

# zur debatte

KATHOLISCHE  
AKADEMIE in



BAYERN



**„LIEBET  
EURE FEINDE“**

*Die Bergpredigt –  
eine Anleitung  
zum Weltfrieden?*

**MISSIONARE IN AFRIKA**

Missionsbenediktiner  
prüfen ihre Geschichte

**VON HEGEL ZU MARX**

Linien der  
Geschichtsphilosophie

**RÜCKKEHR DER RELIGION?**

Katholische Elemente in  
Literatur und Film

# Charme-Offensive

*Genie und Wahnsinn: Der weltberühmte und doch immer noch anonyme Künstler Banksy sprüht in Bethlehem ein Graffiti, das es in sich hat. Schon der Ort ist speziell: fast exakt in der Mitte zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche der „Hirtenfelder“, auf denen Engel den Schafhirten die Menschwerdung jenes Gottes verkündeten, der die Liebe ist. Und keinen Kilometer weiter schlängelt sich „die Mauer“ zwischen dem palästinensischen Beit Sahur und der umstrittenen israelischen Siedlung Har Choma entlang: der Beton und Stacheldraht gewordene Hass der Region.*

*Das Motiv: ein Vermummter in der Pose eines Steinwerfers, wie sie in den Jahrzehnten des Kampfes perspektivloser Jugendlicher gegen eine mit ungleich wirksameren Waffen ausgestattete Armee typisch, fast ikonisch wurde. Statur und Körperspannung entfalten eine eindruckliche Dynamik und kennzeichnen die Szene als den Moment unmittelbar vor dem Wurf.*

*Der Clou: Mit dem bunten Blumenstrauß bringt Banksy exakt jenen „aktiven Modus der entwaffnenden Überraschung“ (Schockenhoff) ins Bild, den Jesus in der Bergpredigt empfiehlt. Charme-Offensive statt Gewalt. Flower Power statt Molotow. Freude schenken statt verletzen. Verblüffend – und irgendwie noch schöner als die berühmte „andere Wange“. Wer hat da nicht sofort Bilder von verstörender Friedfertigkeit im Kopf?*

*Natürlich kann das Graffiti genausowenig den Nahostkonflikt beenden, wie die Bergpredigt den Ukraine-Krieg. Aber vielleicht ist das ja auch gar nicht der Anspruch. Vielleicht will beides gar nicht so sehr Anleitung zum Handeln sein, sondern Anregung zum Denken. Denn das kann die Kunst, und auch die Religion: die Fantasie beflügeln, Kreativität freisetzen, ein Synapsen-Feuerwerk im Kopf entzünden.*

*Und vielleicht ist dies ja zunächst einmal die Voraussetzung dafür, dass irgendwann einmal jemandem etwas Kluges einfällt, wie sich eine in Feindseligkeit verkrallte Situation auflösen ließe: im Privaten, im politischen Diskurs, in den Häme-Blasen des Internets – und vielleicht sogar im richtigen Augenblick für ein Ende des Ukraine-Kriegs.*

*Anregende und fantasievolle  
Lektüre wünscht*

*Dr. Achim Bückle*

# Inhalt der Printausgabe

- DIE BERGPREDIGT**
- 4 **Die Reden aller Reden**  
Hans-Georg Gradl 
- 9 **„Liebet eure Feinde“**  
Ursula Nothelle-Wildfeuer 
- 15 **Wie originell ist die Bergpredigt?**  
Sabine Bieberstein 
  
- MISSIONSBENEDIKTINER**
- 21 **Neu-Lesen als Wiederlesen von  
längst Bekanntem**  
Jeremias Schröder OSB 
- 25 **Missionsgeschichtliche Sammlung**  
Jörg Lürer 
- 29 **Missionare als Agenten des  
Kolonialismus?**  
Christian Temu OSB 
  
- MITTAGS IM SCHLOSS**
- 31 Clemens Fuest zu Gast 
  
- IST DIE KIRCHE NOCH ZU RETTEN?**
- 32 **Rückkehr in Seelsorge und Diakonie**  
Herbert Haslinger 
- 39 **Schön. Surreal. Poetisch.**  
Husch Josten 
  
- SICHERE NAHRUNGSVERSORGUNG**
- 44 Podiumsveranstaltung mit acatech 
  
- VON HEGEL ZU MARX**
- 46 **Die Geschichtsphilosophie von  
Karl Marx**  
Michael Quante 

Titelbild: *Flower Thrower*, Banksy, 2003

Titelfoto Banksy: GualdimG / Wikimedia Commons, CC BY-SA 4.0

Foto C. Fuest: Institut der deutschen Wirtschaft Köln / Wikimedia Commons, CC BY 2.0

## Online-Teil

Die folgenden Artikel sind nur in der **Online-Ausgabe** der Zeitschrift *zur debatte* enthalten, die Sie in der Mediathek unserer Website finden und über unseren Newsletter abonnieren können. In diesem Heft bieten wir Ihnen **41 Extra-Seiten**.

- 52 KATHOLISCHE LITERATUR**  
**Katholische Literatur- und Mediengeschichte**  
Kay Wolfinger 
- 55 Renouveau Catholique heute?**  
Klaus Wolf 
- 57 Katholische Literatur post-deskäkular?**  
Claudia Stockinger 
- 62 Wiederkehr des Verschwundenen?**  
Jan-Heiner Tück 
- 69 THEOLOGISCHES TERZETT**  
Zu Gast: Cornelia Zetzsche 
- 70 DAS CREDO DER H-MOLL-MESSE**  
**Das Symbolum Nicenum**  
Michael Hartmann 
- 79 IST DIE DEMOKRATIE IN GEFAHR?**  
Herfried Münkler bei den Freunden und Gönnern 
- 80 STREIT UM DEN FRIEDEN**  
Ökumenische Tagung mit der Evangelischen Akademie Tutzing
- 82 „DIVINA MEDIA“**  
Format Kirche.Kunst.Verkündigung
- 83 COMMUNITY**
- 88 Impressum**

- 89 DIE BERGPREDIGT**  
**Im Spiegel der Jahrhunderte**  
Reinhold Zwick 
- 96 MISSIONSBENEDIKTINER**  
**Mythos und historische Realität**  
Sigrid Albert 
- 99 Abt Norberts Missionskonzept**  
Johannes Mahr 
- 103 IST DIE KIRCHE NOCH ZU RETTEN?**  
**Hoffentlich bleibt sie Stein des Anstoßes**  
Heinz Bude 
- 105 Produktive Ungleichzeitigkeit?**  
Hans-Joachim Höhn 
- 110 KATHOLISCHE LITERATUR**  
**Nachhaltigkeit und Religion in der Literatur**  
Brigitte Pfau 
- 115 Transzendentaler Stil?**  
Marcus Stiglegger 
- 121 „Blicke mich nicht an! Ich bin der Papst!“**  
Kay Wolfinger 
- 126 Ein Handbuch zum literarischen Katholizismus**  
Thomas Pittrof 

### Zur debatte online

Abonnieren Sie die **Online-Ausgabe** der *debatte* über den Newsletter der Katholischen Akademie in Bayern! Bis zu 8.000 Leser:innen bekommen die neuen Hefte so bereits Wochen vor dem Papier-Versand zu sehen oder können sie sich bequem auf DIN A4 ausdrucken.



# Die Bergpredigt

Biblische Tage zu herausragendem neutestamentlichen Text

Seit über 2000 Jahren schreibt sie Geschichte, ihre inhaltliche Dichte und ihr sprachlicher Glanz beeindrucken noch heute. Die Bergpredigt, die Gegenstand der Biblischen Tage 2023 gewesen ist, wird von Friedrich Dürrenmatt zu Recht als „Rede aller Reden“ bezeichnet.

Die Tagung, die vom 3. bis 5. April 2023 in der Katholischen Akademie stattfand, spannte einen weiten inhaltlichen Bogen von den Themen und der Herkunft des Textes über die Wirkungsgeschichte der Bergpredigt bis hin zur

Frage, inwiefern die Anweisungen der Bergpredigt zu einer friedlichen Gesellschaft führen können.

Nachfolgend dokumentieren wir die Einführung von Prof. Dr. Hans-Georg Gradl sowie die Referate von Prof. Dr. Ursula Nothelle-Wildfeuer, die nach Impulsen der Bergpredigt für den Frieden fragt, und Prof. Dr. Sabine Bieberstein, die den Wurzeln der Bergpredigt in jüdischen Texten nachspürt.

## Die Rede aller Reden

Eine Einführung in die Bergpredigt  
von Hans-Georg Gradl

**D**ie Bergpredigt tröstet und provoziert. Sie ist leise und laut, zärtlich und wuchtig, persönlich, aber auch politisch. Die Bergpredigt hat es – in jeder Hinsicht – in sich.

Friedrich Dürrenmatt nannte sie die „Rede aller Reden“. In der Tat: Die Bergpredigt ist anders als alle anderen Reden. Allein die Tatsache, dass sie schon seit 2000 Jahren Geschichte schreibt und Biografien prägt, macht sie so besonders.

Ihr sprachlicher Glanz, ihre inhaltliche Dichte, ihre zum Buchstaben geronnene Weisheit faszinierten – durch alle Jahrhunderte hindurch – Mönche und Mächtige, Privatleute und Politiker, Pazifisten und Kommunisten, Wissenschaftler und Literaten, Frauen und Männer über alle Religions- und Konfessionsgrenzen hinweg.

Mit den diesjährigen Biblischen Tagen rücken wir den wohl markantesten Text des gesamten Neuen Testaments in den Mittelpunkt: die Bergpredigt.

Die Vielseitigkeit der Bergpredigt spiegelt sich in den behandelten Themen. Der Spannungsbogen reicht von der

Viele Sätze und Passagen der Bergpredigt sind Teil des kollektiven Gedächtnisses der Christenheit geworden: „Sammelt Euch Schätze im Himmel“ (Mt 6,20) oder „Bittet und es wird euch gegeben“ (Mt 7,7), aber auch „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet“ (Mt 7,1).

Frage nach dem Inhalt und den Themen der Bergpredigt, über die Herkunft und die Überlieferung dieser großen Rede, über die facettenreiche Auslegungs- und Wirkungsgeschichte bis hin zur Frage nach der Bedeutung der Bergpredigt – im interreligiösen Dialog, für die heutige Kirche und für den persönlichen Glauben.

### Die Themen

Im Matthäusevangelium ist die Bergpredigt die erste große öffentliche Rede Jesu. Wie ein Programm, wie ein Manifest setzt sie das Matthäusevangelium an den Anfang. Sie soll all das zusammenfassen, wofür Jesus

steht, wofür er unterwegs ist, was seine Verkündigung ausmacht und beinhaltet.

Die Bergpredigt setzt mit den Seligpreisungen ein (Mt 5,3–12): „Selig, die arm sind vor Gott; selig die Trauernenden; selig, die Frieden stiften; selig, die verfolgt werden...“ Das muss man sich vorstellen: „Selig“ wurden in der Antike Götter oder Heroen genannt. Hier preist und adelt Jesus hunger-



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

leidende Habenichtse, Nachtulen aller Art, Menschen, mit denen man nun wirklich nicht tauschen möchte. Das ist eine Umwertung sondergleichen, ein gänzlich anderer Blickwinkel: Wenn das stimmt, dann stehen die gängigen Trümpfe unserer Welt nicht mehr. Dann steht alles Kopf.

Nicht weniger bekannt dürften die Worte vom Licht und vom Salz der Erde sein (Mt 5,13–16): Bauern und Tagelöhner und die (heimatlosen) Jüngerinnen und Jün-

ger Jesu werden Salz und Licht genannt. Sie sind die entscheidende Würze und die Sonnenstrahlen für diese Welt.

Radikal muten die sogenannten Antithesen an (Mt 5,21–48): Jesus stellt gängigen Geboten seine Sicht der Dinge gegenüber, etwa: „Ihr habt gehört, dass zu den Alten einst gesagt worden ist, Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage Euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen.“ (Mt 5,43–44) Nicht erst der Mörder, sondern schon jeder, der seinem Bruder auch nur zürnt, soll dem Gericht verfallen sein. Der alte Grundsatz „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ wird über Bord geworfen. Vielmehr soll nun gelten: „Wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, halt ihm auch die andere hin. (...) Will einer dein Hemd, gib ihm auch den Mantel.“ (Mt 5,39–40)

Ist das realistisch? Funktioniert das? Bismarck sagte einst kopfschüttelnd über solche Sätze: „Mit der Bergpredigt kann man keine Politik machen!“ Die Frage ist berechtigt: Wie praktikabel ist die Bergpredigt?

Teil der Bergpredigt ist das Vaterunser (Mt 6,9–13): die Bitte um das tägliche Brot und um die Vergebung von Schuld. So viele Sätze und Passagen der Bergpredigt sind Teil des kollektiven Gedächtnisses der Christenheit geworden: „Sammelt Euch Schätze im Himmel“ (Mt 6,20), oder „Bittet und es wird euch gegeben“ (Mt 7,7), aber auch „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet“ (Mt 7,1). Da ist die Rede vom Haus, das in den Sand gesetzt oder auf tragfähigen Felsen gebaut wird (Mt 7,24–27). Und schließlich gehört zur Bergpredigt auch die goldene Regel: „Alles, was ihr wollt, dass euch die Menschen tun, das tut auch ihnen!“ (Mt 7,12)

Es sind nicht nur einzelne Bücher, sondern ganze Bibliotheken, die über die Bergpredigt verfasst wurden. Sie ist heute noch so aktuell wie damals: gerade heute inmitten aller Konflikte, inmitten der Herausforderungen unserer Zeit. Zugegeben: Die Bergpredigt geht nicht runter wie Öl, manchmal liegt sie einem schwer im Magen. Aber immer lockt sie mit der Vision von einer besseren, einer gerechteren Welt!

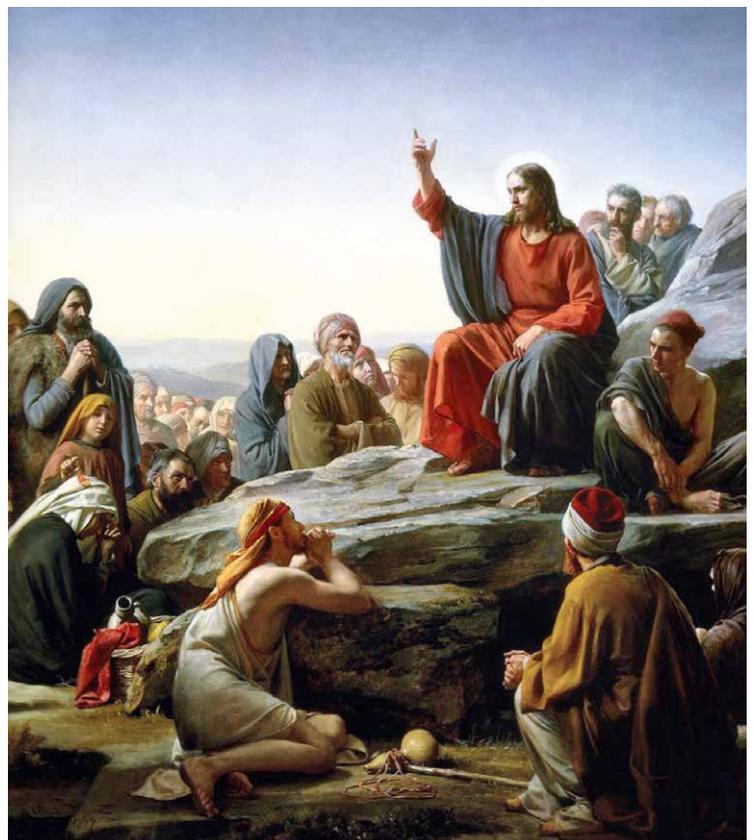
## Die Herkunft

Die Bergpredigt ist eine kunstvoll gestaltete Rede. Sie ist die reife theologische Frucht eines Autors, der unterschiedliche Traditionen, Textsorten, Themen und Motive miteinander zu einem großen Ganzen verbindet.

Das heißt aber auch: So wie die Bergpredigt im Matthäusevangelium steht, wurde sie vom historischen Jesus wohl nie gehalten. Die Bergpredigt ist kein Stenogramm, kein wortwörtlicher Mitschnitt. Sie ist eine aus überlieferten Jesus-Traditionen gestaltete, literarisch durchmodellerte, auf die Adressaten hin entworfene, exemplarische Texteinheit.

Zugleich aber ist sich die Forschung aufs Ganze gesehen einig: Dem Grundbestand, ihrem Kern und Ansatz nach geht die Bergpredigt auf den historischen Jesus zurück. Seine Vorstellung von der „größeren Gerechtigkeit“, von der Liebe selbst zu den Feinden, aber auch seine Sicht Gottes als „Abba“ (als „geliebter Vater“), seine besondere Zuwendung zu Außenseitern – all das gehört zum Urgestein der Verkündigung Jesu. Diese Themen wurden in der Bergpredigt zu einer kunstvollen Rede verwoben.

Aussagen und Sätze, die Jesus bei verschiedenen Gelegenheiten gesprochen hat, stellen das Material dar, aus denen die Bergpredigt gestaltet wurde. Teils stammen diese Sätze aus der mündlichen Überlieferung, teils schon aus ersten schriftlichen Notizen und Quellen. Die Bergpredigt ist aber nicht nur eine Sammlung und Aneinanderreihung von Original-Tönen Jesu. Sie stellt schon eine Übersetzung der Jesus-Botschaft dar: Matthäus übersetzt die Verkündi-



Die Bergpredigt ist einer der zentralen Texte des Neuen Testaments. Durch alle Jahrhunderte hindurch fasziniert sie die Menschen und ist Gegenstand von Literatur und Kunst. Dieses Gemälde stammt von Carl Bloch aus dem Jahr 1877.

Bild: Carl Bloch (1877) / Wikimedia Commons, Public Domain



Links: Für diese Tagung hatte die Katholische Akademie Referierende aus ganz unterschiedlichen Fach- und Gesellschaftsbereichen eingeladen (v.l.n.r.): Politiker Dr. Gregor Gysi, die ehemalige Äbtissin Prof. em. Dr. Carmen Tatschmurat OSB, den geschäftsführenden Gesellschafter Prof. Dr. Dr. Ulrich Hemel sowie die Lehrenden Prof. Dr. Ursula Nothelle-Wildfeuer und Prof. em. Dr. Reinhold Zwick. Rechts: Die Biblischen Tage gehören fest zum Veranstaltungskanon der Akademie und waren auch in diesem Jahr wieder gut besucht.

gung Jesu für seine Adressaten, in eine sich verändernde Zeit hinein. Er macht Konsequenzen der Verkündigung Jesu deutlich. Er strukturiert und gestaltet einen dynamischen, inhaltlich durchdachten, die Wirkung auf die Adressaten möglichst verstärkenden Spannungsbogen.

Das wird deutlich, wenn man etwa die Bergpredigt im Matthäusevangelium mit der Feldrede im Lukasevangelium vergleicht. Beide Reden speisen sich aus dem gleichen Überlieferungsstrom. Doch durch die Übersetzung der Evangelisten ergeben sich markante Unterschiede. Während es im Lukasevangelium heißt: „Selig, ihr Armen“ (Lk 6,20), lautet der Satz im Matthäusevangelium „Selig, die arm sind vor Gott“ (Mt 5,3). Matthäus vertieft die Aussage: Es geht nicht mehr nur um die blanke physische Armut („selig, ihr Armen“), sondern auch um das eigene Selbstverständnis, um das Bewusstsein der eigenen Armut, um Demut im Angesicht Gottes („selig, die arm sind vor Gott“).

Die Worte Jesu sind durch die Feder des Evangelisten hindurchgegangen: Wer die Bergpredigt hört, hört also nicht nur die Stimme des historischen Jesus. Die Bergpredigt stellt schon eine erste Auseinandersetzung mit der Verkündigung Jesu dar: eine Übersetzung in sich verändernden Umständen und für das Leben der Adressaten.

### Die Auslegung

Zu allen Zeiten wurde die Frage hitzig diskutiert, wie die Bergpredigt zu verstehen und zu interpretieren ist. Lässt sich die Bergpredigt wörtlich nehmen? Oder ist sie gar nicht buchstäblich gemeint: eher als Anstoß, als eine Provokation, die „nur“ in Gang setzen und zur Auseinandersetzung rei-

zen will? Aber wird damit die Bergpredigt nicht entschärft und für gänzlich irrelevant oder unpraktikabel erklärt?

Gilt die Bergpredigt für alle Christen oder nur für solche, die Jesus radikal nachfolgen wollen: in einem Orden, als Asketen, in einer überdurchschnittlichen Strenge und Ernsthaftigkeit? Im Lauf der Geschichte wurde versucht, die Bergpredigt von einer Zwei-Stufen-Ethik her zu verstehen: die eher leichten Forderungen seien dabei durch-

aus für die Allgemeinheit gedacht, die herausfordernden Sätze würden sich dagegen an jene wenden, die Jesus radikal nachfolgen wollen. Von verschiedenen Adressatenkreisen und Zielgruppen aber ist in der Bergpredigt nicht die Rede.

Wie weit reicht der Relevanzrahmen der Bergpredigt? Will sie „nur“ den privaten und persönlichen Bereich prägen? Eignet sie sich auch als Regelwerk, um Staat und Gesellschaft zu gestalten? Wie politisch ist die Bergpredigt? Luther sprach von zwei Reichen, in denen jeder Christ lebt: in einem geistlichen und persönlichen Reich (in dem man sich

an die Bergpredigt halten kann) und in einem weltlichen und politischen Reich (das nach anderen staatlichen Regeln und Gesetzen funktioniert und nicht auf die Forderungen der Bergpredigt achten kann).

Schließlich stellt sich die Frage, ob die Bergpredigt heutzutage überhaupt noch gültig ist. Funktionieren die radikalen Forderungen nur, wenn man mit dem baldigen Weltende rechnet? Albert Schweitzer sprach von einer „Interimsethik“: So radikal wie die Bergpredigt ist, kann sie allenfalls in einer begrenzten Übergangsfrist beachtet werden. Für eine ganze Welt- oder Kirchengeschichte, für Jahrhunderte und Jahrtausende aber sei die Bergpredigt nicht gedacht und nicht geeignet.

---

Die Worte Jesu sind durch die Feder des Evangelisten hindurchgegangen: Wer die Bergpredigt hört, hört nicht nur die Stimme des historischen Jesus. Die Bergpredigt stellt schon eine erste Auseinandersetzung mit der Verkündigung Jesu dar.

---



Die beiden Lehrenden der Exegese des Neuen Testaments Professor Hans-Georg Gradl, Fakultät Trier, und Professorin Sabine Bieberstein, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, diskutierten auf dem Podium Perspektiven und Forschungsansätze. Auch Fragen der Teilnehmenden beantworteten die Lehrenden.

## Die Bedeutung

Die verschiedenen Auslegungsansätze machen deutlich, wie sehr zu allen Zeiten um die richtige Interpretation der Bergpredigt gerungen wurde. Welche Bedeutung hat die Bergpredigt? Die Frage stellt sich nicht nur Christinnen und Christen. Die Bergpredigt ist auch Thema im interreligiösen Dialog: Könnte die Bergpredigt nicht Religionen zusammenführen und im gemeinsamen Bemühen stärken, Frieden zu schaffen und Gerechtigkeit zu suchen?

In der Bergpredigt spiegeln sich Vorstellungen und Diskussionen des Judentums zur Zeit Jesu. Sie verbindet – von ihren jüdischen Wurzeln her und durch ihre christliche Überlieferung – Juden und Christen. Doch auch ein Mahatma Gandhi ließ sich von der Bergpredigt inspirieren. „Es ist“, sagte er einmal, „die Bergpredigt, die mich Jesus lieb gewinnen ließ.“

Wie wird die Bergpredigt von anderen Religionen wahrgenommen? Besitzt sie das Potential, Menschen und Gruppen zu einen und eine konfessions- und religionsübergreifende Praxis zu etablieren?

Zweifellos: Die Bergpredigt ist radikal. Sie fordert von allen Zuhörerinnen und Zuhörern eine tiefgreifende Auseinandersetzung. Das Wort „radikal“ leitet sich vom lateinischen Wort „radix“ („Wurzel“) ab. Darum geht es: Die Bergpredigt zielt auf die Wurzel, auf die grundlegende Einstellung und Haltung des Menschen. Es geht um eine neue Sicht der Dinge und nicht nur um eine oberflächliche Beachtung einzelner Vorschriften. Nicht von ungefähr heißt es in der Bergpredigt: „Seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.“ (Mt 5,48) Die Bergpredigt will den ganzen Menschen erreichen: sein Denken, Trachten und Handeln. Das macht sie so radikal und herausfordernd. Der Bergpredigt geht es eben nicht nur um eine oberflächliche Beachtung des Buchstabens, sondern um den ganzen Menschen. Sie kommt dort ans Ziel, wenn sie Einstellungen zu ändern und Verhaltensweisen zu modifizieren vermag.

## Der Anfang

Im Lauf der Biblischen Tage sollen verschiedene Texte der Bergpredigt genauer in den Blick genommen und exegetisch untersucht werden. Immer wird es auch um die Frage gehen, wie diese „Rede aller Reden“ heute verstanden werden kann: Welches aktuelle Inspirationspotential besitzt die Bergpredigt?

Bevor wir mit der Bergpredigt im eigentlichen Sinn beginnen, möchte ich mit Ihnen den Berg besteigen und den Anfang der Bergpredigt hören. Matthäus gestaltet die ersten Verse, bevor die eigentliche Rede beginnt, mit Bedacht: mit viel theologischem Feingefühl und literarisch-narrativem Vermögen. Die Beschreibung des Kontextes liefert entscheidende Leseschlüssel, um die Worte Jesu zu verstehen.

*„Als er aber die vielen Leute sah, stieg er hinauf auf den Berg, und als er sich gesetzt hatte, kamen seine Jünger zu ihm. Und er öffnete seinen Mund, lehrte sie und sagte.“ (Mt 5,1–2)*

Der Anfang der Bergpredigt greift auf den unmittelbar vorausgehenden Vers zurück (Mt 4,25). Dort war von einer „großen Volksmenge“ die Rede – „aus Galiläa, der Dekapolis, Jerusalem und Judäa und von jenseits des Jordan“. Viele Menschen folgen Jesus. Sie versammeln sich nun und werden als Hörerinnen und Hörer der Bergpredigt vorausgesetzt.

Die Bergpredigt ist – nimmt man die von Matthäus angegebene Hörerschaft ernst – keine Rede für den kleinen Kreis. Im Gegenteil: Jesus hält seine erste programmatische Rede vor einer sehr gemischten, keineswegs nur jüdischen, sondern weitläufigen Adressatenschaft.

Diskussionen rief in der Forschung der Hinweis hervor, dass – aus der Volksmenge heraus – „seine Jünger zu ihm“ treten. Sollte damit die besondere Relevanz der Predigt für die Jünger herausgestellt werden? Will Matthäus damit deutlich machen, dass vor allem die Jünger die Forderungen der Bergpredigt zu verwirklichen haben?

Erhellend ist in dieser Hinsicht, wie Matthäus die Bergpredigt beschließt: „Als Jesus diese Rede beendet hatte, war die Menge sehr betroffen von seiner Lehre.“

(Mt 7,28) Keineswegs also hören nur die Jünger die Rede Jesu. In der Betroffenheit der Menge spiegelt sich die umfassende Relevanz der Worte: Was Jesus gesagt hat, gilt für alle Zuhörer. Zudem ist die Bergpredigt – im Gegensatz zur lukanischen Feldrede – in der 3. Person gehalten. Matthäus spricht nicht von „euch“ oder „ihr“, sondern in genereller Form von „den Armen“, „den Reichen“, von „Bösen und Guten“... Schließlich dehnt der Schluss des Matthäusevangeliums die

---

**Die Bergpredigt zielt auf die Wurzel, auf die grundlegende Einstellung und Haltung des Menschen. Es geht um eine neue Sicht der Dinge und nicht nur um eine oberflächliche Beachtung einzelner Vorschriften. Das macht sie so radikal und herausfordernd.**

---

Verkündigung Jesu auf alle Menschen aus, wenn es heißt: „Macht alle Völker zu Jüngern (...) und lehrt sie alles halten, was ich euch geboten habe.“ (Mt 28,19–20) Was den Jüngern gesagt wurde, betrifft nicht nur sie. Was ihnen geboten wurde, gilt ebenso für alle Menschen. Die Bergpredigt wird missverstanden, wenn sie auf eine besondere Hörergruppe eingeschränkt würde. Sie gilt – der Intention Jesu und der Darstellung des Matthäusevangeliums nach – allen Menschen guten Willens.

Der Ort der Rede, der Berg, den Jesus besteigt, mag dabei zunächst einfach das Ziel verfolgen, inmitten der großen Menge besser hörbar zu sein. Der Berg bietet Jesus ein zur vorausgesetzten Größe der Adressatenschaft passendes Podium.

Neben diesem praktischen Grund dürfte der Berg aber – gerade für die judenchristlichen Adressaten des Matthäusevangeliums – eine theologische Bedeutung haben. Berge sind im Alten Testament Orte der Offenbarung. Der Berg ruft Erinnerungen wach: Wie Mose am Berg Sinai dem Volk Israel das Gesetz gibt (Ex 24,3), so wendet sich Jesus mit der Bergpredigt an die Menschen. Der Ort verleiht den Worten Jesu Anspruch und Autorität. Der bestimmte Artikel – „der“ Berg – lässt sich zudem als deutlicher Hinweis auf die Bedeutsamkeit des Ortes lesen. Es geht nicht um einen beliebigen Berg, nicht um einen geografischen Ort: Der Berg ist im Matthäusevangelium (vgl. Mt 28,16) ein theologischer Ort voller Würde und Autorität. Der Ort unterstreicht die besondere Relevanz, den Offenbarungscharakter der Rede.

Bedeutungsvoll ist der Hinweis, dass sich Jesus setzt. Das Sitzen Jesu steht konträr zur zeitgenössischen Vorstellung und Praxis, wonach ein Lehrer steht und im Stehen doziert. So erheben sich an anderen Stellen der neutestamentlichen Überlieferung Petrus (Apg 1,15; 15,7) oder Paulus (Apg 13,16), um eine Rede zu halten. Das Sitzen Jesu dagegen

erinnert an ein hoheitliches Thronen, an einen herrscherlichen Gestus (vgl. Mt 25,31; 27,19). Der Ort und die Haltung Jesu verleihen den Worten Gewicht. Was Jesus hier sagt, ist mit allem Nachdruck versehen.

Etwas schwerfällig klingt die Formulierung, dass Jesus „seinen Mund öffnet“. Dieser Ausdruck ist mehr als nur eine beiläufige Rede-Einleitung. In diesen kurzen Versen wird von Matthäus nichts dem Zufall überlassen. Jede Aussage ist mit Bedacht gewählt und gesetzt. Matthäus macht es feierlich: Wie in Zeitlupe beginnt die Rede. Die Formulierung verleiht den Worten eine besonders feierliche Aura und unterstreicht die Bedeutung der Rede.

Die Worte Jesu werden „Lehre“ genannt: „Er lehrte sie und sagte.“ Auch dieser Ausdruck ist mit Bedacht gewählt. Das Matthäusevangelium unterscheidet zwischen „Lehre“ und „Verkündigung“. Der Unterschied wird deutlich, wenn

---

**Bedeutungsvoll ist der Hinweis, dass sich Jesus setzt. Das Sitzen Jesu steht konträr zur zeitgenössischen Vorstellung und Praxis, wonach ein Lehrer steht und im Stehen doziert. Das Sitzen Jesu dagegen erinnert an ein hoheitliches Thronen, an einen herrscherlichen Gestus.**

---

man die ersten summarischen Beschreibungen des Wirkens Jesu im Matthäusevangelium verfolgt: „Er zog in ganz Galiläa umher, lehrte in den Synagogen, verkündete das Evangelium vom Reich und heilte im Volk alle Krankheiten und Leiden.“ (Mt 4,23) Die Verkündigung ist grundlegender Natur und betrifft die Ankündigung des Himmelreichs. Die Lehre aber ist angezeigt, wenn das Himmelreich bereits verkündigt wurde. Die Lehre ist die Entfaltung und Erläuterung, der Unterricht zur Verkündigung. Da die Nähe des Himmelreichs bereits verkündet

wurde (Mt 4,23), entfaltet nun „die Lehre“ der Bergpredigt die innere Logik, die Wertigkeiten und das Programm der Himmelsherrschaft.

Wir sind auf dem Berg angekommen. Mit wenigen kraftvollen und bewusst gesetzten Pinselstrichen leitet Matthäus die Bergpredigt ein. Die narrative Eröffnung der Rede macht deutlich, dass die nun folgenden Worte Jesu schwergewichtig und von entscheidender Bedeutung sind, dass sich das Hinhören lohnt auf diese „Rede aller Reden“. ■

## PRESSE

### ■ ferment

02. Mai 2023 – „Natürlich kann man mit der Bergpredigt Politik machen!“, bekräftigte der LINKEN-Politiker Gregor Gysi bei einer Podiumsdiskussion der Katholischen Akademie in München.[...] Bei den von der Akademie veranstalteten „Biblischen Tagen“ ging es um die zentrale Bedeutung der Bergpredigt für die christliche Existenz, um vielfache Berührungspunkte mit anderen Religionen und Weltanschauungen, vor allem aber um ihre

politische Relevanz. Die Bergpredigt sei gewiss keine unmittelbare „Anleitung zum Weltfrieden“, urteilte die Freiburger Sozialethikerin Ursula Nothelle-Wildfeuer, sie enthalte aber unverzichtbare Impulse für eine aktuelle Friedensethik.

### ■ Kirche In

01. Juni 2023 – Die „Bergpredigt“ im Matthäus-Evangelium sei kein „Live-Mitschnitt“ einer Jesus-Rede, betonen in München mehrere Bibelwissenschaftler. Wie bei der ähnlich angeleg-

ten „Feldrede“ des Evangelisten Lukas handle es sich vielmehr um eine redaktionelle Bearbeitung mündlicher Erzähltraditionen. Die Eichstätter Exegetin Sabine Bieberstein legte Wert auf den jüdischen Hintergrund und das jüdische Publikum der „Rede“. Deren schroffe „Antithesen“ („Ich aber sage euch“) in der Tradition rabbinischer Diskussionen bedeute „nicht Aufhebung, sondern Auslegung“ (Bieberstein) und somit keine Distanz Jesu zum jüdischen Horizont.

# „Liebet eure Feinde“

Die Bergpredigt – eine Anleitung zum Weltfrieden?  
von Ursula Nothelle-Wildfeuer

Bereits in den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts gab es im Umfeld des Nato-Doppelbeschlusses von 1979 eine erste Hochphase der öffentlichen friedensethischen Debatte. Der theologische Hintergrund dieser Debatte war neben allen systematischen Überlegungen vor allem die zentrale Aufforderung des II. Vatikanischen Konzils, Moralthologie (und Sozialethik) stärker biblisch zu fundieren.

Die aktuellen Ereignisse werfen solche drängenden Fragen erneut auf. Der Ukrainekrieg macht deutlich, dass unser mühsam, auch auf theologisch-biblischer Basis gewonnenes Verständnis von Gewaltverzicht und Feindesliebe höchst fragil ist. Unsere schon nahezu für selbstverständlich gehaltenen Parameter scheinen nicht mehr zu passen, wenn plötzlich in unserer direkten europäischen Nachbarschaft Krieg ausbricht und die Frage nach dem Überleben der Bevölkerung eines ganzen Staates und des Staates selbst praktische Antworten fordert, die gleichwohl auf eine ethisch begründete Entscheidung drängen.

Was hat uns in solche herausfordernden Kontexte hinein die Bergpredigt zu sagen? Ist sie konkret politisch-programmatisch relevant oder kann sie überhaupt nur Bedeutung für den privaten Bereich entfalten? Ist sie ein unverzichtbarer politischer Impulsgeber oder doch nur ein schwärmerisches Ideal?

Manche Anregung zu den folgenden Überlegungen verdanke ich meinem 2020 verstorbenen Kollegen Eberhard Schockenhoff und seinem Buch *Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt*, Freiburg 2018, sowie einem inspirierenden Austausch zur Bergpredigt mit Ansgar Wucherpfennig SJ. ■



Foto: Photography List

**Prof. Dr. Ursula Nothelle-Wildfeuer**,  
Professorin für Christliche Gesellschaftslehre  
an der Universität Freiburg

Um diese Fragen zu beantworten, wird **(1.)** die friedensethische Bedeutung der Bergpredigt untersucht, um dann **(2.)** christlich-sozialethische Theorieelemente zu Fragen von Krieg und Frieden aufzuzeigen und dies abzugleichen mit den Ergebnissen der biblischen Überlegungen. **(3.)** wird dann der Blick auf die Fragen des aktuellen Ukrainekriegs sowie die Bedeutung der friedensethischen, auch neutestamentlich begründeten Debatte, gerichtet, um dann am Ende ein Fazit zu ziehen im Blick auf die im Titel gestellte Frage.

## Die friedensethische Bedeutung der Bergpredigt

Die Bergpredigt als das Herzstück des Neuen Testaments und die „Magna Charta“ des Christentums spricht tatsächlich von der „größeren Gerechtigkeit“ (Mt 5,20), die durch das Tun der Jünger Jesu sichtbar wird und mehr sein soll als Gesetzeserfüllung. Auch wenn ein Blick in die Realität nur allzu deutlich zeigt, dass christliche Kirchen und ihre Gläubigen hinter diesem Anspruch immer wieder zurückblei-

ben, mindert das den ethisch-moralischen Anspruch der Bergpredigt in keiner Weise. Dabei gibt sie keine vorschnellen und fertigen Antworten als politische Konzepte oder Handlungsanweisungen, sondern verunsichert und bleibt ein Stachel im Fleisch.

Für die aktuellen und systematischen Fragen einer christlichen Friedensethik, die sich zusammenfassen lassen in den Stichworten von Gewaltlosigkeit, Sanftmut und Feindesliebe, soll nun im Folgenden auf die entsprechenden Textpassagen der Bergpredigt eingegangen werden.

## Das Gebot der Gewaltlosigkeit oder der „Dritte Weg“ zum Frieden

Eine der zentralen Forderungen der Bergpredigt ist die der Gewaltlosigkeit in der fünften Antithese: „Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Auge um Auge, Zahn um Zahn. Ich aber sage euch: Leistet dem, der euch etwas Bö-

---

**Die Bergpredigt als das Herzstück des Neuen Testaments und die „Magna Charta“ des Christentums spricht tatsächlich von der „größeren Gerechtigkeit“ (Mt 5,20), die durch das Tun der Jünger Jesu sichtbar wird und mehr sein soll als Gesetzeserfüllung.**

---

ses antut, keinen Widerstand, sondern wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halt ihm auch die andere hin!“ (Mt 5,38f) Diese Forderung meint mehr als passive, wehrlose Hinnahme des Bösen. „Die Darreichung der linken Backe ist vielmehr ‚die den ‚Gegner‘ überraschende, entwaffnende Reaktion, die seine Bosheit, nicht ihn selbst, überwinden und ein friedliches Einvernehmen herbeiführen will“ (mit Bezug auf Joachim Gnllka, Schockenhoff, S. 468).

Im alttestamentlichen Talionsgesetz, das die Formel „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ meint, artikuliert sich auch schon das Bemühen um Deeskalation. Im Unterschied zu unbegrenzter Rache darf die Rache den Schaden, der durch die Tat angerichtet wurde, nicht überschreiten. Gefordert wird Verhältnismäßigkeit. Während in der antiken griechisch-römischen und auch in der jüdischen Ethik mehrfach das Erdulden von Unrecht eingefordert wird, geht der Inhalt der 5. Antithese der Bergpredigt deutlich darüber hinaus, insofern, als sie ein aktives Auf-sich-Laden des Unrechts verlangt. Es geht in der 5. Antithese also um den *aktiven* Modus der entwaffnenden Überraschung: im Hinhalten der anderen Wange, im Hergeben des ganzen Mantels, wenn der Gegner im Prozess das Hemd nehmen will, und schließlich in der Extrameile, was das zusätzliche Tragen von Lasten auf dieser längeren Wegstrecke bedeutet. Als gemeinsamer Grundzug dieser Beispiele ist die „entwaffnende Reaktion“ (Schockenhoff, S. 469) zu nennen, die im Gegensatz zur Erwartung des Gegenübers steht. Dies sei, so Schockenhoff, der Weg Jesu, den er selbst durch

---

**Der Geltungsanspruch des Gebots der Feindesliebe ist vor einem universalen Horizont zu lesen, damit steht es im Gegensatz zu allen partikularistischen Einschränkungen des Liebesgebots, die sowohl im damaligen Judentum als auch heute vertreten wurden bzw. werden.**

---

den freiwilligen Tod am Kreuz gewählt habe, mit dem er letztlich die Gottlosen für Gott gewinnen wollte.

Entscheidend ist, nicht einfach *keinen* Widerstand zu leisten, sondern intendiert ist die Unterbrechung der Gewaltspirale durch nicht-gewaltsamen Widerstand gegen Unrecht. Weil die Reaktion unerwartet ist für den Gegner, ist das Entscheidende eben

dieses Moment der Irritation, wodurch der Angreifer dazu gebracht werden soll, innezuhalten und von der Gewalttätigkeit abzulassen. Gemeint ist gerade nicht der Einstieg in eine Opfer- oder Märtyrerrolle, sondern die Hoffnung auf eine Verhaltensänderung des Gegners. Eberhard Schockenhoff spricht in diesem Zusammenhang von einem „dritten Weg“ (Schockenhoff, S. 469) zum Frieden, der weder passives Hinnehmen noch gewaltsame Revolte meint, sondern den „paradoxen Versuch, sich gegenüber dem Bösen am Ende durchzusetzen, ohne seine Mittel zu gebrauchen“ (Schockenhoff, S. 470).

Analoges gilt für die siebte Seligpreisung der Friedensstifter („Selig, die Frieden stiften, denn sie werden Kinder Gottes genannt werden.“ Mt 5,9): Auch hier können wir diesen „Dritten Weg“ erkennen: Nicht eine Kapitulation vor dem Bösen ist gemeint, nicht ein Vermeiden von Konflikten, sondern ein aktives Sich-Einsetzen für den Frieden und seine Wiederherstellung.

#### **Der Lobpreis der Sanftmut**

Der Lobpreis der Sanftmut in der dritten Seligpreisung meint ebenfalls eine Haltung, die gleichsam die Kehrseite der Medaille der Gewaltlosigkeit darstellt. Beschrieben ist damit ein konsequenter, durch den Verzicht auf den Einsatz von Gewalt zur Erreichung eigener Ziele bestimmter Lebensstil, der einen Mittelweg (oder einen Dritten Weg) zwischen jähzornigem Aufbrausen und der eben genannten Passivität des Geschehen-Lassens darstellt.

Die in dieser Seligpreisung proklamierte Sanftmut sowie der in der Antithese gebotene Gewaltverzicht meint selbstverständlich in einem ersten Schritt, dass die Anwendung militärischer Gewalt ausgeschlossen ist. Aber



Das Gebot der Feindesliebe rekurriert auf das gemeinsame Menschsein, das uns mit dem Feind verbindet. Der Feind soll zu einem Gesinnungswandel bewegt werden und einen anderen Weg, den der Versöhnung, einschlagen. Das abgebildete Schablonen-Graffito *Flower Thrower* des Streetart-Künstlers Banksy setzt diesen Gedanken treffend ins Bild.

darüber hinaus gibt es auch noch einen weiteren Sinn. Es geht um die Forderung nach einer grundlegenden Haltung, die noch einmal kulminiert im Gebot der Feindesliebe.

#### **Das Gebot der Feindesliebe**

Als höchstes Gebot Jesu ist die „Spitzenforderung der Feindesliebe“ (R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*. Band 1, Neubearbeitung; Freiburg 1986, S. 32) zu nennen, die am Ende der Reihe der Antithesen steht und zugleich deren Mittel- und Höhepunkt bildet. Dieser geht es darum, Maß zu nehmen an Jesus, der in seinem Verhalten den Menschen zeigt, wie Gott ist.

Diese Forderung erlaubt keine Begrenzung der Geltung und keine Einschränkung der Gruppen der Feinde. Der Geltungsanspruch des Gebots der Feindesliebe ist vor einem universalen Horizont zu lesen, damit steht es im Gegensatz zu allen partikularistischen



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

Einschränkungen des Liebesgebots, die sowohl im damaligen Judentum als auch heute vertreten wurden bzw. werden. Es kann auch keinerlei Begrenzung der Gültigkeit nur auf den privaten Bereich bzw. auf den persönlichen, individuellen Feind geben, während der politische Feind von dem Gebot nicht erfasst wäre. Besonders prominent findet sich diese Position bei dem Staatsrechtler Carl Schmitt, für den klar scheint, dass hiermit keinesfalls der öffentliche Feind (*hostis*) gemeint sein kann, sondern nur der *inimicus*. Wenn es aber eine Universalisierungstendenz und die unbegrenzte Liebe und Zuwendung Gottes zu allen Menschen gibt, dann reicht eine nur in wenigen Sprachen anzutreffende semantische Differenzierung nicht aus, um dieses Gebot der Feindesliebe begrenzend zu interpretieren. Vielmehr gilt dieses Gebot, das die Nachahmung der Barmherzigkeit Gottes meint, auf allen Ebenen und in allen Bezügen.

Das allerdings bedeutet nicht, Feinde in ihren Aktivitäten gegen uns als Einzelne oder auch als gesamtes Volk zu unterstützen. Das stünde diametral im Gegensatz zur Gerechtigkeit, die im Reich Gottes herrschen soll. Es

geht auch nicht darum, den Feind um des von ihm begangenen Bösen willen zu lieben. Das würde nämlich eine völlige Überforderung bedeuten. Vielmehr rekurriert dieses Gebot auf das gemeinsame Menschsein, das uns auch mit dem Feind verbindet (vgl. Schockenhoff, S. 477). Auch hier ist die Intention, den Feind zu einem Gesinnungswandel zu bringen, seine Bosheit zu überwinden und ihn letztlich dazu zu führen, dass er einen anderen Weg, den der Versöhnung, beschreitet.

Entscheidend ist, dass die von Jesus in der Bergpredigt geforderte Feindesliebe von Anfang an auch eine öffentlich-politische Dimension impliziert, die auch über nationale Grenzen hinausweist.

### Krieg und Frieden in der Perspektive der christlichen Sozialethik

Wenn wir nun nach der Bedeutung der Bergpredigt für die Friedenslehre der katholischen Kirche fragen, dann lässt sich zunächst eine deutliche Diskrepanz feststellen. Die über viele Jahrhunderte hinweg gültige und immer weiter entwickelte Lehre vom „bellum iustum“, vom „gerechten Krieg“ scheint kaum etwas von der Sanftmut, der Aufforderung zum Gewaltverzicht und dem Gebot der Feindesliebe zu atmen.

#### Die Lehre vom gerechten Krieg

Als Voraussetzung dieser Lehre ist zu bedenken, dass sie nicht jeden Krieg moralisch und rechtlich legitimieren wollte, sondern dass es ihr Ziel war, die Willkür von Fürsten bei der Begründung und Durchführung von Krieg einzuschränken. Der Hintergrund war auch hier zumindest Kriegsvermeidung, auch wenn das beileibe nicht der Friedensvorstellung der Bergpredigt entspricht. Die Kriterien für einen gerechten Krieg sind: (1) Es braucht eine legitime Autorität bzw. rechtmäßige Gewalt, die den Krieg erklärt. (2) Es muss einen gerechten, d. h. zulässigen Grund geben. Schlechte Motive wie Habgier, Neid, Hass, Rache etc. sollten damit ausgeschlossen werden. (3) Es ist ein angemessenes Verhältnis zwischen dem durch das Unrecht entstandenen Schaden und dem durch den Krieg verursachten und in Kauf genommenen Schaden notwendig. Damit geht es

um die Verhältnismäßigkeit der Mittel, die den Einsatz militärischer Gewalt auf ein unbedingt erforderliches Mindestmaß begrenzt. (4) Der Krieg stellt die ultima ratio, das letzte Mittel dar, um verlorengegangenes Recht wiederherzustellen. (5) Schließlich muss es eine Friedensperspektive geben. Insgesamt ist hier allerdings festzuhalten, dass es nicht um die Herstellung einer langfristigen und dauerhaften Friedensordnung geht.

In der jüngsten Sozialenzyklika von Papst Franziskus, *Fratelli tutti* von 2020, lässt sich im Blick auf diese Lehre vom gerechten Krieg Lehrentwicklung aufzeigen: Franziskus verweist auf den *Katechismus der Katholischen Kirche* und die dort skizzierte Lehre „von der Möglichkeit einer legitimen Verteidigung mit militärischer Gewalt“ (FT 258), formuliert aber genau hier die Notwendigkeit, die Lehre zu ändern, denn offenkundig rechtfertige man unzulässigerweise mit fadenscheinigen Gründen jede Form kriegerischer Handlungen (vgl. FT 258). Ein zweiter Grund für die Änderung der Lehre ist die „Entwicklung nuklearer, chemischer und biologischer Waffen“ (FT 258). Dadurch könne ein Krieg nur allzu leicht völlig außer Kontrolle geraten. Deswegen sei es heute eigentlich unmöglich, sich auf klassische Argumente der Lehre vom gerechten Krieg zu stützen. „Nie wieder Krieg!“ ist sein klares Fazit!

#### Die Lehre vom gerechten Frieden

Die Terminologie signalisiert bereits einen Paradigmenwechsel. Bei Papst Franziskus taucht der Begriff vom gerechten Frieden nicht auf, aber er nimmt einen wesentlichen Impuls dieser Lehre auf, wenn er in *Fratelli tutti* den Vorschlag macht, „mit dem

---

Wenn wir nach der Bedeutung der Bergpredigt für die Friedenslehre der katholischen Kirche fragen, lässt sich zunächst eine deutliche Diskrepanz feststellen. Die Lehre vom „gerechten Krieg“ scheint kaum etwas vom Gebot der Feindesliebe zu atmen.

---



In Arbeitskreisen hatten die Teilnehmenden Gelegenheit, einzelne Aspekte der Bergpredigt gemeinsam zu analysieren und zu besprechen. Prof. Dr. Michael Tilly leitete den Arbeitskreis zum Thema „Die goldene Regel“, der im Viereckhof tagte.

Geld, das für Waffen und andere Militärausgaben verwendet wird, [...] einen Weltfonds ein(zurichten), um dem Hunger ein für alle Mal ein Ende zu setzen und die Entwicklung der ärmsten Länder zu fördern“ (FT 262).

Dieser Paradigmenwechsel wird katholischerseits bereits angebahnt in der Enzyklika *Pacem in terris* (1963) von Papst Johannes XXIII., in der die Menschenrechte für eine gerechte Gesellschaftsordnung stark gemacht werden. Er findet dann seinen Niederschlag in zwei Hirtenworten der Deutschen Bischöfe: 1983 *Gerechtigkeit schafft Frieden* und 2000 *Gerechter Friede*. Auch von evangelischer und ökumenischer Seite gibt es diverse Texte, die das Konzept entfalten und systematisieren.

Die Kernelemente des Konzepts fasst Eberhard Schockenhoff in seiner Friedensethik in vier Säulen zusammen: (1) Weltweiter Schutz der Menschenrechte, Entwicklungsförderung und Armutsbekämpfung, Durchsetzung des internationalen Gemeinwohls sowie die weltweite Perspektive von Gerechtigkeit und Solidarität, (2) Demokratieförderung und Aufbau rechtsstaatlicher Strukturen (3) Wirtschaftliche Zusammenarbeit, Industrialisierung und Welthandel (4) Ausbau supranationaler Verflechtung. Dabei sind durchgängig wichtige Linien zu beachten: der prinzipielle Vorrang der Gewaltprävention, die Aufarbeitung zurückliegender Konflikte als Vorsorge gegen die Entstehung neuer Konfliktherde, die Bekämpfung struk-

tureller Gewaltursachen und die Rolle zivilgesellschaftlicher Akteure.

Wesentlich für die Entwicklung und Konkretisierung dieses Konzepts des gerechten Friedens waren Anstöße aus dem auch biblisch begründeten Pazifismus, der speziell in den 1980er Jahren, im Umfeld des Nato-Doppelbeschlusses, intensiv weiterentwickelt wurde. Im Folgenden bleibt im Blick auf das Konzept des gerechten Friedens nun erneut die Frage nach der Verbindung zur Bergpredigt zu stellen.

#### **Die Übertragbarkeit biblischer Kernaussagen auf heutige Fragestellungen?**

Die Plural-Formulierung der Forderungen der Bergpredigt bei Matthäus zeigt, dass es hier um Haltungen geht, die nur in einer Gemeinschaft von Individuen eingenommen werden können – vielleicht analog zur Aussage Friedrich Schillers in Wilhelm Tell „Es kann der Frömmste nicht in Frieden leben, wenn es dem bösen Nachbarn nicht gefällt.“ Bei den Aussagen und Geboten der Bergpredigt geht es nicht um einzelne Taten, sondern um einen Lebensstil, der primär die Ebene individuellen Lebens betrifft. Diese Forderungen und Gebote der Bergpredigt können daher nicht einfach in einem nächsten Schritt auf eine strukturelle bzw. Makroebene übertragen werden. Dennoch darf und kann ein solcher Lebensstil der Gewaltlosigkeit, Sanftmut und Feindesliebe nicht bedeutungslos bleiben für gesellschaftliche und politische Fragen. Damit würde

man nämlich dann doch einer kompletten Diastase von persönlichem und öffentlichem Leben (wie bei Carl Schmitt) oder „normalem“ und besonderem christlichen Leben (wie etwa im Blick auf die klösterliche Existenzform im Mittelalter zu finden) das Wort reden. „Eine Scheidung zwischen Individual- und Sozialethik ist nicht möglich, weil Jesu Botschaft das umfassende Reich zum Ziel hat, also auch die menschliche Gesellschaft betrifft.“ (Schnackenburg, S. 123)

Vor dem Hintergrund lassen sich aus der Bergpredigt folgende, auch gesellschaftlich und politisch relevante Folgerungen ableiten: Die größtmögliche friedfertige Haltung ist einzunehmen; die Anwendung militärischer Gewalt ist vor dem Hintergrund zu vermeiden. Zudem stehen die friedensethischen Gebote der Bergpredigt für den „Dritten Weg“ zwischen passivem Pazifismus und gewaltsamer Revolte, das heißt: Es geht nicht um das

---

**Die friedensethischen Gebote der Bergpredigt stehen für den „Dritten Weg“ zwischen passivem Pazifismus und gewaltsamer Revolte, das heißt: Es geht nicht um das Erdulden von Unrecht, sondern um eine entwaffnende Reaktion, die die Gewaltspirale unterbricht.**

---

Erdulden von Unrecht, sondern um eine entwaffnende Reaktion, die die Gewaltspirale unterbricht.

Legen wir diese Kriterien nun an das Konzept des gerechten Friedens an, so zeigt sich, dass dieses durchaus in der Linie der Bergpredigt gelesen werden kann: Entscheidend ist, dass die Lehre vom gerechten Krieg die Anwendung militärischer Gewalt zwar eindämmen, aber nicht eliminieren will, während das Konzept des gerechten Friedens ein ehrgeizigeres Ziel verfolgt, nämlich die endgültige Überwindung von Gewalt (vgl. Schockenhoff, S. 671). Zahlreiche rechtsstaatliche, wirtschafts- und sozialpolitische Maßnahmen sind impliziert, um eine Gewaltspirale überhaupt

zu verhindern oder zumindest zu unterbrechen. Frieden bedeutet nicht allein das Schweigen der Waffen, sondern es geht um ein umfassenderes Konzept, dessen Ziel es ist, die biblische Friedenshoffnung auszubuchstabieren und zu Schritten zu ermutigen, die jetzt schon, wenn auch nur bruchstückhaft und vorläufig, aber doch möglich sind (vgl. Schockenhoff, S. 515).

### Und die Realität des Krieges in der Ukraine?

Bereits 1986 – im zeitlichen Nachgang zu der hitzigen Debatte um den Nato-Doppelbeschluss – formulierte der Neutestamentler Rudolf Schnackenburg die Spannung, die uns gerade jetzt, seit dem 24. Februar 2022, als Dilemma im Blick auf die politische Realität wieder einholt: „Das politische Handeln darf sich der Radikalität des von Jesus geforderten Gewaltverzichts nicht entziehen und muss doch das Risiko der Existenzbedrohung von Staaten und Völkern durch ungezügelter Gewalt bedenken.“ (Schnackenburg, S. 121)

### Zur realitätsorientierten Neujustierung christlicher Friedensethik

Diese wieder hoch aktuelle Spannung führt im christlich-sozialethischen Fachdiskurs zu der Anfrage, wie viel denn die friedensethischen Überlegungen der vergangenen Jahre noch wert sind angesichts des neuen Bedrohungsszenarios. Markus Vogt etwa konstatiert „eine signifikante Lücke in der ethischen Debatte“ (*Christsein in einer fragilen Welt*, 2022. Online verfügbar unter <https://www.feinschwarz.net/christsein-in-einer-fragilen-welt,2>), denn die Fragen einer Friedensethik als Sicherheitsethik hätten vielmehr als eigenständiges Thema wahrgenommen werden müssen.

Was bedeuten diese Erkenntnisse? Realpolitisch hat der deutsche Bundeskanzler in seiner Regierungserklärung am 27. Februar 2022 von einer *Zeitenwende* gesprochen, die auch darin zum Ausdruck kommt, dass Deutschland nun definitiv seine bisherige Position geändert hat und Waffen an die Ukraine liefert. Argumentativ läuft die Begründung auf die Befähigung der Ukraine zur Selbstverteidigung hinaus, so dass sie überhaupt eine

Chance auf Überleben hat – als einzelne Personen und als Staat.

### „Nie wieder Krieg“ oder „Realpazifismus“?

Ist nun mit dem Beschluss zu solchen Waffenlieferungen das ethische Konzept des gerechten Friedens obsolet geworden? In der Tat sprengt der Gedanke der Zurückdrängung von Gewalt durch Gewalt den ursprünglichen Rahmen des Konzepts vom gerechten Frieden.

In der Enzyklika *Fratelli tutti* (2020) von Papst Franziskus findet sich in puncto Waffen eine klare pazifistische Positionierung: Im Blick auf die katastrophalen humanitären und ökologischen Konsequenzen eines potentiellen Einsatzes von Atomwaffen, angesichts der Fragilität einer auf Angst und Abschreckung gebauten Ordnung besteht seiner Auffassung nach die Herausforderung und moralische sowie humanitäre Pflicht, atomare Waffen vollkommen abzuschaffen (vgl. FT 262). Mit seiner pazifistischen Ablehnung jeglicher Kriegsführung, wie sie im Dreiwortsatz „Nie wieder Krieg!“ zum Ausdruck kommt, bleibt er dem Konzept des gerechten Friedens treu, aber der Realität hält diese päpstliche Auffassung nicht stand (vgl. Vogt, S. 3).

**Das politische Handeln darf sich der Radikalität des von Jesus geforderten Gewaltverzichts nicht entziehen und muss doch das Risiko der Existenzbedrohung von Staaten und durch ungezügelter Gewalt bedenken.**

Zum einen ist im Blick zu behalten, dass es dem Papst in *Fratelli tutti* um die Sorge um die Menschen, um das universale Gemeinwohl und den Kollateralschaden, den der Krieg den Menschen und der Schöpfung zufügt, geht. Aus der Perspektive der Ethik-Theorie handelt es sich bei der Aussage „Nie wieder Krieg“ um eine Zielgröße, nicht um eine Handlungsanweisung.

Zum anderen finden sich in unterschiedlichen Aussagen des Papstes auch konkrete Äußerungen zum Krieg in der Ukraine: Zwar hält er weiterhin Waffenlieferungen für unmoralisch, aber zugleich unterstreicht er das Recht jedes Landes auf Selbstverteidigung. Selbst der Pazifist Franz Alt formuliert diese Problematik. Seine Antwort: „Vielleicht



Hans-Georg Gradl (links) moderierte das Gespräch zwischen Prof. em. Dr. Carmen Tatschmurat OSB, Prof. Dr. Dr. Ulrich Hemel und Dr. Gregor Gysi, die jeweils ihre Interpretation der Bergpredigt vorstellten (v.l.n.r.).

## Perspektiven im Gespräch

Carmen Tatschmurat OSB stellt vor dem Hintergrund des Ordenslebens den Aspekt des Friedens heraus und benennt Parallelen zwischen der Benediktsregel und der Bergpredigt. Der Ökonom Ulrich Hemel übersetzt Methode und Anspruch der Bergpre-

digt in die Wirtschaftssprache und beschreibt, wie Jesus und seine Jünger als Startup ihre Idee mit Purpose und Branding vermarkten. Der Politiker Gregor Gysi erklärt, wie die Bergpredigt im System des Kapitalismus die Moral der Gesellschaft prägt.

brauchen wir jetzt einen Umweg. Kurzfristig ‚Frieden schaffen mit Waffen‘, um das langfristige Ziel ‚Frieden schaffen ohne Waffen‘ zu erreichen. Das wäre ein differenzierter Pazifismus – ich nenne ihn Realpazifismus.“ (*Frieden ist noch immer möglich. Die Kraft der Bergpredigt*, Freiburg 2022, S. 46)

### Renaissance des Konzepts vom gerechten Krieg oder Weiterentwicklung des Konzepts vom gerechten Frieden?

In der ethischen Fachdebatte ist die Diskussion um die beiden Theorieansätze des gerechten Krieges und des gerechten Friedens wieder aufgeflackert, aber letztlich läuft es nicht auf eine Ehrenrettung des früheren Ansatzes vom gerechten Krieg hinaus. Sicher besteht die Notwendigkeit, das bislang unterbelichtete Element der notwendigen Selbstverteidigung auch mit Waffen in den Ansatz vom gerechten Frieden zu integrieren, den Ansatz also weiterzuentwickeln mit Hilfe der Unterscheidung zwischen illegitimer und legitimer Gewaltanwendung. Auf die aktuellen und neuen Herausforderungen, seien es die des Ukrainekriegs, die der humanitären Interventionen oder die des Kriegs gegen den Terrorismus, sind Antworten zu entwickeln. Es müssen Argumente für begrenzte kriegerische Handlungen zum peace-making

**Die Impulse und regulativen Ideen der Bergpredigt sind unverzichtbar im Blick auf Fragen einer Friedensethik für die moderne Welt. Denn die jesuanische Friedensethik weiß um die Verfasstheit des Menschen, der zum Schlechten, aber auch zum Guten fähig ist.**

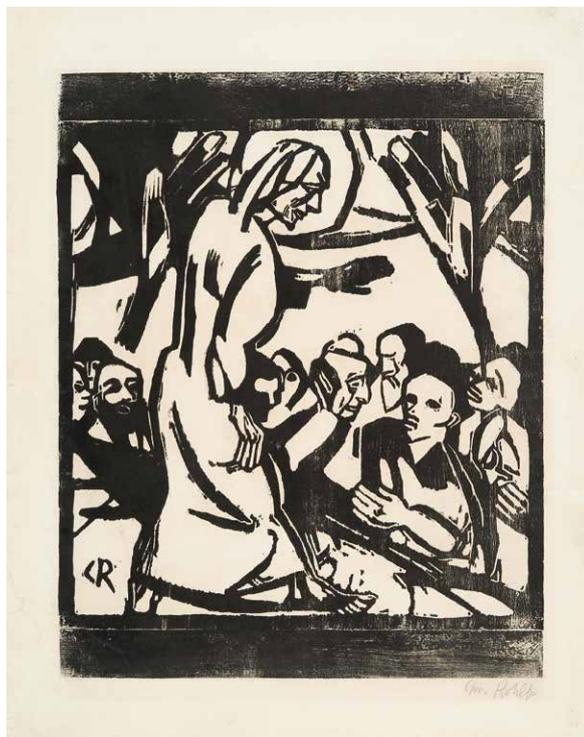
integriert werden, nicht aber, ohne das peace-building, also das Gestalten einer längerfristigen und umfassenderen Friedensordnung im Blick zu behalten. Es geht nie ausschließlich um die militärische Verteidigung und die Frage der Waffenlieferung, sondern vielmehr auch darum, die Zeit nach dem Krieg und – im Blick auf den Ukrainekrieg – hoffentlich auch nach Putin

in den Blick zu nehmen. Der theologische Friedensforscher Heinz-Gerhard Justenhoven betont mit Recht, dass es ebenso entscheidend ist, mit den Ukrainern und den Teilen der russischen Zivilgesellschaft, die Putins Krieg ablehnen, über die gemeinsame (europäische) Zukunft im Gespräch zu bleiben (vgl. *Der Drang nach Freiheit. Zum Krieg in der Ukraine*, in: *Herder Korrespondenz* 4/2022, Jg. 76, S. 13–15.).

Das so weiterentwickelte Konzept des gerechten Friedens, das das der politischen Realität verpflichtete Element der Verteidigung auch mit Waffen integriert, ist nicht zu verstehen als Anleihe bei der Theorie vom gerechten Krieg, denn das Ziel, von dem her gedacht wird, bleibt das des Friedens, nicht der Rechtfertigung eines (Verteidigungs-) Krieges. Genau in dieser Zielperspektive des Friedens besteht dann auch die Ausrichtung an der Bergpredigt und ihrer Seligpreisung derer, die den Frieden suchen und stiften. Ein entscheidender Fortschritt dieser weiterentwickelten Konzeption vom gerechten Frieden ist die Erkenntnis, dass es sich bei der Vorstellung um den völligen Verzicht auf Gewaltanwendung um eine Idealvorstellung handelt, in der es keinen Krieg mehr geben kann. Bei dieser *Idealvorstellung* kann, ohne den Kern der Aussagen einschränken zu wollen, das langfristige Ziel als eine regulative Idee bezeichnet werden, d. h. als eine normative Leitidee, deren Umsetzung wir als Menschen nicht vollständig schaffen können, die aber dennoch notwendig ist, um uns daran auszurichten.

### Noch einmal: Die Bedeutung der Bergpredigt in diesen Kontexten

Die Bergpredigt ist *keine* Anleitung zum Weltfrieden, sie stellt kein Rezeptbuch dar, dessen einzelne Schritte nur nacheinander abzuarbeiten wären,



Auch im 20. Jahrhundert ist die Bergpredigt aktuell und Gegenstand der Kunst. Der Künstler Christian Rohlf's fertigte diese Darstellung der Bergpredigt im Jahr 1916 an.

um den Weltfrieden dann quasi automatisch hergestellt zu haben. Wohl aber sind ihre Impulse und regulativen Ideen unverzichtbar auch im Blick auf Fragen einer Friedensethik für die moderne Welt. Denn die jesuanische Friedensethik weiß um die Verfasstheit des Menschen, der zum Schlechten, aber auch zum Guten fähig ist. Sie traut den Menschen viel zu (vgl. Alt, S. 53): nämlich grundsätzlich friedens- und versöhnungsbereit zu sein, so gewaltfrei wie möglich zu handeln, immer wieder neu den Mut zum ersten Schritt aufzubringen und last but not least: die Hoffnung nie aufzugeben – im Wissen darum, dass die Menschen nicht die Vollendung durch eigene Kraft und eigenes Tun erreichen können und auch nicht müssen, sondern dass schon viel gewonnen ist, wenn ein kleiner Schritt in Richtung Frieden erfolgreich war (Heribert Prantl spricht in der *Süddeutschen Zeitung* einmal vom „Kleinen Pazifismus“). Dass wir gerade aufgrund dieser Hoffnung aber auch zugleich aufgefordert sind, aus dem Geist der Bergpredigt heraus alles zu tun, was uns möglich ist, gehört als Kehrseite der Medaille ebenso zur Botschaft!

Es ist schließlich und nicht zuletzt die Hoffnung auf eine Gerechtigkeit, die unseren Horizont übersteigt, die Hoffnung auf ewigen Frieden bei und mit Gott. ■

# Wie originell ist die Bergpredigt?

Eine religionsgeschichtliche Einordnung  
von Sabine Bieberstein

Die Bergpredigt ist zweifellos einer der bekanntesten und wirkmächtigsten Texte des Neuen Testaments. Wie kaum ein anderer wurde und wird dieser Text als Ausdruck der spezifisch jesusianischen Ethik gelesen. Eine solche Leseweise trifft sicher Wesentliches – und muss gleichzeitig unbedingt ergänzt werden. Denn es zeigt sich, dass die Bergpredigt in vielerlei Hinsicht im Dialog mit anderen Texten und Traditionen steht. Sie ist nicht zu verstehen ohne den Kontext jüdischer Traditionen, in die sie eingebettet ist, die sie aufnimmt oder auch weiterschreibt. Darüber hinaus gibt es nichtjüdische Überlieferungen, die in der Bergpredigt ein Echo finden.

## Die Seligpreisungen

Schon die Eröffnung der Redekomposition hat mit den Seligpreisungen Vorbilder im Alten/Ersten Testament. So eröffnet das Psalmenbuch in Ps 1 mit der Glückseligpreisung von Menschen, die sich an Gottes Weisungen halten, gerecht im Sinne der Tora handeln und sich nicht in frevlerische und ungerechte Machenschaften verwickeln lassen – und man darf ergänzen: auch wenn diese vielleicht einen schnellen Erfolg oder vordergründiges Glück versprechen. Diesen Menschen wird zugesagt, dass sie ein glückliches Leben führen werden, entsprechend dem weisheitlichen Zusammenhang von Tun und Ergehen: Wer sich gut verhält, dem oder der soll und wird es auch gut ergehen.

Auch nach Ps 41,2f. wird ein ethisch gebotenes, Tora-gemäßes Handeln mit einem glücklichen Leben belohnt: „Selig, wer sich des Geringen annimmt; zur Zeit des Unheils

wird der Ewige ihn retten.“ Ähnliches ist in weiteren biblischen wie außerbiblischen frühjüdischen Texten zu finden. So formuliert das nicht kanonisierte Slavische Henochnbuch wahrscheinlich im 1. Jahrhundert n. Chr.: „Selig ist, wer den Namen des Herrn fürchtet und immer vor seinem Angesicht dient, und die Gaben aufrichtig ordnet mit Furcht in diesem Leben, und in diesem Leben gerecht lebt und stirbt.

Der Vergleich mit alttestamentlichen und frühjüdischen Texten lässt auch die matthäischen Seligpreisungen im Sinne eines ethisch gebotenen, Tora-gemäßen Handelns verstehbar werden. Sie wollen Menschen zu solchem Handeln ermutigen und darin bestärken.

(...) Selig ist, wer die Nackten mit einem Gewand bekleidet und dem Hungrigen sein Brot gibt. (...) Selig ist, wer Barmherzigkeit in seinem Herzen hat und Sanftmut im Herzen.“ (SlavHen 42,6.8.13)

In vergleichbarer Weise werden in den Seligpreisungen zu Beginn der Bergpredigt Menschen beglückwünscht, die nach der guten Weisung Gottes, der Tora, bzw. nach der Weisung Jesu, der die Tora vollmächtig auslegt, leben. Konkret: Menschen, die sanftmütig oder barmherzig sind, ein reines Herz haben oder Frieden stiften. Ihnen wird zugesagt, dass sie das Land erben, Erbarmen finden, Gott schauen und Kinder Gottes genannt werden (Mt 5,5.7–9). Ähnlich wie in den alttestamentlichen Seligpreisungen geht es um ein Handeln im Sinne Gottes – und um die guten Folgen, die dies hat. Der Vergleich mit alttestamentlichen und frühjüdischen Texten lässt auch die matthäischen Seligpreisungen im Sinne eines ethisch gebotenen, Tora-gemäßen Handelns verstehbar werden. Sie wollen Menschen zu solchem Handeln ermutigen und darin bestärken, auch wenn vieles dagegen spricht und die Widerstände groß sind.

Vor diesem Hintergrund lässt sich auch die erste Seligpreisung in ethischem Sinne verstehen (Mt 5,3). Menschen, die „arm sind vor Gott“ – wörtlich: „die Armen im Geiste“ – können verstanden werden als solche, die die Haltung von Armen einnehmen und daher mit den Armen solidarisch sind. Ähnlich setzen sich Menschen, die „hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit“ (Mt 5,6), aus diesem Hunger und Durst heraus für Gerechtigkeit ein, so dass sich die Lage der Bettelarmen und real Hungernden zum Besseren wendet.

Schon dieser zugegebenermaßen unvollständige Durchgang durch die Seligpreisungen zu Beginn der Bergpredigt zeigt sowohl formale wie auch inhaltliche Parallelen zu alttestamentlichen und außerbiblischen frühjüdischen Texten. Matthäus lässt seinen Jesus die große Rede mit einer Sprachform eröffnen, die seinen Leserinnen und Lesern bekannt



Prof. Dr. Sabine Bieberstein, Professorin für Exegese des Neuen Testaments und Biblische Didaktik an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt

ist. Menschen werden glücklich gepriesen, die im Sinne Gottes bzw. im Sinne Jesu handeln. Auch inhaltlich lassen sich zu fast jeder der Seligpreisungen der matthäischen Rede auf dem Berg Parallelen in alttestamentlichen und außerbiblischen frühjüdischen Texten finden.

Eine gewisse Ausnahme bilden die Seligpreisungen der Trauernden und Verfolgten (Mt 5,4.10f.). Hier werden Menschen weder aufgrund einer Tora-gemäßen Haltung noch aufgrund eines Tora-gemäßen Handelns selig gepriesen, sondern weil es ihnen jetzt schlecht ergeht, ihnen jedoch Trost und schlussendliche Freude zugesprochen werden. Diese Stoßrichtung entspricht den Seligpreisungen, wie sie der Evangelist Matthäus in seiner Vorlage in der Spruchquelle Q vorgefunden hat (vgl. Lk 6,20–23). Hier werden real Arme, Hungernde, Trauernde und Verfolgte beglückwünscht, also Menschen, denen es in ihrem Leben schlecht ergeht. Sie dürfen sich freuen, weil Gott sich ihnen zugewandt hat; denn jetzt beginnt die neue Zeit Gottes – das „Reich Gottes“. Diese voraussetzungslose Zuwendung Gottes zu den Menschen, die jetzt nichts zu lachen haben, scheint mir ein Spezificum der vermutlich auf Jesus zurückgehenden Seligpreisungen zu sein.

Darüber hinaus scheint es genau diese inhaltliche Zusammenstellung, wie sie bei Matthäus zu finden ist, in keinem anderen Text zu geben. Auch die Art und Weise, wie die Seligpreisungen die Rede Jesu bei Matthäus eröffnen und eine Grundlage für das Verstehen der folgenden Inhalte



Die Bergpredigt ist in den jüdischen Kontext eingebettet. Die Tora und die Tradition ihrer Auslegung bilden die Grundlage, auf der Matthäus die Lehre Jesu präsentiert.

schaffen, ist originell, auch wenn sie in ihrer Funktion für das Folgende entfernt an die Eröffnung des Psalmenbuches mit Ps 1 erinnert. In dieser Hinsicht ist es eine großartige theologische Leistung des Matthäus.

### Die sogenannten „Antithesen“

Besonders drängend stellt sich die Frage nach der Originalität der Rede auf dem Berg in dem Abschnitt, der gewöhnlich den Titel „Antithesen“ trägt (Mt 5,21–48). Denn auf den

**Die Feindesliebe gilt gemeinhin als besonders typisch für Jesus. Schon in der Frühzeit des Christentums wurde sie als das spezifisch Christliche angesehen, wodurch sich Christinnen und Christen von anderen – insbesondere von Jüdinnen und Juden – unterscheiden.**

ersten Blick grenzt sich der Jesus der Bergpredigt in jedem der Sprüche in dieser Reihe explizit von einem jüdischen Praetext ab und setzt diesem etwas Anderes, Neues entgegen: „Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt worden ist ... Ich aber sage euch: ...“.

Schon ein zweiter Blick auf den unmittelbar vorangehenden Textabschnitt zeigt allerdings, wie sehr die gesamte Rede Jesu und damit auch diese Spruchreihe explizit in einen jüdischen Kontext eingebettet wird und in diesem Horizont zu verstehen ist: „Denkt nicht, ich sei gekommen, die Tora und die Propheten aufzuheben! Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen.“ (Mt 5,17) Damit kann es in dieser Spruchreihe also weder um die Aufhebung der Tora noch um eine tatsächliche „Antithese“ gehen, sondern vielmehr um die rechte Auslegung der Tora. Diese erfolgt in der Perspektive unseres Textes „natürlich“ durch Jesus. Doch auch hier stellt sich die Frage: Ist nicht auch diese Auslegung der Tora durch Jesus, wie sie Matthäus vorstellt, bereits in einen jüdischen Diskussionskontext eingebettet? Gibt es für die Auslegung durch Jesus nicht bereits Vorbilder?

### Faires Verhalten gegenüber Feinden in der jüdischen Tradition

Exemplarisch lässt sich dies an der letzten der sogenannten Antithesen zeigen, der Feindesliebe (Mt 5,43–48). Die Feindesliebe gilt gemeinhin als besonders typisch für Jesus. Schon in der Frühzeit des Christentums wurde sie als das spezifisch Christliche angesehen, wodurch sich Christinnen und Christen von anderen – insbesondere von Jüdinnen und Juden, aber auch von allen anderen – unterscheiden. So schreibt der Kirchenschriftsteller Tertullian (ca. 160–ca. 220 n. Chr.) um das

Jahr 212 aus Anlass einer Verfolgung: „Denn unser Lehrsystem (*disciplina*) befiehlt uns, auch unsere Feinde zu lieben und zu beten für die, welche uns verfolgen, und darin besteht die uns eigentümliche und vollkommene Güte, die nicht die gewöhnliche ist. Denn die Freunde zu lieben ist Brauch bei allen; die Feinde, nur bei uns Christen allein.“ (Ad Scapulam 1,3)

Wie steht es also um die Originalität des Feindesliebegebots?

Die These, die in Mt 5,43 einleitend vorangestellt wird, bezieht sich auf Lev 19,18: „Du sollst deinen Nächsten lieben

wie dich selbst. Ich bin der Herr.“ Matthäus nimmt das Nächstenliebegebot aus Lev 19,18 noch an zwei weiteren Stellen seines Buches auf. Dort zitiert er es jeweils vollständig mit der Näherbestimmung „wie dich selbst“ (Mt 19,19; 22,39). Diese lässt er in Mt 5,43 weg und ergänzt stattdessen: „... und deinen Feind hassen.“

Um einen Anhalt für diese Ergänzung zu finden, wird gelegentlich auf Dtn 23,4–7; Ps 139,19–22; Sir 12,1–6 oder die Gemeindefregel aus Qumran 1QS 1,3f.9f. verwiesen. Dazu kommen außerjüdische vulgäreligöse Maximen, die besagen, dass man den Freunden Gutes tun solle, den Feinden dagegen möglichst schaden. Als ein frühes Beispiel sei Platons Dialog Menon genannt, in dem dieser Menon die Maxime vorbringt, es sei die Tugend des Mannes, „seinen Freunden wohlzutun, aber den Feinden weh.“ (Menon 71E)

Es ist also gut möglich, dass Matthäus in seiner These solche offenbar verbreiteten Vorstellungen aufnimmt. Es sei allerdings ausdrücklich festgehalten, dass ein explizites und allgemeines Verbot, die Feinde zu hassen, in den alttestamentlichen Schriften an keiner Stelle zu finden ist. Im Gegenteil: Im unmittelbaren Kontext von Lev 19,18 wird sogar ausdrücklich der Hass auf den Mitbürger, der sich vergangen hat, verboten. Dieser ist zwar kein „Feind“, doch auch nicht mehr ungebrochen ein „Bruder“ (Lev 19,17). Ebenso werden Rache oder sonst ein nachtragendes Verhalten untersagt (Lev 19,18a). Stattdessen wird den Angesprochenen empfohlen, die Übeltäter zurechtzuweisen. Unmittelbar darauf folgt das Gebot, den Nächsten zu lieben. Dieser Zusammenhang war dem Schriftgelehrten Matthäus zweifellos gut bekannt.

Matthäus zieht also in seiner letzten „Antithese“ das alttestamentliche Nächstenliebegebot aus Lev 19,18 heran und ergänzt es durch eine vermutlich verbreitete, aber nicht in den maßgeblichen Schriften begründete Maxime, den Feind zu hassen. Gegenüber dieser Maxime lässt er seinen Jesus pointiert Stellung beziehen: „Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Kinder eures Vaters im Himmel werdet; denn er lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte.“

Damit wird auch das Nächstenliebegebot in dezidiert Weise interpretiert. Allerdings hatte, wie bereits oben erwähnt, schon der unmittelbare Kontext des Nächstenliebegebots in Lev 19,18 gefordert, gegenüber dem Nächsten, der Schuld auf sich geladen hat, keinen Hass zu hegen und damit den Schritt, eine solche Haltung auch gegenüber Feinden zu praktizieren, fast schon vorbereitet.

Explizit in den Blick kommt der Feind in einer Forderung des weisheitlichen Buches der Sprüche, wonach auch dem Feind in einer Notlage Hilfe gewährt werden solle: „Hat dein



Für den jüdischen Gelehrten Philo von Alexandria gehört zur Menschenliebe auch das wohlwollende Verhalten gegenüber den Feinden, das in der Tora geboten wird.

Feind Hunger, gib ihm zu essen, hat er Durst, gib ihm zu trinken; so sammelst du glühende Kohlen auf sein Haupt und der Ewige wird es dir vergelten.“ (Spr 25,21f.; vgl. auch Spr 24,17; Sir 10,6; 28,1–6)

Auch in einer Rechtssammlung im Buch Exodus, dem Bundesbuch, wird zur konkreten Hilfeleistung für den Feind aufgefordert, wenn dieser sich in einer Notlage befindet: „Wenn du dem verirrtten Rind oder dem Esel deines Feindes begegnest, sollst du ihm das Tier zurückbringen. Wenn du siehst, wie der Esel deines Feindes unter seiner Last zusammenbricht, dann lass ihn nicht im Stich, sondern leiste ihm Hilfe!“ (Ex 23, 4f.)

Zwar ist hier nicht wörtlich vom „Lieben“ des Feindes die Rede; doch geht es um konkrete Handlungen, die dem Feind in ei-

ner Notsituation zugutekommen sollen. Gefordert ist nicht Liebe im emotionalen Sinne, sondern ein konkretes Tun, das man auch dem in Not geratenen Feind angedeihen lassen soll. Wen man sich unter dem Feind vorstellen soll, wird nicht näher ausgeführt.

Die beiden Texte aus dem Buch der Sprüche und dem Bundesbuch haben einen vielfältigen Nachhall in der frühjüdischen Bibelexegese gefunden. So führt ein Midrasch zu Spr 25,21 den Gedanken weiter und zeigt, wie man durch das positive Tun den Feind sogar zum Frieden bewegen könne: „R. Chama b. Chanina sagte: ›Wenn dein Feind, der dich töten will, hungrig und durstig in dein Haus kommt, gib ihm Speise und Trank, und Gott wird Frieden in sein Herz tun.‹“

Das nicht kanonisierte 4. Makkabäerbuch, das etwa zeitgleich zum Matthäusevangelium und vermutlich ebenfalls in Syrien entstanden sein dürfte, nimmt auf Ex 23,4f. Bezug und zeigt anhand des Beispiels der Hilfe für die Feinde, wie die Urteils-kraft die Leidenschaften im Griff habe: „Und haltet das bitte nicht für etwas Paradoxes, wo doch die Urteils-kraft mit Hilfe des Gesetzes selbst die Feindschaft zu überwinden vermag. Sie verzichtet darauf, durch Umhauen der Bäume die Kulturpflanzungen der Kriegsgegner zu verwüsten (vgl. Dtn 20,19f.), sie rettet das (verirrte) Vieh der persönlichen Feinde vor dem Zugrundegehen und hilft ihm, wenn es (unter seiner Last) zusammenbricht, wieder auf die Beine.“ (4 Makk 2,9b)

---

Es sei festgehalten, dass ein explizites und allgemeines Verbot, die Feinde zu hassen, in den alttestamentlichen Schriften an keiner Stelle zu finden ist. Im Gegenteil: Im Kontext von Lev 19,18 wird der Hass auf den Mitbürger, der sich vergangen hat, verboten.

---

Der jüdische Gelehrte Philo von Alexandria (ca. 10 v. Chr. – nach 40 n. Chr.) widmet in einem Anhang zu seinen Auslegungen der Einzelgesetze einen großen Teil seiner Ausführungen über die Tugenden der Menschenliebe und legt dar, dass diese ein zentraler Grundwert der Gesetzgebung des Mose sei. Zu dieser Menschenliebe gehöre auch das in der Tora gebotene wohlwollende Verhalten gegenüber den Feinden (De virtutibus / Über die Tugenden 109–120). Als einen besonderen Fall zieht er dabei das Beispiel aus Ex 23,5 heran, dass man, „wenn die Esel von Feinden unter dem Druck der Lasten, die sie zu tragen haben, erliegen und niedersinken“ (116), nicht vorübergehen, „sondern ihnen die Last erleichtern und ihnen aufhelfen“ solle (116). Daraus soll man lernen, „dass wir uns über das Unglück unserer Haser nicht freuen sollen; denn die Schadenfreude ist, wie er wohl wusste, eine Empfindung unversöhnlichen Grolles, verwandt und zugleich entgegengesetzt dem Neid.“ Ein solches Laster ist für Philo mit einem tugendhaften Charakter nicht vereinbar, und tugendhaftes Verhalten ist seiner Ansicht nach auch gegenüber dem Feind an den Tag zu legen. An etwas späterer Stelle des Werkes erinnert er an die Weisheit der Alten, den Feind immer schon als potentiellen Freund zu sehen (151f.)

Die Beispiele zeigen, wie breit die Überzeugung, dass es den Weisungen Gottes entspreche, sich auch dem Feind gegenüber wohlwollend und gütig zu verhalten, seine Notlage nicht auszunutzen, in der jüdischen Tradition verankert ist.

weitere jüdischen Schriften, so beim jüdischen Historiker Flavius Josephus oder in den Testamenten der Zwölf Patriarchen. Die Beispiele zeigen, wie breit die Überzeugung, dass es den Weisungen Gottes entspreche, sich auch dem Feind gegenüber wohlwollend und gütig zu verhalten, seine Notlage nicht auszunutzen – und grundsätzlich, dass es gottverehrenden Menschen nicht gezieme, Böses mit Bösem zu vergelten –, in der jüdischen Tradition verankert ist.

### Faires Verhalten gegenüber Feinden in der nichtjüdischen Tradition

Auch in nichtjüdischen Texten finden sich ähnliche Überzeugungen. In unterschiedlichen Kontexten wird die vul-



Prof. Dr. Sabine Bieberstein leitete den Arbeitskreis, der sich mit den Antithesen beschäftigte. Im kleinen Kreis wurde dieser Teil der Bergpredigt genauer analysiert und diskutiert.

gärethische Maxime, dass es geboten sei, den Freunden Gutes zu tun, den Feinden hingegen zu schaden, in Frage gestellt und zu einem alternativen Handeln aufgerufen.

So fordert Cicero (106–43 v. Chr.): „Nicht hören gar soll man auf die, welche die Meinung vertreten, man müsse den Feinden heftig zürnen und das für die Pflicht eines tapferen und hochgesinnten Mannes halten. Nichts ist nämlich lobenswerter, nichts eines großen und ausgezeichneten Mannes würdiger als Versöhnlichkeit und Milde.“ (De officiis 1,25,88)

Der griechische Philosoph Epiktet (ca. 50–138 n. Chr.) sagt gar über den Kyniker: „Schinden lassen muss er sich wie ein Esel und geschunden noch seine Schinder lieben, als Vater aller, als Bruder.“ (Dissertationes III 22,54)

Bei Seneca (1–65 n. Chr.) schließlich heißt es in seinem Buch über die Wohltaten: „Wenn du die Götter, heißt es, nachahmst, dann erweise auch undankbaren Menschen Wohltaten; denn auch Verbrechern geht die Sonne auf, auch Seeräubern stehen die Meere offen.“ (De beneficiis IV 26,1) (Neuer Wettstein 530f Nr. 18 zu Mt 5,45.)

### Die Feindesliebe als das spezifisch Christliche?

Schon diese wenigen ausgewählten Beispiele haben sowohl im jüdischen wie im nichtjüdischen Bereich einige interessante Ähnlichkeiten zum Feindesliebegebot der Bergpredigt zutage gefördert. Zwar fehlt eine wörtliche Parallele zur Formulierung, die Feinde zu „lieben“, und auch die Einkleidung in die Sprachform der „Antithese“ ist so nicht belegt; doch ist die Forderung der Sache nach vielfältig bezeugt. Und die Reihe der Beispiele könnte, wie die umfangreiche Sammlung im Neuen Wettstein zeigt, noch lange fortgesetzt werden. Allerdings zeigt sich beim näheren Hinsehen auch, dass konkrete Argumentation und Zielsetzung jeweils unterschiedlich akzentuiert sein können.

Demnach ist das Feindesliebegebot der Bergpredigt keineswegs einzigartig im Diskursraum der Antike. Es ist vielmehr eingebettet in frühjüdische Diskurse und hat Parallelen in der nichtjüdischen Literatur. Dennoch wiederholt

der matthäische Jesus nicht einfach eine allgemeine Überzeugung der Zeit. Denn es hat sich ja ebenso gezeigt, dass es auch gegenteilige Voten gab. Mit dem Feindesliebegebot der Bergpredigt positioniert sich der matthäische Jesus also in dezidierter Weise. Er greift das Nächstenliebegebot des Alten/Ersten Testaments auf und führt es in profilierter Weise weiter, indem er sich in den Diskursen der Zeit auf die Seite derjenigen stellt, die ein wohlwollendes Verhalten auch gegenüber Feinden fordern, und er bringt dies in der Sprachform der Antithese pointiert zum Ausdruck.

Eigenständige Akzente setzt Matthäus auch in der Art und Weise der theologischen Begründung. Die Feindesliebe ist Ausdruck eines Glaubens an den einen Gott, der als Schöpfer seine Wohltaten auch den Bösen und Ungerechten zukommen lässt. Angesichts der jetzt anbrechenden *basileia*, der Königsherrschaft Gottes oder auch des Himmelreiches, wie es Matthäus ausdrückt, bietet Gott eine neue Heilchance, die für alle gilt, auch für die Sünderinnen und Sünder. Wer sich darauf einlässt, soll und kann in Entsprechung zu dieser grenzenlosen Güte Gottes handeln – er oder sie kann „handeln wie Gott“! Die grenzenlose Güte Gottes hat also ethische Konsequenzen für diejenigen, die sich auf diesen Gott berufen – wobei auch diese Nachahmung Gottes bereits im Buch Leviticus, bezeichnenderweise zu Beginn des für unsere Thematik prägenden Kapitels 19 grundgelegt ist: „Ihr sollt heilig sein, denn ich, der Ewige, euer Gott, bin heilig.“ (Lev 19,2; vgl. auch Lev 20,26; 21,8)

In beiden Texten geht es um eine Grundhaltung der Heiligkeit bzw. Vollkommenheit, die sich an Gottes Verhalten orientiert, sowie um ein Handeln, das aus dieser Haltung entspringt.

### Die Bergpredigt inmitten jüdischer Diskurse

Was sich anhand des Gebotes der Feindesliebe gezeigt hat, lässt sich auch an weiteren Texten der Bergpredigt zeigen. So fordert Jesus in der ersten „Antithese“ in seiner Auslegung des Dekalogsgebotes „Du sollst nicht töten / morden“: „Jeder, der seinem Bruder auch nur zürnt, soll dem Gericht verfal-

len sein, und wer zu seinem Bruder sagt: Du Dummkopf!, soll dem Spruch des Hohen Rates verfallen sein; wer aber zu ihm sagt: Du Narr!, soll dem Feuer der Hölle verfallen sein.“ (Mt 5,21f.) Dazu gibt es eine Parallele im jüdischen Traktat *Derech Erez Rabba*, dessen Grundbestand aus mischnischer Zeit stammen dürfte.

Hier wird Rabbi Elieser ben Hyrkanos, ein Zeitgenosse des Matthäus, so zitiert: „Wer seinen Mitmenschen hasst, siehe, der gehört zu denen, die Blut vergießen.“ (DER 11,14)

In der zweiten „Antithese“ aktualisiert Jesus das Dekalogsgebot, nicht die Ehe zu brechen, indem er dem Ehebruch schon im Vorfeld einen Riegel vorschiebt und bereits den gefährlichen Blick von Männern auf Frauen problematisiert (Mt 5,27f.). Die Gefährlichkeit des begehrliehen Blicks wird auch im Testament der Zwölf Patriarchen thematisiert, wenn der scheidende Issachar im Rückblick auf sein Leben über sich sagt: „Außer meiner Frau erkannte ich keine andere; ich hurte nicht durch Erheben meiner Augen.“ (TestIss 7,2)

Das Gebot, keinen Meineid zu schwören, legt Jesus in der vierten „Antithese“ in seiner Aktualisierung so aus, dass man überhaupt nicht schwören solle. Dazu sagt der jüdische Gelehrte Philo von Alexandria in seiner Auslegung des Dekalogs: „Am besten, heilsamsten und vernunftgemäßesten wäre es ja, gar nicht zu schwören, wenn der Mensch bei jeder Aussage so wahr zu sein lernte, dass die Worte als Eide gelten könnten.“ (De decalogo 84) „Wenn aber eine gewisse Notwendigkeit (zum Schwören) zwingt“ (85), zum Beispiel im Rechtswesen, empfiehlt er die zweitbeste

---

Die Gefährlichkeit des begehrliehen Blicks wird auch im Testament der Zwölf Patriarchen thematisiert, wenn der scheidende Issachar im Rückblick auf sein Leben über sich sagt: „Außer meiner Frau erkannte ich keine andere; ich hurte nicht durch Erheben meiner Augen.“ (TestIss 7,2)

---



Welche Werte und Überzeugungen der Bergpredigt die Religionen miteinander verbinden, diskutierten auf dem Podium Prof. em. Dr. Rotraud Wielandt, Prof. Dr. Dr. Katharina Ceming und Prof. Dr. Michael Tilly (v. r. n. l.). Moderiert wurde das Gespräch von Prof. Dr. Hans-Georg Gradl (li.).

Lösung: „wahr zu schwören“ (84) und dabei größte Zurückhaltung und Sorgfalt an den Tag zu legen (84–95).

Zum Gewaltverzicht der fünften „Antithese“ gibt es erschütternde Beispiele gewaltlosen Widerstands von Jüdinnen und Juden gegen römische Willkürmaßnahmen, von denen der jüdische Historiker Flavius Josephus berichtet (Bellum 2,169–174; Antiquitates 18,269–274.284).

Zum Vater Unser, dem Gebet Jesu (Mt 6,9–13), gibt es Parallelen in der jüdischen Gebetstradition, insbesondere im 18-Bitten-Gebet und im Kaddisch, das vermutlich in die Zeit vor 70 n. Chr. zurückreicht. Ähnlich wie zu Beginn des Vater Unfers heißt es hier: „*Erhoben und geheiligt werde sein großer Name in der Welt, die er nach seinem Willen geschaffen hat. Er lasse herrschen seine Königsherrschaft in eurem Leben und in euren Tagen und im Leben des ganzen Hauses Israel, in Eile und in naher Zeit.*“

Auch mit der Vergebungsbite nimmt das Vater Unser ein geläufiges Thema jüdischer Gebete auf, wie es beispielhaft in der sechsten Bitte des Achtzehngebets zum Ausdruck kommt: „*Verzeihe uns, unser Vater, ja, wir haben gesündigt. Vergib uns, unser König, ja, wir haben treulos gehandelt.*“

Ebenso gibt es jüdische und nichtjüdische Parallelen zur Goldenen Regel (Mt 7,12), zu den zwei Wegen (Mt 7,13f.)

und zu zahlreichen weiteren Aspekten von Jesu Lehre auf dem Berg.

Das alles macht deutlich: Matthäus schöpft aus einer reichen Tradition der jüdischen Schriften und ihrer Auslegung. Matthäus erweist sich in seinem gesamten Werk, aber auch und besonders in der Rede auf dem Berg als ein ausgezeichnete Kenner der Tora, der prophetischen Schriften, der Psalmen und anderer Schriften, die heute zur Bibel gehören. Er

kannte vermutlich nicht jede einzelne der anderen Schriften, auf die ich verwiesen habe. Aber diese Schriften sind Ausdruck jüdischer Diskussionen um die Schriftauslegung, die zu seiner Zeit geführt wurden und mit denen er sich auseinandersetzt.

Innerhalb dieser Diskussionen stellt Matthäus seinen Jesus in dieser wohlkomponierten Rede als einen überzeugenden jüdischen Lehrer dar, der gegenüber anderen Schriftinterpretationen seine Auslegung des Gotteswillens vorträgt und dabei durchaus auch pointiert Stellung bezieht. Dabei scheint die Verwurzelung in der jüdischen Tradition und die Auseinandersetzung mit der jüdischen Tradition klarer erkennbar als eine direkte Auseinandersetzung mit außerjüdischen ethischen Positionen. Allerdings ist dabei wiederum zu berücksichtigen, dass die jüdischen Diskussionen nicht völlig unabhängig von nichtjüdischen Diskussionen geführt wurden und umgekehrt.

Wenn wir nach besonderen Akzenten von Jesu Lehre auf dem Berg bei Matthäus suchen, dann scheinen sie mir vor allem in der konkreten Komposition der Rede mit ihrer rhetorischen Gestaltung, in der Art und Weise, wie Jesus inmitten der Diskussionen Stellung bezieht, und vor allem in der

Einordnung in die Botschaft vom anbrechenden Reich Gottes zu liegen. Denn wenn Gottes neue Welt jetzt im Kommen begriffen ist, und wenn Gott sich jetzt den Menschen in besonderer Weise zuwendet, dann kann (und muss) diesem Gottesreich entsprechend gehandelt werden. Wie das geht, entfaltet der matthäische Jesus in seiner Lehre auf dem Berg. Dass dabei nicht alles neu erfunden werden muss, zeigt schon die erstaunliche Tatsache, dass nirgendwo in Mt 5–7 der Begriff „neu“ begegnet – auch nicht im Abschluss der Rede in Mt 7,28f. Dies ist umso erstaunlicher, als in der Markus-Vorlage zu diesen Abschlussversen (Mk 1,22.27) noch von einer „neuen Lehre“ Jesu die Rede gewesen war. Dieser Aspekt findet bei Matthäus keine Aufnahme.

Vielleicht ist es also gar nicht die Absicht des Matthäus, die Lehre Jesu als neu und nie dagewesen zu präsentieren. Vielmehr gilt für den Tora-Lehrer Jesus in viel größerem Maße das, was Matthäus wohl über sich selbst als Schriftgelehrten, der ein Jünger des Himmelreiches geworden ist, schreibt: dass er „*aus seinem Schatz Neues und Altes hervorholt*“ (Mt 13,52). Neues – ja! Aber der Schatz, das ist der Schatz der Tora und der Propheten, der Schatz der jüdischen Schriften und die Tradition ihrer Auslegung. ■

Wenn wir nach besonderen Akzenten von Jesu Lehre auf dem Berg bei Matthäus suchen, dann scheinen sie vor allem in der Einordnung in die Botschaft vom anbrechenden Reich Gottes zu liegen. Wenn Gottes neue Welt jetzt im Kommen begriffen ist, dann muss dem Gottesreich entsprechend gehandelt werden.

Matthäus erweist sich in seinem gesamten Werk, aber auch und besonders in der Rede auf dem Berg als ein ausgezeichnete Kenner der Tora, der prophetischen Schriften, der Psalmen und anderer Schriften, die heute zur Bibel gehören.

Den Vortrag von Hans-Georg Gradl gibt es auch auf Video. Dieses finden Sie in unserem YouTube-Videokanal. In der PDF-Fassung des Hefts führt Sie [dieser Link](#) direkt zum Video. Wenn Sie das Podiumsgespräch zwischen Carmen Tatschmurat, Ulrich Hemel und Gregor Gysi anschauen möchten, folgen Sie [diesem Link](#) oder besuchen Sie unseren YouTube-Videokanal. Die Videos finden Sie auch in der [Mediathek](#) unserer Website.



## Die Bergpredigt im Online-Teil

Die Dokumentation der Tagung wird im Online-Teil des Hefts vertieft. Auf den [Seiten 89–95](#) finden Sie das Referat von Reinhold Zwick. Der emeritierte Professor beschäftigt sich in seinem Referat mit der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der Bergpredigt. Besonderen Fokus legt er auf die filmische Umsetzung und Gestaltung der Bergpredigt. ■

# Missionare im kolonialen Afrika

Die Benediktiner von St. Ottilien lesen ihre Geschichte neu

Wie können Missionsorden wie die Missionsbenediktiner von St. Ottilien mit der Verbindung von Mission und Kolonialismus umgehen? Die zeitgenössische Diskussion um den Kolonialismus und den Umgang mit kulturellem Erbe macht es unabdingbar, dass sich Missionsorden neu mit ihrer Geschichte auseinandersetzen. Am 30. September 2022 hat die Katholische Akademie in Bayern gemeinsam mit den Benediktinern von St. Ottilien dazu einen Studientag veranstaltet.

Fachleute, die sich intensiv mit der Geschichte der Missionsbenediktiner in Afrika beschäftigt haben, sprachen unter anderem zur christlichen Mission in *Deutsch-Ostafrika*, zu Mythos und historischer Realität in der Geschichte der Missionsbenediktiner und zum Umgang mit der missionarischen Sammlung. Auch Missionsbenediktiner aus Afrika, die Erben und Nachfolger dieser Geschichte sind, kamen zu Wort.

GESCHICHTE

## Neu-Lesen als Wiederlesen von längst Bekanntem

Demut hilft bei der Aufarbeitung der Missionsgeschichte von Jeremias Schröder OSB



Abt Jeremias Schröder OSB, Abtpräses der Kongregation von Sankt Ottilien

**I**ch bin außerordentlich dankbar, dass die Katholische Akademie in Bayern uns Missionsbenediktinern ermöglicht, so einen Studiennachmittag in diesem öffentlichen und doch vertrauten Rahmen durchzuführen.

Drei Momente haben uns dazu bewogen, diese vertiefte Beschäftigung mit unserer Geschichte anzusetzen:

- Die Vehemenz und auch Brisanz postkolonialer Diskurse, die natürlich unser Eingemachtes betreffen und denen wir uns stellen wollen und wohl auch müssen
- Die Befassung mit der Herkunft der in unseren Klöstern, vor allem in St. Ottilien, gesammelten Kulturgüter aus nicht-europäischen Gesellschaften und des adäquaten Umgangs mit diesem Erbe

Die Bezeichnung *Deutsch-Ostafrika* stammt aus der Zeit des Kolonialismus. Dabei handelt es sich um die ehemalige deutsche Kolonie an der Ostküste Afrikas, die von 1885 bis 1918 bestand. Das Gebiet umfasste die heutigen Länder Tansania, Burundi und Ruanda sowie ein kleines Gebiet im heutigen Mosambik. ■

- Und die gewichtigen neueren Veröffentlichungen zu unserer Missionsgeschichte, die nicht mehr nur – wie in früheren Jahrzehnten – aus unserem unmittelbaren Umfeld stammen, sondern nun auch in akademischen Kontexten entstehen

## Missionsbenediktinische Historiographie

Die erste Rückschau auf die Anfänge der Missionsbenediktiner erschien schon 10 Jahre nach der Gründung, also 1894. In den folgenden Jahrzehnten kamen von Zeit zu Zeit kleinere Schriften heraus, die sich mit der Gründung und Entfaltung der Kongregation von Sankt Ottilien beschäftigten, jeweils intern produziert. Die ersten größeren Monographien erschienen ab 1971 in vier Sammelbänden unter dem Titel *Der Fünfarmige Leuchter*, von den Herausgebern als ein „Kaleidoskop“ betitelt.

Benediktinische Gemeinschaften zählen seit jeher zu den Produzenten von Geschichte. Dies dient der Selbstvergewisserung, der Beschreibung und Formulierung von Identitäten, die unser Orden in besonderer Weise über Jahrhunderte hinweg zu kultivieren und manchmal auch zu erfinden weiß. Bei den Missionsbenediktinern kommt hinzu, dass eine Geschichte von Erfolgen und Niederlagen so erzählt werden soll, dass externe Leser motiviert werden, die Missionsarbeit zu unterstützen. Deshalb ist dieser Teil der historiographischen Produktion der Missionsbenediktiner durchaus auch von Apologetik gekennzeichnet, gelegentlich auch von Panegyrik.

Daneben tritt seit den 1970er Jahren aber auch eine stärker wissenschaftliche Auseinandersetzung mit unserer Geschichte, etwa von Seiten der Missionstheologie. Und zunehmend werden auch Quellen aus unseren Archiven

Benediktinische Gemeinschaften zählen seit jeher zu den Produzenten von Geschichte. Dies dient der Selbstvergewisserung, der Beschreibung und Formulierung von Identitäten, die unser Orden in besonderer Weise zu kultivieren und manchmal auch zu erfinden weiß.

ediert, wobei hier noch vieles zu heben bleibt. Ab Mitte der 1990er Jahre wurde das Archiv der Erzabtei St. Ottilien, das zuvor mit einer strengen Arkandisziplin geschützt war, für die wissenschaftliche Benutzung geöffnet. Anette Volk erarbeitete einen eigenen Katalog der dortigen Archivbestände zu Tanzania, die in der Serie der *University of Leipzig Papers on Africa* 2002 publiziert wurde. Beides waren Voraussetzungen für die wissenschaftlichen Arbeiten der neuesten Zeit.

Erwähnen möchte ich noch, dass die Renovierung und behutsame Neugestaltung des Missionsmuseums in St. Ottilien, das 2015 wiedereröffnet wurde, ebenfalls einiges an Reflexion über die Zugänge zu unserer Geschichte erforderte, und auch noch weiterhin erfordern wird.

## Studienleiter Dr. Johannes Schießl in seiner Begrüßung:

Als ich ein kleiner Bub war, sollte ich nach St. Ottilien aufs Gymnasium gehen (was sich dann aber zerschlagen hat). Zwei Dinge haben mich damals besonders fasziniert: die grandiosen Theater-Aufführungen des Gymnasiums – und das Missionsmuseum, im Speziellen die ausgestopften Tiere vor der Kulisse Ostafrikas.



Wo werden alte afrikanische Kulturen musealisiert, wo gibt es gar Beutekunst, die zurückgegeben werden muss?

Ich erzähle das nicht, um mich wichtig zu machen – und ich will auch nicht dem zweiten Teil unserer Veranstaltung vorweggreifen, der sich ausdrücklich den missionarischen Sammlungen widmet. – Ich erzähle das deswegen,

weil es zeigt, wie sich der Blick in fast 50 Jahren wandeln kann.

Und ich finde es stark, dass die Benediktiner von St. Ottilien es im Anschluss an ihr Generalkapitel selbst unternahmen, ihre 135-jährige Geschichte neu zu lesen. Darum haben wir gleich und gern zugesagt, als Abtpräses Jeremias mit der Idee zu dieser Tagung auf uns zugekommen ist. ■

## Tour d'Horizon

In einer knappen Tour d'Horizon möchte ich die neueren Erscheinungen zur Geschichte unserer Kongregation kurz präsentieren.

Cyrrill Schäfer, Mönch von St. Ottilien und ausgewiesener Historiker, hat in mehreren Bänden Quellenmaterial zur Gründung der Missionsbenediktiner ediert, mit einem Schwerpunkt auf den programmatischen und biographischen Schriften Andreas Amrheins, des Gründers und ersten Ideengebers von Sankt Ottilien.

Sigrid Albert, die heute bei uns ist, gab vor 4 Jahren unter dem plakativen Titel *Mission im Krieg* das Tagebuch Norbert Webers heraus, der während des Maji-Maji-Krieges 1905 Deutsch-Ostafrika besuchte, eine bislang leider kaum beachtete Quelle. Der gleichen Autorin verdanken wir eine seit 2009 in der Zeitschrift *Vox Latina* seriell erscheinende Geschichte der Erzabtei St. Ottilien und ihres weltweiten Wirkens, die neu und sehr gründlich aus den Quellen erarbeitet wird. Unlängst erschien die 53. Folge. Dankenswerterweise werden diese Folgen von Zeit zu Zeit auch in deutscher Sprache veröffentlicht.

Der inzwischen verstorbene Missionstheologe Karl Josef Rivinius, ein Steyler Missionar, verfasste 2017 aus eigenem Antrieb eine Geschichte der Anfänge der benediktinischen Missionsarbeit in Ostafrika.

Johannes Mahr hat die letzten 15 Jahre seines Lebens der missionsbenediktinischen Historiographie gewidmet und inzwischen ca. einen Regalmeter verfasst: einige kleinere Monographien, dazu 3 Bände zur Missionstätigkeit in Ostasien, 7 Bände zur Geschichte der Abtei Müns terschwarzach und den ersten Band einer geplanten Trilogie zum Wirken der Missionsbenediktiner in der Kolonie Deutsch-Ostafrika. Dieser Band sollte heute hier vorgestellt werden. Die Fertigstellung hat sich geringfügig verzögert.

Allen diesen Veröffentlichungen gemein ist, dass sie im Umfeld unserer Klöster entstanden sind. Gute Lesbarkeit für ein nicht-akademisches Publikum, eben auch für unsere Klosterkonvente, ist dabei ein wichtiges Kriterium bei aller gebotenen Ernsthaftigkeit.

Dagegen steht bei den neueren Veröffentlichungen, die im akademischen Bereich und das heißt in größerer Distanz zu unseren Klöstern entstanden sind, die Rezeption zeitgenössischer kulturwissenschaftlicher Diskurse erkennbar im Vordergrund – Stichwort Postkoloniale Studien.

Bereits 2015 erschien das Buch von Christine Egger *Transnationale Biographien: Die Missionsbenediktiner von St. Ottilien in Tanganjika 1922–1965*. Hier wurden wir zum ersten Mal mit den Themen zeitgenössischer Geschichtsforschung und den zugrundeliegenden Theorien vertraut gemacht.

Einen starken Akzent setzte Richard Hölzl, dessen Habilitation 2021 in Druck erschien. Der Titel *Gläubige Imperialisten* war ein Paukenschlag und als solcher auch ein Weckruf. Das Buch beschäftigt sich in der Hauptsache mit den Missionsbenediktinern.

Im gleichen Jahr und im gleichen Verlag (Campus Verlag) erschien von Bettina Brockmeyer das Buch *Geteilte Geschichte, geraubte Geschichte: koloniale Biografien in Ost-*



Foto: Erzabtei St. Ottilien

Die Missionsbenediktiner von St. Ottilien missionierten früh in Afrika. Oft gingen Kolonialisierung und Missionierung eine gefährliche Verbindung ein. Heute üben sich die Missionsbenediktiner in einer Re-Lecture und arbeiten ihre Geschichte auf.

*afrika (1880–1950)*. In diesem Buch verbindet sie die Biographien eines jungen Afrikaners, der nach Deutschland verbracht wird und später in seine ostafrikanische Heimat als Chief zurückkehrt, einer Kolonialistin und eines Missionsbenediktiners. Die Lebenslinien der drei haben sich geografisch in Iringa und auch bei den Missionsbenediktinern gekreuzt. Anschauliche und lesbare Schilderungen der Verhältnisse werden hier mit einer Einordnung der Narrative in moderne Theorie-Diskurse verbunden.

---

Das „Neu Lesen“ des Titels bezeichnet eine Re-Lecture. Ein Wiederlesen oder Neu-Lesen des eigentlich schon längst Bekannten. Das hat Tradition: Die monastische Lesepraxis zielt nicht auf das Viellesen, sondern auf die wiederholende Vertiefung.

---

### Was machen wir hier heute eigentlich?

Im Untertitel der heutigen Veranstaltung heißt es „Die Missionsbenediktiner lesen ihre Geschichte neu“.

Ich möchte zunächst einmal darauf hinweisen, dass die verschiedenen missionierenden Orden je nach ihrer eigenen Tradition recht unterschiedliche Zugänge zur Mission und auch zu ihrer je eigenen Geschichte entwickelt haben. Das ist eine Differenzierung, die ich in den ersten Kapiteln Hölzls etwas vermisste.

Für die Benediktiner charakteristisch ist tatsächlich ein Bemühen um Kultur, und auch um Buchkultur. Das hat seinen Ursprung in der Lebensordnung der Mönche, in der die Lektüre der heiligen Schrift und anderer Bücher einen festen Platz hat.

Das „Neu Lesen“ des Titels bezeichnet eine Re-Lecture. Ein Wiederlesen oder Neu-Lesen des eigentlich schon längst Bekannten. Das hat Tradition: Die monastische



Foto: Rufus46 / Wikimedia Commons, CC BY-SA 3.0

Die Missionsbenediktiner von St. Ottilien sind weltweit tätig. In der Klosteranlage St. Ottilien befindet sich auch das Missionsmuseum, dessen Sammlung Gegenstand dieser Tagung gewesen ist.



Zur abschließenden Diskussion versammelten sich alle Referierenden auf dem Podium (v.l.n.r.): Prof. Dr. Sigrig Albert, Abt Christian Temu OSB, Abtpräses Jeremias Schröder OSB, Dr. Johannes Schießl, Prof. Dr. Bettina Brockmeyer und Prof. Dr. Johannes Mahr.

Eine zweite Ordens-tradition kann uns dabei helfen, die Geschichte aufzuarbeiten, die Demut. Die verlangt von uns, den Realitäten und Hinfälligkeiten unseres Lebens und Wirkens realistisch ins Auge zu schauen.

wir heute und in dieser Zeit versuchen. Unsere Geschichte noch einmal zu zerkauen, um zu entdecken, was sich an Übersehenem, an Nicht-Bemerktem und an Unverdaulichem darin findet.

Eine zweite Ordensstugend kann uns dabei vielleicht helfen, die Demut. Die verlangt von uns, den Realitäten und Hinfälligkeiten unseres Lebens und Wirkens realistisch ins Auge zu schauen.

Dabei hilft oft der Blick von außen. In der Benediktusregel wird im Kapitel über die Aufnahme fremder Mönche gesagt: „Sollte er in Demut und Liebe eine begründete Kritik äußern oder auf etwas aufmerksam machen, so erwäge der Abt klug, ob ihn der Herr nicht gerade deshalb geschickt hat.“

Das ist glaube ich, eine ganz brauchbare Hermeneutik für das Herangehen an diese neueren Veröffentlichungen.

Wir haben allerdings auch etwas beizutragen zu diesen postkolonialen Diskursen:

1. Eine ziemlich beispiellose Kontinuität. Die von den Missionsbenediktinern gegründeten Institutionen existieren an den meisten Orten bis heute – natürlich transformiert, aber doch in deutlich erkennbarer Fortsetzung des

Lesepaxis zielt nicht auf das Viellesen, sondern auf die wiederholende Vertiefung. Dafür wird gelegentlich das schöne Bild des Wiederkäuens verwendet, der Ruminatio, wie das auf Lateinisch heißt. Die Kuh bringt ja bekanntlich das schon einmal verdaute Futter noch einmal ins Maul, um es ein zweites Mal zu zermahlen, erneut zu verdauen und mehr Nährstoffe daraus zu ziehen. So wird die Praxis der klösterlichen Lectio beschrieben. Und das ist vielleicht auch das, was

vor mehr als 100 Jahren Begonnenen. Das zeigt sich an Gebäuden, Archiven, Praktiken, aber auch an einem Bewusstsein dieser Kontinuität, das sich in Jubiläen und Narrativen Ausdruck verschafft. Hier gibt es nicht nur historische Erinnerungen, sondern lebendige memoria.

2. Die Träger dieser Memoria sind Teil der einheimischen Gesellschaften. Es mag hier und da noch einen Europäer geben, aber die Verantwortungsträger dieser Institutionen sind durchweg einheimisch. Die Themen, die heute hier verhandelt werden, sind für sie von unmittelbarem Interesse. Sie sind Erben der Missionare, ebenso wie sie Nachfahren der vom Kolonialismus betroffenen Personen und Gesellschaften sind.

Hierin sehe ich die besondere Chance unserer missionsbenediktinischen Re-Lecture: dass wir Akteure in diese Reflexion einbeziehen können, die die Ambivalenzen dieser Geschichte in ihrer eigenen Identität verhandeln können und wohl auch müssen – nicht nur historisch, sondern auch sehr gegenwartsbezogen. Deswegen möchte ich auch den zahlreichen anwesenden Mitbrüdern aus Ostafrika danken, die sich heute hier für diesen Anlass eingefunden haben. Es ist meine sehnliche Hoffnung, dass diese Relecture heute hier nicht endet, sondern dass sie erst beginnt, und dass ihre nächsten Sessionen unter ganz anderen Vorzeichen stattfinden können, vielleicht in Daressalam, in Iringa oder in Songea. ■

Hierin sehe ich die besondere Chance unserer missionsbenediktinischen Re-Lecture: dass wir Akteure in diese Reflexion einbeziehen können, die die Ambivalenzen dieser Geschichte in ihrer eigenen Identität verhandeln können und wohl auch müssen.

# Missionsgeschichtliche Sammlungen

## Überlegungen zum Umgang mit ihnen

von Jörg Lüer

**L**assen Sie mich mit einer kleinen Begebenheit beginnen: Vor zwei Jahren waren wir mit unserer Task Force Umgang mit dem kolonialen Erbe in St. Ottilien und hatten eine Führung durch dieses sehr schöne Museum. Diese wirklich gute Führung hat mir große Freude gemacht. Ich stellte aber fest, dass mein junger afrikanischer Kollege Valerie Viban aus Kamerun, der bei uns im Team in Berlin ist, sich von der Gruppe entfernte. Er ging irgendwie weg und war nicht ansprechbar. Nach der Führung fragte ich ihn: „Valerie, was ist los?“ Er sagte: „Ich habe mich so geärgert. Wie stellt ihr denn Afrika dar? Exotik und Armut. Das wird uns doch nicht gerecht“.

Mir geht es an dieser Stelle nicht darum, die Ausstellung zu kritisieren. Wichtig scheint mir vielmehr zu sein, wahrzunehmen wie unterschiedlich Wahrnehmungen sein können. Meinen afrikanischen Kollegen hat die Ausstellung massiv unangenehm berührt und er konnte in dem Moment emotional affektiv nicht anders, als sich von der Gruppe zu entfernen und seinen eigenen Weg durch die Ausstellung zu suchen.

### Unterschiedliche Wahrnehmungen von kolonialen Sammlungen

Damit sind wir beim Thema, von dem wir in dieser Tagung schon wiederholt gesprochen haben: Wir müssen miteinander reden! Dass mein Kollege und ich das an der Stelle tun konnten, lag daran, dass wir schon eine Beziehung hergestellt hatten, in der genug Vertrauen herrschte, um einander den Dissens zumuten zu können. Aber wie viel Wut und wie viel Aufgeregtheit geht an uns vorbei und muten wir einander eben nicht zu, um des lieben Friedens willen? Ich bin fest davon

überzeugt, dass dieses aus unterschiedlichen Quellen gespeiste Schweigen unsere Lernprozesse behindert. *Justitia et Pax* befasst sich seit vielen Jahren mit dem Themenfeld Umgang mit gewaltbelasteter Vergangenheit und Versöhnungsprozessen. In der Regel sind das näherliegende Konfliktkonstellationen, wie die Kriege im ehemaligen Jugoslawien oder wie heute der Krieg gegen die Ukraine.

Aber wir haben im Rahmen unserer weltkirchlichen Praxis festgestellt, dass die Auswirkungen des Kolonialismus unsere Beziehungen stören, dass viele Fragen offen und Verwundungen anwesend sind. Das spüren wir in Lateinamerika und das spüren wir ganz stark in Afrika. Vor diesem Hintergrund haben wir uns dafür entschieden, uns in dieser Amtszeit mit dem Umgang mit dem kolonialen Erbe auseinanderzusetzen. Dazu haben wir eine Task Force eingerichtet, in der auch St. Ottilien durch Pater Theophil vertreten gewesen ist. Das Ziel dieser Arbeit ist es, als eine kirchliche Stimme zum Umgang mit dem kolonialen Erbe, einen Beitrag zum gesellschaftlichen Diskurs zu leisten, aber selbst sprach-

---

**Wir haben im Rahmen unserer weltkirchlichen Praxis festgestellt, dass die Auswirkungen des Kolonialismus unsere Beziehungen stören, dass viele Fragen offen und Verwundungen anwesend sind. Das spüren wir in Lateinamerika und das spüren wir ganz stark in Afrika.**

---



**Dr. Jörg Lüer**, Geschäftsführer von *Justitia et Pax*, Berlin

fähiger zu werden. Dabei gilt es auch Sorge zu tragen, dass unsere spezifischen kirchlichen Erfahrungen angemessen reflektiert und nicht nur als Projektionsfläche für säkulare Selbstbilder funktionalisiert werden.

Die weltkirchlichen Zusammenhänge stellen für das Gespräch über die bis heute relevanten Auswirkungen des Kolonialismus einen soziokulturellen Rahmen dar, der sich als extrem produktiv erweist. Die aus der Geschichte des Kolonialismus resultierenden Probleme sind anwesend in unseren Gemeinschaften sowie in der Weltkirche, auch wenn das nicht immer direkt ins Auge springt. Die Spannungen sind da, aber die gläubige Verbundenheit auf denselben Horizont hin, trägt substantiell etwas aus, wenn es darum geht, gemeinsam mit diesen Spannungen umzugehen. Es gibt sozusagen ein Grundvertrauen, dass da etwas Größeres ist, das es uns möglich macht, mit der verstörenden Anwesenheit der Geschichte umzugehen.

**Papst Johannes Paul II. hat bei seinem berühmten Schuldbekenntnis nicht zufällig auch das Problem des kolonialen Versagens der Kirche angesprochen. Letztlich reden wir nicht davon, wie wir mit „Artefakten“ umgehen, sondern wir reden von unserem Selbstverständnis.**

### Das Verhältnis von Mission und Kolonialismus

Der Diskurs über Postkolonialismus ist keine Sache mehr für Spezialisten. Er wird zunehmend zu einer gesellschaftlichen Debatte – national wie international. Wir sind als Kirche gefordert, uns in diesem Diskurs zu verorten und uns zu ihm zu verhalten, sowohl theoretisch als auch sehr konkret praktisch. Die weltweite Verbreitung des Christentums europäisch-westlicher Prägung ist eng, wenngleich auch durchaus ambivalent mit der Geschichte des Kolonialismus verbunden. Mission und Kolonialismus standen in einem Verhältnis spannungsreicher Verstrickungen. Die Auseinandersetzung über dieses Verhältnis ist so alt wie das Verhältnis selbst. Wir blicken auf eine lange Lerngeschichte zurück, wie wir zum Beispiel am Themenfeld „Inkulturation“ sehen können. Leider haben wir diese spannungs- und lehrreiche Lerngeschichte zum Teil vergessen. Wir selber kennen unsere eigene Lerngeschichte nicht mehr richtig. Dabei liegt gerade in der Fähigkeit, aus Fehlern zu lernen und konkrete Schlüsse zu ziehen, ein wichtiges Moment der Ermutigung.

Die Fehler, von denen wir zu reden haben, sind oft mit massiver Schuld verbunden. Nicht selten haben sie Verbrechen nach sich gezogen. Wir

haben hier nicht nur über die Zeit des Hochimperialismus zu sprechen. Im Grunde genommen geht es um die gesamte europäische Expansion seit dem 15. Jahrhundert. Dabei zeigen sich vielfältige Formen der Verstrickung, die deutlich machen, wie sehr auch das Christentum und die Kirche Teil des kolonialistischen Geschehens war. So ist z. B. der Kampf gegen die Sklaverei im Norden zwar zu großen Teilen auch aus christlichen Wurzeln erwachsen. Das vermag aber nicht darüber hinweg zu täuschen, dass die Kirche und die meisten Ordensgemeinschaften – die Missionsbenediktiner haben die Gnade der späten Geburt an dieser Stelle – selber Sklaven gehabt hat.

Zudem hat es sehr lange gedauert, bis wir uns kritisch verhalten haben. Die Jesuiten – und sie stehen hier pars pro toto – haben ihre letzten Sklaven verkauft, nicht frei gelassen. Ein lehrreiches Beispiel für die Ambivalenz im Umgang mit den kolonialen Verhältnissen: „Klug wie die Kinder der Welt, wir wollen das Richtige tun, aber es soll nicht zu viel kosten“. Über diese Dinge redlich zu sprechen, ist eine Frage der Glaubwürdigkeit. Papst Johannes Paul II. hat bei seinem berühmten Schuld-

technischen Frage, wie wir mit „Artefakten“ umgehen, sondern wir reden von unserem Selbstverständnis. Wir reden davon wie wir uns zu uns selbst, zu den anderen, und zu denen verhalten, die vor uns waren.

Der postkoloniale Diskurs ist politisch und moralisch bemerkenswert aufgeladen. Postkolonialismus funktioniert nicht selten als Kampfbegriff, als versuchte Überwältigung der Anderen. Der hohe Ton, in dem dieser Diskurs oft stattfindet, weist darauf hin, dass das Ganze einen Glutkern hat, der von Identität handelt, und zwar bei allen Beteiligten. Identität, ein oftmals und nicht ganz zu Unrecht immer wieder kritisch befragter Begriff, ist hier zu verstehen als etwas permanent Fließendes zwischen dem Pol unserer Erfahrungen – einschließlich und insbesondere auch unserer Verletzungen – und dem anderen Pol unser positiven Selbstbilder. Die Spannung ergibt sich aus dem „was wir sein wollen“ und dem „was wir sind“. Das führt sowohl zu einem innerlich – zumindest wenn es eine lebendige Identität ist – spannungsreichen Verhältnis, was recht produktiv sein kann. Es führt aber nicht selten auch zu einem Spannungsverhältnis zu den anderen. Wenn

Martin Buber und Emanuel Levinas Recht haben, dann kommen wir in Identitätsfragen ohne die anderen auf keinen grünen Zweig. Dieser Befund ist auch für den Umgang mit den missionsgeschichtlichen Sammlungen wichtig.

Ein weiterer Punkt scheint mir für unsere Vorhaben zentral zu sein: Wir können nicht von *dem* Kolonialismus reden und nicht von *der* Mission. Wir müssen vielmehr die Vielfalt und Unterschiedlich-

keit der Kontexte ernst nehmen. Gewalt ist sehr konkret und die Antwort darauf muss genauso konkret sein. Das, was jetzt heute über Ostafrika gesagt wurde z. B. über das Verhältnis der Mission zu den Kolonialherren, würde sich in Kamerun anders darstellen und diese



Die missionarischen Sammlungen, die Bilder oben und rechts zeigen das Missionsmuseum von St. Ottilien, sind mehr als nur (anti)koloniales Erbe. Sie sind vor allem auch Teil der Geschichte der Ordensgemeinschaften und auch Teil der Geschichte der Kirche.

Foto: Br. Cassian Jakobs / Erzabtei St. Ottilien

bekenntnis im Jahr 2000 nicht zufällig auch das Problem des kolonialen Versagens der Kirche angesprochen. Darin wird etwas erkennbar, was auch für den Umgang mit den missionsgeschichtlichen Sammlungen wichtig ist. Letztlich reden wir nicht von einer

Unterschiede sind relevant. Wenn wir nämlich die realen Beziehungen heute verändern wollen, dann geht das nicht auf einer abstrakten Ebene, das geht nur in der Konkretion der Ebene.

Wir haben bei *Justitia et Pax* vor dem skizzierten Hintergrund eine Definition für postkoloniales Denken und Handeln formuliert, die wie folgt lautet:

*Das gemeinsame Nachdenken und Handeln beim Umgang mit den Folgen des Kolonialismus als einem wie wohl asymmetrischen aber dennoch gemeinsamen Erbe mit dem Ziel der Herstellung von versöhnten Beziehungen.*

Dementsprechend müssen wir uns miteinander über dieses Erbe verständigen. Alleine werden wir der Bedeutung dieses Erbes nicht auf die Spur kommen und der daraus erwachsenen Verantwortung nicht gerecht werden.

Ergo: Wir müssen mehr miteinander reden. In diesem Reden werden die Beziehungsstörungen, die als Hindernis aber auch Anstoß anwesend sind, sichtbar werden. Unsere eigenen Prägungen werden in der Begegnung mit den anderen erfahrbar. Je mehr wir uns mit diesen Dingen befassen, umso deutlicher tritt das Beziehungsmotiv hervor.

Lassen Sie es mich am Beispiel von Kamerun veranschaulichen. Sie haben sicherlich von der Ngonso gehört, einer mütterlichen Ahnenfigur der Nso aus dem Nordwesten Kameruns, die seit 1902 in Dahlem im Magazin steht und jetzt im Humboldt-Forum bis vor kurzem zumindest sichtbar war. Mittlerweile hat die Stiftung Preußischer Kulturbesitz zugesagt, die Figur zurückzugeben. Wir haben, als wir jetzt in Kamerun unterwegs waren, mit den Partnern geredet, auch mit dem Fon, also mit den Chiefs und es wurde eines sehr, sehr deutlich: Es ist schön, wenn die Ngonso zurückgegeben wird, so kompliziert das jetzt in der kamerunischen Lage ist, aber das Problem ist damit nicht gelöst. Es braucht vielmehr einen Heilungsprozess, in den wir ein-

treten, auf den wir uns einlassen müssen, um das, was zu heilen ist, vielleicht zu heilen. Das heißt – Sie merken, ich nähere mich Stück für Stück an die Sammlungen an – hier geht es um mehr als um Gegenstände. Es geht um Manifestationen von Selbstverständnissen, von Beziehungen und von Beziehungsstörungen. Diese Beziehungsstörungen



Ausgedrückt wird durch die Sammlungen auch, wie die Missionierenden auf die missionierten Gesellschaften blickten. Sie sind gewissermaßen ein Fenster, durch das man hineinschauen kann, in dem man sich aber auch zugleich selber spiegelt.

Foto: Br. Cassian Jakobs / Erzabtei St. Ottilien

finden übrigens nicht nur zwischen Nord und Süd, sondern aufgrund der unterschiedlichen Rollen im kolonialen Prozess oftmals auch zwischen den verschiedenen Volksgruppen statt. Das heißt, wenn wir hier an diese Dinge drangehen, berühren wir auch sensible Beziehungen in den Kontexten selbst. Das gilt es zu berücksichtigen.

### **Konsequenz für missionsgeschichtliche Sammlungen**

Was bedeutet all das nun für die missionsgeschichtlichen Sammlungen? Die Sammlungen sind komplexe und vielfältige Manifestationen des kolonialen, bisweilen antikolonialen aber auch postkolonialen Erbes. Sie sind auch Manifestationen des Lernprozesses, des Verstehens Wollens. Sie verkörpern Selbstbilder und praktische Realitäten der Ordensgemeinschaften. Sie sind gewissermaßen der haptische Teil ihrer Geschichte und bisweilen verkörpern sie auch noch die Rolle herausragender Persönlichkeiten. Sie sind aber auch zugleich Teil der Geschichte der Kirche. Und sie sind zugleich Teil

der Geschichte der missionierenden Ursprungsgesellschaft. Dazu kommt ein interessantes Themenfeld: Die missionierende Ursprungsgesellschaft Deutschland z. B. versteht kaum noch, was damals ihr Impuls gewesen ist. Die zunehmende gesellschaftliche Unfähigkeit religiöse Kontexte zu verstehen, erschwert es der Gesellschaft, ihre eigene Geschichte angemessen vor sich zu bringen. Daraus entstehen spezifische Spannungen und bisweilen auch säkulare Projektionen.

Wir sind gefordert, mit dieser Situation dialogisch umzugehen. Des Weiteren spiegeln die Sammlungen auch Teile der missionierten Gesellschaften aus der Perspektive der Missionierenden. Sie sind gewissermaßen ein Fenster, durch das man hineinschauen kann, in dem man sich aber

auch zugleich selber spiegelt. Ich würde daher die missionarischen Sammlungen, um ein Wort von Johann Baptist Metz zu gebrauchen, gerne als „gefährliche Erinnerung“ verstehen. Eine gefährliche Erinnerung an das richtige Leben im Falschen und dessen Grenzen. Diese Grenzen sind oft mit Schuld und massiven Verletzungen verbunden. Es ist unsere Aufgabe, damit angemessen umzugehen. Der Umgang mit diesen Sammlungen kann uns vielfältige Aufschlüsse geben über die Verhältnisse innerhalb der Orden, innerhalb der Kirche, innerhalb der Gesellschaften, aber auch in unserem Verhältnis zu den ehemaligen kolonialisierten Gesellschaften. Wir müssen die Komplexität des Ganzen in den Blick nehmen.

Als wir bei *Justitia et Pax* angefangen haben, uns mit dem Thema zu befassen, hatte ich ein sehr interessantes Telefonat mit einer verantwortlichen Schwester bei der DOK (Deutsche Ordensoberenkonferenz). Das Erste, was mir entgegenschlug und das kam später auch aus anderen Ordenszusammenhängen, war Widerständigkeit. Es wurde die Frage artikuliert: Wohin soll das führen?

Zu spüren war die Angst vor einer allgemeinen Verurteilung, der Beschädigung des Ansehens des Erbes, Angst, dass die Loyalität zu den vorherigen Generationen womöglich beschädigt werden könnte, Angst vor der Abwertung der eigenen Lebensleistung, überhaupt des ganzen eigenen Lebenskonzepts, Angst vor dem Kontrollverlust. Aus dieser Angst erwachsen spezifische Versuche wie z. B. der sentimental, nostalgischen Affirmation.

Es ist die Versuchung, das schöne alte Selbstbild einfach ein bisschen aufgehübscht wieder aufzustellen. Auf diese Weise wird man die Würze des Erbes allerdings nicht heben können. Eine andere Versuchung ist der des Nicht-Umgangs mit dem Erbe. Das kann unterschiedliche Gründe haben, z. B. schlichte personelle und finanzielle Überforderung. Ich denke an die vielen kleinen Ordensgemeinschaften, die kaum die erforderlichen Möglichkeiten und Ressourcen haben. Ein besonderes Symbol für den Nicht-Umgang – die Steyler Missionare mögen es mir verzeihen – ist das Völkerkundemuseum in St. Augustin. Als ein solches Symbol ist es wiederum eine sperrige gefährliche Erinnerung, auf die wir produktiv antworten müssen. Aber der derzeitige Zustand, einen solchen Ort einfach zu schließen anstatt ihn produktiv zu transformieren, ist nicht tragbar. Es wäre ein Zeichen von Unfähigkeit unsererseits, und ich meine nicht nur seitens der Steyler sondern auch kirchlicher- und gesellschaftlicherseits.

Eine weitere Versuchung besteht darin, alles richtig machen zu wollen. Es

reicht nicht, sich einfach den Leitfaden des Deutschen Museumsbunds zu nehmen, und zu sagen, jetzt haben wir alles richtig gemacht. Das wovon wir reden und damit komme ich zu meiner Eingangsgeschichte zurück, hat mit Affektlagen und Verletzungen zu tun. Dabei liegt es in der Natur der Dinge, dass es Konflikte geben wird beim Umgang mit den Sammlungen. Wir müssen die mit den Sammlungen verbundenen oder sich an ihnen manifestierenden Verletzungen klug ins Wort heben und Formen finden, damit umzugehen. Die Sammlungen bieten in dieser Hinsicht eine große Chance, wenn wir sie in einen breiteren Kontext stellen.

### Das Erbe antreten und teilen

Vor diesem Hintergrund bin ich sehr froh, dass die deutsche Ordensoberenkonferenz ein Projekt beschlossen hat, das Erbe zu erheben, gewissermaßen Inventur zu machen, was eigentlich an Objekten vorhanden ist. Das geht von menschlichen Überresten bis zu banalsten Mitbringenseln. Damit ist sozusagen die gesamte Alltagspraxis des Lebens abgebildet. Es geht darum, das Erbe anzuschauen und ignatianisch gesprochen zu verkosten, es praktisch zu erfassen, damit wir wissen, wovon wir eigentlich konkret reden, um dann gemeinsam darüber nachzudenken, was die Bedeutung dieser Sammlungen ist. Gleichzeitig geht es darum, zu kontextualisieren. Das können wir nicht alleine hier im Norden, dafür brauchen wir definitiv die Partner in Afrika und ihre Perspektiven und Erfahrungen. Es geht darum,

**Das Erbe gehört nicht uns, sondern es ist ein Erbe für andere Generationen, das nützlich sein muss für uns, aber auch die anderen und gerade auch für die, die nicht zu uns im religiösen Sinne gehören. Also sind wir gefordert, auch gerade im Umgang mit den Sammlungen Multiperspektivität zu entwickeln und Transparenz.**

das Erbe aktiv anzutreten und es nicht nur zu verwalten. Dazu werden wir aber eine Perspektive benötigen. Was sollen diese Sammlungen eigentlich? Sie haben ihren alten Zweck der Werbung weitestgehend erfüllt. Wozu wollen wir sie jetzt haben? Was sollen wir zu welchem Zweck mit ihnen machen?

Dabei wirft sich eine weitere Frage auf: Wer tritt das Erbe an? Wer kann das Erbe tragen? Das ist nicht von vornherein klar. Wenn die Ordensgemeinschaften das selber tun können, dann ist es gut. Sie haben den ersten Zugriff. Aber die angesprochenen kulturellen und politischen Fragen legen doch nahe, dass wir größere, tragfähigere Plattformen brauchen, um mit diesem Erbe umzugehen.

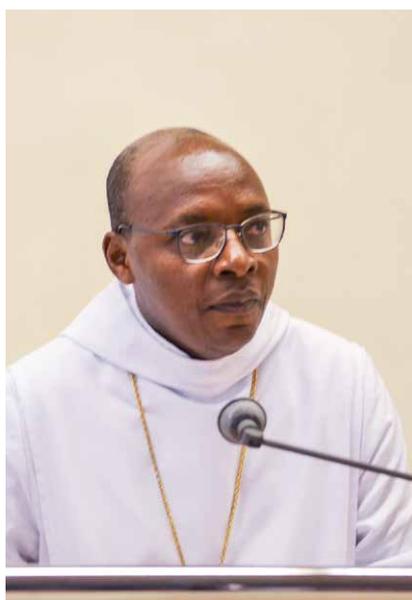
Das bringt mich zu meinem letzten Punkt: das Erbe teilen. Das Erbe gehört nicht uns, sondern es ist ein Erbe für andere Generationen, das nützlich sein muss für uns, aber auch die anderen und gerade auch für die, die nicht zu uns im religiösen Sinne gehören. Also sind wir gefordert, auch gerade im Umgang mit den Sammlungen Multiperspektivität zu entwickeln und Transparenz. Sie merken meine Perspektive auf die Sammlungen, ohne dass ich Ihnen konkrete Vorschläge machen könnte, wie das geht, ist, dass sie perspektivisch Orte der Begegnung, des Austauschs, der Reflexion und des Diskurses sein können. In der Art und Weise, wie wir – vielleicht stellvertretend – mit den Verwundungen des Kolonialismus und seinen Folgen aber auch den positiven Leistungen der Orden umgehen, können wir, so hoffe ich, gemeinsam mit den Partnern einen produktiven Beitrag zum gesellschaftlichen Diskurs in Europa und im Süden leisten. ■



Studienleiter Dr. Johannes Schießl (Mi.) moderierte das Gespräch zwischen Dr. Jörg Lüer (li.) und Pater Theophil Gaus OSB (re.).

# Waren die Missionare Agenten des Kolonialismus in Afrika?

Eine Analyse aus afrikanischer Sicht  
von Christian Temu OSB



Abt Christian Temu OSB, Abtei Ndanda/Tansania

**I**ch wurde an den Hängen des Kilimandscharo geboren, wo wir einen sehr ausgeprägten Sinn für das Zusammenleben haben. Allerdings hatten wir einen Nachbarn, der nie lachte. Manchmal hat er auch seine Kinder und Frau verprügelt. Er war ziemlich unhöflich und wir mochten ihn nicht. Nachbarn gaben ihm den Spitznamen „Mkoloni“, das swahilische Wort für Kolonialist. Das war das erste Mal, dass ich von diesem Begriff hörte. Als Kind wusste ich: Dieser Begriff muss mit etwas Bösem oder Schlechtem zu tun haben.

Dann begann das Schulleben in den frühen 1980er Jahren. Zu dieser Zeit hörte ich von meinen Lehrern mehr über Kolonialismus. Sie können sich vorstellen, was unsere damalige sozialistische Regierung uns über Europa und sein Engagement in Afrika beibrachte. Wir lasen darüber, was die Belgier im Kongo, die Briten in Kenia, die Deutschen in Namibia und natürlich in Deutsch-Ostafrika, dem heutigen Tansania, taten. Die Geschichte

war fast immer dieselbe: Fremde, die in die traditionelle Lebensweise der Afrikaner eingriffen, Zwangsarbeit, Diebstahl von Rohstoffen oder Kulturgütern, Brutalität, Amputationen, Tötungen und, und, und ...

## Rückblick mit historischem Blick

Ereignisse finden in bestimmten historischen Kontexten statt. Das frühe Leben der benediktinischen Mission in Deutsch-Ostafrika gegen Ende des 19. Jahrhunderts begann fast zeitgleich mit der Einführung des deutschen Kolonialismus in unserem Land. Die benediktinischen Missionare begannen mit ihrer Arbeit zu der Zeit, als die Berliner Konferenz (1884–1885) den Erwerb von Kolonien gebilligt hatte. Es war ein historischer Rahmen, auf den die Benediktiner keinen Einfluss hatten. Aus heutiger Sicht waren die Kolonialisten und die Missionare sicherlich unterschiedliche Gruppen – jede mit ihrer eigenen Agenda. Damals war diese Unterscheidung für unser Volk jedoch nicht klar.

Der berühmte südafrikanische Erzbischof Tutu hat einmal gesagt: „Als die Missionare nach Afrika kamen, hatten sie die Bibel und wir hatten das Land. Jetzt haben wir die Bibel und sie haben das Land.“ Der kenianische Dichter und Schriftsteller Ngũgĩ wa Thiong’o stimmt Tutu zu, wenn er schreibt: „Die Missionare sagten uns, wir sollten unsere Augen schließen, um zu beten. Als wir sie öffneten, war unser Land verschwunden.“ Die Ermordung von Bischof Cassian Spieß und anderen Benediktinermissionaren in Tansania ist ebenfalls ein Beweis dafür. Die Mörder betrachteten auch Missionare als Weiße, die gekommen waren, um ihr Land zu nehmen. Es war nicht so einfach, eine Unterscheidung zu treffen. Wenn wir jetzt zurückblicken, ist die Situation klarer. Jetzt wissen wir, wer

die Bösen und wer die Guten waren: Der Kolonialismus wurde beendet, Mission geht weiter ...

## Waren Missionare Agenten des Kolonialismus in Afrika?

Dies ist eine provokante Frage. Ihre Beantwortung hängt von demjenigen ab, der sie stellt. Richtet sich diese Frage an Andreas Amrhein und seine erste Gruppe von Missionaren, so wird die Antwort definitiv negativ ausfallen. Würde man hingegen argumentieren, dass die Benediktinermissionare in Tanganjika eine koloniale Agenda ihrer Heimatländer umsetzen, würde ich dieses Argument als absurd bezeichnen.

Ein Afrikaner mit moderaten Ansichten – wie ich – würde die Frage mit der zweideutigen deutschen Antwort JEIN beantworten.

---

Wir lasen darüber, was die Belgier im Kongo, die Briten in Kenia, die Deutschen in Namibia und natürlich in Deutsch-Ostafrika, dem heutigen Tansania, taten. Die Geschichte war fast immer dieselbe: Fremde, die in die traditionelle Lebensweise der Afrikaner eingriffen.

---

Warum Ja?

1. Missionare spalteten: Bevor die Missionare kamen, hatte unser Volk keinen theologischen Streit untereinander. Die Missionare teilten unsere Gesellschaften in katholische und protestantische Gebiete auf und trennten somit die Stämme. Mein Chagga-Stamm am Kilimandscharo ist ein gutes Beispiel dafür – bis heute.



Foto: Nina R. / Wikimedia Commons, CC BY-SA 2.0

Die Missionare haben durch die Verbreitung von Bildung und die Einführung von Nutzpflanzen wie beispielsweise Kaffee einen enormen Beitrag zur sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung der missionierten Gebiete beigetragen. Bis heute ist Kaffee ein wichtiges Exportgut in Tansania.

Die Gesellschaften wurden von den Missionaren in Heiden und Christen unterteilt. Die Afrikaner begannen, an ihren traditionellen Werten zu zweifeln, die sie jahrhundertlang gepflegt hatten. Dies führte auch zu einer Spaltung in ihren Herzen, da sie

Die Gesellschaften wurden von den Missionaren in Heiden und „Christen“ unterteilt. Die Afrikaner begannen, an ihren traditionellen Werten zu zweifeln, die sie jahrhundertlang gepflegt hatten. Dieser Schaden ist heute noch in ganz Afrika zu beobachten.

versuchten, die neuen christlichen Werte zu übernehmen und gleichzeitig ihre traditionellen Gewohnheiten beizubehalten. Ich kann Ihnen sagen, dass dieser Schaden auch heute noch in ganz Afrika zu beobachten ist. Bis heute wird der traditionelle Glauben Hand in Hand mit dem christlichen Glauben praktiziert.

2. Missionare waren indirekt oder direkt Agenten der Assimilation:

Abgesehen von der echten Evangelisierung ist es unbestreitbar, dass die

Missionare entscheidend dazu beigetragen haben, die Afrikaner in die „modernen“ europäischen Werte und Lebensweisen einzuführen. Dies zeigte sich in folgenden Punkten:

- Sozialer Aspekt: Sprache, Kleidungsstil, westliche Bildung. All dies wurde an die koloniale Lebensweise angepasst.
- Wirtschaftlicher Aspekt: Produktionsmittel wie die Einführung von Cash Crops wie Kaffee am Kilimandscharo und anderswo passten gut in das koloniale Wirtschaftssystem.
- Politischer Aspekt: Die Missionare mussten sich an das koloniale politische System halten. Sie arbeiteten mit ihm und ermutigten ihre Gläubigen sicher nicht zum Widerstand. Lambert Dörr schreibt über die Bemühungen von Abtbischof Gallus Steiger, dass dieser dafür zu sorgen

hatte, dass seine Missionare in keiner Weise die Politik der Kolonialregierung kritisieren.

Bei der Bewertung dieser beiden Punkte möchte ich abschließend sagen: Die Spaltung der Gesellschaft ist sicher ein negativer Beitrag der Missionare. Auch wenn der Aspekt der Assimilierung seine Schattenseiten hat, muss ich sagen, dass es die westliche Bildung und die Einführung von Nutzpflanzen wie Kaffee waren, die einige afrikanische Gesellschaften zu Fortschritt und moderner Entwicklung katapultiert haben.

Und das bringt uns zu unserer ursprünglichen Frage: Waren Missionare Agenten des Kolonialismus? Meine Antwort lautet: JEIN. ■

Und auch wenn der Aspekt der Assimilierung seine Schattenseiten hat, muss ich sagen, dass es die westliche Bildung und die Einführung von Nutzpflanzen wie Kaffee waren, die einige afrikanische Gesellschaften zu Fortschritt und moderner Entwicklung katapultiert haben.

 Zwei Vorträge der Veranstaltung gibt es auf Video zu sehen. Sie finden die Videos in unserem YouTube-Videokanal sowie in der [Mediathek](#) unserer Website. Zu dem Referat von Bettina Brockmeyer über die christliche Mission in Deutsch-Ostafrika gelangen Sie in der PDF-Fassung dieses Heftes über [diesen Link](#) und zu dem Referat von Pater Theophil Gaus OSB zum Umgang mit dem Erbe des Kolonialismus führt Sie [dieser Link](#).



## Missionsbenediktiner im Online-Teil

Im Online-Teil wird die Dokumentation der Veranstaltung vertieft. Auf den [Seiten 96–98](#) dokumentieren wir das Referat von Sigrig Albert. Die Referentin zeigt, wie nah Mythos und Realität in der Erzählung der Ottilianischen Missionsgeschichte beieinander liegen, indem sie ausgewählte Mythen aufdeckt. Auf den folgenden [Seiten 99–102](#) lesen Sie das Referat von Johannes Mahr, der das Missionskonzept von Abt Norbert Weber OSB näher beschreibt. ■



Im Gespräch stellte Akademiedirektor Dr. Achim Budde (re.) dem Ökonomen Prof. Dr. Dr. h. c. Clemens Fuest neben den Fachfragen auch persönliche Fragen. Es ergab sich ein interessantes Gespräch.

Das Veranstaltungsformat *Mittags im Schloss* richtet sich an einen ausgewählten Adressatenkreis und findet – wie der Name vermuten lässt – mittags in den Räumlichkeiten des Barockschlosschens Suresnes statt. Zunächst gibt es im Rahmen eines Podiumsgesprächs, das Akademiedirektor Dr. Achim Budde mit dem Gast führt, inhaltliche Kost und anschließend die leibliche Kost in Form eines kleinen Imbiss.

Bei der Veranstaltung, die am 3. Mai 2023 stattfand, war Prof. Dr. Dr. h. c. Clemens Fuest, Präsident des ifo Instituts, München und Professor am Seminar für Nationalökonomie und Finanzwissenschaft an der LMU München, zu Gast in der Akademie.



Zu den ausgewählten Gästen gehörten unter anderem Prinz Ludwig von Bayern (erste Reihe, li.), Charlotte Knobloch (erste Reihe, 2. v. l.), Weihbischof Anton Losinger (erste Reihe, Mi.) sowie Staatsminister Joachim Herrmann (erste Reihe, re.).

Im Gespräch ging es unter anderem darum, bei welchen großen Themen wie Inflation, Energiewende oder Exportabhängigkeit von China das ifo als Ratgeber im Hinblick auf politische Entscheidungsprozesse gefordert ist und inwiefern die gelieferten Fakten und Empfehlungen auch Gehör finden in Politik und Gesellschaft. In seinen Ausführungen betonte Fuest, dass politische Entscheidungen immer einen langen Weg nehmen, an dem viele Interessensgruppen beteiligt sind. Besonders wichtig sei die Wahrnehmung einer Problemlage in der Öffentlichkeit. Dies sei beispielsweise bei der Bankenkrise nicht der Fall gewesen. Ökonomen wären dem Vorwurf ausgesetzt gewesen, dass sie die Krise doch hätten vorhersehen müssen. Die ausgesprochenen Warnungen, die es laut Fuest durchaus gegeben hat, sind in der Gesellschaft nicht wahrgenommen worden.

Am Beispiel der Energiewende zeigte der Ökonom Clemens Fuest auf, wie die öffentliche Diskussion auch verzerrt werden kann. Das Thema

polarisiere sehr stark und so werden Menschen, die berechtigte Bedenken und Zweifel anbringen, gleich als „Klimaleugner“ bezeichnet.

Großen Raum nahm das Thema der Klima- und Energiepolitik ein. Achim

Budde stellte die Gretchenfrage: Wie und bis wann kann der Umstieg auf Energiegewinnung aus rein erneuerbaren Energien gelingen, ohne dabei die Wirtschaft zu ruinieren und den Klimawandel möglichst aufzuhalten? An dem Plan, bis 2045 den Umstieg vollzogen zu haben, hat Fuest Zweifel. Immerhin habe Deutschland 30 Jahre gebraucht,

um den Anteil erneuerbarer Energien auf 15 % zu heben. Und dabei gilt es zu bedenken, dass dies die Ernte der „tiefhängenden Früchte“ war. Die restlichen 85 % in 20 Jahren zu erreichen, hält Fuest für ein äußerst ambitioniertes Ziel.

Auch das viel besprochene System, das auf Energiespeicherung durch Wasserstoff beruht, betrachtet Fuest mit Vorbehalt. „Das ist reine Zukunftsmusik“, so die Worte des Ökonomen. Auch wenn die Verpflichtung auf das Ziel, Umstieg auf Energie aus rein erneuerbaren Energien bis 2045, da ist, empfiehlt Professor Fuest einen realistischen Blick auf die Verwirklichung dieses Ziels.

Neben den Fachfragen kamen im Laufe des flotten, unterhaltsamen und

## Mittags im Schloss

Clemens Fuest zu Gast

heiteren Gesprächs aber auch einige private Facetten der Persönlichkeit von Clemens Fuest zum Vorschein: dass er Burgen und Schlösser mag, warum er nicht Geschichte studiert hat, und ob er eigentlich katholisch ist ...

Im Anschluss daran entwickelten sich bei einem Imbiss noch intensive Gespräche der Gäste untereinander und mit Professor Fuest, mitten drin Staatsminister Joachim Herrmann, Charlotte Knobloch, die Präsidentin der Israelitischen Kultusgemeinde München und Oberbayern, Matthias Belafi, der Leiter des Katholischen Büros Bayern und Prinz Ludwig von Bayern. ■



Das gesamte Gespräch können Sie anhören. Wir haben es für Sie als Audio in unserem YouTube-Audiokanal dokumentiert. [Dieser Link](#) führt Sie direkt zum Gespräch. Sie finden das Audio auch in der [Mediathek](#) unserer Website.

# Ist die Kirche noch zu retten?

## Anamnesen – Diagnosen – Therapien

Um die brennende Frage, ob die Kirche noch zu retten ist, ging es bei der Tagung, die vom 3. bis 4. März in der Katholischen Akademie in Bayern stattfand.

Die Situation der katholischen Kirche wurde dabei nicht nur von Theologinnen und Theologen analysiert, sondern auch von einem Soziologen und einer Schriftstellerin. So ergaben sich im Detail divergierende, aber alle in einem zentralen Punkt übereinstimmende Analysen: Die Kirche muss sich grundlegend ändern, wenn

sie ihre Glaubwürdigkeit und ihre Relevanz im Leben der Menschen zurückgewinnen will.

Lesen Sie hier die Dokumentation zweier Referate: Prof. Dr. Herbert Haslinger schlägt eine Therapie der Kirche vor, indem sie zu ihrem Seelsorgeauftrag zurückkehrt.

Die Schriftstellerin Husch Josten formuliert ihre Gedanken zur Situation der Kirche ausgehend von dem Begriff der Agonie in einem literarischen Stil.

## Rückkehr in Seelsorge und Diakonie

### Therapieansatz für eine Kirche um der Menschen willen von Herbert Haslinger

**K**irche um der Menschen willen“ lautet die Maßgabe, die in diesem Vortrag für die Therapie der Kirche angelegt wird. Damit ist eine Prämisse gesetzt, die man in ihrer Gültigkeit nicht erst eingehend begründen muss. Im christlichen Glauben berufen wir uns auf einen Gott, der in Jesus Christus Mensch geworden ist (Joh 1,14; Phil 2,7). Diese Menschwerdung Gottes geschah, so beten wir im Großen Glaubensbekenntnis, „propter nos homines et propter nostram salutem“, für uns Menschen und zu unserem Heil. Dem entspricht das Postulat, das Jesus für die Gestaltung aller Praktiken und Ausdrucksformen des Glaubens formuliert: „Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat.“ (Mk 2,27) Wenn die Kirche die Glaubensgemeinschaft sein soll,



**Prof. Dr. Herbert Haslinger**, Professor für Pastoraltheologie, Homiletik, Religionspädagogik und Katechetik an der Theologischen Fakultät Paderborn

die von dem Gott Jesu Christi Zeugnis gibt, dann muss dieses Fundamentalprinzip auch für sie selbst gelten: *Die Kirche ist für den Menschen da, nicht der Mensch für die Kirche.*

Aber stellt diese Prämisse in unseren gängigen kirchlichen Denkmustern und Praktiken wirklich etwas selbstverständlich Bekanntes und Gültiges dar? Maximen und Postulate, die im real existierenden Kirchenbetrieb ständig zu hören und zu lesen sind, lassen etwas anderes vermuten: „zum Leben der Kirche beitragen“; „lebendige Gemeinde“; „der Gemeinde / der Kirche dienen“; „sich für die Kirche engagieren“; „der Kirche Zukunft geben“; „in der Gemeinde mitarbeiten“; „die Kirche lieben“; „der Kirche Glaubwürdigkeit verleihen“. All diese Topoi nehmen die Zweck-Mittel-Zuordnung in um-

gekehrter Richtung vor: In ihnen firmiert die Kirche an sich als der Zweck kirchlichen Handelns; die Menschen sollen um der Kirche willen etwas sein oder tun. Wenn man sich vor Augen hält, mit welcher Verbreitung, mit welcher Emphase und – nicht selten auch – mit welcher penetrantem Gewissensdruck solche Maximen bis heute den Menschen als Anforderungen ihres Glaubenslebens aufoktroiert werden, dann besteht durchaus Grund, sich zu vergewissern, ob man in der Prämisse „Kirche um der Menschen willen“ wirklich übereinstimmt.

### Die Mahnung Alfred Delps

Wenige Monate vor seiner Hinrichtung durch die Nationalsozialisten am 2. Februar 1945 in Berlin-Plötzensee formulierte der Jesuit *Alfred Delp* eine letzte, eine allerletzte Mahnung an seine Kirche. Ob diese den Weg zu den Menschen findet, hängt nach ihm „entscheidend ab von der Rückkehr der

Kirchen in die ‚Diakonie‘: in den Dienst der Menschheit. Und zwar in einen Dienst, den die Not der Menschheit bestimmt, nicht unser Geschmack oder das Consuetudinarium einer noch so bewährten kirchlichen Gemeinschaft. ‚Der Menschensohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen‘ (Mk 10,45). Man muss nur die verschiedenen Realitäten kirchlicher Existenz einmal unter dieses Gesetz rufen und an dieser Aussage messen und weiß eigentlich genug. Es wird kein Mensch an die Botschaft vom Heil und vom Heiland glauben, solange wir uns nicht blutig geschunden haben im Dienste des physisch, psychisch, sozial, wirtschaftlich, sittlich oder sonstwie kranken Menschen ... Rückkehr in die ‚Diakonie‘ habe ich gesagt. Damit meine ich das Sich-Gesellen zum Menschen in allen seinen Situationen mit der Absicht, sie ihm meistern zu helfen, ohne anschließend irgendwo eine Spalte oder Sparte auszufüllen. Damit meine ich das Nachgehen und Nachwandern auch in die äußersten Verlorenheiten und Verstiegenheiten des Menschen, um bei ihm zu sein genau und gerade dann, wenn ihn Verlorenheit und Verstiegenheit umgeben.“ (Delp, Alfred: *Das Schicksal der Kirchen*; in: Delp, Alfred: *Gesammelte Schriften. Band IV: Aus dem Gefängnis*. Hg. von Roman Bleistein, Frankfurt a. M. 1984, 318–323, 319f.)

Man darf annehmen, dass es Alfred Delp in dieser existentiell bedrängenden Situation nicht um irgendeine augenblickliche Idee ging. Er sah in seiner Mahnung wohl eher ein Erfordernis, auf das es wirklich ankommt, an dessen Erfüllung sich die Existenzberechtigung der Kirche, aber auch die Stellung der Menschen zu dieser Kirche entscheiden.

Allenthalben führt man das Delp-Zitat ins Feld, um auf den Konnex von Kirche und Diakonie aufmerksam zu ma-

chen und um die gesellschaftliche Akzeptanz der Diakonie in eine wiederzugewinnende Akzeptanz der Kirche bei den Menschen umzumünzen. Doch Alfred Delp geht es gerade nicht um eine Rückkehr der Menschen zur institutionellen Kirche, sondern um eine *Rückkehr der Kirchen in die Diakonie*. Die Anforderung der Umkehr gilt der Kirche, genauer: den verantwortlichen Kräften in der Kirche. Sie müssen sich

neu ausrichten an dem, was die Bestimmung einer Kirche ist, die sich auf den Gott Jesu Christi beruft.

Die Kirche muss sich mit ihren Strukturen, ihren Praktiken, ihren Institutionen, ihren Lehren, ihren Ämtern wieder in den Dienst für die Menschen stellen. In den Dienst *für die Menschen* – nicht nur für die Christen, nicht nur für die katholischen oder protestantischen Kirchenmitglieder, nicht nur für die Engagierten und Gleichgesinnten, nicht nur für die Genehmen, Begeisterten und einfach Glaubenden – sondern für radikal alle Men-

schens. Das „für alle Menschen“ ist eine unhintergehbare theologische Norm, wenn zutrifft, dass Gott sich mit seinem Heilswillen allen Menschen zuwendet. Der Versuch, diese Heilswendung Gottes, z. B. durch ein „für viele“, auf bestimmte Menschen einzugrenzen, ist letztendlich ein blasphemischer Akt; ein Akt, der das Wesen Gottes als des Unendlichen verletzt. Und: Die Kirche muss sich in einen Dienst für die Menschen nehmen lassen, der wirklich *selbstloser Dienst* ist, ein Dienst, bei dem nicht nebenbei oder verdeckt irgendein Zweck oder Interesse zugunsten der Kirche angezielt wird – kein missionarischer Effekt der Kirchenbindung, keine Motivation zum gemeindlichen Engagement, keine Plausibilisierung von Glaubenslehren, ja nicht einmal eine Rechtfertigung für den Bestand der Kirche in der Gesellschaft. Die Kirche muss – in den Worten Delps – den Menschen dienen, ohne anschließend irgendwo eine Spalte oder Sparte für sich auszufüllen. Das ist mit „Rückkehr in die Diakonie“ gemeint.

---

**Die Kirche muss sich mit ihren Strukturen, ihren Praktiken, ihren Institutionen, ihren Lehren, ihren Ämtern wieder in den Dienst für die Menschen stellen. In den Dienst nicht nur für die Christen, nicht nur für die Engagierten und Gleichgesinnten – sondern für radikal alle Menschen.**

---



Foto: Art\_Pictures / Shutterstock.com

Seelsorge und Diakonie werden gerade in Krisensituationen am dringendsten gebraucht. Von den Seelsorgenden wird ein hohes Maß an Verantwortungsbewusstsein und fachlicher Kompetenz erwartet. Umgekehrt verlangen seelsorgliche bzw. diakonische Beziehungen den betroffenen Menschen ein denkbar hohes Maß an Vertrauen ab.



Die Referenten Prof. Dr. Heinz Bude, Professor für Makrosoziologie an der Universität Kassel (li.), und Prof. Dr. Herbert Haslinger diskutierten angeregt im Nachgang der Podiumsdiskussion.

## Seelsorge und Diakonie

Selbstloser Dienst der Kirche für die Menschen ist jedoch nicht nur in der dezidierten Diakonie bzw. Caritas, also im christlich motivierten Hilfehandeln zugunsten Not leidender Menschen, gegeben. Er geschieht auch in dem, was man gemeinhin „Seelsorge“ nennt. Bei „Seelsorge“ handelt es sich um einen der am häufigsten gebrauchten, aber am wenigsten geklärten Begriffe der Pastoraltheologie. Vor allem der schwierige Begriff „Seele“ erweist sich dabei als Stolperstein,

weil sich nicht genau bestimmen lässt, was die Seele eigentlich ist. Gerade diese Diffusität des Begriffs „Seelsorge“ ist aber meines Erachtens zu bewahren, weil sie eine wichtige Funktion erfüllt. Wenn wir z. B. mit einer Redewendung sagen „das ist eine Seele von Mensch“ oder „das ist eine treue Seele“, meinen wir mit „Seele“ nicht einen bestimmten Teil dieses Menschen, sondern sein ganzes Wesen, seine Persönlichkeit. „Seele“ dient uns als Hilfsbegriff für etwas nicht genau Bestimmbares: das, was einen Menschen zu dieser je individuellen Person macht; dafür, dass der Mensch nicht einfach die Summe seiner einzelnen bestimmbarer Teile (Körper, Geist, Psyche, Gefühle ...), sondern „mehr als seine Teile“, eine je einmalige Person ist.

Eben weil der Begriff „Seele“ nicht genau bestimmbar ist, eignet er sich, um beim Reden über Menschen deren Nicht-Bestimmbarkeit, deren Inkommensurabilität anzuzeigen. Seelsorge, die „Sorge um die Seele“, kann dann als die Sorge um das Menschsein des Menschen verstanden werden, als Sorge darum, dass dieser je konkrete Mensch eine eigenständige, individuelle, nicht verfügbare Persönlichkeit werden und sein kann. Ein wenig abstrakter formuliert meint Seelsorge das am christlichen Glauben orientierte und auf professioneller Kompetenz beruhende Handeln, mit dem man Menschen bei der Bewältigung ihres Lebensweges beisteht. Der Beistand („Sorge“) zielt darauf, dass der Mensch die vielen Anteile seiner Person – Leib, Geist, Gefühle, Beziehungen, Psyche – zu einer stimmigen Persönlichkeit („Seele“) zusammenfügt und als diese Persönlichkeit auf individuell erfüllende und sozial verantwortliche Weise leben kann.

Ich glaube, es ist im Sinne Alfred Delps, seine Mahnung zu erweitern zum Postulat der „Rückkehr in Seelsorge und Diakonie“. Denn so verstanden ist Seelsorge das *Sich-Gesellen zum Menschen in allen seinen Situationen mit der Absicht, sie ihm meistern zu helfen; das Nachgehen und*

*Nachwandern auch in die äußersten Verlorenheiten und Verstiegenheiten des Menschen, um bei ihm zu sein genau und gerade dann, wenn ihn Verlorenheit und Verstiegenheit umgeben.*

## Die Abkehr der Kirche von Seelsorge und Diakonie

Die Rede von einer „Rückkehr in Seelsorge und Diakonie“ setzt voraus, dass es vorher eine *Abkehr der Kirche von Seelsorge und Diakonie* gegeben hat. Mit dieser Abkehr meine ich nicht den Prozess, bei dem sich viele Formen des seelsorglichen und diakonischen Hilfehandelns von den konventionellen Gemeinden weg in spezialisierte Professionen und Institutionen wie Krankenhäuser, Pflegeeinrichtungen, Therapieformen oder Beratungsstellen verlagert haben. Diese Professionalisierung und Institutionalisierung erweist sich über weite Strecken als schlichtweg notwendig, weil nur so die Hilfe für betroffene Menschen in der gebotenen fachlichen Qualität geleistet werden kann.

Was ich hier als „Abkehr von Seelsorge und Diakonie“ moniere, ist die anhaltende Tendenz, dass ein zunehmender Anteil des pastoralen Personals der Kirche durch die Strukturveränderungen in der Kirche zur Herauslösung aus diesen Praxisfeldern gezwungen wird oder sich absichtsvoll von unmittelbaren, konkreten Aufgaben in Seelsorge und Diakonie absentiert.

## Die pastoralen Großstrukturen

Seit mehreren Jahrzehnten nimmt die Bildung *pastoraler Großstrukturen* („Seelsorgeeinheiten“, „Pfarreiengruppen“, „pastorale Räume“ u. ä.) die kirchlichen Ressourcen in Beschlag. Bekanntlich gelten diese neuen pastoralen Strukturen als unumgängliche Reaktion auf den sogenannten „Priestermangel“, der dazu führe, dass nicht mehr annähernd alle bestehenden Gemeinden mit einem Priester besetzt werden können. Ein durchgängiges Element der einschlägigen Konzepte besteht darin, das hauptamtliche pastorale Personal auf der Ebene der größeren Struktureinheit anzusiedeln. Die unmittelbare Zuordnung der Seelsorgefrauen und Seelsorger zu einer Gemeinde entfällt. Letzteres bildet wohl die Maßnahme, mit der sich die neuen pastoralen Strukturen am deutlichsten als Abkehr von Seelsorge und Diakonie erweisen. Denn damit geht der pastoralen Praxis ihre entscheidende, unabdingbare Grundlage verloren, nämlich ihre Lebensweltnähe, der Bezug der Seelsorgerinnen zur alltäglichen Lebenswirklichkeit der Menschen.

Mit Verweis auf die Überlastung des pastoralen Personals sehen viele Verantwortliche den „Königsweg“ darin, in den

---

**Seelsorge, die „Sorge um die Seele“, kann als die Sorge um das Menschsein des Menschen verstanden werden, als Sorge darum, dass der konkrete Mensch eine individuelle, nicht verfügbare Persönlichkeit werden und sein kann.**

---

## Das Problem der Abkehr von Seelsorge und Diakonie besteht darin, dass sich in der Kirche das Bewusstsein ausbreitet, dass die konkrete Seelsorge- und Diakonietätigkeit in der direkten Begegnung mit Menschen nicht mehr selbstverständliche Aufgabe der pastoralen Berufsgruppen sei.

Erklärungsmuster zur scheinbar alternativlosen Maßgabe: Die Seelsorgerinnen und Seelsorger hätten immer weniger Zeit für seelsorglich-diakonische Aufgaben; an den Gläubigen sei es, zu akzeptieren, dass seelsorgliche und diakonische Praxisformen – z. B. Trauergespräche, Hausbesuche, Sterbebegleitung, Krankenbesuche, caritative Hilfen, feste Sprechzeiten – deutlich reduziert oder gleich gar nicht mehr angeboten werden.

So dekretierte in einem pastoralen Raum der Erzdiözese Paderborn der leitende Pfarrer eines Tages im apodiktischen Ton: „Ab jetzt gibt es bei Sterbefällen keine Requien mehr.“ Unter der Hand verschiebt sich dabei die empirische Diagnose des Priestermangels zu einem konzeptionellen Prinzip des pastoralen Personals. Es schleicht sich ein Grundton der pastoralen Larmoyanz ein. Viele Angehörige der pastoralen Berufe erwecken den Eindruck, sie seien es, die unter dieser Situation am meisten zu leiden hätten. Der Gestus, dass man keine Zeit habe, gerät zum kennzeichnenden Habitus vieler Seelsorger.

Das Problem der Abkehr von Seelsorge und Diakonie besteht also nicht eigentlich darin, inwiefern das pastorale Personal objektiv überlastet ist. Es besteht vielmehr darin, dass sich in der Kirche das subjektive, aber kollektiv leitende Bewusstsein ausbreitet, dass die konkrete Seelsorge- und Diakonietätigkeit in der unmittelbaren Begegnung mit Menschen nicht mehr selbstverständliche Aufgabe der pastoralen Berufsgruppen sei.

### Der Unwille zu Seelsorge und Diakonie

Seit 42 Jahren bewege ich mich in der wissenschaftlichen Theologie und habe ich mit Theologiestudierenden zu tun. Die gesamte Zeit über beobachte ich speziell bei den angehenden Priestern den Trend, dass viele von ihnen diesen Beruf anstreben, aber dezidiert nicht seelsorgliche und schon gar nicht diakonische Tätigkeiten ausüben wollen. Sie träumen sich in eine von vornherein klerikalistisch deformierte Priesterphantasie hinein und sehen in diesem Beruf vorrangig eine Möglichkeit, diese ihre Priesterphan-

Gemeinden möglichst viele Gläubige als Ehrenamtliche zu gewinnen, damit diese in möglichst großem Umfang selber pastorale Aufgaben übernehmen. Die professionellen Seelsorger sollten im Gegenzug ihre Aufgabe darin sehen, auf der Metaebene für die Anwerbung, Befähigung und Begleitung der Ehrenamtlichen zu sorgen. In dieser Gemengelage verfestigt sich ein

tasie an sich selber auszukosten. Sie erachten es als mit ihrer sakralen Würde unvereinbar, sich mit weltlichen Belangen wie alltäglichen Lebensproblemen und sozialen Nöten zu beschäftigen.

Leider zeigt sich der Hang zum *dezidierten Unwillen zu Seelsorge und Diakonie* bei Angehörigen aller pastoralen Berufsgruppen, tendenziell aber häufiger bei jüngeren. Es handelt sich um ein Phänomen, das bislang weitgehend tabuisiert wird. Aber es muss einmal (auch auf die Gefahr hin, Empörung auszulösen) benannt werden – aus Verantwortung gegenüber den Menschen, die mit diesen seelsorge- und diakonieunwilligen „Seelsorgerinnen“ und „Seelsorgern“ zu tun bekommen, von ihnen enttäuscht werden oder auch unter ihnen leiden.

Gewiss nicht alle, aber doch ein beträchtlicher Teil der Seelsorgerinnen und Seelsorger passt sich sehr bereitwillig in die Mechanismen der neuen pastoralen Strukturen ein. Dass diese ihre unmittelbare Zuordnung zu einer Gemeinde auflösen, bietet ihnen die Möglichkeit, sich aus den unmittelbaren Seelsorgefeldern vor Ort herauszulösen und sich von der eigenen konkreten Seelsorge- und Diakonietätigkeit zu entbinden.

So manche gefallen sich in diesem Gestus, da sie hoffen, mit vermeintlich wichtigeren Aufgaben auf den höheren Strukturebenen zu arrivieren. Die unmittelbare Arbeit



Konzentriert folgten Dr. Judith Müller (Leiterin des Fachbereichs Kirchliche Organisationsberatung/ Gemeindeberatung im Ressort Grundsatzfragen und Strategie des Erzbischöflichen Ordinariats München sowie Organisationsberaterin) und Prof. Dr. Heinz Bude (re.) dem Wortbeitrag von Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn, Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie am Institut für Katholische Theologie der Universität Köln.

in Seelsorge und Diakonie gilt ihnen als wenig reizvoll, als zu niedrig, als zu geringwertig, als zu wenig prestigeträchtig. Sie eignet sich nicht, um sich öffentlich in Szene zu setzen und zu profilieren; Seelsorge und Diakonie erfordern nämlich Diskretion und über seelsorgliche Gespräche kann man keine Erfolgsmeldungen in Medien platzieren. Seelsorge und Diakonie eignen sich nicht, um in den etablierten Kreisen von Gesellschaft oder Kirche zu reüssieren und sich dort für höhere Ämter zu empfehlen; man muss sich dabei nämlich „schmutzig“ machen,

sich in die Unreinheiten, Brüche und Schatten der alltäglichen Lebenswirklichkeiten hineinbegeben. Seelsorge und Diakonie eignen sich nicht für eine schnelle Befriedigung des eigenen Erfolgsbedürfnisses; sie sind nämlich kräfteraubend, oft auch frustrierend, in ihrer Wirkung nicht einfach berechenbar. Und schließlich ist die Arbeit in Seelsorge und Diakonie einfach anstrengend; sie nimmt die Person des Seelsorgers oft über Gebühr in Anspruch; sie setzt hohe fachliche wie persönliche Kompetenzen voraus. Manche Seelsorgerinnen und Seelsorger spüren – meist instinktiv und uneingestanden –, dass sie den Anforderungen dieses Berufs nicht wirklich gewachsen sind, und streben nach unverfänglichen Möglichkeiten, sich ihrer zu entledigen.

Dieser tabuisierte, aber unübersehbare Unwille zur konkreten Seelsorge- und Diakoniarbeit bei vielen Angehörigen der pastoralen Berufe ist nach meinem Dafürhalten einer der Gründe dafür, dass in

vielen deutschen Diözesen in unverantwortbarem Ausmaß ein Metaapparat aus Planungsreferaten, Projekten, Projektmitarbeitern, Koordinierungsstellen, Gremien, Organisationsberatern und dergleichen wuchern konnte – weil sich eben viele lieber in diesen Funktionen der Konzeptionsarbeit ergehen, als sich unmittelbaren Begegnungen mit hilfebedürftigen Menschen auszusetzen.

Vor einigen Jahren erklärte ein damals junger Pfarrer im Brustton unbeirrbarer Selbstgewissheit: „Von der Kirche wird immer noch erwartet, dass der Pfarrer am Ort ist. Aber der Pfarrer ist nicht am Ort und er kommt auch nicht mehr zurück“ (Krems, Sebastian zitiert nach: *Muss die Kirche zurück ins Dorf?* (<https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/muss-die-kirche-zuruck-ins-dorf> – abgerufen am 31. 07. 2015)). Und ein anderer Kirchenakteur sekundierte ihm: „Auf dem Markt [sc. der Seelsorge – H. H.] sind zahlreiche Konkurrenten tätig: Sie bieten ‚freie Taufen‘ an, sie trauen und beerdigen, sie beraten und begleiten, sie trösten und heilen – und das oft sogar besser (sprich nach heutigen Kriterien: individueller) als kirchliche Seelsorger.“ (Leven, Benjamin: *gd Editorial*, in: *Gottesdienst* 49 (2015) Heft 12, 1.) Sind sich diejenigen, die solches sagen, bewusst, was sie da von sich geben? Wenn Funktionsträger der Kirche die Präsenz von Seelsorgern vor Ort kategorisch für beendet erklären und wenn sie die Ausübung von Seelsorge und Diakonie durch das pastorale Personal der Kirche als nicht mehr notwendig erachten, weil das die außerkirchlichen „Konkurrenten“ ohnehin „besser“ machen, dann ist das ein erschütternder Bankrott.



Den Menschen mit Seelsorge und diakonischer Hilfe in der unmittelbaren Begegnung mit ihnen beizustehen, bildet die wesentliche Aufgabe von Seelsorgerinnen und Seelsorgern.

## Die Notwendigkeit der Rückkehr in Seelsorge und Diakonie

Am 22. Juli 2016 tötete ein 18-jähriger Deutsch-Iraner bei einem Amoklauf am Olympia-Einkaufszentrum in München neun Menschen. In einem Bericht der *Süddeutschen Zeitung* darüber hieß es lapidar: „Und Seelsorger wurden gebraucht.“ Dies sollte uns in der Kirche aus mehreren Gründen zu denken geben. Selbst einer großen profanen Tageszeitung

– einem jener Medien also, die von traditionalistischen Kräften der Kirche notorisch als säkularisiert und kirchenfeindlich diffamiert werden – ist der Begriff „Seelsorge“ bzw. „Seelsorger“ so vertraut, dass sie ihn selbstverständlich, ohne nähere Erläuterung verwendet. Der Begriff ist der Allgemeinheit der Gesellschaft verständlich. Das gleiche gilt für die Rede von Diakonie oder Caritas. Zudem gebrauchte die Autorin oder der Autor des Berichts die Bezeichnung

„Seelsorger“ offensichtlich in einem betont positiven Sinn. Die Zeitung und die Gesellschaft betrachten es demnach als gut und sie sind froh darüber, dass es Seelsorgerinnen und Seelsorger gibt, die in einer solchen Situation Hilfe leisten.

Zwar sind normale Situationen von Seelsorge und Diakonie nicht so aufsehenerregend. Aber dass das Hilfehandeln von Seelsorgerinnen und Seelsorgern gerade auch in einer solchen Extremsituation als notwendig und hilfreich erfahren wird, lässt vermuten, dass es beim weitaus größten Teil der Gesellschaft auch in normalen Situationen des Lebens allgemein anerkannt und, wo nötig, auch gewünscht wird. Die Rückkehr zu Seelsorge und Diakonie gebietet sich also schon deshalb, weil sie in der Gesellschaft gebraucht werden, weil sie notwendig sind. Dabei erscheinen mir drei Überlegungen wichtig.

### Identität der pastoralen Berufe

Den Menschen mit Seelsorge und diakonischer Hilfe beizustehen, bildet die wesentliche Aufgabe von Seelsorgerinnen und Seelsorgern – und zwar die konkrete Seelsorge- und Diakoniarbeit in der unmittelbaren Begegnung mit Menschen. Darin besteht schlicht und ergreifend die *Identität der pastoralen Berufe*, gerade auch des Priesterberufs. Zu diesem Beruf (zu nichts anderem) haben sich Seelsorgerinnen und Seelsorger entschieden; für diese Tätigkeit (für nichts anderes) sind sie von der Kirche angestellt; mit diesen Aufgaben (mit nichts anderem) lässt sich die Akzeptanz der Kirche in der Gesellschaft begründen und ihr privilegierter Status in der Gesellschaft rechtfertigen. Damit ist nicht verneint, dass

z. B. auch Liturgie, Sakramente oder Verkündigung zu den wesentlichen Vollzügen der Kirche gehören. Aber die Ausübung dieser Tätigkeiten verliert immer dort ihre theologische Stimmigkeit, wo zu ihren Gunsten die Verpflichtung auf Seelsorge und Diakonie verneint wird.

Die pastoralen Berufe dürfen den Rückzug von Seelsorge und Diakonie bzw. deren Delegation an die Gläubigen nicht zur Maxime ihres Selbstverständnisses machen. Sie würden damit – in einer fiktiven Analogie – Bäckern gleichen, die erklären: Wir Bäcker müssen unseren Berufsstand umstrukturieren; aufgrund der Arbeitsbelastung in der Organisation unserer Betriebe haben wir keine Zeit mehr für die unmittelbare Bäckerarbeit; die Kunden müssen nun selber in ehrenamtlicher Arbeit Brot backen und damit zum Leben der Bäckereien beitragen. Der Vergleich mag absurd klingen. Aber es ist die gleiche Absurdität, die die Menschen empfinden, wenn Angehörige der pastoralen Berufe nicht mehr zur unmittelbaren Seelsorge und Diakonie bereit sind und diese auf ehrenamtliche Gläubige abschieben. Kein Berufsstand der Welt kann sich eine derartige Selbstliquidation seiner Professionalität leisten.

Es braucht eine pastorale Kultur, in der z. B. ein Priester selbstverständlich in der offenen Jugendarbeit tätig ist, ohne auch nur die Frage danach zu stellen, ob das eine priesterliche Aufgabe ist; in der z. B. eine Pastoralreferentin selbstverständlich alte Menschen besucht, ohne sich rechtfertigen zu müssen, warum sie das nicht Ehrenamtlichen überlässt.

#### **Verantwortung gegenüber den betroffenen Menschen**

Die Rückkehr der pastoralen Berufe in die konkrete Seelsorge- und Diakonietätigkeit gebietet sich aus *Verantwortung gegenüber den betroffenen Menschen*. Diese können mit allem Recht der Welt von der Kirche eine fachlich gute Begleitung und Hilfeleistung erwarten. Das gilt umso mehr, als es sich bei Seelsorge und Diakonie tatsächlich um fachlich höchst anspruchsvolle und verantwortungsvolle Tätigkeiten handelt. Trauergespräche, Lebensberatung, rituelle Feiern, Sterbebegleitung, Krankenbesuche, Deutung von Alltagserfahrungen, Arbeit mit Kindern und Jugendlichen, Bearbeitung von Konflikten, soziale Hilfen, Unterstützung behinderter Menschen, Interventionen in Familien, Partnerschaftsberatung, Hilfe in akuten Krisensituationen, Zuwendung zu Pflegebedürftigen

– bei all diesen Aufgaben wird professionelle Kompetenz abverlangt, sind oft schwierige Herausforderungen zu bewältigen und kann fachliches Fehlverhalten gravierenden Schaden bei den betroffenen Menschen anrichten. Umgekehrt – auch das wird in Theologie und Kirche oft übersehen – verlangen seelsorgliche bzw. diakonische Beziehungen den betroffenen Menschen ein denkbar hohes Maß an Vertrauen

---

Liturgie, Sakramente oder Verkündigung gehören zu den wesentlichen Vollzügen der Kirche. Aber die Ausübung dieser Tätigkeiten verliert immer dort ihre theologische Stimmigkeit, wo zu ihren Gunsten die Verpflichtung auf Seelsorge und Diakonie verneint wird.

---

ab. Sie selbst – nicht die Seelsorgerinnen und Seelsorger – sind es ja, die dabei (pointiert formuliert) „die Hosen herunter lassen“ müssen; das heißt: die sich mit ihren persönlichsten, oft genug auch belastenden oder beschämenden Anteilen ihres Lebens zeigen sollen und die sich deshalb darauf verlassen können müssen, dass damit diskret, sorgsam und in bestmöglicher Fachkompetenz umgegangen wird.

Die Kirche zählt Seelsorge und Diakonie zu ihren Praxisfeldern und tritt in der Gesellschaft mit dem Selbstanspruch auf, diese anspruchsvollen Aufgaben professionell, qualitativ gut und vertrauenswürdig leisten zu können. Damit begibt sie sich in Beziehung zu

all jenen Menschen, die diese ihre Hilfeleistungen in Anspruch nehmen. Sobald aber die Kirche eine solche Beziehung initiiert, übernimmt sie Verantwortung gegenüber den betreffenden Menschen. Sobald kirchliches Personal Menschen gegenüber in der Rolle des Seelsorgers oder des Helfenden auftritt und handelt, verbietet sich jeder Dilettantismus, jede Beliebigkeit, jedes bequeme Delegieren an Personen, die diese Tätigkeit nicht mit Gewissheit auf fachlich gutem Niveau ausüben können.

Wenn z. B. eine ehrenamtlich tätige Person den Besuchsdienst im Altenheim fachlich kompetent machen kann, dann ist das gut so. Aber es ist gut, weil es für die alten Menschen gut ist – und nicht deshalb, weil der Besuchsdienst ehrenamtlich geleistet wird. Dies zu beherzigen verlangt die Verantwortung gegenüber den betroffenen Menschen. Denn die Arbeit in Seelsorge und Diakonie muss diesen Menschen dienen – nicht den Ehrenamtlichen oder deren hauptamtlichen Mentoren. Gegen die hypertrophe Propagierung von Ehrenamtlichkeit in der Kirche und gegen die durchaus fragwürdigen, weil Sand in die Augen streuenden Lobhudeleien auf das Ehrenamt muss einmal klipp und klar festgehalten werden: Auch das Ehrenamt ist kein Selbstzweck. Auch eine ehrenamtliche Tätigkeit hat der Verantwortung gegenüber den betroffenen Menschen gerecht zu werden. Und wenn sie das nicht tut, ist sie abzustellen.

#### **Verpflichtung der Kirche gegenüber der Gesellschaft**

Die Rückkehr in Seelsorge und Diakonie ist schließlich eine *Pflicht der Kirche gegenüber der Gesellschaft* insgesamt. Zumindest hier in Deutschland hat sich die Kirche auf ein sehr spezifisches, enges Arrangement mit dem Staat eingelassen: Der Staat stützt die Kirche in finanzieller, struktureller und rechtlicher Hinsicht, weil er deren professionelle Leistungen als für die Gesellschaft insgesamt bedeutsam und notwendig erachtet; die Kirche verpflichtet sich im Gegenzug zum Erbringen dieser Leistungen. Gerade in Bezug auf die soziale Arbeit und die Seelsorgetätigkeit der Kirche wird dieser Bedingungs Zusammenhang immer wieder zur

---

Der Staat stützt die Kirche in finanzieller, struktureller und rechtlicher Hinsicht, weil er deren professionelle Leistungen als für die Gesellschaft insgesamt bedeutsam und notwendig erachtet; die Kirche verpflichtet sich im Gegenzug zum Erbringen dieser Leistungen.

---

Rechtfertigung der staatlichen Stützung wie auch der gesellschaftlichen Präsenz der Kirche angeführt.

Es gibt ein ungeschriebenes Übereinkommen: Der weitest große Teil der Gesellschaft findet es gut, dass es in bestimmten Situationen des Lebens seelsorgliche Begleitung und soziale Hilfen durch die Kirche gibt. Im Umkehrschluss erscheint es gerechtfertigt, dass der Kirche – weit über die dezidierte Kirchensteuer hinaus – finanzielle und sonstige Mittel aus den allgemeinen staatlichen Ressourcen zufließen. Sie dienen unter anderem der theologischen bzw. pastoralen Ausbildung, dem Unterhalt der vielen kirchlichen Einrichtungen, der Subventionierung von Praxisfeldern oder auch zu einem gewissen Teil der Entlohnung des kirchlichen Personals. Für die Bewerkstellung von Seelsorge und Diakonie werden also Mittel aufgewendet, die von der Gesamtheit der Gesellschaft erwirtschaftet und zur Verfügung gestellt werden.

Verantwortungsträger der Kirche legitimieren diese gesamtgesellschaftliche Stützung der Kirche selber immer wieder mit dem Verweis auf die hohen professionellen Anforderungen der seelsorglichen bzw. diakonischen Aufgaben und auf die hohe fachliche Qualität, mit der die Kirche diese zum Nutzen der Gesamtgesellschaft erfüllt. Über eine solche Verknüpfung zwischen Kirche und Staat bzw. Gesellschaft kann man unterschiedlicher Meinung sein. Aber wenn die Kirche sich darauf einlässt, hat sie das dabei getroffene Übereinkommen auch tunlichst einzuhalten.

Mit der beschriebenen Abkehr von Seelsorge und Diakonie verletzt sie es hingegen mit befremdlicher Unbekümmertheit. Man stelle sich vor, Ärzte ließen sich mit dem Bescheid vernehmen, die gesundheitspolitischen Rahmenbedingungen hätten sich für sie ungünstig entwickelt, so dass sie sich veranlasst sähen, ärztliche Behandlungen durch Ehrenamtliche vornehmen zu lassen; die Krankenversicherungen sollten aber weiter bestehen bleiben und die Honorierung der Ärzte gewährleisten. Das wäre geradezu grotesk. Aber genau das machen diejenigen kirchlichen Funktionsträger, die es gerne annehmen, dass Seelsorge und Diakonie über weite Strecken durch die gesamtgesellschaftliche Kommunität finanziert werden, die aber im selben Augenblick erklären, dass sie diese Aufgaben nicht mehr selber leisten könnten und den Gläubigen vor Ort übertragen müssten.

### Eine Geschichte zum Abschluss: die Rettungsstation

*An einer gefährlichen Küste befand sich vor Zeiten eine kleine, armselige Rettungsstation. Das Gebäude war nicht mehr als eine Hütte; aber die Leute des Rettungsdienstes versahen unentwegt ihren Wachdienst und wagten sich tags wie nachts unermüdet und ohne Rücksicht auf ihr eigenes Leben hinaus, um Schiffbrüchige zu bergen. Viele der Erretteten und andere Leute aus der Umgebung waren gern bereit, Zeit, Geld und Energie zu opfern, um die Station zu unterstützen. Man kaufte neue Boote und schulte neue Mannschaften. Die kleine Station wuchs und gedieh.*

*Denen, die für die Rettungsstation verantwortlich waren, gefiel das ärmliche und schlecht ausgerüstete Gebäude nicht mehr. Die Geretteten benötigten doch einen etwas komfortableren Ort als erste Zuflucht. Deshalb wurden die Lagerstätten durch richtige Betten ersetzt und das Gebäude mit besserem Mobiliar ausgestattet. Doch damit erfreute sich die Rettungsstation bei den Männern zunehmender Beliebtheit als Aufenthaltsort; sie richteten sich noch gemütlicher ein, da sie ihnen als eine Art Clubhaus diente. Immer weniger Angehörige des Rettungsdienstes waren bereit, mit auf Bergungsfahrt zu gehen.*

*Also heuerte man für die Rettungsboote eine eigene Besatzung an. Immerhin schmückte das Wappen des Seenotdienstes noch überall die Räume, und von der Decke des Zimmers, in dem gewöhnlich der Einstand eines neuen Clubmitglieds gefeiert wurde, hing das Modell eines großen Rettungsbootes.*

*Etwa zu dieser Zeit scheiterte vor der Küste ein großes Schiff, und die angeheuertten Seeleute kehrten mit ganzen Bootsladungen friererender, durchnässter und halbertrunkener Menschen zurück.*

*In dem schönen Clubhaus herrschte das Chaos. Das Verwaltungskomitee ließ deshalb gleich danach Duschkabinen im Freien errichten, damit man die Schiffbrüchigen vor Betreten des Clubhauses gründlich säubern könne.*

*Bei der nächsten Versammlung gab es eine Auseinandersetzung unter den Mitgliedern. Die meisten wollten den Rettungsdienst einstellen, da er unangenehm und dem normalen Clubbetrieb hinderlich sei. Einige jedoch vertraten den Standpunkt, dass Lebensrettung die vorrangige Aufgabe sei und dass man sich ja schließlich auch noch als „Lebensrettungsstation“ bezeichne. Sie wurden schnell überstimmt. Man ließ sie wissen, dass sie ja woanders ihre eigene Rettungsstation aufmachen könnten. Das taten sie dann auch.*

*Die Jahre gingen dahin, und die neue Station wandelte sich genauso wie die erste. Sie wurde zu einem Clubhaus, und so kam es zur Gründung einer dritten Rettungsstation. Doch auch hier wiederholte sich die Geschichte. Wenn man heute diese Küste besucht, findet man eine beträchtliche Reihe exklusiver Clubs. Immer noch wird sie vielen Schiffen zum Verhängnis; nur die meisten Schiffbrüchigen ertrinken. (Wedel, Theodore Otto: *Evangelism – the Mission of the Church to Those Outside Her Life*, in: *The Ecumenical Review*, Vol. 6 (1), October 1953, 19–25. – Deutsche Übersetzung nach: Peter Bleeser (Hg.): *Geschichten für Sinndeuter*, Düsseldorf 1981, 23–25.) ■*



### Kirchenrettung im Online-Teil

Die Dokumentation der Tagung wird im Online-Teil des Hefts vertieft. Die gekürzte und auf einzelne Aspekte fokussierte Fassung des Vortrags von Heinz Bude finden Sie auf den [Seiten 103–104](#). Auf den anschließenden [Seiten 105–109](#) lesen Sie den Text von Hans-Joachim Höhn. ■

# Schön. Surreal. Poetisch.

## Eine Bestandsaufnahme von Kirche in der Agonie von Husch Josten

**D**as Thema, das Sie mir gestellt haben, lautet: *Kirche in der Agonie – eine Bestandsaufnahme*.  
Leider zählt es zu den Berufskrankheiten schriftstellernder Menschen, dass sie an Worten hängen bleiben.  
In diesem Fall waren es zwei: „Agonie“ und „Bestandsaufnahme“.  
Letzteres verursachte in mir – als Mensch der Buchstaben statt Zahlen – sogleich ein Gefühl des Unbehagens: Den Bestand aufnehmen.  
Das klingt nach Inventur; nach Messen, Zählen und Wiegen; nach Auf-zählen. Auch der Anspruch auf Vollständigkeit schwingt mit. Und so etwas verunsichert den Wort-Menschen. Ich habe mich gefragt: Was wird erwartet? Soll ich den Stand der Dinge referieren? Den Stand der Dinge in der katholischen Kirche? Also: Sagen, was Sache ist? Und wäre das dann meine Sache? Meine Angelegenheit? Oder geht es nicht vielmehr um meine Glaubensangelegenheiten? Also eher um etwas Persönliches als um etwas Sachliches?

Passend wiederum erschien mir, dass die „Bestandsaufnahme“ auch an die „Beweisaufnahme“ erinnert. An die Beweisaufnahme an einem Tatort zum Beispiel.

Wie wir das aus Fernsehkrimis kennen: Eine Wohnung, ein Waldstück, ein Flussufer. Jemand macht Fotos mit Blitzlicht. Umherliegende Gegenstände sind mit kleinen Kunststoffschildern gekennzeichnet. Darauf jeweils eine Zahl.

Meist – nicht immer – liegt auch irgendwo eine Leiche ... Dadurch ergibt sich ein Berührungspunkt zu dem anderen, noch interessanteren Wort Ihres Themenvorschlags: zur „Agonie“.

Dabei handelt es sich um einen kirchenlateinischen Begriff. Übersetzt wird er mit „Angst“, „Todeskampf“. Auch griechisch bedeutet *agon* „Kampf“, durchaus im Sinne von „Wettkampf“.

Das zugehörige Verb aber heißt *agein*. Und das bedeutet: „führen“, „leiten“.

Sie merken schon:

Man kann sich in Worten und Zusammenhängen – gerade in kirchlichen Fragen – schnell „verheddern“. Am meisten allerdings hat mich irritiert, dass die Agonie keineswegs einen Zustand der Lethargie und der Kraftlosigkeit bezeichnet – was durch den täglichen Sprachgebrauch eher mein Verständnis des Begriffs war. Nein: Es geht beim Verlassen des Lebens viel eher um Kampf.

Und man darf wohl annehmen: Das, was da bekämpft wird, was niedergedrückt werden soll, das ist die Angst. Die Angst vor dem nahen Ende, dem Unwiderruflichen. Interessanterweise kriegen es mit dieser Angst sogar die Tiere zu tun.  
Wie dieses Bild zeigt.

Es findet sich auf der Wikipedia-Seite zum Begriff „Agonie“.



„Kaninchen, das infolge seiner Agonie eine Tasche samt Inhalt zerwühlt hat.“  
Was ist hier passiert?

Besser noch als die Etymologie veranschaulicht es mein Erstaunen über das Wesen dieser allerletzten Lebensphase, die Momente vor dem Tod.

Denn man fragt sich natürlich bei diesem Anblick:

Was ist hier passiert?

Ist das Kunst – oder Wirklichkeit?

Machen wir eine Bestandsaufnahme, eine Tatortanalyse:

Im Mittelpunkt: ein Kaninchen.

Seitlich ausgestreckt, die Hinterläufe in auffallend unnatürlicher Position. Kopf abgelegt. Ein Teil des Gebisses entblößt.

Rundherum ein verstörendes Potpourri unterschiedlicher Gegenstände:

Zwei leere Bierflaschen. Eine leere Limonadenflasche.

Kleidungsstücke. Eine Jute-Tasche.

Das Ganze offenbar irgendwo am Rande einer Düne.

Wenn das kein makabrer Scherz ist, keine surrealistische Inszenierung, und wenn das Kaninchen tatsächlich – wie es aussieht – tot ist, dann ist die Frage:

Wie ist es dort hingekommen?

Warum ist es mitten in diesem menschlichen Stillleben ums Leben gekommen?

Die Bildunterschrift klärt uns auf. Sie lautet:

„Kaninchen, das infolge seiner Agonie eine Tasche samt Inhalt zerwühlt hat.“

Ich weiß nicht, wie Sie sich bisher das Ableben eines Kaninchens vorgestellt haben ...

Ich weiß auch nicht, ob Sie jemals ein kerngesundes Kaninchen gesehen haben, das Taschen durchwühlt; Geschweige denn, ob Sie – Minuten, bevor dieses Bild entstand – bei der Beobachtung des Kaninchens auf seinen unmittelbar bevorstehenden Tod geschlossen hätten; und ob Sie – allein anhand der Bestandsaufnahme *ex post* – jemals das Rätsel dieses verstörenden Bildes gelöst hätten.

Wahrscheinlich nicht.

Denn natürlich suchen wir immer nur entlang der Logik dessen, was wir schon kennen, beziehungsweise zu kennen glauben.

Deshalb stellen wir uns die Agonie als Siechtum vor, als einen kontinuierlichen Prozess des Erlöschens.

Und gar nicht so selten trifft das ja auch zu.

Aber was, wenn die Agonie ein aggressives Tun ist, voller Wut und zielloser Sinnlosigkeit?

Ein absurdes Kreisen um sich selbst, bei dem das Innerste nach Außen geschleudert und jeder Zusammenhang aufgelöst wird?

Und was, wenn es nun diese Art von Agonie ist, in der sich unsere Kirche befindet?

Und – merkwürdiger noch: Wir mit ihr?

Diese Frage mag so verstörend sein wie das tote Kaninchen in den Dünen.

Aber weil sie uns wegführt von der Logik dessen, was wir schon kennen und weg auch von dem, was wir in den üblichen Bestandsaufnahmen finden, sei sie erlaubt.

Zu Versuchszwecken, wenn Sie so wollen.

Dabei ist das Erste, was wir im Lichte dieser Frage erkennen, wenig überraschend:

Die Beobachtung, dass alles auseinanderfliegt; dass die Kirche ein Bild des Chaos und der Zerstörung abgibt, einer Zerstörung von innen heraus; dass in ihr Gewalt und Aggression gewütet haben und weiter wüten;

und wir stoßen auf die Vermutung, dass auch diese Aggression ihrem innersten Wesen nach ein Abwehrkampf sein könnte. Ein Abwehrkampf gegen die Angst.

Denn es ist ja – nach allem, was wir wissen – die Angst vor der eigenen Ohnmacht, von der jene beherrscht sind, die sich an Ohnmächtigen vergehen;

Aber auch die Kirchenmoral macht Angst wie eh und je: Noch immer dämonisiert und denunziert sie, was uns bereichern und befreien könnte. Sexuelles wird verdrängt, bis es in entstellter, gewalttätiger Form zurückkehrt an die Oberfläche.

Und es ist wohl auch die Angst der Kirche vor dem, was

geschehen könnte, wenn sie sich all dem zuwendet und wenn sie beginnt, sich selbst zu fragen:

Was müsste sich ändern?

Was müsste geschehen, um die Angst zu überwinden?

Welche Regeln, welche Strukturen, welche Praktiken wären in Liturgie und Alltag zu ersetzen?

Denn: Was bliebe dann am Ende noch übrig von den Alleinstellungsmerkmalen der Institution?

Wir haben es, hat jüngst die Dogmatik-Professorin Julia Knop in einem sehr lesenswerten Essay in der Herder-Korrespondenz konstatiert, bei der aktuellen Kirchenkrise nicht allein mit einer institutionellen Krise, sondern – weit tiefgreifender – mit einer „Krise des überlieferten Glaubens und des individuellen Glaubenslebens“ zu tun. Weil christlicher Glaube in römisch-katholischer Tradition, so Knop, in „hohem Maße kirchlicher Glaube“ ist, indem „Glaubensüberzeugungen, Sozialformen und Gebetspraxis [...] stark kirchlich geformt und normiert sind“, geraten Gläubige jetzt ganz grundsätzlich ins Schlingern.

„Was über Jahrzehnte für wahr und richtig erklärt und den Gläubigen anempfohlen beziehungsweise abgefordert wurde, steht angesichts des Zusammenbruchs der Kirche als vertrauenswürdiger, lebensdienlicher religiöser und moralischer Autorität grundsätzlich mit infrage. Vieles Gewohnte ist schier unerträglich geworden, gerade weil es kirchlicherseits so weitergeführt wird, als wäre nichts geschehen. Als könnte man am Freitag ein Missbrauchsgutachten vorstellen und öffentlichkeitswirksam himmelschreiende Sünden von Klerikern beklagen, aber am Samstag neue Domkapitulare einführen und am Sonntag ein ganz normales Pontifikalamt feiern.“ (Knop, Julia: *Anders katholisch werden*. In: *Herder Korrespondenz*, 2/2023, S. 30–32.)

Das Ergebnis *dieses* Abwehrkampfes der Kirche, dieses ängstlich-starren Beharrens auf Business as usual, sehen wir alle: Gläubige suchen empört, schockiert, angewidert das Weite. Und verlieren im wahrsten Sinne des Wortes ihren Glauben.

Doch ist der christliche Glaube im Verständnis vieler – und auch in meinem – immer noch einer der Freiheit. Die Frage lautet also: Lässt er sich von seiner Institution befreien und trennen? Einer Institution, die womöglich geworden ist, was sie ist, weil ihre Botschaft nicht befreiend, sondern mit einem Wahrheitsanspruch verbunden ist?

Oder lässt sich die Institution vom Wahrheitsanspruch trennen, ohne die Grundfesten ihrer wahrhaftigen Botschaft preiszugeben?

Ist die Kirche – 500 Jahre nach Martin Luther – überhaupt reformierbar und kann dabei zugleich sie selbst bleiben? Wir alle wissen, wie diese Fragen in Rom beantwortet werden.

Dort, wo der Blick nicht auf Mittel- und Nordeuropa gerichtet ist, diesen kleinen Ausschnitt der Welt.

Sondern auf das Ganze – dorthin, wo sich zwischen 2013 und 2018 insgesamt 75 Millionen Menschen nicht zum Austritt, sondern zum Eintritt in die katholische Kirche entschlossen haben – und seien es in der Mehrzahl Eltern, die diese Entscheidung für ihre Kinder fällten. Das sind mehr als drei Mal so viele wie in ganz Deutschland noch zur katholischen Kirche gehören. Und es ist in diesem Zeitraum ein Anstieg der Gläubigen von sechs Prozent auf weltweit jetzt über 1,3 Milliarden Menschen. ([www.vaticannews.va/de/vatikan/news/2020-03/vatikan-statistik-paepstliches-jahrbuch-veroeffentlichung.html](http://www.vaticannews.va/de/vatikan/news/2020-03/vatikan-statistik-paepstliches-jahrbuch-veroeffentlichung.html))

Natürlich: Die Austritte tun der Kirche schon weh. In Deutschland nicht zuletzt steuerlich, was 2018 die Studie des Bistums Essen mit dem Titel „Kirchenaustritt – oder nicht?“ als Warnschuss mit nackten Zahlen der finanziellen Folgen belegte (26 Millionen Euro für die Jahre 2016–2026 allein in Essen). Dagegen steht 2021 ein sattes Plus von 24,4 Millionen Euro Kirchensteuereinnahmen ausgerechnet in Köln ... Die finanziellen Folgen durch den Austritt von rund 40.000 Menschen seien durch den unerwarteten Aufwind der Wirtschaft überlagert worden, hieß es dort trotzig aus reichlich diesseitiger Perspektive. Langfristig, räumte Finanzdirektor Gordon Sobbeck allerdings ein, rechne man schon mit einem deutlichen Rückgang der Einnahmen durch Austritte und eine sinkende Taufquote. (Sobbeck, Gordon [Finanzdirektor Erzbistum Köln], In: *katholisch.de*; 7.10.2022.) Die Hälfte der Weltbevölkerung spielt in dieser Kirche immer noch – und wir schreiben 2023 – eine untergeordnete Rolle. Dabei wäre die Kirche ohne Frauen nichts. An Priesternachwuchs mangelt es eklatant ... Aber: Agonie? Todeskampf? Aus römischer Perspektive immer noch nicht! Dort sind die Austritte Grund zu „großer Sorge“, fehlende Priester ein Organisationsproblem und demonstrierende Frauen allenfalls ein Ärgernis. Aber das war's dann auch schon. Wie gesagt, all das ist wenig überraschend. Es ist das, was wir schon kennen und wissen. Interessanter scheint mir der andere Teil der Frage; der Teil, der sich an uns selber richtet, wenn wir das Bild mit dem toten Kaninchen betrachten: Erkennen wir darin auch etwas von uns selbst wieder? Von unserer *eigenen* Agonie? Unserem eigenen Abwehrkampf gegen die Angst vor einem Verlust? Was, wenn wir innerlich in Panik sind beim Gedanken an das Ende – das Ende unserer inneren Verbundenheit mit dieser Kirche? Denn diese Kirche ist so viel mehr als nur Amtskirche, Institution. Sie dient *auch* der kulturellen Bindung, fördert den Zusammenhalt, in dem sich Menschen in ihrer Individualität und Entscheidung durch andere bestätigt fühlen. Es geht nicht um Folklore und Gemeindefeste, sondern um die Glaubensheimat von Millionen. Und natürlich um den Glauben selbst. Ums Unerklärbare. Um Identität und Identifikation, um innere Bilder,

höchstpersönliche Wahrscheinlichkeitsberechnungen, Abwägung, Offenbarung, Geborgenheit. Um Urvertrauen. Um etwas, in das wir hineingeboren wurden.

Ich kann über dieses Thema nicht sprechen, ohne den Tod meiner Eltern zu erwähnen.

Im Januar des vergangenen Jahres starb mein Vater – nach über einem Jahrzehnt schwerster Krankheit.

Dann, kurz nach ihm, meine Mutter. Auch sie erschöpft vom Todeskampf. Dem ihres Ehemannes. Und ihrem eigenen, den sie schließlich selbst kämpfte, meist umfängen vom Vergessen ihrer selbst, aber – wie mein Vater – getragen von einem tiefen, unerschütterlichen Gottvertrauen.

So selbst-bewusst-los wie sie beide am Ende waren, Vater und Mutter:

Wie hätte ihr Leben enden sollen ohne die Sterbesakramente ihrer Kirche, ohne die Priester, die ihnen und uns beistanden?

Wie anders hätte ihre Beisetzung vonstatten gehen sollen als nach römischem Ritus?

Wie wären wir zurückgeblieben, meine Geschwister und ich? Sicher: Auch ohne die Kirche ließe sich glauben. Jeder für sich.

Und hoffen: auf das ewige Leben. Die Auferstehung. Auf unser Wiedersehen in einem Frieden von ewiger Dauer. Hoffen in einsamem Zweifel.

Warum fühlt es sich dennoch an wie ein freier Fall, wie ein Schwindel, bei dem das Innere nach außen getragen wird und alles durcheinandergerät, sobald ich mir den Ritus wegdenke:

die Krankensalbung, unsere Gebete an ihren Sterbebetten, die Worte des Priesters am offenen Grab, die Erdbestattung, die wir gewählt haben, in der Tradition des Glaubens an die leibliche Auferstehung; eines Glaubens, an dem wir festhalten ohne seinen Gehalt wirklich fassen zu können – oder fassen zu wollen?

Warum dieses „dennoch“? Meine Antwort darauf ist die einer Erzählerin.

Und sie lautet: Um der Kindheit willen.

Sie soll fort dauern.

Es ist ein Paradies, das wir in Wahrheit wohl niemals hatten, aus dem wir uns aber gerade deshalb nicht vertreiben lassen wollen. Dessen Anschauung uns bis hierher getragen hat.

Es ist im Kern die Anhänglichkeit einsamer Kinder, mit der wir unserer „Mutter Kirche“ verbunden bleiben. Diese Kinder wollen dem Aufruf Kants eben nicht folgen und keinesfalls ausgehen aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit.

Sondern ganz im Gegenteil: Sie wollen ihren Vormund, sie wollen die Geborgenheit behalten.



**Husch Josten**, Schriftstellerin, die in Köln lebt und arbeitet.



Die Diskussion auf dem Podium über die Begriffe Macht und Herrschaft leitete Prof. Dr. Stefan Kopp, Professor für Liturgiewissenschaft an der LMU München (2. v. r.). Auf dem Podium (v. l. n. r.): Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn, Dr. Judith Müller, Prof. Dr. Heinz Bude und Husch Josten. Besonders Judith Müller und Heinz Bude diskutierten angeregt über den Machtbegriff.

Und eben nicht, wie von Luther vorgeschlagen, alleine sein mit Gott und einem großen kalten Text.  
Schon gar nicht dieser Tage.  
Wo schon überall sonst die traditionellen Agenten und Gatekeeper abgeschafft werden:  
Wenn wir für die Veröffentlichung von Büchern keinen Verlag mehr brauchen;  
für Nachrichten keine Zeitung mehr;  
für eine Reise kein Reisebüro und  
für eine Taxifahrt kein Taxiunternehmen,  
ja, dann liegt es nahe, dass wir für den Glauben auch keinen Glaubensvermittler mehr brauchen.  
Das Internet tritt in die Fußspuren des Buchdrucks.  
Einmal mehr wird die Aufklärung von einer Medienrevolution beflügelt.  
Aber dort, wo solche technologie-befeuerte Selbstermächtigung die warme und sichere Geborgenheit berührt, nach der sich unsere Kinderherzen sehnen – in Glaubensdingen – da spüren wir das, was man später die „Dialektik der Aufklärung“ genannt hat.  
Da leiden wir dann an der Seite von Adorno mit Odysseus, der sich an den Mast seines Schiffes fesseln lässt und seine Ohren mit Wachs verstopft, um dem verlockenden Klang des Unvernünftigen, des nicht Messbaren und nicht Zählbaren widerstehen zu können;  
der auf diese Weise zwar seinem Ziel ein gutes Stück näher kommt, dafür aber einen Preis entrichtet; den Preis der Selbstverleugnung.

Für Adorno ist klar:

„Der Listige überlebt nur um den Preis seines eigenen Traums, den er abdingt, indem er wie die Gewalten draußen sich selbst entzaubert.“ (Max Horkheimer, Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*. Verlag S. Fischer, Frankfurt, 1969, Limitierte Sonderausgabe 2003, S. 65)

Es ist diese Entzauberung, der wir uns verweigern;  
als Kinder, die am Mythos hängen, was ja nichts weiter bedeutet als:

an der großen Erzählung – und damit auch:  
an den großen Erzählern.

Und was vor allem anderen wäre die katholische Kirche sonst als eben dies, und dies sehr getreu ihrem Auftrag: eine große Erzählerin, die größte vielleicht in unserem Kulturkreis zwischen Homer und Hollywood; eine, die mit ihrer Geschichte weit ausgreift, die sie ausführlich schildert und so überreich ausschmückt, dass wir – wie der kindliche König in 1001 Nacht – kaum je genug davon bekommen und zuhören wollen bis in alle Ewigkeit.

„Katholisch sein“, las ich neulich auf einer besonders überengagierten Seite im Internet, „bedeutet: Die Wahrheit zu kennen.“ (<https://katholikenkommtheim.com/discover-a-beautiful-faith>)

Der aufgeklärte Verstand schreckt da natürlich zurück.

Aber das am wärmenden Lagerfeuer lauschende Kind – die Ohren weit geöffnet – weiß intuitiv, was die Literaturwissenschaft bestätigt:  
Kaum etwas ist wichtiger für die Wirkung einer Geschichte als die Verlässlichkeit ihres Erzählers oder ihrer Erzählerin.  
Und da punktet unsere Kirche.  
Sie sagt frei heraus und gründet gerade darauf alles weitere, was sie an Ansprüchen erhebt:  
„Wir sind die, die dabei waren. Wir wissen, wie es wirklich war.“  
Ja, das ist ein *argumentum ad verecundiam*, ein Autoritätsargument.  
Aber diese Autorität – so sehr wir Anstoß an ihr nehmen – leistet etwas für uns, das wir selbst nicht herstellen können und was sich sonst nur umständlich konstruieren lässt: Glaub-Würdigkeit.  
Ein schönes Wort, weil es sagt: Glauben lässt sich nur das, was mit der Würde des Glaubenden vereinbar ist; das, was er vor sich selbst rechtfertigen kann.  
In diesem Fall: die Wahrheit einer authentisch bezeugten Geschichte, weitergetragen durch eine regelhaft und rituell vielfach abgesicherte Überlieferung.  
Lucas Wiegelmann schrieb in seinem Nachruf auf Papst Benedikt XVI etwas, das allen hadernden, zweifelnden, ringenden Katholiken beunruhigend vertraut erscheint – insbesondere jetzt, da sie sich (übrigens ganz zu Recht) dafür rechtfertigen müssen, nach wie vor Mitglied dieser Kirche zu sein:

„Bei aller Gelehrsamkeit und kühler Intellektualität war Joseph Aloisius Ratzinger immer auch geprägt von einer schlichten, demütigen, naiven Religiosität. Noch bevor er über das Christentum nachdachte, hatte er es bereits gespürt. Sein lebenslanges Forschen und Theoretisieren diente nur dazu, diese Emotion im Nachhinein rational zu begründen und zu untermauern, Verstand und Gefühl zu versöhnen.“ (Wiegelmann, Lucas: *Benedikt XVI. und der Traum vom Paradies*, In: *Die Welt*, 31.12.2022.)

Als Katholikinnen und Katholiken versuchen wir genau das immer wieder. Verstand und Gefühl zu versöhnen. Das war immer schon schwierig genug. Aber jetzt?

Wie anders als mit Angst und Schrecken, mit Abwehr, Aggression und innerem Chaos sollten wir nun reagieren, wenn an unserem inneren Horizont plötzlich die Frage aufsteigt: Könnte es sein, dass wir dieses Paradies der großen Erzählung verlassen müssen?  
Weil unsere Erzähler ihre eigene Autorität beschädigen;  
Weil sie ihre Macht missbrauchen,  
weil sie die Erzählung allein nach ihrem Willen interpretieren,  
weil sich erschreckend viele von ihnen als Verbrecher erwiesen haben, die vergewaltigt, misshandelt, gelogen, betrogen, veruntreut und unterschlagen haben;  
weil sie diskriminieren, ausschließen, bestimmen und verurteilen,  
weil Glauben und Würde deshalb eben nicht mehr vereinbar erscheinen;  
und weil der Mythos nicht mehr „leitet“ und „führt“.

Ist *das* unsere eigene Agonie?

Ist das der Abwehrkampf des Kaninchens im Angesicht eines drohenden Todes:

*Wir* in der Aussicht auf eine Existenz ohne wärmende Erzählung – und stattdessen: voller Einsamkeit?

Vor allem aber:

Gibt es – sozusagen in letzter Minute – noch einen Ausweg? Eine Rettung?

Können wir diesmal nicht bleiben – im Paradies?

*Und* dabei unsere Würde wahren?

„Ich habe Zweifel, ich habe immer nur Zweifel gehabt“ – das hat nach einem Bericht, den man im SPIEGEL nachlesen kann, die Schriftstellerin Edith Bruck gegenüber Papst Franziskus über ihr Verhältnis zur Religion gesagt.

Den Bericht über die Schriftstellerin Edith Bruck können Sie hier nachlesen: [www.spiegel.de/ausland/holocaust-ueberlebende-edith-bruck-wenn-der-papst-zu-hause-klingelt-a-9d1fcd43-ce64-4d1a-8b6b-8d1182107023](http://www.spiegel.de/ausland/holocaust-ueberlebende-edith-bruck-wenn-der-papst-zu-hause-klingelt-a-9d1fcd43-ce64-4d1a-8b6b-8d1182107023)

Die gebürtige Ungarin ist mittlerweile über 90 Jahre alt, fast blind, lebt seit Jahrzehnten in Rom und erzählt neuerdings in Online-Meetings vor Schülerinnen und Schülern über ihr Leben. Ein eher unwahrscheinliches Leben, denn Edith Bruck war als Kind in Auschwitz, Dachau und anderen Konzentrationslagern.

Davon sind nicht nur Jugendliche beeindruckt. Sondern auch der Papst. Und das so sehr, dass er Edith Bruck nicht einfach im Vatikan empfangen, sondern selbst in ihrer Wohnung in Rom besuchen wollte.

Dafür mussten zwar – kleines Detail am Rande – Bedienstete des Vatikan zuerst den engen Aufzug vermessen, um sicher zu stellen, dass der Pontifex hineinpasst. Aber dann erschien er tatsächlich eines Tages in ihrer Wohnung – übrigens, um für das Versagen der Kirche im Angesicht des Holocaust um Entschuldigung zu bitten. Er blieb gleich mehrere Stunden, und sie erzählte ihm von ihren religiösen Zweifeln.

„Ach, weißt Du“, habe der Papst dazu gesagt, „Gott ist eine fortwährende Suche.“

„Er sagte nicht“, zitiert der SPIEGEL Edith Bruck, „dass Gott existiert, sondern dass man ihn nur suchen kann.“

„Und das“, sagt sie, „hat mich sofort beruhigt.“

Ich wiederum frage mich, ob das vielleicht der Weg ist, auf dem auch wir im chaotischen Abwehrkampf unserer Agonie eine Beruhigung finden können – zumal die Geschichte über die ungewöhnliche Begegnung in der römischen Wohnung noch weitergeht.

Denn natürlich erzählte Edith Bruck dem Papst auch über die – wie sie es nennt – „fünf Lichter“, die sie in ihrer KZ-Zeit gesehen hat;

fünf Begegnungen, die ihr das Leben gerettet haben.

Und eine davon geht so:

In Dachau habe ein Koch sie nach ihrem Namen gefragt.

„Aber ich hatte keinen Namen“, sagt die Schriftstellerin.

„Ich war nur eine Nummer. 11.152. Ich habe gar nicht verstanden, was er wollte.“

Dann sei der Koch an sie herangetreten und habe gesagt, dass er selbst eine Tochter in ihrem Alter habe. Er zog einen Kamm aus seiner Hemdtasche und schenkte ihn ihr. Diese kleine Geste sei ein Wunder für sie gewesen.

„Es gab ein menschliches Wesen mitten im Inferno.“

Der Papst war von dieser Geschichte wohl äußerst berührt.

Und mit großem Interesse habe ich gelesen, auf welche Weise er diesem Berührtsein Ausdruck verliehen hat.

Er hat gesagt: „Ich möchte jener Soldat sein, der dich nach deinem Namen fragte.“ Dann, so hat es Edith Bruck dem SPIEGEL-Reporter erzählt, steckte er seine Hände in eine Tasche, die es nicht gab. Und er holte einen Kamm hervor, den es nicht gab. Er fragte: „Wie heißt du?“ – auf Deutsch, in der Sprache des KZ-Kochs.

Das heißt, sagt die religiöse Zweiflerin:

„Der Papst hat die Geste des Kochs nachgespielt.“

Dabei, berichtet der SPIEGEL, habe sie gelacht und über die kleine päpstliche Aufführung hinzugefügt:

„Es war schön, es war surreal, es war poetisch.“

Besser kann man das Gegenteil einer Kirche in Agonie wohl nicht umschreiben:

Schön. Surreal. Poetisch.

Und: fortwährend suchend.

Das beruhigt mich. Denn es ist ein kleiner, ein winziger Hoffnungsschimmer, dass sich diese Kirche auf die Suche nach sich selbst begibt.

Und dann, irgendwann, neu zu erzählen beginnt.

Sich selbst – frei von Klerikalismus, frei von Sexismus, frei vom Wahrheitsanspruch der Dogmen und Hierarchien, vor allem aber: *frei von Angst*, ganz im Sinne ihrer wahrhaftigen Botschaft neu zu erzählen beginnt. ■



Den Vortrag von Heinz Bude sowie die anschließende Podiumsdiskussion haben wir auch in einem Video dokumentiert. In der PDF-Fassung des Hefts führt Sie [dieser Link](#) direkt zum Video. Beides gibt es auch zum Nachhören als Audio. Zur Audio-Dokumentation des Referats von Heinz Bude führt [dieser Link](#) und die Podiumsdiskussion können Sie über [diesem Link](#) nachhören. Sie finden die Dokumentationen in den YouTube-Kanälen der Katholischen Akademie in Bayern und in der [Mediathek](#) auf unserer Website.

**P**flanzenschädlinge und -krankheiten zerstören bis zu 40 Prozent der jährlichen Ernte. Für die Verbreitung von Schadorganismen ist der Mensch durch Reise- und Handelsaktivitäten mitverantwortlich. Was ist also zu tun, um die Pflanzengesundheit zu bewahren und Nahrungsmittelversorgung zu sichern? Diese Frage stand im Zentrum bei

Bernhard Bleyer, Lehrstuhl für Theologische Ethik an der Universität Passau, moderierte die Veranstaltung. Pflanzengesundheit, betonte er in der Begrüßung, sei ein wichtiger Schlüssel für die Landwirtschaft, um die Ernährungssicherheit der Weltbevölkerung zu sichern. Die Ernährungs- und Landwirtschaftsorganisation der Vereinten Nationen (FAO) habe eigens den „Tag der Pflanzengesundheit“ (12. Mai) ins Leben gerufen, um auf die Bedeutung gesunder Pflanzen für Umweltschutz und Biodiversität aufmerksam zu machen.

Im nachfolgenden Impuls zeigte Bernhard C. Schäfer, Leiter des Fachinstituts für nationale und internationale Angelegenheiten der Pflanzengesundheit am Julius-Kühn-Institut in Braunschweig, die Folgen eingeschleppter Schadorganismen am Beispiel der Kraut- und Knollenfäule auf. Im 19. Jahrhundert wurde diese aus Nordamerika nach Europa eingeschleppt und führte insbesondere in Irland zu großen Ernteaussfällen, Hungersnöten und einem bis heute nachwirkenden Rückgang der Bevölkerung. Daher sei es von großer

Pflanzengesundheit sei ein wichtiger Schlüssel für die Landwirtschaft, um die Ernährungssicherheit der Weltbevölkerung zu sichern. Die Ernährungs- und Landwirtschaftsorganisation der Vereinten Nationen (FAO) habe eigens den „Tag der Pflanzengesundheit“ (12. Mai) ins Leben gerufen.

Bedeutung die Pflanzengesundheit sicherzustellen, was im Kern bedeute, Pflanzenbestände durch Quarantäne- und Qualitätsmaßnahmen frei von Schadorganismen zu halten.

Es gehe also in erster Linie um Maßnahmen, die – in Abgrenzung zum Pflanzenschutz – präventiv greifen. Auch heute gelte es, schnell und wirksam sowie europäisch abgestimmt zu handeln, um neue Einschleppungen, wie die Feuerbakterien oder den Asiatischen Laubholzbockkäfer zurückzudrängen. Bei letzterem waren die ergriffenen Maßnahmen bereits sehr erfolgreich, so dass dessen Verbreitung deutlich reduziert werden konnte, berichtete Bernhard C. Schäfer. Abschließend appellierte er an alle, dass jeder einen Beitrag leisten kann: Durch den Verzicht auf pflanzliche Reisesouven-

## Sichere Nahrungsversorgung mit weniger Pestiziden

Podiumsveranstaltung mit acatech im Deutschen Museum

acatech am Dienstag am 9. Mai 2023, das in Kooperation mit der Katholischen Akademie in Bayern und dem Deutschen Museum stattfand.

Vor der Podiumsdiskussion, die diesmal in Präsenz im Auditorium des Deutschen Museums in München stattfand und live auf YouTube gestreamt wurde, führte Sabine Gerber-Hirt (Deutsches Museum) durch die von ihr kuratierte Ausstellung „Landwirtschaft und Ernährung“.

In der Einführung in die Abendveranstaltung ging sie auf das Konzept und die Herangehensweise der Ausstellung ein: Welche Anforderungen werden heute an die Landwirtschaft gestellt, wie kann Landwirtschaft nachhaltig betrieben werden und dabei ein angemessenes Einkommen für die Landwirtinnen und Landwirte bereitstellen? Entlang dieser Fragen habe man die Ausstellung entwickelt – nun haben alle Besucher die Möglichkeit, diese Fragen für sich selbst zu beantworten, so Sabine Gerber-Hirt.

tionale und internationale Angelegenheiten der Pflanzengesundheit am Julius-Kühn-Institut in Braunschweig, die Folgen eingeschleppter Schadorganismen am Beispiel der Kraut- und Knollenfäule auf. Im 19. Jahrhundert wurde diese aus Nordamerika nach Europa eingeschleppt und führte insbesondere in Irland zu großen Ernteaussfällen, Hungersnöten und einem bis heute nachwirkenden Rückgang der Bevölkerung. Daher sei es von großer



Links: Bernhard Bleyer, Professor am Lehrstuhl für Theologische Ethik an der Universität Passau, führte thematisch in die Veranstaltung ein. Rechts: Die Referentinnen und Referenten des Abends kamen abschließend zu einem Gruppenfoto zusammen (v.l.n.r.): Dr. Sabine Gerber-Hirt, Prof. Dr. Bernhard C. Schäfer, Prof. Dr. Ralph Hüchelhoven, Dr. Anja Klatt, Prof. Dr. Bernhard Bleyer.



Foto: Valentin Valkov / shutterstock.com

Die Bedeutung gesunder Pflanzen für Umweltschutz und Biodiversität ist enorm groß. Dabei kommt die Forschung vom Einsatz chemischer Mittel immer mehr zur Erforschung des biologischen Pflanzenschutzes.

Die BASF SE setzt hier nicht mehr überwiegend auf den Einsatz chemischer Mittel, sondern erforscht verstärkt den biologischen Pflanzenschutz, die Sortenentwicklung mit Resistenzen sowie einen verstärkten Einsatz digitalisierter Prozesse.

nirs aus dem Nicht-EU-Ausland, durch das Entfernen invasiver Pflanzen oder durch das Melden von Beobachtungen von Quarantäneschadorganismen.

Auch Pflanzen verfügen über ein Immunsystem, welches dem angeborenen Immunsystem des Menschen grundsätzlich sehr ähnelt. Mit dieser Information sorgte Ralph Hückelhoven, Leitung Lehrstuhl für Phytopathologie an der Technischen Universität München, zunächst für Erstaunen bei den Anwesenden. In seinem Statement führte er weiter aus, welche vorbeugenden züchterischen Maßnahmen getroffen werden können, um den sich sehr schnell anpassenden Pathogenen – also Mikroorganismen oder Viren, die Erkrankungen auslösen können – entgegenzutreten. Synthetisch-chemische Pestizide sollten dabei erst als letzte Maßnahme zum Einsatz kommen. Vielmehr solle man zunächst die Möglichkeiten der biologischen Pflanzenabwehr ausschöpfen.

Anja Klatt, Senior Manager Public & Government Affairs, Agricultural Solutions bei der BASF SE, verwies auf den wichtigen Beitrag der Forschung für die Lösung der mit den eingeschleppten Schadorganismen einhergehenden Probleme. Die BASF SE setzt hier nicht mehr überwiegend auf den Einsatz chemischer Mittel, sondern erforscht verstärkt den biologischen Pflanzenschutz, die Sortenentwicklung mit Resistenzen sowie einen verstärkten Einsatz digitalisierter Prozesse. Denn politisch und gesellschaftlich besteht der Konsens, den Einsatz von Pestiziden deutlich zu reduzieren, wie es auch der European Green Deal formuliert. Dabei sei es aber entscheidend, auch wirksame Alternativen bereitzustellen, um eine nachhaltige Versorgung sicherzustellen und mögliche Risiken abzuschätzen, so Anja Klatt.

In der abschließenden Diskussionsrunde beschäftigte die rund 100 Zu-

schauer (im Museum bzw. online) insbesondere Fragen zu den europäischen Bestrebungen, den Pflanzenschutz zu reformieren sowie die Vielfalt an möglichen Lösungswegen, welche nicht grundsätzlich im Voraus eingeengt werden sollten.

Die Veranstaltung im Mai fand im Rahmen des *Flower Power Festival München* statt. ■

Die vollständige Veranstaltung im Deutschen Museum ist auf Video zu sehen. Sie finden die Kurzreferate und das Podiumsgespräch in unserem YouTube-Videokanal sowie im Dokumentationsteil unserer Website. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) direkt zum Video. Sie finden das Video auch in der [Mediathek](#) unserer Website.



Foto: acatech



Links: Auf dem Podium diskutierten Bernhard C. Schäfer, Ralph Hückelhoven, Anja Klatt und Bernhard Bleyer (v.l.n.r.) die Fragen der interessierten Teilnehmerinnen und Teilnehmer. Rechts: Im Deutschen Museum folgten die Gäste aufmerksam der Veranstaltung.

# Von Hegel zu Marx

## Linien der Geschichtsphilosophie

Zum achten Mal fand in der Katholischen Akademie in Bayern der Philosophische Meisterkurs statt. Am 14. Februar 2023 referierte Prof. Dr. Michael Quante unter dem Titel *Von Hegel zu Marx* über die Geschichtsphilosophie von Karl Marx und zeigte dabei auf, dass der Gesellschaftstheoretiker in seinem Denken stark von der Philosophie Georg Wilhelm Friedrich Hegels beeinflusst worden ist.

Marx greift immer wieder auf zentrale Bestandteile der Hegelschen Philosophie zurück. Die Grundzüge der Geschichtsphilosophie entwickelt Marx jedoch in Auseinandersetzung mit Feuerbach, sodass sich ein interessanter Denkhorizont aufspannt. Kooperiert bei dieser Tagung hat die Katholische Akademie mit der Hochschule für Philosophie München. Lesen Sie nachfolgend die Dokumentation des Vortrags.

## Die Geschichtsphilosophie von Karl Marx

### Eine Nachzeichnung der Hauptlinien von Michael Quante

Die Frage nach der Geschichtsphilosophie von Karl Marx ist für jede systematisch orientierte Beschäftigung mit seinem Werk zentral. Eine geschichtsphilosophische Fundierung des Marxschen

Denkens erscheint mit dem von ihm selbst propagierten Anspruch, keine Philosophie mehr zu sein, als unvereinbar. Fasst man das Marxsche Theorieprogramm als Philosophie auf, bleibt zu klären, ob er eine plausible philosophische Konzeption historischer Prozesse vorgelegt hat. Dabei geht es um die Phase der Selbstverwirklichung der menschlichen Gattung, die sich unter den Vorzeichen der Entfremdung und Verdinglichung vollzieht.

#### Einleitung

Wenn Marx von Geschichte spricht, ist immer die als „Vorgeschichte“ (MEGA<sup>2</sup> II.2, 101) bezeichnete Phase gemeint, in der die Menschen sich ihr Gattungswesen und damit auch ihre Geschichte noch nicht bewusst angeeignet haben.

In der marxistischen Orthodoxie kommt dem sogenannten „Feuerbach-Kapitel“ in dem 1932 von den damaligen Editoren zu einem einheitlichen Werk namens *Die Deutsche Ideologie* transformierten Buch die Rolle eines Gründungs-

dokuments zu. Darin sei, so die Behauptung, der Grundstein des sogenannten „historischen Materialismus“ gelegt worden, welcher im Kern die marxistische Geschichtskonzeption darstelle. Sie sei von da an – die Manuskripte zur deutschen Ideologie entstehen im Zeitraum 1845–1847 – das Herzstück der durch Friedrich Engels und Karl Marx stetig weiter entwickelten materialistischen Theorie gewesen.

In der Tat lässt sich im Marxschen Denken eine metaphysisch anspruchsvolle Geschichtsphilosophie nachweisen. Diese ist durch die spezifisch linkshegelianische Interpretation der Philosophie Hegels sowie die damalige Debattenlage geprägt. Das in der Rezeption tradierte Bild des historischen Materialismus muss dagegen als Artefakt der Editionsentscheidungen



Prof. Dr. Michael Quante, Professor für Praktische Philosophie an der Universität Münster

der Nachlassverwalter des Marxschen Werkes im 20. Jahrhundert im Zusammenspiel mit den theoretischen und politisch-praktischen Bedürfnissen der Hauptvertreter des Marxismus-Leninismus zurückgewiesen werden. Marx wollte seine philosophische Anthropologie des Gattungswesens empirisch fundieren. Aber der geschichtsphilosophisch gewendete Essentialismus seiner 1844 in Paris entwickelten Konzeption prägt das Marxsche Denken bis in seine Kritik der politischen Ökonomie hinein entscheidend.

## Deutsche Ideologie

Die Grundzüge ihrer Geschichtsphilosophie entwickeln Engels und Marx in Auseinandersetzung mit Feuerbach; die diversen Textfragmente wurden von späteren Herausgebern dann als erstes Kapitel der *Deutschen Ideologie* unter dem Namen „Feuerbach-Kapitel“ zusammengestellt. Aufgrund der überaus komplizierten Quellenlage muss jeder Antwort auf die Frage nach der Geschichtsphilosophie in diesen Manuskripten eine Bemerkung zur Editionsfrage vorangestellt werden.

Als *Die Deutsche Ideologie* 1932 in zwei voneinander abweichenden Ausgaben posthum erscheint, vereinen sich in ihr drei sich gegenseitig durchdringende und wechselseitig stützende Mythen. Der erste Mythos besagt, es habe sich bei diesen Manuskripten um eine unveröffentlichte, im Wesentlichen aber von Engels und Marx fertiggestellte Monografie gehandelt. Dem zweiten Mythos zufolge enthält diese Monografie die Grundlage des Marxismus in Gestalt einer von Friedrich Engels später „historischer Materialismus“ getauften Geschichtskonzeption. Den Ort, an dem dieser Theorieschatz zu heben sei, nennt der dritte Mythos: im sogenannten „Feuerbach-Kapitel“.

Aufgrund dieser drei Mythen versuchten die diversen Editionen des 20. Jahrhunderts, um das immer stärker werdende Bedürfnis nach einer festen Grundlage für den sich entwickelnden Marxismus zu stillen, das unterstellte Werk aus den Manuskripten zu vollenden. Entscheidend für dieses Projekt war es, aus den Theoriefragmenten, in denen Engels und Marx ihre eigene Geschichtskonzeption in Abgrenzung zum Linkshegelianismus zu entwerfen versuchten, ein konsistentes Kapitel zu komponieren. Die mittlerweile vorliegende Kritische Edition hat den ersten und den dritten Mythos als haltlos erwiesen. Damit wird auch dem zweiten Mythos, d. h. dem Lehrgebäude des sogenannten historischen Materialismus, die Grundlage entzogen.

Die Herausgeber der Kritischen Edition haben die diversen Manuskripte zu Feuerbach als eigenständige Fragmente sichtbar gemacht und zugleich in ihren sachlichen Zusammenhang gestellt. In diesem Konvolut zu Feuerbach finden sich die zentralen Elemente der Geschichts-

konzeption von Engels und Marx. Die Verfasser legen großen Wert darauf, dass jede Geschichtstheorie von kooperierenden Menschen und sozialer Interaktion ausgehen muss. Sie identifizieren drei wesentliche Momente der geschichtlichen Entwicklung: Jede Gesellschaft zeichne sich zu einem gegebenen historischen Zeitpunkt ihrer Entwicklung

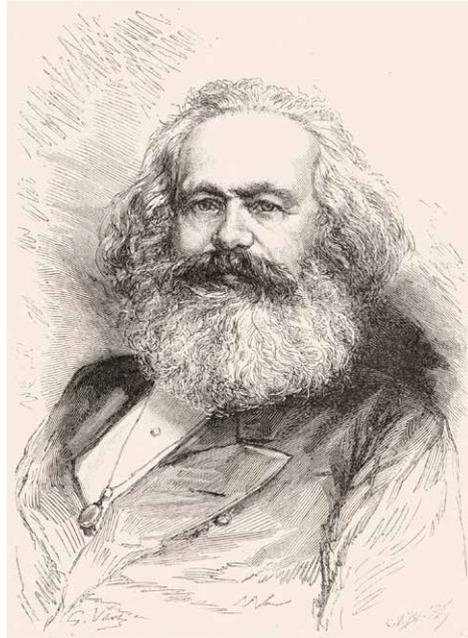
durch eine spezifische historische Entwicklungsform der drei Grundmomente Produktivkraft, gesellschaftlicher Zustand und Bewusstsein, d. h. eine spezifische Form der gesellschaftlichen Selbstinterpretation und -organisation (in rechtlichen, moralischen, politischen oder religiösen, d. h. ideologischen Formen) aus.

Mit der Produktion sind die Selbsterhaltung der Individuen durch Arbeit sowie die Reproduktion der Gattung, beides soziale Verhältnisse, gemeint. Die von Engels und Marx skizzierte Geschichtskonzeption unterscheidet sich von der idealistischen Geschichtsphilosophie, indem das Bewusstsein der Menschen weder der erste, noch der primäre, noch ein von den anderen Faktoren unabhängiger Faktor ist. Das Bewusstsein des Menschen ist als ein von der physischen Beschaffenheit des Menschen und seiner Umwelt geprägtes sowie ein soziales, durch Anerkennungsprozesse

vermitteltes Phänomen auch im materialistischen Geschichtsmodell eine relevante Größe.

Die arbeitsteilige Verfasstheit der bürgerlichen Gesellschaft ist für Engels und Marx – neben dem Privateigentum – einer der wichtigsten Faktoren zur Erklärung der Entfremdung des Menschen. Sobald in einer Gesellschaft die Trennung von materieller und geistiger Arbeit vollzogen ist, muss das sich verselbständigende Bewusstsein zur Erklärung der geschichtlichen Veränderungen mit in Betracht gezogen werden, auch wenn es in einer materialistischen Theorie nicht als autark gelten kann. Es hängt von der spezifischen Konstellation von Produktionskraft und gesellschaftlichem Zustand ab, welche kausale Rolle das Bewusstsein im Lauf der Geschichte einnimmt. Diese spezifische Konstellation determiniert zwar nicht, welche kausale Rolle das Bewusstsein konkret einnehmen wird, grenzt aber seinen Wirkungskreis und Inhalt ein.

Dem von Engels und Marx verwendeten Geschichts begriff zufolge sind geschichtliche Ereignisse Handlungen von Menschen, die Neues im Sinne der Veränderung der Gesamtkonstellation der bürgerlichen Gesellschaft über den Generationenwechsel hinweg hervorbringen. Es handelt sich um Veränderungen, deren Zustandekommen man durch die drei von ihnen identifizierten Momente erklären kann. Sie entwickeln eine empirisch informierte Geschichtsphilosophie, die an historischen und naturwissenschaftlich feststellbaren Tatsachen ausgerichtet ist. Dabei gehen sie in ihren



Das Portrait von Gaston Vuillier zeigt Karl Marx, der während der Arbeit an seinem Programm der Kritik der politischen Ökonomie und der Analyse des Kapitalismus zum Broterwerb journalistische Arbeiten verfasste.

Bild: Gaston Vuillier (1883) / Wikimedia Commons, Public Domain

Überlegungen auch der Frage nach dem Ursprung der Entfremdung nach. Sie berufen sich auf anthropologische und biologische, jedenfalls kontingente und empirisch überprüfbare Aspekte, um eine Erklärungslücke in der von Marx 1844 entworfenen Entfremdungskonzeption zu schließen.

Engels und Marx betonen mit ihrer Rede vom „sozialen Verhältnis“ (MEGA<sup>2</sup> I.5, 28) und der „sozialen Tätigkeit“ (ebd.), dass die Geschichtsphilosophie keine apriorischen Robinsonaden der Vertragstheorie entwerfen dürfe (und solcher Konstrukte auch nicht bedürfe). Ihnen zufolge können die von ihnen identifizierten Grundlagen kontingent sein (es handelt sich also nicht um ahistorische Grundverfasstheiten des Menschen). Außerdem lässt ihre Konzeption es zu, dass sie im Laufe der Geschichte in ganz unterschiedliche Ausprägungen auftreten können.

Engels und Marx bestimmen ihren Begriff von Geschichte zum einen negativ durch Abgrenzung von der idealistischen Geschichtsphilosophie. Sie werfen der „große[n] historische[n] Weisheit der Deutschen“ (MEGA<sup>2</sup> I.5, 27) vor, in das Apriorische und Spekulative zu flüchten, „weil sie da sicher zu sein glaubt vor den Eingriffen des ‚rohen Faktums‘“ (ebd.). Als idealistisch attackieren Engels und Marx solche Geschichtskonzeptionen, in denen das Selbstbewusstsein, die Vernunft oder Ideen in der Geschichte als autarke Kräfte fungieren. Dagegen grenzen sie ihre eigene Konzeption durch den Hinweis auf die Abhängigkeit des Bewusstseins und der Gesellschaftsformation von den Produktionsverhältnissen ab. Zum anderen bestimmen sie ihren Geschichtsbegriff positiv mittels dreier Merkmale: Charakteristisch für einen Prozess als „geschichtlich“ ist *erstens*, dass es menschliches Handeln darstellt – Engels und Marx sprechen durchgehend von der geschichtlichen Tat. *Zweitens* muss es eine Handlung sein, die eine Veränderung bzw. etwas „Neues“ hervorbringt, die *drittens* über Generationen hinweg wirkt.

Haben Engels und Marx mit ihrer neuen Konzeption den Bereich der Geschichtsphilosophie generell verlassen? Oder ist ihre Kritik nur gegen deren idealistische Varianten gerichtet? Ihre Kritik ist jedenfalls mit einer auf Fortschritt ausgerichteten Interpretation der Geschichte verträglich. Da die Marxsche Metaphysik des Gattungswesens eine teleologische Struktur besitzt, ist eine szientistische Verengung der Position von Engels und Marx hermeneutisch unplausibel. Auch die Behauptung der beiden, ohne zureichende Entwicklung der Produktivkräfte und eine weltgeschichtlich universale Revolution könne eine Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse nicht gelingen, weil „mit der *Nothdurft* auch der Streit um das Nothwendige wieder beginnen u. die ganze alte Scheisse sich herstellen müßte“ (MEGA<sup>2</sup> I.5, 38), ist mit einer teleologischen Erklärung der Geschichte vereinbar. Denn mit

dieser drastisch formulierten Behauptung ist nur gesagt, dass die Aufhebung der Entfremdung materielle Vorbedingungen hat und es für sie keine philosophische Erfolgsgarantie gibt: Scheitert die Revolution, stellen sich die Entfremdungsphänomene wieder ein.

Die These, dass bei Engels und Marx mehr im Spiel ist als eine rein empirische und ‚naturwissenschaftliche‘ Erklärung historischer Ereignisse, wird durch das folgende Zitat belegt:

„Übrigens ist es ganz einerlei was das Bewußtsein alleene anfängt, wir erhalten aus diesem ganzen Dreck nur das eine Resultat, daß diese drei Momente, die Produktionskraft, der gesellschaftliche Zustand, & das Bewußtsein in Widerspruch unter einander gerathen können & müssen, weil mit der *Theilung der Arbeit* die Möglichkeit, ja die Wirklichkeit gegeben ist, daß die geistige & materielle Thätigkeit daß der Genuß & die Arbeit, Produktion & Consumption verschiedenen Individuen zufallen, & die Möglichkeit, daß sie nicht in Widerspruch gerathen, nur darin liegt, daß die *Theilung der Arbeit* wieder aufgehoben wird.“ (MEGA<sup>2</sup> I.5, 32)

Die hier zu beobachtende Häufung modaler Ausdrücke verweist auf die essentialistische Metaphysik des Gattungswesens. Es sind vor allem die Kategorie des Wider-

spruchs und die – im nächsten Zitat verwendete – Kategorie der Totalität, die ein Beweisziel formulieren, welches kategorial außerhalb der Reichweite rein empirisch ausgerichteter Theorien liegt:

„Diese Geschichtsauffassung beruht also darauf, den wirklichen Produktionsprozeß, & zwar von der materiellen Produktion des unmittelbaren Lebens ausgehend, zu entwickeln & die mit dieser Produktionsweise zusammenhängende & von ihr erzeugte Verkehrsform, also die bürgerliche Gesellschaft in ihren verschiedenen Stufen als Grundlage der ganzen Geschichte aufzufassen & sie sowohl in ihrer Aktion als Staat darzustellen, wie die sämtlichen verschiedenen theoretischen Erzeugnisse & Formen des Bewußtseins, Religion, Philosophie, Moral &c &c aus ihr zu erklären u. ihren Entstehungsprozeß aus ihnen zu verfolgen, wo dann natürlich auch die Sache in ihrer Totalität (u. darum auch die Wechselwirkung dieser verschiedenen Seiten auf einander) dargestellt werden kann.“ (MEGA<sup>2</sup> I.5, 45)

Die von Engels und Marx vorgelegte Geschichtskonzeption sollte deshalb als eine empirisch informierte, an historischen und naturwissenschaftlich feststellbaren Tatsachen ausgerichtete *Geschichtsphilosophie* verstanden werden. Darüber hinaus enthält sie eine Teilantwort auf die Frage nach Ursprung und Notwendigkeit der Entfremdung. Sie wird in den Manuskripten von 1845–47 in der biologischen Verfasstheit des Menschen sowie in kontingenten Ereignissen verortet. Einmal entstanden, entfaltet sie sich in den sozialen



Die Philosophie von Georg Wilhelm Friedrich Hegel – der Holzschnitt von Hugo Bürkner zeigt den Philosophen – hat das Denken von Karl Marx maßgeblich beeinflusst. Marx greift auf zentrale Bestandteile der Hegelschen und linkshegelianischen Philosophie zurück.

Bild: Hugo Bürkner / Wikimedia Commons, Public Domain

Institutionen der Arbeitsteilung und des Privateigentums bis zu dem Entwicklungsstadium, in dem die Voraussetzungen ihrer Aufhebung vorliegen.

Bis heute sind viele Interpreten der Ansicht, dieses Theorieprogramm stelle überhaupt keine Form der Philosophie, a fortiori also auch keine *Geschichtsphilosophie* mehr dar. Stattdessen liege mit dem historischen Materialismus eine empirisch fundierte, funktional analysierende und mit kausal explanatorischen sowie prognostischen Aufgaben betraute Konzeption ohne metaphysische Anleihen vor. Unsere Diagnose fällt entgegengesetzt aus. Wenn man, und dies ist wissenschaftlich alternativlos, die Relevanz der kritischen Textedition anerkennt, führt kein Weg an der Einsicht vorbei, dass 1843 bis 1847 die formativen Jahre des geschichtsphilosophischen Denkens von Engels und Marx gewesen sind. Eine materialistische Wende, die sich der Narration des orthodoxen Marxismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts zufolge in einem Buch *Die Deutsche Ideologie* vollzogen haben soll, lässt sich nicht nachweisen.

Die mit den Textbefunden der Kritischen Ausgabe am besten verträgliche Deutung ist vielmehr, dass wir es mit einem durch die linkshegelianischen Debatten vorangetriebenen Prozess zu tun haben, in dem Marx seiner von Hegel inspirierten philosophischen Anthropologie gemeinsam mit Engels eine empirische Plausibilisierung gegeben und mit dem Proletariat einen politischen Träger eingeschrieben hat. An den für ihre philosophische Explikation der Vorgeschichte einschlägigen Stellen finden sich stets modale Aussagen und aus der Hegelschen Philosophie entnommene philosophische Theoreme, die sich nahtlos der von Marx entwickelten Metaphysik des menschlichen Gattungswesens einfügen lassen. In dieser Linie stellt die Kritik der politischen Ökonomie von Marx den Versuch dar, die kausalen Implementierungsmechanismen, durch die sich das menschliche Gattungswesen in den ökonomischen Prozessen empirisch Bahn bricht, in Form einer kritischen Sozialphilosophie zu bestimmen.

### Kritik der politischen Ökonomie

Ab 1850 widmet Marx sich seinem philosophischen Forschungsprogramm einer Kritik der politischen Ökonomie, welches er bis zu seinem

Tode betreibt und unvollendet hinterlässt. In diesen drei Jahrzehnten verfasst Marx zum Broterwerb journalistische Arbeiten und ist immer wieder auch als Organisator der Arbeiterbewegung politisch und publizistisch aktiv. Doch der Schwerpunkt seiner theoretischen Forschungen liegt auf seiner Analyse des Kapitalismus. Während dieser dreißig Jahre ändern sich das Gesamtkonzept und die Publikationsstrategie von Marx mehrfach. Der Anspruch aber, eine empirisch fundierte und interdisziplinär informierte Theorie des Kapitalismus in Form einer kritischen Sozialphilosophie zu entwickeln, die zugleich das Potential hat, revolutionäre politische Veränderungen anzuleiten, bleibt durch die unveröffentli-

ten Entwürfe, Manuskripte und Exzerpte hindurch konstant. Erschienen ist von diesem Forschungsprogramm zu Lebzeiten von Marx nur eine kurze Monografie mit dem Titel *Zur Kritik der politischen Ökonomie: Erstes Heft* im Jahre 1859 sowie *Das Kapital*, welches 1867 in erster und 1872 in zweiter Auflage von ihm selbst veröffentlicht werden konnte.

Neben dieser Ausgabe in Erstaufgabe und letzter Hand kommt noch die französische Übersetzung, die – parallel zur zweiten deutschsprachigen Auflage – ab 1872 von Marx vorbereitet erscheint. Alle weiteren Auflagen und Übersetzungen des ersten Bandes von *Das Kapital* sind editionsphilologisch problematisch. Dies gilt auch für den zweiten und den dritten Band des *Kapital*, die Friedrich Engels aus dem Nachlass von Marx herausgibt sowie für den sogenannten vierten Band des *Kapital*, der unter dem Titel *Theorien über den Mehrwert* von Karl Kautsky in den Jahren 1905–1910 in vier Bänden aus dem Nachlass herausgegeben worden ist. Mittlerweile liegen die Texte von Karl Marx, die zu seinem Programm einer Kritik der politischen Ökonomie zu zählen sind, in Kritischer Edition in der zweiten Abteilung der Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA<sup>2</sup>) vollständig vor. Damit hat die Marxforschung nun die Möglichkeit, die originalen Texte von Marx und die verschiedenen editorisch bearbeiteten Versionen seines Hauptwerks *Das Kapital* auf der soliden Grundlage einer wissenschaftlich edierten Ausgabe zu rezipieren.

1867 ist es endlich so weit. Gedrängt von seinen Freunden und Mitstreitern, die endlich dem Proletariat und deren politischer Führung die theoretischen Grundlagen der Kapitalismuskritik bereitstellen wollen, veröffentlicht Karl

Marx *Das Kapital*, den ersten Band seiner Kritik der politischen Ökonomie. Er tut dies im Grunde widerwillig, weil er seine Theorie als eine holistische Ganzheit (durchaus im Sinne des Hegelschen Systems) versteht, deren einzelne Teile sich in ihrer Bedeutung nur als Momente des Ganzen erfassen lassen. In diesem Buch verbinden sich drei Ansprüche miteinander: die theoretische Durchdringung des gegenwärtigen Kapitalismus als einer sich ausdifferenzierenden und selbst stabilisierenden Totalität, die philosophische Kritik dieser Gesellschafts- und Produktionsform als eine dem Menschen inadäquate Lebensform sowie

---

Im Jahre 1867 veröffentlicht Karl Marx *Das Kapital*, den ersten Band seiner Kritik der politischen Ökonomie. Er tut dies im Grunde widerwillig, weil er seine Theorie als eine holistische Ganzheit versteht, deren einzelne Teile sich in ihrer Bedeutung nur als Momente des Ganzen erfassen lassen.

---

die Grundlegung einer wissenschaftlich angeleiteten politischen Praxis zur Überwindung des Kapitalismus.

Karl Marx versteht den Kapitalismus seiner Gegenwart als letzte Stufe der Vorgeschichte, in der „alle Produktivkräfte entwickelt“ sind. Es handelt sich ihm zufolge um die „letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses“, deren Überwindung zugleich die Überwindung der antagonistisch getriebenen historischen Entwicklung darstellt. „Vorgeschichte“ ist diese, so ist Marx zu verstehen, weil sich die Menschheit in ihr bisher nicht hat adäquat realisieren können. Damit sind die Rahmenbedingungen für unsere Frage nach den

geschichtsphilosophischen Annahmen und Konzeptionen, mit denen Marx im *Kapital* operiert, genannt.

Die entscheidende Frage ist nun, an welcher Stelle und auf welcher Ebene seiner Analyse des Kapitalismus seine Geschichtsphilosophie in die Kritik der politischen Ökonomie eingelassen ist. Bevor dargestellt wird, wo sich die geschichtsphilosophische Rahmung von Marx' Kritik der politischen Ökonomie finden lässt, gehe ich kurz auf zwei in der Marxforschung zwar weit verbreitete, systematisch aber irreführende Vorschläge ein. Die Gründe, weshalb beide Vorschläge weder zur Struktur der Marxschen Argumentation noch zu seinem methodischen Selbstverständnis passen, werden im dritten Schritt erläutert. Dabei wird zugleich eine alternative Antwort auf die Frage nach der geschichtsphilosophischen Dimension des *Kapital* unterbreitet.

Den *ersten* Vorschlag hat Engels als logisch-historische Methode unterbreitet. Wenn die historische Entwicklung von einfachen zu immer komplexeren gesellschaftlichen Strukturen fortschreitet, und wenn dies mit der begrifflich-philosophischen Entwicklung der Kategorien, die Marx im *Kapital* in seiner Kritik der politischen Ökonomie entfaltet, vom Abstrakten zum Konkreten gleichgesetzt werden kann, dann stellt die begrifflich-kategoriale Entwicklung zugleich die Explikation der geschichtsphilosophisch identifizierbaren Merkmale der historischen Prozesse dar.

Alternativ (oder auch ergänzend) zu der Deutung von Engels ist *zweitens* versucht worden, das von Marx im *Kapital* überaus reichliche Material der empirischen, in erster Linie sozialwissenschaftlichen und historischen Forschung, als Ort seiner Geschichtsphilosophie innerhalb des Programms einer Kritik der politischen Ökonomie zu begreifen. Diese Strategie ist dadurch motiviert, dass Karl Marx nach 1845 immer wieder bekundet hat, keine philosophische Theoriebildung mehr betreiben, sondern eine andere Art von Wissenschaft verfolgen zu wollen. Für diese Deutung spricht *prima facie* zudem, dass Marx im *Kapital* in der Tat umfangreiche empirische Daten und Quellen heranzieht. Gegen diesen Versuch, aus der Kritik der politischen Ökonomie eine Art empirische Einzelwissenschaft zu machen, sprechen jedoch sowohl der begriffliche Aufbau, den Marx im *Kapital* entfaltet, als auch die Tatsache, dass eine empirisch-historische Darstellung gar keine Geschichtsphilosophie darstellt. Beachtet man jedoch die modale Geltungsstärke der Marxschen Aussagen, dann lassen sich seine Annahmen nicht auf eine empirische Darstellung historischer Prozesse reduzieren. Ganz im Einklang mit dem von Engels und Marx in den Jahren 1845–47 entworfenen Forschungsprogramm will Marx durch die angeführten Daten die eigene philosophische Theoriebildung mittels empirischer Forschungsergebnisse absichern und plausibilisieren.

Deshalb möchte ich im *dritten* Schritt nun eine Alternative vorstellen, die sowohl zur Argumentationsstruktur im *Kapital* als auch zum berühmten Vorwort der *Kritik der politischen Ökonomie: Erstes Heft* aus dem Jahre 1859 passt. Dort hatte

Marx, seine eigene Methode zusammenfassend, geschrieben (die Kursivierungen sind meine Hervorhebungen; MQ):

„Eine Gesellschaftsformation geht *nie* unter, bevor *alle* Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist und neue höhere Produktionsverhältnisse treten *nie* an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schooß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind. [...] Die bürgerlichen Produktionsverhältnisse sind *die letzte antagonistische Form* des gesellschaftlichen Produktionsprocesses [...]. Mit dieser Gesellschaftsform *schließt daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab.*“ (MEGA<sup>2</sup> II.2, 101)

Die Operatoren „alle“, „nie“ und „letzte“ lassen sich durch den Rekurs auf empirische Daten nicht begründen, sondern bedürfen stärkerer Prämissen. Es liegt nahe, diese als geschichtsphilosophische Grundlage anzusehen, die für ihre Begründung ihrerseits philosophischer Voraussetzungen bedarf. Auch die Redeweise von der „Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft“ unterstellt, zumal diese Produktionsweise zum Zeitpunkt der Äußerung dieser Behauptung ja real existiert, ein geschichtsphilosophisch fundiertes Phasenmodell.

Im zweiten Abschnitt des sechsten Kapitels handelt Marx im *Kapital* die s. g. „Ursprüngliche“ Accumulation“ (MEGA<sup>2</sup> II.5, 574) ab. Unter „ursprüngliche Accumulation“ wird „der historische Scheidungsprozeß von Producent und Produktionsmittel“ verstanden (MEGA<sup>2</sup> II.5, 575). In diesem Prozess spielt „Gewalt die große Rolle“ (MEGA<sup>2</sup> II.5, 575) und er „erscheint als *ursprünglich*“, weil er die *Vorgeschichte des Kapitals* und der ihm entsprechenden Produktionsweise bildet“ (ebd.; vgl. auch MEGA<sup>2</sup> II.5, 608). Solange die kapitalistische

Gesellschaftsform noch dabei ist, sich herauszubilden, nutzt die Bourgeoisie die „*Staatsgewalt*, um den *Arbeitslohn* zu *regulieren*“ und den Arbeitstag zu verlängern; ein – wie Marx in diesem Zusammenhang schreibt – „wesentliches Moment der s. g. *ursprünglichen Accumulation*“ (MEGA<sup>2</sup> II.5, 592). In seiner Darstellung der historischen Vorgeschichte des Kapitalismus beschränkt Marx sich auf die Benennung der entscheidenden Phasen:

„Historisch epochemachend in der Geschichte des Scheidungsprozesses sind die Momente, worin große Menschenmassen plötzlich und gewaltsam von ihren Subsistenz- und Produktionsmitteln geschieden und als vogelfreie Proletarier auf den Arbeitsmarkt geschleudert werden.“ (MEGA<sup>2</sup> II.5, 576)

Wichtig für unseren Zusammenhang ist dabei, dass Marx sich dezidiert gegen die Identität von begrifflich-philosophischer und historischer Entwicklung ausspricht: Diese „Geschichte nimmt in verschiedenen Ländern verschiedene Färbung an und durchläuft die verschiedenen Phasen in verschiedener Reihenfolge“ (ebd.). Die „klassische Form“ (ebd.), welche Marx dabei England attestiert, kann nicht aus dem empirischen Material induktiv gewonnen worden sein, sondern stellt eine Ordnungsleistung seiner begrifflich-logischen Theoriebildung dar. Ist die kapitalistische Produktionsform etabliert, wird die Gewalt abgelöst durch Sozialisation:

---

Ganz im Einklang mit dem von Engels und Marx in den Jahren 1845–47 entworfenen Forschungsprogramm will Marx durch die angeführten Daten die eigene philosophische Theoriebildung mittels empirischer Forschungsergebnisse absichern und plausibilisieren.

---

„Im Fortgang der kapitalistischen Produktion entwickelt sich eine Arbeiterklasse, die aus Erziehung, Tradition, Gewohnheit die Anforderungen jener Produktionsweise als selbstverständliche Naturgesetze anerkennt.“ (MEGA<sup>2</sup> II.5, 591)

Neben diesen Prozess einer Internalisierung der Herrschaftsverhältnisse tritt eine interne Weiterentwicklung: „Sobald die kapitalistische Produktion einmal auf eigenen Füßen steht erhält sie nicht nur jene Scheidung [von Arbeiter und Eigentum an den Verwirklichungsbedingungen der Arbeit; MQ], sondern *reproducirt sie auf stets wachsender Stufenleiter*“ (MEGA<sup>2</sup> II.5, 575). Dabei werden nicht nur die Arbeiter, sondern auch die Kapitalisten selbst enteignet. Diese „*Expropriation* vollzieht sich durch das Spiel der immanenten Gesetze der *kapitalistischen Produktion selbst*, durch die *Konzentration der Kapitalien*“ (MEGA<sup>2</sup> II.5, 609). Am Ende dieses Konzentrationsprozesses wird ein Zustand erreicht, in dem die „Konzentration der Produktionsmittel und die Vergesellschaftung der Arbeit [...] unverträglich werden mit ihrer *kapitalistischen Hülle*. Sie wird gesprengt. Die *Stunde des kapitalistischen Privateigentums schlägt*. Die *Expropriateurs werden expropriert*“ (MEGA<sup>2</sup> II.5, 609). Erst das „*Kapitalmonopol wird zur Fessel der Produktionsweise*, die mit und unter ihm aufgeblüht ist“ (ebd.).

Mit dieser Aussage greift Marx sämtliche im 1859er Vorwort genannten Aspekte wieder auf. Mit dem Monopol sind alle internen Entwicklungsmöglichkeiten des Kapitalismus realisiert; diese Produktionsform ist daher in ihrem geschichtlichen Potential erschöpft. Damit ist der Antagonismus dieser Produktionsform auf die Spitze getrieben und letztere muss in eine andere übergehen, um für die vergesellschaftete Arbeit eine neue Form zu finden. Zu unterscheiden sind die ‚ursprüngliche Akkumulation‘ als Vorgeschichte des Kapitalismus von dem gesamten, antagonistisch verfassten Prozess der Entwicklung der Produktionsweise bis hin zur kapitalistischen, die Marx als „Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft“ (MEGA<sup>2</sup> II.2, 101) charakterisiert. Die Kennzeichnung „Vorgeschichte“ steht dabei für drei Merkmale: (i) die antagonistische Verfasstheit der Produktionsform, (ii) die Ungeplantheit sowie (iii) die analog zu Naturprozessen ungesteuert ablaufende Gesetzmäßigkeit der historischen Entwicklung.

Am Ende des Abschnitts über die s. g. „Ursprüngliche‘ Accumulation“ (MEGA<sup>2</sup> II.5, 574) fasst Marx diese seiner *Kritik der politischen Ökonomie* zugrundeliegende geschichtsphilosophische Konzeption zusammen:

„Die kapitalistische Produktions- und Aneignungsweise, daher das *kapitalistische Privateigentum*, ist die *erste Negation des individuellen, auf eigne Arbeit gegründeten Privateigentums*. Die Negation der kapitalistischen Produktion wird durch sie selbst, mit der Nothwendigkeit ei-

nes Naturprozesses, *producirt*. Es ist *Negation der Negation*. Diese stellt das *individuelle Eigentum wieder her*, aber auf Grundlage der Errungenschaften der kapitalistischen Aera, der *Cooperation freier Arbeiter und ihrem Gemeineigentum an der Erde und den durch die Arbeit selbst producirten Produktionsmitteln*.“ (MEGA<sup>2</sup> II.5, 609f.)

Die geschichtsphilosophische Dimension seiner Konzeption wird daran deutlich, dass Marx die beiden von ihm unterschiedenen Phasen (ursprüngliche Akkumulation und kapitalistische Produktionsform) mit den Mitteln der hegelschen Logik – als Negation und Negation der Negation – organisiert. Diesen sachlichen Zusammenhang zu entschlüsseln war für den damaligen Leser allerdings nahezu unmöglich. Der Sache nach handelt es sich um die Konzeption, die Marx in den ökonomisch-philosophischen Manuskripten ausgearbeitet und, gemeinsam mit Friedrich Engels, in den Manuskripten zur Deutschen Ideologie weiterentwickelt hatte. Beide Texte erschienen erst in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts, sodass den Rezipienten bis dahin das nötige Hintergrundwissen fehlte, um die Grundlagen dieser Konzeption zu entschlüsseln. Marx hatte zwar in dem Vorwort seiner Schrift *Zur Kritik der politischen Ökonomie* im Jahre 1859 auf diese Vorgeschichte hingewiesen. Dabei nannte er aber nur die in den *Deutsch-Französi-*

*sehen Jahrbüchern* publizierte Texte von Engels und seiner selbst; außerdem verwies er auf die erst posthum unter dem Titel *Die Deutsche Ideologie* veröffentlichte „Kritik der nachhegelschen Philosophie“ nur mit dem Hinweis, dieses „Manuskript der nagenden Kritik der Mäuse“ (MEGA<sup>2</sup> II.2, 102) überlassen zu haben. Ohne den Diskussionskontext der Jahre 1844–47 vor Augen zu haben, ist es nicht möglich, die philosophisch-anthropologischen Grundlagen der geschichtsphilosophischen Konzeption von Marx zu erkennen. Daher konnte es den zeitgenössischen Lesern nicht gelingen, die spezifische Art und Weise, mit der Karl Marx die hegelsche Dialektik zum Einsatz gebracht hat, zu entschlüsseln. Auf letzteres Problem versuchte er zwar im „Nachwort“ zur zweiten Auflage des *Kapital* zu reagieren (vgl. MEGA<sup>2</sup> II.6, 709f.). Aber dies blieb letztlich für lange Zeit erfolglos – nicht zuletzt wohl auch deshalb, weil Friedrich Engels und Karl Marx unausgesprochen unterschiedliche Auffassungen über das Verhältnis von hegelscher und marxscher Dialektik hatten. ■

#### Zitatnachweise

*Die Kritische Edition der Schriften von Friedrich Engels und Karl Marx wird in diesem Beitrag nach dem Schema MEGA<sup>2</sup> Abteilung. Band, Seite zitiert.*



Karl Marx und Friedrich Engels entwickelten die Grundzüge ihrer Geschichtsphilosophie in Auseinandersetzung mit Ludwig Feuerbach – hier eine Darstellung Feuerbachs aus dem 1872 erschienenen illustrierten Familienblatt *Die Gartenlaube*.

Bild: Ernst Keil (1872) / Wikimedia Commons, Public Domain

# Rückkehr der Religion – passé?

Aktuelle Fragen zur katholischen Literatur- und Mediengeschichte

Die christliche und insbesondere die katholische Literatur ist in der jüngsten Forschung vernachlässigt worden. Um diesem Trend entgegenzuwirken, fand am 21. und 22. November 2022 in Kooperation mit den Universitäten von Augsburg, Eichstätt und München sowie dem *KU Zentrum Religion, Kirche, Gesellschaft im Wandel* eine internationale literatur- und medienwissenschaftliche Tagung in der Katholi-

schen Akademie in Bayern statt. Die arrivierten Forscher:innen und Nachwuchswissenschaftler:innen analysierten nicht nur Romane der Gegenwartsliteratur im Hinblick auf das spezifisch Katholische, sondern auch Serien wie *The Young Pope* und *Game of Thrones*. Lesen Sie in diesem Dossier zwei Einführungen zum Thema sowie eine Auswahl der Referate.

## Katholische Literatur- und Mediengeschichte

Eine erste Bestandsaufnahme  
von Kay Wolfinger

Es ist sicher nicht übertrieben, wenn man konstatiert, dass die Forschung zur christlichen Literatur eingeschlafen ist. Überblickt man die literaturwissenschaftliche Forschungsgeschichte der letzten Jahrzehnte, so fällt auf, dass es kaum großangelegte Versuche gibt, die Spezifik von katholischer Literatur zu benennen und dass selbst Tagungssammelbände und Studien zu einzelnen Gestalten der Literaturgeschichte rar gesät sind. Trotzdem scheint nach wie vor ein Diktum des Journalisten Alexander Kissler gültig zu sein, eine Vermutung, die er vor 16 Jahren anlässlich eines Vorgängerprojektes zu der hier skizzierten Idee äußerte: „Nicht mehr der Katholizismus ist mehr das Kon-

trastmedium der Literatur, wohl aber kann die Literatur jener Ort sein, an dem eine formbewusste, gegenwarts-skeptische Religiosität überwintert.“

Einzelne Wissenschaftler waren aber in der Vergangenheit keineswegs untätig, wenn man an die Vorarbeiten zur Transzendenz in der Gegenwartsliteratur denkt – stellvertretend hierzu sei Michael Brauns Werk *Probebohrungen im Himmel. Zum religiösen Trend in der Gegenwartsliteratur* genannt – oder die Forschungslandschaft zur katholischen Literatur – hier sei auf Klaus Wolfs Beitrag *Joseph Bernhart – ein Autor des Renouveau Catholique?* in dem Werk *Perspektiven bayerisch-schwäbischer Literaturgeschichtsschreibung* von Thomas Groll und Klaus Wolf verwiesen.

---

Überblickt man die literaturwissenschaftliche Forschungsgeschichte der letzten Jahrzehnte, so fällt auf, dass es kaum großangelegte Versuche gibt, die Spezifik von katholischer Literatur zu benennen und dass selbst Tagungssammelbände und Studien zu einzelnen Gestalten der Literaturgeschichte rar gesät sind.

---



**Dr. Kay Wolfinger**, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Deutsche Philologie der LMU München

### Das Forschungsfeld neu öffnen

Damit das Thema aber wieder mehr das Interesse der Kultur- und Medienwissenschaft erhält, war es umso dringlicher mit dieser Tagung in der Forschung noch einmal ein deutliches Signal zu setzen. Darum sollte das Projekt einer internationalen literatur- und medienwissenschaftlichen Fachtagung entworfen werden, die die Frage stellte nach der katholischen Literatur und ihren Medien: Wo finden sich christliche/katholische Spuren in den Medien, im Roman der Gegenwartsliteratur von Sibylle Lewitscharoff bis zum Aufkommen des Trends des neuen Geheimnisvollen, von Serien wie *The Young Pope* bis zum Magiediskurs in *Game of Thrones* etc.? Was passiert, wenn man den *Renouveau catholique* zwar historisch fasst und untersucht, aber seine Überlegungen auch auf das 21. Jahrhundert projiziert?

Kernidee dieser Tagung war es also, ein Forschungsfeld erst einmal neu für die Zukunft zu öffnen und zwar auch jenseits einer katholischen oder allgemeiner christlichen Literatur- und Mediengeschichte. Zentrale These ist: Jedes Medium trägt in sich eine Transzendenzaffinität. Zentrale Fragenkette ist: Wie gestaltet sich diese Affinität aus in Bezug auf textuelle Strukturen? Sind das Geheimnisvolle, Numinose oder Magische Spielarten der medialen Transzendenzaffinität und wie wird diese Faszinationskraft

von unheimlichen Stoffen oder verätselten Textstrukturen in der Interpretation entfaltet?

### Rückkehr der Religion?

Nach nun schon etwas länger zurückliegenden Diskussionen, die nicht unwesentlich in dieses hier nur skizzierte Forschungsfeld hineinspielen, erkannte man zu Beginn der 2000er Jahre im Kontext von heiligem Jahr, 11. September und im Kontext der Frage nach der christlichen Grundierung Europas angesichts von Geltung beanspruchenden Religionen wie dem Islam die vermeintliche Rückkehr der Religion. Aus diesen Diskussionen resultierte der im Untertitel dieser Tagung wiederverwendete Terminus der Rückkehr der Religion; sichtbar z. B. in Martin Riesebrodts im Nachklang von 9/11 entstandenem Buch *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, das den Fundamentalismen in Christentum und Islam gleichermaßen nachspürte. Oder Wolf Schieders Überlegungen unter dem Titel *Wieviel Religion trägt Deutschland*. Bernd Posselt fragte über fünf Jahre später *Ist Religion gefährlich? Wahrheit und Terrorismus*.

Und zur breiten Diskussion, wo wie auf einem endlosen Feld die Fragen diskutiert werden, welche Aufgaben der

Kirche oder den Kirchen zukommen, inwiefern sie obsolet werden oder fürs Gemeinwesen konstitutiv sind, gehört ein Buch wie Friedrich Wilhelm Grafs *Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen*. Dort benennt er sieben Untugenden, die aber auch für die Literatur- und Mediengeschichte interessant sind, wenn man weiterführende Fragen anschließt: Erste Untugend: Sprachlosigkeit, Zweite Untugend: Bildungsferne, Dritte Untugend: Moralismus, Vierte Untugend: Demokratievergessenheit, Fünfte Untugend: Selbstherrlichkeit, Sechste Untugend:

---

**Kernidee dieser Tagung war es, ein Forschungsfeld erst einmal neu für die Zukunft zu öffnen und zwar auch jenseits einer katholischen oder allgemeiner christlichen Literatur- und Mediengeschichte.**

---

Zukunftsverweigerung, Siebente Untugend: Sozialpaternalismus. Auch solche Themen werden in christlichen Stoffen und transzendenzaffinen Medien behandelt. Michael Braun konstatiert in seinem 2018 erschienen Buch *Probebohrungen im Himmel* einen religiösen Trend in der Gegenwartsliteratur,



Bibliotheken sind Aufbewahrungsorte von Büchern, Manuskripten und Schriftstücken aller Art. Sie beherbergen Literaturgeschichte. Die Bibliothek des Klosters Strahov in Prag ist ein besonders beeindruckendes Beispiel eines solchen Ortes. Hier zu sehen ist der Philosophische Saal.

Foto: titilalucida / canva.com

den er sehr weit spannt (siehe auch die Spannweite unseres Tagungsstableaus), u. a. von Martin Walser bis Ulrike Draesner, von Martin Mosebach bis Patrick Roth.

Claudia Stockinger (Humboldt-Universität zu Berlin) machte den Auftakt und fragte danach, ob es eine katholische Literatur post-desäkular gibt. Die katholische(n) Literaturgeschichte(n) trugen dann einzelne Fallbeispiele zu-

an der LMU München, vertiefte seine Überlegungen über Sibylle Lewitscharoff. In einem Podiumsgespräch mit dem Schauspieler und Kabarettisten Ottfried Fischer konnten wir neue Einblicke ins Katholische gewinnen.

Fortgesetzt wurden die im weitesten Sinne christlichen Sondierungen mit Brigitte Pfau, Doktorandin bei Klaus Wolf; sie eröffnete eine Spurensuche zur Verbindung von Nachhaltig-



Klaus Wolf und Ottfried Fischer zeigten im Podiumsgespräch neue Perspektiven auf und Einblicke in das Katholische. Es kann wohl keinen passenderen Ort für solch ein Gespräch geben als die Romano Guardini Bibliothek im Schloss Suresnes.

keit und Religion in der Literatur. Mitarbeiterin an der Universität Augsburg und ebenfalls Doktorandin ist Verena Gawert, die Einblicke in die Editionsworkstatt zu Joseph Bernhart gab. Dann waren wir auch schon bei transzendenzaffinen Medien angelangt. Marcus Stiglegger, einschlägiger Experte in Filmtheorie und -geschichte

sammen: Peter Czoik vom Literaturportal Bayern sprach über das Werk Carl Amerys, Jan-Heiner Tück, Theologieprofessor an der Universität Wien, machte sich Thomas Hürlimann und Botho Strauß zum Gegenstand. Erich Garhammer, Emeritus für Pastoraltheologie und Homiletik an der Universität Würzburg, beschäftigte sich mit dem Werk Arnold Stadlers, und Jørgen Sneis, Kollege in der Germanistik

und interessanter Podcaster stellte uns die Idee des Heiligen in Spielfilmen vor, während ich danach die Serie *The Young Pope* aus thematisch naheliegenden Gründen erläuterte. Schließlich demonstrierte Georg Langenhorst, Theologe an der Universität Augsburg, seine Erfahrungen mit dem Metier des Kriminalromans und seine eigenen Erfolge auf diesem Feld, bevor schließlich Thomas Pittrof, Emeritus an der Universität Eichstätt, die katholische Literaturgeschichte im wahrsten Sinne des Wortes mit einem lang erwarteten Lexikonprojekt darlegte. Als krönender Abschluss sprach Ijoma Mangold in einem Podiumsgespräch über seine eigenen christlichen Lebensgeschichten.

### Katholische Literatur passé

Schon vor einigen Jahren trug der deutsche Schriftsteller Martin Mosebach ganz erheblich zu der Debatte um die Frage bei: *Was ist katholische Literatur?* Ursprünglich als Vortrag formuliert, später in einem noch viel zu wenig beachteten Essay u. a. veröffentlicht in

---

Nach einer umfassenden Lektüre verschiedener Exempel der Literaturgeschichte kommt Mosebach zu dem erstaunlichen Schluss, dass es die katholische Literatur nicht mehr gibt, weil die christliche Grundierung und der selbstverständliche katholische Glaubenskontext mittlerweile weggebrochen sei.

---

Mosebachs Essayband *Schöne Literatur*, umkreist und beantwortet Mosebach die Frage insofern, als er sagt, dass die Zeit einer im umfassenden Sinne katholischen Literatur im Grunde vorbei sei, als die selbstverständlich und unhinterfragte christliche Grundierung der Gesellschaft vorüber sei, was bedeutet, dass das im allgemeinsten Sinne Katholische in der Literatur nicht mehr zum Ausdruck komme. Katholische Bekenntnis- und ‚Propagandaliteratur‘, wie er sie im *Renouveau catholique* z. B. bei Georges Bernanos oder Werner Bergengruen verwirklicht sieht, erteilt er als Bereich einer engagierten und für eine Überzeugung trommelnde Literatur eine entschiedene Absage.

Auch sein eigenes Schaffen rechnet Mosebach explizit nicht unter diesem Terminus. Nach einer umfassenden Lektüre verschiedener Exempel der Literaturgeschichte kommt er zu dem erstaunlichen Schluss, dass es die katholische Literatur nicht mehr gibt, weil die christliche Grundierung und der selbstverständliche katholische Glaubenskontext mittlerweile weggebrochen sei. Prousts *Recherche* könne man in diesem Sinne noch als genuin katholischen Roman bezeichnen, also durchdrungen von einem Geist bzw. auf diesen verweisend, ihm aber auch widersprechend oder ihn karikierend. Falls wir also diesmal nicht rein katholische Medien in den Blick nahmen, die es vielleicht also im Mosebach'schen Sinne gar nicht mehr gibt, interessierte uns genau meine Frage vom Beginn. Darum zeigten sich uns viele Facetten davon, wie transzendenzaffin die Texte bis zur Gegenwartskultur sind. ■

---

In einem Podiumsgespräch mit dem Schauspieler und Kabarettisten Ottfried Fischer konnten wir neue Einblicke ins Katholische gewinnen. Als krönender Abschluss sprach Ijoma Mangold über seine christlichen Lebenswege.

---

# Renouveau Catholique heute?

## Über das Katholische in der Bayerischen Literaturgeschichte

von Klaus Wolf

Im Zeitalter des Konfessionalismus seit dem frühen 16. Jahrhundert zeigt sich eine scharfe Trennlinie zwischen protestantischer und katholischer Literatur. Dabei kommt es im Zuge der sogenannten Gegenreformation im katholischen Bayern zu einer regelrechten Literaturexpllosion. Diese ist freilich grenzüberschreitend. Denn die Jesuiten in Ingolstadt oder München setzten auch auf den bewährten Augsburger Buchdruck. Darüber hinaus eignete dieser Literatur mit Einflüssen aus der Romania ein übernationaler Zug. Nicht zuletzt spielten hier die Ehen der Wittelsbacher mit Prinzessinnen etwa aus Italien eine wichtige Rolle.

Katholische Literatur ist vom 16. bis zum 18. Jahrhundert – und dies gilt für Bayern wie für Österreich gleichermaßen – alles andere als von nationaler deutscher Enge geprägt. Herausragende Vertreter wie Abraham a Sancta Clara werden allerdings schon vom Pietisten Friedrich Schiller in der Kapuzinerpredigt seines ‚Wallenstein‘ karikiert.

### Renouveau Catholique in Bayern

Im langen 19. Jahrhundert nach den sogenannten Befreiungskriegen hatte es das Katholische literaturgeschichtlich, aber auch im Kanon der neuen Wissenschaft Germanistik zunehmend schwer. Kulturkampfrhetorik und kleindeutsch-nationalliberale Bestrebungen sowie die Etablierung der Duden-Norm waren einer süddeutsch geprägten katholischen Literatur insgesamt nicht günstig. Dem wollte eine letztlich von Frankreich ausgehende Bewegung Einhalt gebieten. Die Wurzeln des *Renouveau Catholique* in Bayern und insbesondere in Schwaben, wo diese literarische Bewegung stark ausgeprägt war, liegen eigentlich



Prof. Dr. Klaus Wolf, Professor für Deutsche Literatur und Sprache des Mittelalters und der Frühen Neuzeit an der Universität Augsburg

in Berlin und reichen bis ins 19. Jahrhundert zurück. Denn der von Reichskanzler Bismarck eingefädelt sogenannte Kulturkampf, der zur Bekämpfung der Zentrumsparterie und des polnischen politischen Katholizismus diente, ließ bei katholischen Intellektuellen die Befürchtung aufkommen, im protestantisch geprägten Bismarck-Reich nicht nur politisch, sondern auch kulturell marginalisiert zu werden.

Zur Bedrohung aus Berlin kam eine allem Modernen zutiefst abholden Haltung in Rom, nicht erst seit dem *Risorgimento*. Überdies sorgte die römische Kurie dafür, dass gerade die fortschrittlicheren Katholiken sich der von Rom ausgehenden Verfolgung einer liberalen und fortschrittsoffenen, den Wissenschaften verpflichteten Gesinnung ausgesetzt sahen. Der Kampfbegriff des *Modernismus litterarius* betraf gerade die ambitionierteren und weltoffenen katholischen Schriftsteller. Dem sollte die Zeitschrift *Hochland* als Publikationsorgan dieser fortschrittlichen katholischen Intellektuellen Abhilfe schaffen, die 1903 von Carl Muth gegründet wurde und bis 1971 existierte. Zu den frühen Mitarbeitern gehörte Konrad Weiß, der mit dem Gedichtband *Tantum dic verbo* bekannt wurde und ab 1905 in München als Kunstreferent für *Hochland* tätig war. Die Zeitschrift wurde schließlich zu einem Forum für den deutschen Zweig der europäischen Bewegung des *Renouveau Catholique*, die ihr geistiges Zentrum in Frankreich hatte. Internationale Ausrichtung nach Westen und Süden kennzeichneten demnach den *Renouveau Catholique*, ganz im Gegensatz zu Franzosenhass (Sedan-Feiern!) und nationaler Selbstgenügsamkeit des wilhelminischen Zeitgeists im Kulturkampf.

### Produktive Vertreter

Zu den produktivsten Vertretern des deutschsprachigen *Renouveau Catholique* ist der lange in München lebende, aber aus Schwaben stammende Peter Dörfler zu rechnen, der einst durchaus als Erfolgsschriftsteller gelten konnte. Bekannt wurde er unter anderem mit *Als Mutter noch lebte* (1912) oder mit *Die Papstfahrt durch Schwaben* (1923). Bis in die Zeit des Wirtschaftswunders hinein war auch sein Künstlerroman *Die Wessobrunner* ein Verkaufserfolg, der dem epochalen Höhepunkt bayerischen Kirchenbaus im *Pfaffenwinkel* des 18. Jahrhunderts ein literarisches Denkmal setzte.

Ähnlich erfolgreich wie Peter Dörfler war auch Joseph Bernhart mit seinem autobiographisch inspirierten Roman *Der Kaplan*, dessen Protagonist in seiner Mischung aus Literaturbegeisterung und Fortschrittsoffenheit geradezu idealtypisch dem Programm des *Renouveau Catholique* entsprach. Aus der Fülle der damals modischen Kaplansromane sticht er durch besondere literarische Ambition deutlich hervor. Dies gilt auch für die erst noch zu entdeckenden Gedichte Joseph

---

Die römische Kurie sorgte dafür, dass gerade die fortschrittlicheren Katholiken sich unter dem Kampfbegriff *Modernismus litterarius* der von Rom ausgehenden Verfolgung einer liberalen und fortschrittsoffenen, den Wissenschaften verpflichteten Gesinnung ausgesetzt sahen.

---

Bernharts, der zudem als Pionier der katholischen Mystikforschung gelten kann und dessen Augustinus-Übersetzung noch heute ein Klassiker ist. Jedenfalls fand Joseph Bernhart im ‚Hochland‘-Kreis Gleichgesinnte. Zu diesem Kreis um Carl Muths Zeitschrift *Hochland* gehörten aber auch Schriftstellerinnen wie Ruth Schaumann, Verfasserin unter anderem von Gedichten und Mysterienspielen, sowie Regina Ullmann.

Ein widerständiger Geist äußerte sich bei Joseph Bernhart in den quer zum Hurratriotismus des Ersten Weltkriegs stehenden historischen Romanen *Rudolf von Schlüsselberg* und *Thomas Morus*. Dabei tritt Thomas Morus als Patron des Gewissens gegen staatliche Willkür auch im gleichnamigen Schauspiel des in Gestapohaft ermordeten, aus alter bayerischer Künstlerfamilie stammenden Albrecht Haushofer auf die Bühne. Dessen berühmte *Moabiter Sonette* konnten vor der Gestapo versteckt und der Nachwelt überliefert werden, wie etwa *Qui resurrexit*:

In tausend Bildern hab ich Ihn gesehn.  
Als Weltenrichter, zornig und erhaben,  
als Dorngekrönten, als Madonnenknaben, –  
doch keines wollte ganz in mir bestehn.

Jetzt fühl ich, daß nur eines göltig ist:  
Wie sich dem Meister Mathis Er gezeigt –  
doch nicht der Fahle, der zum Tod sich neigt –  
der Lichtumflossne: dieser ist der Christ.

Nicht Menschenkunst allein hat so gemalt.  
Dem Grabesdunkel schwerelos entschwebend,  
das Haupt mit goldnem Leuchten rings umwebend.

Von allen Farben geisterhaft umstrahlt,  
noch immer Wesen, dennoch grenzenlos,  
fährt Gottes Sohn empor zu Gottes Schoß.

Aus ähnlichem Geist wurde der Nationalsozialismus von Joseph Bernhart ebenso frühzeitig wie entschieden publizistisch bekämpft. Der hier in München lebende Schwabe Joseph Bernhart hatte sich Alfred Rosenberg, Chefideologe des Nationalsozialismus, zum Feind gemacht. Einer Verhaftung entging Bernhart offenbar nur, weil sich Mussolini für den international renommierten Autor von *Der Vatikan als Weltmacht* eingesetzt haben soll. Vor allem gegen Kriegsende – 1941 hatte Joseph Bernhart Schreib- und Rede-Verbot erhalten – zog er es deshalb vor, aus der Schusslinie des NS-Regimes zu gelangen, indem er sich aus München ins ländliche Schwaben, seine eigentliche Heimat, und ins Allgäu zurückzog.

Joseph Bernhart publizierte vor diesem Rückzug in der dem völkischen und neuheidnischen Geist auf katholischer Grundlage entgegenstehenden Zeitschrift *Hochland*, wie auch die bekannte (1971 in ihrem späten Wohnort Oberstdorf verstorbene) Dichterin Gertrud von Le Fort oder der in der Nachkriegszeit vielgelesene Werner Bergengruen. Auch der sich zuletzt im schwäbischen Ustersbach aufhaltende Theodor Haecker ist als Hochland-Autor wie als entschiedener Gegner des Nationalsozialismus zu nennen. Nachdem die Zeitschrift vom NS-Regime eingestellt worden war,

konnte sie erst ab 1946 unter Franz Josef Schöningh und Karl Schaezler in München wiedererscheinen. In Augsburg kam als Pendant ab 1946 unter der Leitung von Johann Wilhelm Naumann die katholisch orientierte Zeitschrift *Neues Abendland* heraus, die – als Lehre aus dem Zusammenbruch 1945 – der bis dahin geltenden „verpreußten“ Geschichtsauffassung ein Bayern gemäßes „föderalistisch-universalistisches“ Geschichtsverständnis gegenüberstellen wollte.

## Würdigung und Potenzial

Da die Vertreter des *Renouveau Catholique* die Diktatur vergleichsweise unbelastet, ja nicht selten als Opfer überlebt hatten, konnten sie nach 1945 auch im Literaturbetrieb wieder Fuß fassen. Oft wurden sie in einem geistig-moralischen Vakuum mit Ehrenämtern und dergleichen geradezu überhäuft, wie etwa Joseph Bernhart, der in die Bayerische Akademie der Schönen Künste aufgenommen wurde. Gleiches gilt für den bereits erwähnten Werner Bergengruen, der mit seinem *Römisches Erinnerungsbuch* (1949) auch stofflich den Weg von der germanophilen Hybris zurück zum katholischen Abendland wies.

Jedenfalls konnten die Vertreter des *Renouveau Catholique* nicht nur als (weitestgehend) Nazigeegner, sondern auch mit ihrer weltanschaulich-kulturellen europäischen Süd- und Westorientierung, die seit jeher literarisch und kulturell für Bayern bestimmend war, in der politisch-geographisch nach 1945 vergleichbar ausgerichteten bayerischen Kulturpolitik auf Förderung hoffen. Dies zeigte sich etwa in einem Ehrendoktorat der Münchner Ludwig-Maximilians-Universität für Werner Bergengruen (1958). Träger des Literaturpreises der Stadt München waren bezeichnenderweise 1945 der Schwabe Peter Dörfler und 1947 die Wahlallgäuerin Gertrud von Le Fort, deren Roman *Das Schweißstuch der Veronica* als Klassiker des deutschsprachigen *Renouveau Catholique* gelten darf und die noch von Hermann Hesse für den Nobelpreis vorgeschlagen worden war.

Dass den Vertretern des *Renouveau Catholique* sogar innovatives Potenzial zukommt, erweist sich in einer letztlich schöpfungstheologisch begründeten, damals aber völlig neuartigen Sichtweise, die man bei Reinhold Schneider ebenso findet wie erstaunlich früh bei Joseph Bernhart, dem man mit seinen Essays *Die unbeweinte Kreatur. Reflexionen über das Tier* (1961) oder *Heilige und Tiere* eine seiner Zeit weit vorausseilende ökologische Denkweise attestieren kann, die vor dem Hintergrund damaliger Technikgläubigkeit geradezu revolutionär anmutet. Vielleicht wären von daher auch Linien zum Bayern Carl Amery zu ziehen, den man ebenfalls als literarischen Heros der Ökologiebewegung bezeichnen muss.

Vor diesem literaturgeschichtlichen Hintergrund erhoffe ich mir von der Tagung an der Katholischen Akademie Bayern starke Impulse für eine Neubewertung des Katholischen im literarischen Leben unserer Zeit.

Zur weiteren Vertiefung des Themas seien abschließend folgende Werke empfohlen: Klaus Wolf, *Joseph Bernhart – ein Autor des Renouveau Catholique?* In: *Perspektiven bayerisch-schwäbischer Literaturgeschichtsschreibung*, herausgegeben von Thomas Groll und Klaus Wolf und Klaus Wolf, *Bayerische Literaturgeschichte. Von Tassilo bis Gerhard Polt*. ■

# Katholische Literatur post-desäkular?

Eine Individualisierung des Umgangs mit der Religion  
von Claudia Stockinger

Die Bundesrepublik Deutschland sei ein „Land der Gottlosen“, stellte Hilmar Schmundt im Sommer 2022 fest, und bediente damit die aktuelle Rede von den „Kirchen in der Krise“ (*Der SPIEGEL* 34/2022, S. 94) – ein Beispiel von vielen, hier stellvertretend genannt. Auch der Umgang mit Kirche/Religion/Gott im literarischen Feld ist von ähnlichen Krisen-Diagnosen geprägt. Dabei ist es noch gar nicht so lang her, dass Arnold Stadler in *Ein hinreissender Schrotthändler* mit der Bemerkung, von Gott zu reden sei „Erregung öffentlichen Ärgernisses“ (Berlin 1999, S. 34), „das Wort Gott“ wirkmächtig in Szene setzte – ein Wort, das man sich seitdem ganz besonders ‚gönnte‘ (Andreas Maier, in: *Die Zeit* Nr. 12, 17.3.2005, S. 33) oder auf das hin man wenigstens eingestand, dass „Gott fehlt“ (Martin Walser: *Über Rechtfertigung, eine Versuchung*. Reinbek bei Hamburg 2012, S. 33).

Zugleich fiel dieses Interesse an der Religion in eine Zeit, in der sich die Neumodellierung der These von der Säkularität der Moderne beobachten ließ, z. B. sprach man dezidiert von einer „Rückkehr der Religionen“ (Martin Riesebrodt 2000) oder von der „deseccularization“ aller Lebensbereiche (Peter L. Berger 1999). Dass auch diese Entwicklungen selbst Teil des Prozes-

ses der Säkularisierung sind, ist bekannt und vielfach bedacht worden, es muss hier nicht mehr eigens aufgefächert werden. Für mich ist stattdessen interessant: Was ist mit Blick auf die Literatur unserer unmittelbaren Gegenwart daraus geworden? Und warum?

## Gegenwartsdiagnose „Religion passé?“

Ein erster Befund: Die Idee einer Rückkehr der Religion hat an Plausibilität verloren. Gerät eine Autorin (wie in diesem Fall Judith Kuckart mit *Café der Unsichtbaren*, 2022) in Verdacht, „einen metaphysischen Roman“ vorgelegt zu haben, gilt das inzwischen wieder, wie selbstverständlich, als „unzeitgemäß, wenn nicht verstiegen“, schließlich lebten wir „in abgeklärt säkularen Zeiten“, so Hubert Winkels (*Die Zeit* Nr. 23, 2.6.2022, S. 58). Oder vielleicht doch in Zeiten der Post-Desäkularität? Kurz zur Kategorie: Bezeichnet ‚Desäkularisierung‘ Prozesse einer Rücknahme von Prozessen der ‚Verweltlichung‘, ist ‚Desäkularität‘ auf deren Ergebnisse zu beziehen, z. B. eben das verstärkte und explizite Aufkommen ‚des Wortes Gott‘ in der deutschsprachigen Literatur der Gegenwart. Post-Desäkularität bezieht sich dann darauf, dass hinter diese Prozesse zwar nicht mehr zurückgegangen werden kann, aber dennoch eine neue Phase im Umgang mit Religion und Gottesrede (etc.) zu beobachten ist.

Genau dazu möchte mein Beitrag eine These vorstellen: Die deutschsprachige Gegenwartsliteratur seit der Jahrtausendwende wird von einer Vorstellung geleitet, die ich als *Ich*-Paradigma bezeichnen möchte. Innerhalb dieses Paradigmas ist in den letzten Jahren eine Schwerpunktverlagerung zu beobachten: von der Religion zur Herkunftsliteratur und zur (Auto-) Soziobiographie. Dazu einige Beobachtungen am Beispiel



Prof. Dr. Claudia Stockinger,  
Professorin für Neuere deutsche Literatur  
an der Humboldt-Universität zu Berlin

von Angela Lehner, Christian Baron,  
Andreas Maier und Ralf Rothmann.

## „In 2001 spielt die Religion nun keine große Rolle mehr“. Angela Lehner

Als referierte sie auf die Tabuisierungsbehauptungen Arnold Stadlers treibt die junge österreichische Autorin Angela Lehner zwei Jahrzehnte nach *Ein hinreissender Schrotthändler* in ihrem Debütroman *Vater unser* (München 2019) den F-Wort-Gebrauch auf die Spitze und verbindet dieses Wort geradezu manisch mit dem Themenfeld ‚katholische Sozialisation‘. Lehnners Roman lebt von der gargantuesken Übertreibung, und weil „wir Christen [...] ja gewohnheitsmäßig alles gern dreimal [sagen]“ (S. 49), wird auch das F-Wort mindestens dreimal wiederholt („Ficken, ficken, ficken, ich klatschte mir auf die Oberschenkel“, S. 52).

„Das Wort Gott“ wird verknüpft mit fäkalisierter sowie metaphorisierter Konsumtion, die den eucharistischen

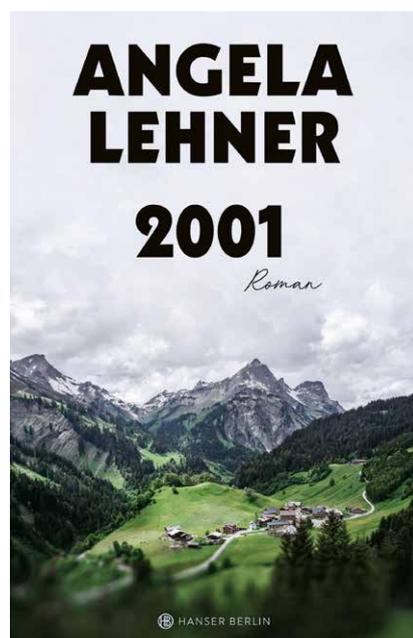
---

Der Beitrag von Claudia Stockinger will eine These stark machen: Die deutschsprachige Gegenwartsliteratur seit der Jahrtausendwende wird von einer Vorstellung geleitet, die man als *Ich*-Paradigma bezeichnen muss.

---

Akt der Kommunion in rein biologische Abläufe transferiert („Wissen Sie, ich erkenne Gott in dieser Szene: Anspeiben. Auskotzen. Anscheißen. Ausscheißen. Und wieder von vorne: Das ist Katharsis“, S. 51). Die ritualisierte Wiederholung prägt auch Disposition und Stil des Romans, dessen drei Teile in „Der Vater“, „Der Sohn“ und „Der Heilige Geist“ eine Segensgeste andeuten und konterkarieren. Der Katholizismus, der hier zum Thema wird, ist eine Zumutung.

Zwei Jahre später legte Angela Lehner ihren zweiten Roman vor: *2001* (München 2021). Auch hier ist, wie Nicole Henneberg feststellt, „die Idylle ein einziger Abgrund aus Scheinheiligkeit und Grausamkeit.“ Auffälliger deshalb ihre Feststellung: „In *2001* spielt die Religion nun keine große Rolle mehr“ (in: *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* Nr. 226, 29.9.2021, S. 10). Jetzt geht es um anderes: nicht mehr um die Auseinandersetzung mit der Religion (*Vater unser*), sondern um die Auseinandersetzung mit der eigenen Klasse (*2001*). Wie Lehnners Debüt ist auch *2001* zwar wieder in einer kulturell christlichen Umgebung situiert. Ganz anders aber als im Vorgänger-Roman interessiert dieses christlich-religiöse Profil weder als hauptsächliches Steuerungselement für die Persönlichkeitsbildung noch als Ursache für z. B. psychische Deformationen. Es hat kein eigenständiges Gewicht, sondern gehört eben irgend-



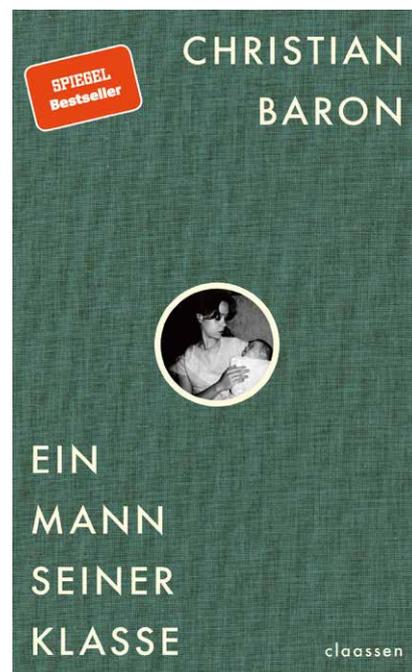
Angela Lehner, *2001*, Hardcover, 384 Seiten, Hanser Berlin, 24 Euro, ISBN 978-3-446-27106-7

wie dazu. Genau deshalb kann es dann auch (wie in vorliegendem Fall) dazu dienen, soziale Distinktionen zu erzeugen und zu erhellen.

Der Roman erzählt aus Sicht einer Fünfzehnjährigen namens Julia Hofer davon, wie es ist, zur Jahrtausendwende in einer ländlichen Gegend aufzuwachsen. Die heimische Industrie ist vor der Globalisierung in die Knie gegangen, und die Jugend zieht es in urbanere Regionen. Julia aber gehört zu denjenigen, die keine Chance haben. Denn: Das Leben in „Tal“ ist von Ungleichheit geprägt, und genau dieses Thema ist es, das jetzt dominiert und für das u. a. auch Religion funktionalisiert wird. „Klasse durchdringt alles“, so Anke Stelling 2021 (<https://www.zeit.de/kultur/literatur/2021-02/mittelschicht-anke-stelling-schaeefchen-im-trockenen>), auch Lehnners Roman *2001*: Zu den „besseren Häuser[n]“ in „Tal“ hat Julia Hofer keinen Zugang, mit den „besseren Kindern“ (S. 167) keinen Umgang, und im Unterschied zu eben diesen „Besseren“ kann sie sich in der Schule auch kein „Getränk-Abo“ leisten: „Wenn ich Durst habe, trinke ich am Restmüll-Waschbecken“ (S. 17).

Dass sie einer anderen, schlechteren ‚Klasse‘ angehört, zeigt sich gerade darin, dass ‚Ihresgleichen‘ („[s]olche wie uns“) weder bei den Sternsängern noch beim ortsansässigen Trachtenverein „mitmachen“ dürfen (S. 8). Das eben sei der Grund dafür, warum die „heiligen drei Könige [...] in Tal immer spät dran sind“. Es gebe „einen Notstand an heiligen, anständigen Kindern“, und so müssten „die wenigen eben alle kirchlichen Verpflichtungen erledigen“ (ebd.). Die Ausgrenzung ihrer „Crew“ (ebd.), ihrer Peer-Group, beruht auf den üblichen Ingredienzien des Klassismus, v. a. auf der klaren Stigmatisierung durch materielle Armut.

Kurz: In Angela Lehnners *Vater unser* ist ‚Religion‘ im Sinne der eigenen christlich-religiösen Sozialisation für die homodiegetisch aufgestellte Protagonistin noch existenziell; sie entwickelte eine Prägekraft, der sich die Heranwachsende nicht entziehen kann. Die Ich-Erzählerin in *2001* dagegen nimmt religiöse Praktiken als kulturelle Ausdrucksformen unter anderen wahr, und zwar nur deshalb, weil sie sich daran des eigenen sozialen Status vergewissern kann. Für das Zusammenleben im länd-



Christian Baron, *Ein Mann seiner Klasse*, Hardcover, 288 Seiten, Claassen Verlag, 20 Euro, ISBN 978-3-546-1000-7

lichen Raum immer noch bedeutsame Institutionen wie die Kirche oder der Trachtenverein definieren Ingroup-Zugehörigkeiten; sie dienen im Text als eine Art Katalysator des Othering, mithin der Ausgrenzung Julia Hofers und ihrer „Crew“, die sich gerade dadurch allererst selbst als (in sich denkbar heterogene) Gruppe zusammenfindet.

Zu den aktuell viel beachteten Autosoziobiographien zählen Lehnners Romane nicht, auch wenn *2001* zur soziologisch interessierten Literatur gehört (zu dieser vgl. allgemein Philipp Böttcher: *Der Mythos von der ‚nivellierten Mittelstandsgesellschaft‘ und die Soziologie der Gegenwartsliteratur*, in: *Jahrbuch der deutschen Schiller-Gesellschaft* LXV/2021, S. 271–307). Autosoziobiographien nehmen die Herkunft ihrer Verfasser\*innen in den Blick, um darin Erklärungen für das eigene Selbst aus der jeweiligen Sozialisation heraus zu finden – ein Beispiel dafür ist Christian Barons *Ein Mann seiner Klasse* (2020).

### Herkunftsliteratur. Religion bei Christian Baron

Christian Baron stammt aus Kaiserslautern; er ist der Sohn eines (ungelernten) Arbeiters. Was heißt es nun aber, dass Baron zufolge der eigene Vater als „ein Mann seiner Klasse“ zu gelten hat, wie es in seinem gleichnamigen Debüt heißt? Was diesen Vater ausmacht, ist stets sozial zu denken und soziologisch

zu fassen. In einer vermeintlich flexiblen ‚Gesellschaft der Singularitäten‘ hat ein ‚Mann dieser Klasse‘ „kaum eine Wahl“, „weil er wegen seines gewalttätigen Vaters und einer ihn nicht auffangenden Gesellschaft zu dem werden musste, der er nun einmal war.“ Bezeichnend der Nachsatz: „Das entschuldigt nichts, aber es erklärt alles.“ (Berlin 2020, S. 19)

Religion kommt hier allein in der Negation vor, und auch da nur im Modus der ‚leeren Versprechung‘ – wie die ‚Gesellschaft‘ so ‚fängt‘ auch der Glaube Menschen dieser „Klasse“ schlichtweg nicht auf: „An Gott hab ich nie geglaubt. Aber wen hätte das je vom Beten abgehalten? Also lag ich wispernd unter der Bettdecke: Heute Abend, nur heute Abend möge der Sturm bitte schnell vorüberziehen“ (S. 6) – bei diesem ‚Ich‘ handelt es sich um den Autor-Erzähler als Kind, der „Sturm“ bildet den abendlich alkoholisiert zurückkehrenden, gewalttätigen Vater ab. Die Bitte bleibt vergeblich – und wird in der Folge auch nicht mehr wiederholt. Religion half nicht, sie fehlte nicht, sie existierte nicht, sie störte nicht (einmal). Wenn sie angespielt ist, dann als sozialer Faktor.

Auch Barons jetzt mit der Gattungsbezeichnung „Roman“ versehenes Nachfolgeprojekt *Schön ist die Nacht* (Berlin 2022) belegt den Schwerpunktwechsel in der deutschen Literatur der Gegenwart von der Religion zur Soziologie. Als (fiktional erzähltes) Prequel zur Kindheitsgeschichte wird jetzt v. a. die Großeltern- und Elterngeneration beleuchtet. Selbst Hinweise auf eine irgendwie christliche Sozialisation im Erzähler-Milieu muss man hier mit der Lupe suchen (S. 67, 85, 235, 312, 327); sie dienen allein dazu, eine (negativ kritisch konnotierte) Ermöglichungsbedingung für die soziale Ausweglosigkeit der Protagonisten des Romans zu liefern.

Wie sieht es dagegen bei Autoren aus, die in Publizistik und Forschung regelmäßig zu Vertretern einer Literatur gerechnet werden, die ein besonderes Verhältnis zur (katholisch geprägten) Religiosität pflegen? Mit Ralf Rothmann und Andreas Maier – zum Beispiel?

### „Man kommt nicht raus aus seinem Leben, oder?“ Ralf Rothmann

Ralf Rothmann, katholisch sozialisiert, steht für eine Literatur, der es *auf eine*

*ganz besonders eindringliche Weise gelingt, Ästhetisches, im Sinne von ‚poetisch Gestaltetes‘, wie nebenbei mit Religiösem zu verbinden. Religiöses liegt dem Poetischen als eine Art Palimpsest zugrunde, scheint durch es hindurch. In Rothmanns Roman *Junges Licht* (2004) z. B. wird „das aus der Transzendenz in die Immanenz hineinschimmernde Numinose zum Stilprinzip“ (Georg Langenhorst: „Ich gönne mir das Wort Gott“. *Gott und Religion in der Literatur des 21. Jahrhunderts*. Freiburg-Basel-Wien 2009, S. 112).*



Ralf Rothmann, *Die Nacht unterm Schnee*, Leinen, 304 Seiten, Suhrkamp Verlag, 24 Euro, ISBN 978-3-518-43085-9

Rothmanns neuere Romane – *Im Frühling sterben* (2015), *Der Gott jenes Sommers* (2018) und *Die Nacht unterm Schnee* (2022) – bilden eine ‚um 1945‘ angesiedelte Trilogie mit biographischen Anklängen an die eigenen Eltern. Mit Blick auf meine Fragestellung auffällig sind die Differenzen in der öffentlichen Wahrnehmung zwischen den Romanen von 2018 und 2022: Dem Roman *Der Gott jenes Sommers* wurde „Gottesnähe“ attestiert (in: *Süddeutsche Zeitung* Nr.105, 8.5.2018, S. 14), „stellenweise“ sei der Roman „etwas penetrant katholisch, aber ohne jeden Sonntagsreden-Schmu“ (in: *Die Welt* Nr.109, 12.5.2018, S. 28) u. a. Der Roman spiegelt die letzten Kriegstage 1945 mit Episoden aus dem 30-jährigen Krieg des 17. Jahrhunderts und setzt sich dadurch

zu einem kulturhistorischen Umfeld ins Verhältnis, in dem man, wenn man starb, ‚das Zeitliche‘ noch ‚segnete‘. Das dem Roman vorangestellte Motto aus Andreas Gryphius *Grabschrift Marianae Gryphiae* („Ich habe diese Welt beschaut und bald gesegnet“; Berlin 2018, o. P.) ruft diesen Kontext auf, der die Jahrhunderte überspannt.

Dagegen kommen die durchweg euphorischen Besprechungen (v. a. in: *Die ZEIT* Nr.29, 14.07.2022, S. 51) von *Die Nacht unterm Schnee* ohne jeden Bezug auf ‚Gott‘, ‚Religion‘ oder ‚Kirche‘ aus. Eines der zentralen Charakteristika im Werk Rothmanns, das „Numinose“ als „Stilprinzip“, hat, wie es aussieht, ausgedient. Stattdessen lenkt der Roman den Blick auf ein anderes Themenfeld: die Frage der sozialen Ungleichheit. „Also, spar Dir die teuren Bücher, Kind, für unsereins sind die nicht geschrieben“ (Berlin 2022, S. 84), so Elisabeth, die Frau des Melkers Walter, zur Erzählerin Luisa, die einen akademischen Ausbildungsweg einschlägt. Die „Arbeiterfrau“ (S. 213) Elisabeth ist gefangen in ihrer Klasse und kann ihr nicht entkommen. Mobilität erfolgt höchstens horizontal, „[a]us dem Stallmist in den Ruß, vom platten Land in die Kohlengrube. Man kommt nicht raus aus seinem Leben, oder?“ (S. 245), so Elisabeth zu Luisa. „Ja, das ist unser Leben. Wir sitzen in der Jauche, wir waschen uns mit Jauche, und wir riechen wie Jauche, und so wird es immer sein“ (S. 246). Im Roman enthaltene Anklänge an Rothmanns Eltern und an den Autor selbst (vgl. u. a. S. 287–291) machen aus dem sozial interessierten Roman ein soziobiographisches Gebilde.

### ‚Gott‘ in der Ortsumgebung. Andreas Maier

Andreas Maier wiederum gehört zum einen zu den publizistisch wirkmächtigen Protagonisten ‚des Wortes Gott‘ in der Literatur. Mit *Sanssouci* hat er 2009 einen prototypischen Roman der Desäkularisierung vorgelegt (vgl. Claudia Stockinger: *Desäkularisierung als sprachbildende Kraft. Zum Verhältnis von Gegenwartsliteratur und Religion am Beispiel von Andreas Maier*. In: *Bildung und Wissenschaft im Horizont von Interkulturalität*, hg. von Heinrich Geiger u. a. Ostfildern 2019, S. 81–96), und sein immer noch aktuelles Projekt, die

autofiktional angelegte Romanreihe *Ortsumgehung*, steuert dem frühen Plan nach auf einen letzten Band mit dem Titel *Der liebe Gott* zu (vgl. Andreas Maier: *Das Haus*. Roman. Berlin 2011, S. 92). Zum anderen muss Maier, dessen Projekt *Ortsumgehung* zum „größte[n] Eigenblutdopingfall der deutschen Literatur“ erklärt worden ist (so Christian Metz in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 185, 12.8.2015, S. 10), als einer der erfolgreichsten Vertreter autosozio-biographischer (Herkunfts-) Literatur im deutschsprachigen Raum gelten. Das als „Pose“ (Maier: *Der Ort*. Roman. Berlin 2015, S. 24) eingesetzte „Ich“ ist bei Maier seit seinen gleichnamigen Poetik-Vorlesungen von 2006 mindestens ebenso massiv präsent wie ‚das Wort Gott‘. Sieht man sich aber die Teile der Reihe in chronologischer Folge genauer an, zeigt sich auch hier: Gegen das ‚Ich‘ hat ‚Gott‘ aktuell kaum eine Chance. Das Interesse an der eigenen Herkunft dominiert. Kommt ‚der liebe Gott‘ dem Projekt abhandeln?

Im Rückblick auf die seit Mitte der 2000er Jahre publizierten Texte fällt auf, dass Maiers Interesse an ‚Gott‘ mit einer vielfach perspektivierten Kritik an kapitalistischen Wachstums- und Steigerungslogiken einhergeht. Das Beharren auf der Differenz-Erfahrung wird dafür zur leitenden Idee: Das Andere, der Außenseiter wird dabei als bevorzugte Lebensweise und Figur profiliert. Mit dem vierten Band, *Der Ort*, verschiebt sich die soziale Position – je erfolgreicher der Autor/Erzähler sich selbst zur Rolle wird, desto unbefragter nimmt er einen Platz „in den vorderen Rängen der Schülergesellschaft“ (S. 44) ein. Im Mittelpunkt steht jetzt die (weltliche) Liebe. Sie ersetzt einerseits Religion oder tritt an deren Stelle; andererseits werden sowohl diese Liebe als auch das religiöse Erleben profanisiert, wenn sie einem

Im Rückblick auf die seit Mitte der 2000er Jahre publizierten Texte fällt auf, dass Maiers Interesse an ‚Gott‘ mit einer vielfach perspektivierten Kritik an kapitalistischen Wachstums- und Steigerungslogiken einhergeht.

# Die Städte

## Andreas Maier

Roman  
Suhrkamp



Andreas Maier, *Die Städte*, 2021, Broschur, 190 Seiten, Suhrkamp Verlag, 11 Euro, ISBN 978-3-518-47247-7

Zustand des ‚Zugekifftheits‘ versuchsweise gleichgesetzt werden (vgl. S. 59). Ihren Höhepunkt findet die Analogisierung von Kunst als (neuer) Religion im fünften Band, *Der Kreis* (2016). Der Roman beschreibt entlang unterschiedlicher musikalischer Erlebnisse die Initiation des Künstlers im jungen Mann. Der Schlüsselbegriff für diese Erlebnisse lautet „Durchwehen“. Bezeichnet wird damit ein Effekt, der eine, wie es im Text heißt, „ähnliche Sakralität wie sonntags in der Kirche“ erzeugt (Maier: *Der Kreis*. Roman. Berlin 2016, S. 16), und der mithin durchaus als Religionsersatz taugt.

Konsequenterweise berichtet der sechste Band, *Die Universität* (2018), von einem Leben als (wäre es) Literatur. Der Roman steht unter dem Motto der vor über einem Jahrzehnt gehaltenen Poetik-Vorlesungen: „Ich, das ist der Mittelteil des Wortes Nichts“ (Maier: *Die Universität*. Roman. Berlin 2018, o. P.). In den Vorlesungen aber war dieses ‚Nichts‘, das den Autor („Ich“) umgab, selbst wieder umgeben von einer Größe, die in der Zitatübernahme 2018 ausgespart bleibt: „[D]arum herum“, hatte es in *Ich* weiter heißen, „ist der liebe Gott“ (Maier: *Ich*. Frankfurter Poetikvorlesungen. Frankfurt/M. 2006, S. 124).

Noch bedeutsamer für die aktuelle Transformation ist allerdings das Faktum, dass in *Ich* das Matthäusevangelium als der alle Überlegungen leitende Text ausgestellt wird, das „größte phi-

losophische Werk des Abendlandes“ (Maier: *Ich*, S. 88). Dieser Bezug, der für die theologisch-ethische Fundierung der Poetik-Vorlesungen entscheidend war, spielt in *Die Universität* keine Rolle mehr bzw., worauf noch einzugehen sein wird, noch keine Rolle. Kurz: Der Roman steht zwar unter dem Motto der *Ich*-Vorlesungen, kappt aber deren religionsensible Ausrichtung, die mit dem Matthäusevangelium begründete Poetik einer Transzendenz des Andersseins. Kein Gott, nirgends.

Der siebte Band, *Die Familie* (2019), markiert einen (unfreiwilligen, so die Inszenierung) Bruch im Erzählkosmos. Die „Familiensage“ (Maier: *Die Familie*. Roman. Berlin 2019, S. 17) fällt in sich zusammen, denn das Familienerbe gründet in tabuisierter Schuld. Die Familie hatte sich zu NS-Zeiten jüdischen Besitz angeeignet. Diese Erkenntnis dürfte auch für das weitere Projekt der *Ortsumgehung* insgesamt nicht ohne Folgen bleiben. Die Familie, in der Reihe als „metaphysisches Konstrukt“ (S. 151) entworfen, hat es so nie gegeben. Herkunftsliteratur muss gleichsam wie ein Schiff auf hoher See und bei laufendem Betrieb umgebaut werden, und wir beobachten sie dabei. Ob der Gesamtplan angesichts dessen tatsächlich nicht mehr aufrechterhalten werden kann, wird sich zeigen.

Der achte Band, *Die Städte* (2021), der frühe Reise-Erlebnisse des ‚Ich‘ in den Blick nimmt, zeigt sich bemerkenswert unbeeindruckt von den in *Die Familie* als einschneidend dargestellten Erfahrungen, genauer gesagt, bleibt die Erzählung ihrem radikalen Perspektivismus treu. Dass Gott/Religion im autosozio-biographischen Gebilde fehlen, lässt sich narratologisch erklären: Die interne Fokalisierung verpflichtet das Projekt ja geradezu dazu, auf die Selbstoffenbarungen der im Matthäusevangelium fundierten Frankfurter Poetik-Vorlesungen erst noch hinzuzuführen.

Die literarische Strategie der Reihe setzte demnach auf ‚Gott‘ als Leerstelle, als ausgespartes Zentrum des Ganzen, und „Der liebe Gott“ (s. o.) wäre dann in der Tat die letzte Stufe eines Werkprojekts, dessen Erzählzeit Mitte der 2000er Jahre enden dürfte. Ist aber das Fehlen Gottes eine Konsequenz der spezifisch autobiographischen Anlage von *Ortsumgehung*, und liest man die früheren Texte *Ich* sowie *Sanssouci* als Be-

lege für die ‚Rückkehr der Religion in der Gegenwartsliteratur‘, dann bedeutet Post-Desäkularisierung im Fall Maiers, jener Phase des eigenen Herkommens einen eigenen Erzählzyklus einzuräumen, in der das Nicht-mehr- oder/und Noch-nicht-wieder-Glauben, das „Ich betete nicht“ (Maier: *Die Universität*, S. 142), die eigene Existenz bestimmt hat.

### Religion/Gott im *Ich*-Paradigma der deutschen Gegenwartsliteratur. Ein Erklärungsversuch

Die Verpflichtung auf Selbstverwirklichung durch Wahl, die soziologische Modelle seit den 1980er Jahren hervorheben (vgl. Claudia Stockinger: *Der ‚Feuilletonkatholizismus‘ und die Ästhetisierung der Religion nach 2000*. In: *Kunstreligion*. Bd. 3: *Diversifizierung des Konzepts um 2000*, hg. von Albert Meier u. a. Berlin-Boston 2014, S. 11–42), rückt das ‚Ich-Sagen‘ wieder stärker in den Vordergrund. Auch die (aktuelle) Entscheidung für oder gegen Religion ist in der „expressivistischen Kultur“ (Charles Taylor: *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt/M. 2009, S. 857) der Gegenwart stets dem Primat der Selbstverwirklichung unterworfen. Die fiktionalen wie faktualen (Auto-) Sozobiographien der Gegenwart machen den Status Quo der gesellschaftlichen Postsäkularität beobachtbar, zu deren Merkmalen die Individualisierung des Umgangs (u. a.) mit Religion gehört.

Sich vom Druck des Wahlimperativs zu entlasten, kann deshalb Vieles heißen: Um eine Aufmerksamkeit sichernde Position zu besetzen, hat es sich seit der Jahrtausendwende z. B. als sinnvoll erwiesen, die Rede von Gott zu enttabuisieren (Stadler u. a.), sich für das Konstrukt einer ‚vorkonziliaren katholischen Kirche‘ stark zu machen (Mosebach u. a.) oder die soziale Frage in den Mittelpunkt zu stellen, den Klassismus (Baron u. a.) ebenso wie Gender und/oder Race (Jackie Thomae u. a.).

Dass sich „der sozialwissenschaftliche Diskurs der 2000er und 2010er Jahre ganz dominant sozialstruktureller Ungleichheit und Krisenphänomenen“ ‚zuwendet‘ (Jan Delhey/Christian Schneickert: *Aufstieg, Fall oder Wandel der Erlebnisorientierung? Eine Positionsbestimmung nach 30 Jahren „Erlebnisgesellschaft“*, in: *ZfS* 51/2022, 2, S. 114–130, hier S. 118), lässt sich eben inzwischen

auch an der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur ablesen. Seit den 1990er Jahren beherrscht den insbesondere feuilletonistisch geführten Diskurs das Thema der Ökonomisierung des literarischen Feldes. Wenn die ökonomische Dimension von Literatur im Vordergrund steht, geht es in erster Linie um Verkaufszahlen, Vertriebswege, Zielgruppen und mediale Logiken.

Für das Verständnis von Literatur bleibt das nicht ohne Folgen: Ihr Bild wird ent-idealisiert. Literatur wird jenes Eigenwerts beraubt, der ihr in der Sattelzeit (um 1800) zugeschrieben worden war. Arnold Stadlers eingangs bereits erinnerte Provokation von 1999 lässt sich ebenfalls auf diesen Kontext beziehen („[v]on Ficken hätte ich sprechen können, das war nun möglich [...], nicht aber von Gott“; *Ein hinreissender Schrotthändler*, S. 34). Der hier in erster Linie auf Fragen sozialer Moral anspielende Befund ist dafür ins Ökonomische zu wenden und auf die Formel zu bringen: ‚Sex sells, Gott nicht‘. Erst vor diesem Hintergrund wird überhaupt verständlich, warum man sich ‚das Wort Gott‘ (wie Andreas Maier) explizit ‚gönnen‘ muss, als handle es sich um eine besonders kostspielige, jedenfalls in ökonomischer Hinsicht wenig Erfolg versprechende Anschaffung.

Interessant ist für mich, was daraus zu folgern ist und (tatsächlich ja auch) folgt(e). Sowohl Literatur vor dem Hintergrund der Idee ihrer Autonomie als auch Religion leben von einer Art Überschussökonomie. Positiv gesagt transportieren sie einen Mehrwert, der in rein wirtschaftlichen Maßstäben nicht zu fassen ist. Auf die seit um 2000 dominierende Rede von der Ökonomisierung der Literatur ausgerechnet mit einem Salto mortale in die Religion zu reagieren (wie Stadler, Maier u. a.), erzeugte bemerkenswerte Rückkopplungseffekte, indem Literatur genau dadurch einen neuen Wert erhielt.

Postsäkularität als Versuch, „mit der Säkularität über die Säkularität hinaus[zu]gelangen“ (Martin Stobbe: *Postsäkular erzählen*. Münster 2018, S. 3), heißt dann eben auch: Die Rede von der Religion/Gott wurde zur Distinktionsgeste gegen zeitgenössisch vorherrschende literarische Strömungen, die ihrerseits erfolgreich den ökonomischen Diskurs bedienten, wie ‚um 2000‘ z. B. die sogenannte Popliteratur. Religion/

Gott wurde so zu einem Ermöglichungsraum für eben jene Eigenwertigkeit von Literatur, die im öffentlichen Diskurs einer Ökonomisierung (auch) der Literatur verloren zu gehen droht(e).

Dass sich innerhalb des skizzierten *Ich*-Paradigmas mit einem Trend zur (auto-) soziobiographischen Literatur die Aufmerksamkeit auf das Interesse an literarischen Erklärungen sozialer (Miss-) Verhältnisse hin verschoben hat, birgt (teils bereits genutzte) Chancen gerade für das Themenfeld Religion/Gott. Beispiele wie Ulrich Greiners öffentliches Eintreten für das *Mysterium Fidei* im Jahr 2020 (in: *Die ZEIT* Nr. 49, 26.11.2020, S. 62), das vom Fortbestand des 2010 bereits totgesagten (Gustav Seibt, in: *Süddeutsche Zeitung* Nr. 88, 17./18.4.2010, S. V2/5) Feuilletonkatholizismus zeugt, belegen ja nicht nur die Gleichzeitigkeit der Diskurse.

Das Themenfeld Religion/Gott wird aktuell vielleicht weniger beleuchtet, aber es ist sichtbar und verweist anders als die soziologisch interessierten, sozialkritischen Romane auf die eigentliche

---

Dass sich innerhalb des skizzierten *Ich*-Paradigmas mit einem Trend zur (auto-)soziobiographischen Literatur die Aufmerksamkeit auf das Interesse an literarischen Erklärungen sozialer Verhältnisse hin verschoben hat, birgt Chancen gerade für das Themenfeld Religion und Gott.

---

Funktion der Literatur, die eben nicht darin besteht, ein Analyseinstrumentarium für gesellschaftliche Verhältnisse zu sein. Zu ihren ureigenen Aufgaben gehört vielmehr „die Auslegung der Existenz im Horizont ihrer Zufälligkeit, Endlichkeit, Glücksbedürftigkeit und Kommunikativität“. Wie Religion kann sie dazu beitragen, ‚das Unverfügbare‘ ‚aufzuhellen‘ (Peter Sloterdijk: *Den Himmel zum Sprechen bringen. Über Theopoesie*. Berlin 2020, S. 334, 331). Gerade auch als genuin katholisch lesbare Literatur wie aktuell Peter Handkes Novelle *Mein Tag im anderen Land* (2021) ist dafür aufschlussreich. ■

# Wiederkehr des Verschwundenen?

Zur Präsenz religiöser Motive bei Thomas Hürlimann und Botho Strauß  
von Jan-Heiner Tück

Ist die Wiederkehr der Religion passé? Eine spannende Frage. In jedem Fall lässt sich sagen, dass der Topos von der „Wiederkehr der Religion“ (Willi Oelmler) seit 1984 Jahren mit periodischer Regelmäßigkeit wiederkehrt, so dass man jüngst schon von einem „Narrativ der Wiederkehr der Religion“ gesprochen hat. Das wirft die Frage auf, ob das, was hier wiederkehren soll, überhaupt je ganz verschwunden ist.

## Religion in der Literatur

Religion, so könnte man ja entgegnen, war immer da, auch in der Literatur, nur hat es niemand bemerkt oder wollte es niemand bemerken! Allerdings würde der Einspruch, dass Religion in modernen Gesellschaften eine erstaunliche Säkularisierungsresistenz an den Tag legt, wohl doch den Umbruch und Gestaltwandel des religiösen Feldes unterschätzen. Ohne eine gesonderte religionssoziologische Expertise mitzubringen, gehe ich davon aus, dass wir uns (1) in einem Übergang von christlich homogenen zu religionspluralen Gesellschaften befinden, und dass dieser

Übergang (2) von anhaltenden Säkularisierungsschüben begleitet wird.

Aller Rede von der Wiederkehr der Religion zum Trotz wächst die Zahl der Religions- und Konfessionslosen. Während es bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts selbstverständlich war, an Gott zu glauben, ist es heute hierzulande selbstverständlich geworden, nicht mehr an Gott zu glauben. Glaube ist zur begründungspflichtigen Option geworden. Man kann das beklagen und diesen Wandel unter verfallsgeschichtlichem Vorzeichen als

Glaube ist zur begründungspflichtigen Option geworden. Man kann das beklagen und diesen Wandel als Subtraktionsgeschichte erzählen. Man kann diesen Wandel aber auch begrüßen, weil damit die Chance zu bewussterer, entschiedener Religiosität gegeben ist.

Subtraktionsgeschichte erzählen. Man kann diesen Wandel aber auch begrüßen, weil damit die Chance zu bewussterer, entschiedener Religiosität gegeben ist. In jedem Fall sind die Transmissionsriemen der religiösen Überlieferung ausgeleiert. Der Fährmannsdienst der Übersetzung ist gefragt. Wer zu schnell ankommen will, droht kostbare Schätze zu verlieren. In Gesellschaften, deren Funktionsabläufe unter dem Vorzeichen des *accelerando* stehen, sind Phasen

der Entschleunigung im Sinne eines *ritardando* lebensdienlich. Auch braucht der schleichende Übergang vom kommunikativen zum kulturellen Gedächtnis Speichermedien, die das, was gewesen ist, gegenwärtig halten für das, was kommt.

Neben Film und Kunst ist vor allem die Literatur ein Medium, das Vergangenes aufbewahrt. Botho Strauß und Thomas Hürlimann sind in der Literatur der Gegenwart Autoren, die auf je eigene Weise Unbehagen am beschleunigten Wandel moderner Gesellschaften geäußert und anamnestische Gegengewichte gesetzt haben, um sich den Moden des Zeitgeschmacks nicht kritiklos zu überlassen. Sie suchen die Anbindung an das Vergangene und sehen so die Gegenwart schärfer. Ein Buchtitel wie *Der Fortführer* von Botho Strauß zeigt an, dass Fäden der Überlieferung hier nicht einfach abgeschnitten, sondern fortgesponnen werden. Aufzeichnungen weben weiter am Text, den andere vor uns zu weben begonnen haben.

## Thomas Hürlimann als Chronist untergegangener Lebenswelten – Quellen seines Schreibens

Der Schweizer Schriftsteller Thomas Hürlimann, 1950 in Zug geboren, ist als raffinierter Dramatiker, begnadeter Erzähler und luzider Essayist in Erscheinung getreten. Sein Schreiben speist sich aus mindestens vier Quellen. Da ist zunächst (1) die *katholische Prägung* nicht nur durch die Familie, sondern auch durch die Jahre als Stiftszögling in der Klosterschule Einsiedeln – einer Welt mit eigenen Regeln und klaren Grenzen, gegen die der 15-jährige Hürlimann als Mitglied im „Club der Atheisten“ aufbegehrt hat. Vom Dachstuhl der Stiftskirche lässt er durch eine Luke einen Papierflieger heruntersegeln, der mit dem Nietzsche-Diktum beschriftet ist: „Religion ist der Wille zum



Prof. Dr. Jan-Heiner Tück, Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Wien

Die Stunden am Sterbebett des Bruders haben ein Ausdrucksverlangen freigesetzt, welches über das spielerische Experimentieren mit Sprache und Formen hinausging. „Das Sterben meines Bruders hat mich zum Schriftsteller gemacht.“

Er ist mit Autoren wie Platon, Augustinus und Thomas von Aquin vertraut gemacht worden, hat den Rhythmus der Zeit durch den Glockenschlag und das Stundengebet aufgenommen. Der „ewige Tag“ im Kloster hat ihn sensibel gemacht für die Wandlungen der Zeit, die nach dem Konzil in die Zitadelle des Klosters eingebrochen sind und die Patres in zwei Parteien auseinanderdividiert haben.

Die klare Ordnung der kleinen Welt und ihre Hierarchien hat Hürlimann später die Ordnung der großen Welt und ihre Hierarchien sehen gelehrt – und zugleich den Sinn für die feinen Risse schärfen können, aber auch die Ausnahmen von der Regel, die man kennen muss, um überleben zu können. Diese Herkunftswelt bleibt, auch dann, wenn man ihr den Rücken kehrt, wie Hürlimann dies getan hat, als er zum Studium der Philosophie an die Freie Universität nach Westberlin ging. Dort schätzte er den Zuwachs an Freiheit, registrierte aber bald, dass die metaphysischen Antennen im Leeren zappeln, wenn Gott, Metaphysik und Transzendenz vollmundig als „alte Hüte“ verabschiedet werden.

Nicht weniger wichtig für Hürlimanns Werk ist (2) der *Mikrokosmos der eigenen Familie*. Die Krebserkrankung und der frühe Tod des Bruders sind einschneidende Erfahrungen. Wer erfahren hat, dass er aus einem Lokal herausgeworfen wird, weil er mit einem Menschen unterwegs ist, dessen Körper wegen Chemotherapie ausgemergelt ist, vergisst das nicht mehr. Die Stunden am Sterbebett des Bruders, die in der Erzählung *Die Tessinerin* ihren Niederschlag gefunden haben, haben ein Ausdrucksverlangen freigesetzt, welches über das spielerische Experimentieren mit Sprache und Formen hinausging. „Das Sterben meines Bruders hat mich zum Schriftsteller gemacht.“ Weiter ist die Prägung durch den Vater zu nennen, der in der Politik meinungsstark für konservative Positionen eintritt und anpassungsschlau Erwartungen bedient, um seine Karriere voranzutreiben. Eine patriarchale Figur, an der sich jugendliche Rebellion reiben kann. Aber auch die feinsinnige Mutter, die da-

Winterschlaf“ und gegen hohl gewordene Riten und verblässende Katechismuswahrheiten aufbegehrt.

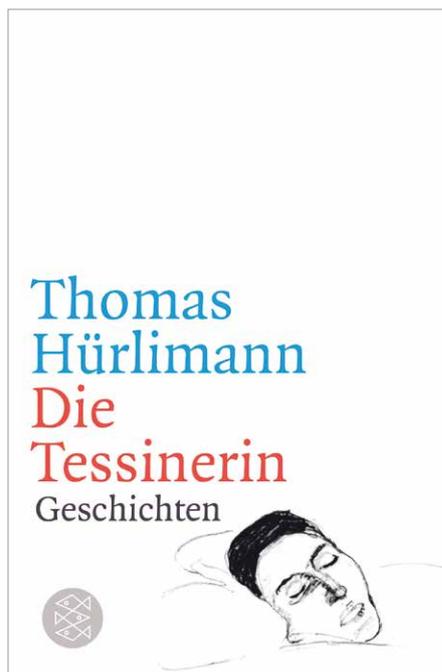
Als Klosterschüler hat Hürlimann entscheidende Jahre im Resonanzraum der Benediktiner gelebt, er hat täglich die Schwarze Madonna in der Stiftskirche Einsiedeln begrüßt und die Farben- und Formensprache der lateinischen Liturgie kennengelernt.

rauf verzichtet, ihren musischen Begabungen Raum zu geben, hat im Werk Spuren hinterlassen. Hinter dem Kokon der eleganten Umgangsformen gähnen Abgründe. Nicht zu vergessen schließlich der Onkel, der als Priester und Theologe der renommierten Stiftsbibliothek von St. Gallen vorsteht. Die Familiengeschichte weist über die mütterliche Linie *jüdische Wurzeln* auf, die genealogisch nach Galizien zurückreichen und mit den schwarzen Schatten der Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts, der Shoah, verwoben sind.

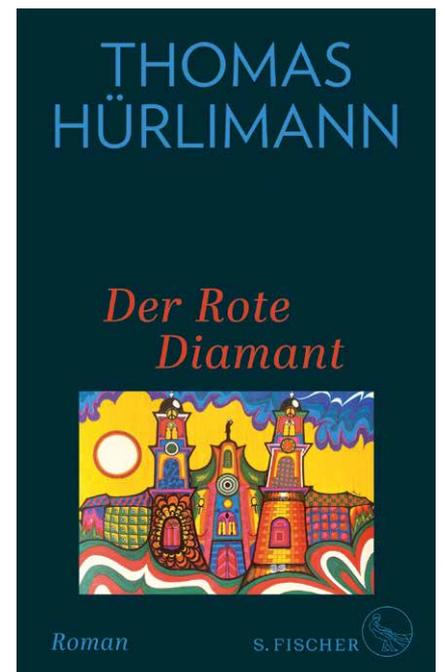
Schließlich ist über das Kloster Einsiedeln und die Familie hinaus (3) als Hintergrunderfahrung *die Schweiz* präsent, das Land, dem das weiße Kreuz ins Wappen eingeschrieben ist und in dem der Vater die politische Karriereleiter bis zum Bundesrat und Präsidenten durchlaufen hat. Die gesellschaftlichen Veränderungen in der Schweiz ab den späten 1950er Jahren, das Abschmelzen der konfessionellen Milieus, das Hohlwerden religiöser Rituale, aber auch die Verlogenheiten im Umgang mit der eigenen Vergangenheit, das alles hat Hürlimann mit wacher Witterung wahrgenommen. Aus dem Abstand Westberlins hat er seine Heimat immer wieder aufs Korn genommen – satirische Kritik als Modus der Verbundenheit!

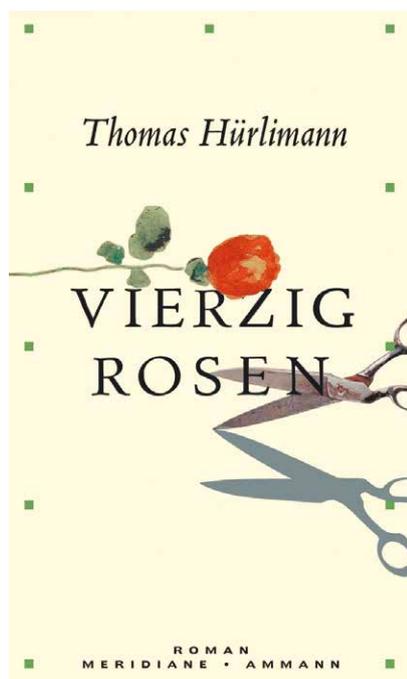
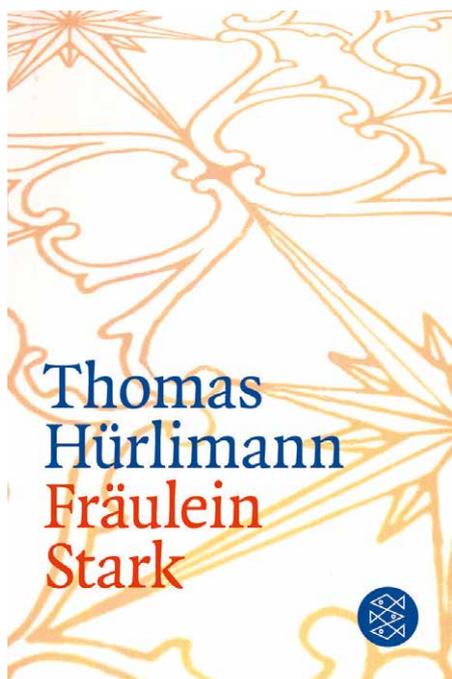
„Wo die Stunde der Literatur schlägt ...“ – aufbewahren, was verschwindet!

Doch ist Literatur anderes und mehr als die Summe biographischer und sozialer Prägungen – und es wäre verfehlt, sie darauf festlegen zu wollen. Das Entscheidende ist die Transformation dieser Erfahrungen in Sprache und Form. Die Literaturwerdung des Lebens, die sich in Büchern wie *Das Gartenhaus*, *Der große Kater*, *Fräulein Stark*, *Vierzig Rosen*, *Heimkehr* und zuletzt *Der rote Diamant*



Links: Thomas Hürlimann, *Die Tessinerin*, Taschenbuch, 160 Seiten, S. Fischer Verlage, 2015, 8,99 Euro, ISBN 978-3-596-03379-9. Rechts: Thomas Hürlimann, *Der rote Diamant*, Hardcover, 320 Seiten, S. Fischer Verlage, 2022, 24 Euro, ISBN 978-3-10-397071-5





Abbildungen: S. Fischer Verlag

Links: Thomas Hürlimann, *Fräulein Stark*, Softcover, 192 Seiten, S. Fischer Verlage, 2003, 15 Euro, ISBN 978-3-596-15548-4. Rechts: Thomas Hürlimann, *Vierzig Rosen*, Hardcover, 368 Seiten, S. Fischer Verlage, 2006, 19,90 Euro, ISBN: 978-3-10-031921-0

niederschlägt, ist nicht ohne Verwandlung und poetische Kreativität erfolgt. Bei der Wiener Poetikdozentur im Jahr 2017 hat Hürlimann der Literatur die Rolle zugeschrieben, das im Schwinden Begriffene festzuhalten. Chronist der Zeit zu sein, festzuhalten, was wegbricht und vergessen wird, das sei Aufgabe des Schreibens.

Das gilt auch im Blick auf religiöse Themen – und so könnte im Blick auf das Tagungsthema gesagt werden: Literatur registriert einerseits wach die schleichenden Traditionsabbrüche, die nachlassende Bindungskraft der Riten und die Erosion des Glaubens. Andererseits ist sie Statthalter und Chronist des Verlorenen. Was in Theologie und Kirche aus Gründen mangelnder Modernitätsverträglichkeit in den Hintergrund gedrängt oder vergessen wird, kehrt im Medium der Literatur wieder und wird dort aufbewahrt. Das gilt in Hürlimanns Erzählkosmos zumindest für religiöse Sujets wie ‚Limbus‘ und ‚Engel‘, die neben Tod, Theodizee und Kreuz immer wieder vorkommen.

#### Trauma Limbus: Der Limbus puerorum

Der *Limbus puerorum* ist in der Topographie des Jenseits zwischen Himmel und Hölle angesiedelt. Es ist der eschatologische Ort für Kinder, die ohne Taufe verstorben sind. Auf das Motiv des Limbus geht Hürlimann zunächst in der Novelle *Fräulein Stark* (2001) ein. Hier wird gleich zu Beginn aus der Sicht des angehenden Klosterzöglings angedeutet, warum seine Eltern ihn in den Sommerferien zum Onkel, dem Stiftsbibliothekar von St. Gallen, bringen: „[...] hier war es schöner als zu Hause, wo sie wieder einmal die Wickelkommode aufgestellt, die Wiege bezogen, die Geburtsanzeigen entworfen und Puder gekauft hatten, Babypuder. Es geschah zum dritten oder vierten Mal, und alle ahnten wir, dass es auch diesmal schiefgehen würde, nur Totes würde Mama gebären, einen blutig verschleimten Klumpen, den man an der Hintertür der Klinik an die Schweinemäster gab.

Damit wollte ich nichts zu tun haben.“ (13) Die Distanz ist deutlich. Für die Nöte, welche die Mutter bei jeder Schwangerschaft neu durchgemacht hat, für den Erwartungsdruck, dem sie ausgesetzt war, ein gesundes Kind zur Welt zu bringen, hat der Sohn keinen Sinn. Wenig empathisch nennt er die totgeborenen Babys „verschleimte Klumpen“, die im Container für die Schweine entsorgt werden.

Noch fehlt jeder theologische Hinweis. Dieser wird an einer späteren Stelle der Novelle nachgetragen. Hier erinnert sich der Protagonist an frühere Aufenthalte in der St. Gallener Stiftsbibliothek und berichtet, wie er sich einmal als Kind „fast den ganzen Tag bei der Mumie im hinteren Teil der Bücherkirche“ aufgehhalten hat. „Ja, endlos waren jene Nachmittage, endlos und trostlos, voller Heimweh nach Mama, die schon damals ein Brüderchen auszubrüten versuchte, natürlich vergeblich, was herauskommt, sagte mir eines Abends nach dem Nachtgebet das Fräulein, kann nicht getauft werden, es kommt in den Schweinekübel und dann in den Limbus, den Ort für das ungetaufte Fleisch.“ (112)

Die drastische Kombination: Schweinekübel und Limbus sticht ins Auge. Der Ort für „das ungetaufte Fleisch“ entspringt nun aber keineswegs der Phantasie von Fräulein Stark. Vielmehr hat die resolute Haushälterin des Stiftsbibliothekars, die als madonnenfromm beschrieben wird, ihre Kenntnisse über das Los der ungetauft verstorbenen Kinder aus dem Katechismus. Insofern ist es eine Strategie des leichten Vergessens, wenn am Ende des 20. Jahrhunderts gesagt wurde, der Limbus sei lediglich eine theologische Hypothese gewesen. Er hat viele Mütter traumatisiert – und Hürlimann sperrt sich gegen das leichte Vergessen, wenn er an die bedrückende Erfahrung erinnert, die Frauen machen mussten, die tote Babys zur Welt brachten. Zum Schmerz über den Verlust des Kindes kam der Schmerz über den für immer versperrten Himmel.

#### Epiphanie in Weiß – oder die Wiederkehr der Engel

Das Thema Limbus, das in *Fräulein Stark* eher am Rande vorkommt, greift Hürlimann in seinem Roman *Vierzig Rosen* (2006) wieder auf und verbindet es nun mit dem Erscheinen eines Engels. Die Figurenkonstellation ist ähnlich, nur die Namen sind andere. Marie ist die Mutter, die tote Zwillinge zur Welt gebracht hat, ihr Bruder ist ein strenger, katechismusfrommer Monsignore. Unmittelbar nach der glücklosen Geburt besucht er seine Schwester im Spital, die wegen totaler Erschöpfung nicht in der Lage ist, ihn zu erkennen, geschweige denn mit ihm zu sprechen. Dennoch geschieht durch seinen Besuch und die Rosen, die er zurücklässt, eine atmosphärische Veränderung, die Marie nach dem Erwachen bemerkt und als belastend empfindet. Sie hat niemanden, mit dem sie sprechen könnte. Da geschieht etwas.

Im abendlichen Sonnenlicht, das sich durch die Lamellen der geschlossenen Jalousie schiebt, erscheint *ein weißer Flügel*, der über den Boden des Krankenzimmers wandert,

sich bis zu Marias Bett vortastet und sich wärmend auf ihren leeren Bauch legt. In dieser Licht-Epiphanie erblickt sie einen Engel, den sie ansprechen kann, um zu klären, was vor sich gegangen ist: „Ich ahne, daß mir mein Bruder etwas Schreckliches gesagt hat. Etwas, das mich Tag und Nacht bedroht. Das mich krank macht. Hilf mir! Sei lieb! Lass mich endlich wissen, was mit meinen Kindern geschehen ist.“ Der Engel schweigt. Aber gleißendes Licht und wohlige Wärme sind leise Anzeichen seiner Gegenwart.

Auf Marias dringliche Bitte antwortet er schließlich, und man kann mutmaßen, dass hier ein auf zwei Stimmen verteiltes Selbstgespräch inszeniert wird: „Marie, wir haben zu glauben, auch wenn es uns schmerzt: Wir haben zu glauben. – Ich verstehe, sagte sie dumpf. Wir haben zu glauben, dass meine Zwillinge nie in den Himmel kommen. Dass ihnen die Seligkeit für immer verschlossen bleibt. – Ja, gab er zu, leider konnten sie nicht getauft werden. – Aber dafür können sie doch nichts! – Nein. Dafür können sie nichts. – Sie sind völlig unschuldig, ohne jede Sünde! – Gewiss, das sind sie. Allerdings sollte dir aus dem Katechismus bekannt sein, dass nur Getaufte das Recht haben, das Angesicht Gottes zu schauen. – Eine letzte Frage, flehte Marie, wo hat man sie hingebacht? – In den Limbus. – Weißt du, wo das liegt? – Zwischen Himmel und Hölle, zwischen Seligkeit und Verdammnis, zwischen Licht und ...“ (250f).

Kein Mensch spricht mit Marie über das, was geschehen ist. Mit ihrer Trauer ist sie mutterseelenallein. Von niemandem erfährt sie, dass es Mädchen waren, die sie tot zur Welt gebracht hat. Das Gespräch mit dem Engel ersetzt die Gespräche mit ihrem Mann, ihrem Bruder, dem Arzt oder den Spitalschwwestern. Dabei bricht sich Marias Empörung Bahn, dass unmündigen Kindern, die doch ohne Schuld sind, die ewige Seligkeit versperrt bleiben soll, nur weil sie nicht getauft wurden. „Meschugge sind die Herren Theologen, die allen Ernstes behaupten, beim Erschallen der Posaunen kehre jedes Leben zum Schöpfer zurück, jedes Bein, jeder Arm, jede Zunge, außer den totgeborenen Babys natürlich. Die sind für alle Zeiten in den Lim-

bus verbannt“, empört sich Marie Jahre später bei einem weihnachtlichen Gespräch mit ihrem Priesterbruder und ihrem Mann.

Sie stellt sich die Auferstehung nach dem Modell einer physizistischen Restitution vor und beteuert, die Dogmen der Kirche ernst zu nehmen. „Ich glaube an Gott. Er tut mir sogar ein bisschen leid. Unschuldigen Kindern verweigert er die Auferstehung, und was hat er davon? Beim letzten Gericht werden ihm die Hautlampen aus Aussch-

witz um die Ohren fliegen.“ (299) Das Gespräch stockt, der Bruder, ein Konvertit, der seine jüdischen Wurzeln unter der Soutane versteckt, mutmaßt: „Wenn ich dich richtig verstehe, ist dir der Glaube unseres Vaters sympathischer.“ Die Antwort erfolgt prompt: „Wenigstens haben die Juden keinen Limbus.“ Der Bruder erwidert, dass das Jenseits der Juden aus Geschichten bestehe – und dass man damit bei totgeborenen Kindern auch nicht weiterkomme, weil man über sie ja nichts erzählen könne. Da sei ein Jenseits wie der Limbus, ein „Schattenreich voller Glanz, voller Licht“ doch wohl besser.

Plötzlich lacht Marie und sagt: „Du hast Recht, meine Mädchen lebten nicht eine einzige Sekunde – und trotzdem haben sie eine Geschichte. An ihren Geburtstagen werden sie nicht älter.“ In diesem Satz liegt der hermeneutische Schlüssel zum ganzen Roman: In der Geschichte der Kinder spiegelt sich wie in einem Brennglas die Geschichte der Mutter, die jedes Jahr zu ihrem Geburtstag „vierzig Rosen“ geschenkt bekommt, als würde sie nicht älter. Ihr Mann behandelt sie so, als ob sie keine Geschichte mehr hätte, als ob sie lebendig schon tot sei.

#### Der Skandal des Kreuzes

Bei der Wiener Poetikdozentur Literatur und Religion hat Thomas Hürlimann 2017 über das Kreuz in der modernen Literatur gesprochen. Dort hat er gesagt, die Stunde der Literatur schlage, wo etwas dem Bewusstsein entgleite. Die Kreuze seien im Sinken begriffen. Tourismus-Manager würden dafür sorgen, dass es von den Berggipfeln der Schweiz abmontiert werde, es sei anders- und nichtgläubigen Besuchern nicht zumutbar; der Fußballclub Real Madrid hat das Symbol im königlichen Wappen von den Trikots entfernen lassen, um arabischen Sponsoren entgegenzukommen. Auch in Krankenzimmern und Spitalskapellen hat der Patient Hürlimann das Kreuz vermisst. Solcher Selbstamputation im Namen der Toleranz widersteht die Literatur. An Passagen aus Werken von Franz Werfel, Joseph Roth, Michael Bulgakov, Gertrud Fussenegger und Leon Bloy und anderen hat Hürlimann die Präsenz religiöser Symbole in der Literatur näher verdeutlicht und zwei Verfahren unterschieden: Annäherung durch Ent-Fernung oder Identifikation.

Dabei hat er nicht versäumt einen Wunsch an die Adresse der Theologie zu formulieren: Was den Heiden eine Torheit und den Juden ein Skandal ist, das wolle er im Zentrum der christlichen Theologie sehen. „Der Glaube, mit dem Abhängen der Kreuze lasse sich der Tod abhängen, ist ein fataler Irrtum. Nein, den Tod hängen wir nicht ab, auf den laufen wir zu, und genau aus diesem Grund sollten wir das Kreuz als Hoffnungs- und Überlebenszeichen stehen lassen“ (*Das Symbol des Kreuzes*, in: J.-H.

---

An Passagen aus Werken von Franz Werfel, Joseph Roth, Michael Bulgakov und anderen hat Hürlimann die Präsenz religiöser Symbole in der Literatur näher verdeutlicht und zwei Verfahren unterschieden: Annäherung durch Ent-Fernung oder Identifikation.

---



---

Hürlimann sperrt sich gegen das leichte Vergessen, wenn er an die bedrückende Erfahrung erinnert, die Frauen machen mussten, die tote Babys zur Welt brachten. Zum Schmerz über den Verlust des Kindes kam der Schmerz über den für immer versperrten Himmel.

---

Tück/ T. Mayer (Hg.), *Das vermisste Antlitz. Suchbewegungen zwischen Poetik und Religion*, Freiburg 2022, 141–149). In diesem Zusammenhang hat Hürlimann eine biographische Erfahrung mitgeteilt. Um sich auf eine Untersuchung im Zürcher Universitätsklinikum vorzubereiten, habe er wiederholt einen Kreuzweg abgeschritten. Er wollte die einzelnen Stationen der via crucis im Gedächtnis durchgehen können, um während der halben Stunde in der Röhre nicht in Panik zu geraten.

„So ein Kunstwerk kann man sich ohne weiteres merken. Jeder passus der passio ergibt sich aus dem anderen. Man durchschreitet ein gestuftes Gefüge und merkt im Durchschreiten, wie göltig, wie schön, wie logisch diese Stufen gebaut sind.“ (*Wer könnte heute das Eine nicht lieben? 14 Stationen*, in: J.-H. Tück (Hg.), *„Der große Niemand“: Religiöse Motive im literarischen Werk von Thomas Hürlimann*, Freiburg 2018, 274–286, hier 282). Seine Genesung nach einer schweren Krankheit, die ihn an die Schwelle des Todes führte, hat er im Licht der biblischen Erzählung von der Auferweckung des Lazarus gedeutet. Damit komme ich zu Botho Strauß, dem zweiten Protagonisten, der früh registriert hat, dass die Technik dabei ist, die österliche Hoffnung beerben zu wollen. Pointiert hat er von „Auferstehungs-Technologie“ als der wahren Apokalypse gesprochen.

### Botho Strauß – ein transzendenzsensibler Zeitdiagnostiker

Botho Strauß hat einen wachen Sinn für das, was verloren geht. Seine Herkunftswelten sind allerdings anders als die Hürlimanns. Er ist 1944 in Naumburg geboren und hat protestantische Wurzeln. Strauß, der in Köln und München Germanistik, Theaterwissenschaften und Soziologie studiert hat, ist früh als Dramatiker berühmt geworden, er ist ein Meister von Prosaskizzen, die die veränderten, oft fragilen Beziehungswelten einfangen. Wie Rodin mit einem Bleistiftstrich einen Akt in unnachahmlicher Präzision zu Papier bringt, so gelingen Strauß Miniaturen, die in wenigen Sätzen die Physiognomie einer Person, ihre Haltung ins Bild bringen. Auch als Erzähler, Essayist und Aphoristiker ist Strauß hervorgetreten, der in seinen Aufzeichnungen die Anbindung an das Vergangene sucht, um die Gegenwart genauer sehen zu können.

Dabei positioniert er sich oft abseits der ausgetretenen Pfade. So nimmt er einmal das Leitwort der Kommunikation ins Visier: „Dürfte ich das Unwort des Zeitalters bestimmen, so käme nur eines infrage: kommunizieren. Ein Autor kommuniziert nicht mit seinem Leser. Er sucht

ihn zu verführen, zu amüsieren, zu provozieren, zu beleben. Welch einen Reichtum an (noch lebendigen) inneren Bewegungen und entsprechenden Ausdrücken verschlingt ein solch brutales Müllschluckerwort! Mann und Frau kommunizieren nicht miteinander. Die vielfältigen Rätsel, die sie einander aufgeben, fänden ihre schalste Lösung, sobald dieser nichtige Begriff zwischen sie tritt. Ein Katholik, der meint, er kommuniziere mit Gott, gehört auf der Stelle exkommuniziert. Zu Gott betet man, und man unterhält nicht, sondern man empfängt die Heilige Kommunion.“ (*Der Unstehende auf Zehenspitzen*, München 2004, 41) Das Sensorium für Diskretion und die Wirklichkeit des Heiligen ist verbunden mit einem ausgeprägten Sinn für Gerechtigkeit.

„Früher fürchteten die Menschen sich vor dem Jenseits, heute vor dem Tod.“ Diese Todesfurcht hat nicht nur eine ganze Industrie von Anti-Aging und Lebensverlängerung angestoßen, sondern auch biotechnische Verheißungen freigesetzt, die Strauß als Pseudomorphosen der Eschatologie entlarvt hat.

So hat Strauß die Folgekosten der freien Gesellschaft klar beziffert und von etwas gesprochen, worüber sonst auffällig geschwiegen wird: „Allein die vielen Verbrechen der Intimität, die ungesühnt bleiben! Die vielen trostlosen Falschheiten und Täuschungen des Zusammenlebens, die Verschlagenheiten der Liebe, Gemeinheiten und Verletzungen oft, die in jedem anderen sozialen Bereich undenkbar wären ... Ist denn Intimität kein sozialer Bereich? Ich sehe Schuld

und Übelat, doch die Verhältnisse soufflieren mir etwas von Wechselseitigkeit, schwieriger Kindheit, Schwäche der Lebensführung, mangelndem Schuldbewusstsein, Launen und verlorener Beherrschung. Die Verhältnisse plädieren für Verzeihen, wo ich nur Unverzeihliches erkennen kann. Für mich sind die Verbrechen des Gefühls nicht entschuldbar aus übergeordneten sozialen oder psychologischen Gesichtspunkten. Ich bedaure, daß es in der zivilisierten Welt keine Instanz der Gerechtigkeit gibt, die sie ahndet.“ (ebd. 109).

### Pseudomorphosen der Eschatologie

Mit der Instanz der Gerechtigkeit ist ein eschatologischer Fluchtpunkt angedeutet, der das undurchsichtige Geflecht menschlicher Geschichten durchleuchten, richten und begradigen könnte. Aber über Tod und Gericht wird wenig gesprochen. Mit Hürlimann kommt Strauß in der Diagnose überein, dass der Tod tabuisiert wird: „Früher fürchteten die Menschen sich vor dem Jenseits, heute vor dem Tod.“ (78) Diese Todesfurcht hat nicht nur eine ganze Indust-

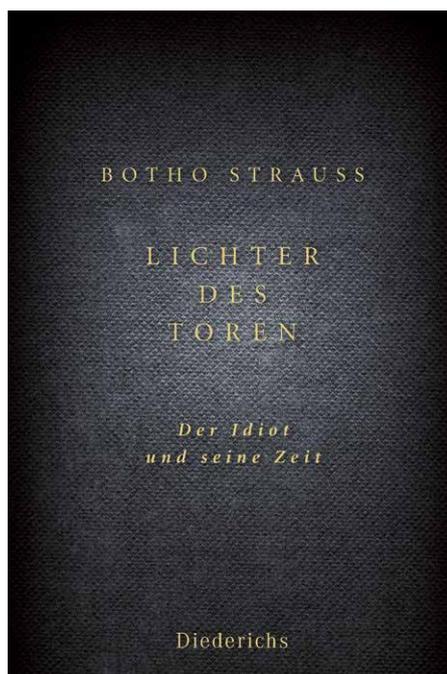


## Rückkehr der Religion im Online-Teil

Die Vertiefung dieser Tagung finden Sie im Online-Teil. Das Referat von Brigitte Pfau lesen Sie auf den [Seiten 110–114](#). Auf den [Seiten 115–120](#) finden Sie das Referat von Marcus Stiglegger. Anschließend lesen Sie auf den [Seiten 121–125](#) den Text von Kay Wolfinger. Den Abschluss der Dokumentation bildet das Referat von Thomas Pittrof auf den [Seiten 126–129](#). ■

dtv

## Botho Strauß Der Untenstehende auf Zehenspitzen



Links: Botho Strauß, *Der Untenstehende auf Zehenspitzen*, Softcover, 176 Seiten, dtv, 2006, 9,50 Euro, ISBN 978-3-423-13524-5. Rechts: Botho Strauß, *Lichter des Toren*, Hardcover, 176 Seiten, Diederichs Verlag, 2013, 20 Euro, ISBN 978-3-424-35088-3

rie von Anti-Aging und Lebensverlängerung angestoßen, sondern auch biotechnische Verheißungen freigesetzt, die Strauß früh als Pseudomorphosen der Eschatologie entlarvt hat. Zunächst ist ihm die Dynamik der Grenzüberschreitung aufgefallen.

Das „trasumanar“, das bei Dante noch Gott vorbehalten ist, nimmt der Mensch nun selbst in die Hand und mimt Gott: „Ein sogenannter Wissenschaftler erklärte vor kurzem: der Mensch habe nun Gottes Status erreicht, und folglich sei es seine moralische Pflicht, sich wie Gott zu verhalten. Die genetischen Tüftler und Bastler können, so scheint es, vor lauter Nanometrie sich selbst nicht mehr erlauben. Und wie sie sich vermessen, werden sie immer kleiner. Der Schöpfergott, auf die Keimbahn reduziert? Prometheus, der nicht die Stirn gegen den Himmel erhöbe, sondern sich auf das Sammeln von Zündhölzern konzentrierte, wäre für Zeus ein Wichtel. Mögen sich also die Ingenieure noch so sehr mit ihrer Selbstvergottung blähen, sie verlassen den Bannkreis des menschlichen Scheiterns nicht. Sie haben Ihm nichts entgegenzusetzen.“ (58)

Transhumanisten sind davon überzeugt, dass wir schon bald die technischen Mittel besitzen, nicht nur länger, sondern ewig zu leben. Auch andere Varianten einer Technognosis verheißten, den leibgebundenen Geist des Menschen in eine technikbasierte Intelligenz überführen zu können. Wenn sie den Körper als sterbliche Hülle für vernachlässigbar halten, unterbieten sie eine integrale Sicht der Vollendung, wie sie für den christlichen Auferstehungsglauben leitend ist. Die Selbstüberschreitung, die den Körper des alten Menschen hinter sich lässt, hat Botho Strauß als gnostische Halbierung des Menschen dechiffriert: „Es gibt ja einen neuen Kult der Körperverächter, sie nennen sich Extropisten und schwärmen davon, den menschlichen Geist in die Maschine zu retten, damit er dem verrotten Planeten in letzter Minute entkommt. *Theology of the*

*ejector seat*. Sein Geist, sein Wissenswille soll sich – wohl mit der Antriebskraft des Urfluchs – über den Menschen hinwegheben und wird schließlich ohne ihn, ganz körperlos, eine noetische Ekstase durchs Weltall irren.“ (97)

Die Stimmen der Technognosis sehen den Fortschritt in einer Desinkarnation, in einer Abstreifung der „Krücke“ des Fleisches, um virtuell weiter existieren zu können. Die selbstgemachte, durch biotechnische Innovation hervorgebrachte Unsterblichkeit käme aber nur sehr wenigen zugute. Das wäre Weitergabe im Modus der Preisgabe und des Verrats an einer Hoffnung, die alle einschließt. Ein letztes Notat führt den Gedanken der Entäußerung des Logos, der Kenosis, weiter: „Kenosis, Leerwerdung, Entäußerung, durch die der Menschensohn sich der göttlichen Allmacht begab, Knechtsgestalt annahm.

Kenosis also nun nachgeahmt vom Menschen, dem Maschinensohn, der – auf seine Menschlichkeit verzichtend – sich unter die Dinge begibt. Etwa um sie von ihrer Dinglichkeit zu erlösen? Begibt sich unter das Holz, die Perlenschnur und alle Silicium-Verbindungen. Jedoch kann er Menschliches nicht aus den Dingen heimholen. ‚Um eurentwillen, ihr Dinge, ist er, der reich war, arm geworden.‘ So nach 2 Kor. 8,9.“ (*Lichter des Toren*, München 2013, 119).

### Wiederkehr der Religion – passé?

Keht die Religion in der Literatur wieder? Oder ist diese Fragestellung schon wieder passé? Weder noch, muss man mit Blick auf Thomas Hürlimann sagen. Es gibt bei ihm neben einer wachen Beschreibung des *fading* ausgehöhlter Formen von Religion auch eine anhaltende Präsenz religiöser, ja spezifisch katholischer Motive. Zunächst den Limbus: Man mag die Frage nach dem Los der ungetauft verstorbenen Kinder als theologiehistorisches Kuriosum abtun, das für eine aufgeklärte und heilsuniversalistische Theologie keine Bedeutung mehr hat. Allerdings hat die Lehre vom *Limbus puerorum* im Affekthaushalt vieler Eltern traumatische Spuren hinterlassen. Das ist fast vergessen – und es besteht die Gefahr, sich in Sachen Limbus einem leichten Vergessen zu überlassen,

---

Die Stimmen der Technognosis sehen den Fortschritt in einer Desinkarnation, in einer Abstreifung der „Krücke“ des Fleisches, um virtuell weiter existieren zu können. Die selbstgemachte Unsterblichkeit käme aber nur sehr wenigen zugute.

---

ohne das Leid der Mütter totgeborener Kinder in den Blick zu nehmen. Hürliemann hält dem leichten Vergessen die schwierige Erinnerung an die oft jahrzehntelangen Traumata der Mütter entgegen, denen kalt beschieden wurde, dass ihren Kindern der Himmel für immer versperrt bleibe.

Mit Erleichterung hat er registriert, dass sein Protest gegen „ein im Jenseits gelegenes Embryonen-KZ“ inzwischen eine römische Antwort gefunden hat (*Der große Pan ist tot*, in: J.-H. Tück/T. Mayer (Hg.), *Nah – und schwer zu fassen. Im Zwischenraum von Literatur und Religion*, Freiburg i. Br. 2017, 43–53, hier 46). Benedikt XVI. hat die Lehre vom Limbus 2013 abgeschafft. Auch die Engel, diese flüchtigen Chiffren der Transzendenz, spielen bei Hürliemann eine Rolle. Während der Angelologie-Traktat aus den Handbüchern der Dogmatischen Theologie beinahe verschwunden und in spirituelle Ratgeberliteratur und Esoterik abgewandert ist, kommen sie im Roman *Vierzig Rosen*, aber auch in *Der rote Diamant* vor, ohne dass sie gegenständlich eingefangen würden. Leuchtendes Weiß wird hier zu einer Alteritätsmarkierung des Heiligen.

Schließlich findet sich bei Hürliemann lauter Protest gegen das leise Verschwinden der Kreuze aus der säkularen Öffentlichkeit. Was abgehängt wird, weil es als anstößig empfunden wird, bleibt aufbewahrt im Medium der Lite-

ratur – und das religiöse Symbol ist solange nicht verschwunden, als es lesende Menschen gibt. Das Kreuz aber ist für Hürliemann das anstößige Zeichen des Todes, an den niemand gerne erinnert wird, der aber unausweichlich kommt. Ein Unschuldiger ist hier gemartert und brutal zu Tode gequält worden. Dieses Zeichen öffentlich zu exponieren, ist ein Skandal, der verstört, aber heilsam ist. Er erinnert an die Verwundbarkeit und Sterblichkeit menschlicher Existenz, er ist Spiegel der Fehlbarkeit und

unterbricht das Reizklima des Rechthabermüssens. Zugleich ist das Kreuz als Lebensbaum Zeichen der österlichen Überwindung des Todes.

Auch Botho Strauß ist ein transzendenzsensibler Schriftsteller, in dessen Aufzeichnungen Spuren des religiösen Erbes präsent sind. Das Schweigen Gottes, die Kenosis, der Vorbehalt gegenüber einer inflationären Kommunikation



Den abschließenden Höhepunkt der Tagung bildete das Podiumsgespräch zwischen dem Literaturkritiker und Autor Ijoma Mangold (li.) und Kay Wolfinger. Mangold berichtete über seine christlichen Lebenswege.

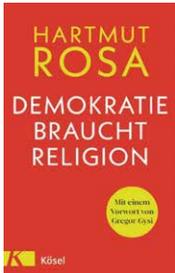
mit dem Heiligen kommen darin vor. Die metaphysische Abstumpfung und religiöse Schwerhörigkeit des gegenwärtigen Kulturbetriebs hat Strauß wiederholt als Symptom der Verflachung gewertet. In seinen Notaten zum Fortschritt der Biotechnologie hat er die Pseudomorphosen der Eschatologie hellseherisch registriert. Die Verheißung eines integralen Lebens nach dem Tod wird halbiert, wenn im Transhumanismus der Leib als Medium des sinnlichen Ausdrucks auf der Strecke bleibt. Vollendung ohne Gott, so wird zwischen den Zeilen angedeutet, führt nicht in den Himmel, sondern in selbst geschaffene Paradiese, die sich leicht als Dystopien entpuppen könnten.

Denn nur kleine Eliten hätten, wenn überhaupt, darin Platz, auch könnte sich darin schnell – statt Friede und Freude in Fülle – gähnende Langeweile ausbreiten. Die unendliche Verlängerung der Lebenszeit garantiert nicht schon Heil und Erlösung: „Eine überalterte Gesellschaft mag sich eine Menge künstliches Jugendlichkeitsserum zuführen. Doch niemand wird jung ohne junge Zeit“ (*Der Untenstehende auf Zehenspitzen*, 13). Ein digitales Double oder eine in die Maschine überführte Identität verrät die Hoffnung, die im Apostolischen Glaubensbekenntnis aufbewahrt ist. Dort wird die Auferstehung der Toten verheißt, deren antidoketische Stoßrichtung Tertullian in die schöne Formel gebracht hat: *Caro cardo salutis* – das Fleisch ist der Angelpunkt des Heils. ■



Drei weitere Referate dokumentieren wir als Audio in unserem YouTube-Audiokanal. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) zum Audio des Referates von Erich Garhammer. Den Vortrag von Peter Czoik können Sie unter [diesem Link](#) nachhören. Das Referat von Georg Langenhorst finden Sie über [diesen Link](#). Sie finden die Audios auch in der [Mediathek](#) unserer Website.

Ein digitales Double verrät die Hoffnung, die im Apostolischen Glaubensbekenntnis aufbewahrt ist. Dort wird die Auferstehung der Toten verheißt, deren antidoketische Stoßrichtung Tertullian in die schöne Formel gebracht hat: *Caro cardo salutis* – das Fleisch ist der Angelpunkt des Heils.



Links: *Demokratie braucht Religion* von Hartmut Rosa. Mitte: *Menschen, Götter und Maschinen. Eine Ethik der Digitalisierung* von Wolfgang Huber. Rechts: *Einübung ins Schweben* von Dževad Karahasan

Die Frühjahrsausgabe des *Theologischen Terzett*s fand am 27. März 2023 wieder im historischen Ambiente der Romano-Guardini-Bibliothek im Schloss Suresnes statt.

Etwa 40 Personen waren der literarischen Einladung gefolgt und lauschten den Ausführungen von Dr. h.c. mult. Annette Schavan, Prof. Dr. Jan-Heiner Tück und dem diesmaligen Gast Cornelia Zetzsche.

Cornelia Zetzsche, geboren in Leipzig, ist Literaturkritikerin, Kulturjournalistin, Moderatorin und war bis 2022 Literaturredakteurin beim Bayerischen Rundfunk; außerdem ist sie Vizepräsidentin und Writers-in-Prison-Beauftragte des PEN Zentrum Deutschland. Cornelia Zetzsche ist Kuratorin von Literaturfestivals, Jurorin u. a. beim Deutschen Buchpreis und Regisseurin von Hörbüchern; sie veröffentlichte Autoren-Porträts und die Anthologie *Zwischen den Welten* mit indischer Literatur; außerdem arbeitet sie interdisziplinär mit Theatern und Museen.

Das erste Buch des Abends, *Demokratie braucht Religion* von Hartmut Rosa, bezeichnete Annette Schavan als „klein, dünn, schnell zu lesen – und in mehrfacher Hinsicht ein Phänomen“. Es

sei ungewöhnlich, dass ein so kleines Buch es auf die Sachbuchbestsellerliste des *SPIEGEL* schaffe, schon gar nicht mit einem solchen Titel. Außerdem sei der Verfasser kein Theologe, sondern ein protestantischer Soziologe aus

dem Schwarzwald. Hartmut Rosa, der *Resonanz* und *Unverfügbarkeit* verfasst hat, greife in diesem Buch eine besondere Resonanz heraus. Er geht von der These „Wir leben in einer Zeit des rasenden Stillstands“ aus und greift auf den Ausdruck des „hörenden Herzens“ von König Salomo zurück – es bedürfe nicht nur des vielen Redens, sondern auch des (Zu) Hörens.

Als Zweiter folgte Jan-Heiner Tück mit Wolfgang Hubers *Menschen, Götter und Maschinen. Eine Ethik der Digitalisierung*. Zunächst sondiert der Sozialethiker in diesem Buch das Feld: Er konstatiert eine Wende von der Gutenberg-Ära des Gedruckten zur Digital-Ära und versucht eine verantwortungsethische Perspektive einzunehmen, die das neue Digitale weder verherrlicht noch verdammt. Die Technik soll dem Menschen dienen, nicht umgekehrt. Bei Extremen sind kritische ethische Maßstäbe anzusetzen. Nach den bisher bekannten drei Kränkungen des Menschen – Kopernikus mit dem heliozentrischen Weltbild, Darwin mit der Abstammung des Menschen vom Affen und Freud mit seiner Idee vom trieb- und affektgesteuerten Menschen – sei nun die vierte Kränkung, dass die Algorithmen und die

künstliche Intelligenz insgesamt schneller und effektiver als das menschliche Denken seien. Nach dem Zeitalter des Holozän und des Anthropozän breche nun ein „Theozän“ an, in dem sich der permanent mit der Maschine vernetzte Mensch selbst an Gottes Stelle setze.

Schließlich führte Cornelia Zetzsche in den Roman *Einübung ins Schweben* von Dževad Karahasan ein. Der Bosnier Dževad Karahasan ist Philosoph, Theatermacher, Schriftsteller und Pendler zwischen Sarajevo und Graz. Er wurde 1992 mit der Bombardierung Sarajevos unfreiwillig zum Chronisten der Zerstö-

## Theologisches Terzett

Zu Gast: Cornelia Zetzsche

runng seiner Stadt und der Zerstörung eines Toleranzmodells interreligiösen Lebens. Karahasan ist Sohn muslimischer Eltern mit katholischer Bildung und Kenntnissen der Antike.

In *Einübung ins Schweben* geht es, wie in allen Büchern Karahasans, um die Verführbarkeit des Menschen, um den Verfall der Moral, darum, dass die friedliche Koexistenz der Religionen durch Fundamentalismus zerstört wird. Es ist eine Weiterführung seines Kriegstagebuchs mit einer Hommage für Menschen, denen er begegnet ist, aber auch ein Epitaph für Menschen, die nicht mehr sind. Cornelia Zetzsche sieht es als tröstendes Buch über den Krieg und ein poetisches Buch über Gewalt.

Für das nächste Theologische Terzett am 9. April 2024 hat bereits Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Hans Joas, Soziologe und Sozialphilosoph, zugesagt. ■

Das anregende und theologisch spannende Gespräch haben wir als Video in unserem YouTube-Video-Kanal dokumentiert. In der PDF-Fassung des Hefts führt Sie [dieser Link](#) zum Video. Sie finden das Video auch in der [Mediathek](#) unserer Website.



In der Romano-Guardini-Bibliothek im Schloss Suresnes lässt es sich besonders gut über theologische Literatur sprechen.

# Das Credo der h-Moll-Messe

Wie Johann Sebastian Bach den christlichen Glauben genial zum Klingen bringt

Schon der Goethe-Freund Carl Friedrich Zelter hielt Johann Sebastians h-Moll-Messe für das „wahrscheinlich größte musikalische Kunstwerk, das die Welt gesehen hat“. Zu der Veranstaltung am 20. April 2023, die sich mit dem Credo ebenjener h-Moll-Messe befasste, hatte die Katholische Akademie den emeritierten Professor für Orgel und Oratorium und Musikdirektor am Bürgersaal Prof. Dr. Dr.

Michael Hartmann eingeladen. In seinem Vortrag erklärte Professor Hartmann die Kompositionsweise Bachs und zeigte auf, mit welchem musikalischen Geschick der Komponist die Geheimnisse von Schöpfung und Erlösung ausdeutet. Das theoretisch Erklärte wurde immer wieder durch Musikbeispiele hörbar gemacht. Lesen Sie im Nachgang das Referat des Musikers und Wissenschaftlers.

## Das Symbolum Nicenum

Johann Sebastian Bachs Glaubensbekenntnis in Tönen  
von Michael Hartmann

**O**ft wird Bach als genialer, aber – im Unterschied etwa zu Händel oder Telemann – nicht weltgewandter Kirchenmusiker betrachtet. Diese Einschätzung beruht auf Unkenntnis.

### Hermeneutischer Horizont

#### Bach – ein Intellektueller des 18. Jahrhunderts

Bach war zwar kein Akademiker, aber dennoch durch seine (Gymnasial-)Lehrer in Eisenach, Ohrdruf und Lüneburg mit dem zeitgenössischen philosophisch-theologischen Denken bekanntgemacht worden. In Eisenach und Ohrdruf dominierten Einflüsse der theologischen Fakultäten Jena und Leipzig, während die Lüneburger Lehrer ihre akademischen Grade fast alle in Wittenberg erworben hatten.

Nicht zuletzt hat Bach sich in seiner Reifezeit um entsprechende Literatur bemüht und diese auch gekauft, was einen enormen finanziellen Aufwand bedeutete und für einen Kirchenmusiker ganz und gar nicht typisch war. Weshalb etwa auch Carl Philipp Emanuel Bach im Nekrolog auf seinen Vater jedes einzelne Buch aus dessen Bibliothek aufführte –

immerhin 52 Bände, teils mit mehreren Schriften in einem Band zusammengebunden. Neben pietistischer Erbauungsliteratur finden sich z. B. Predigtsammlungen (Postillen) zum Kirchenjahr. 1742 erwarb Bach antiquarisch die Altenburger Luther-Ausgabe sowie andere orthodox-dogmatische Lehrbücher. „Zweifellos dienten diese Bücher und Schriften als theologisches Arbeitsinstrument für die von Bach als Kirchen-Komponist geforderte Textexegese im Rahmen

---

Zentrale Bedeutung kommt der mit etlichen Randnotizen aus Bachs Feder versehenen sogenannten Calov-Bibel zu. Aus den beiden letzten Lebensjahrzehnten entstammen seine Anmerkungen; sie kreisen um Fragen des Gottesdienstes und die Rolle der Musik darin.

---

Der durch die Vorrede zum Orgelbüchlein offenkundige Konnex von Musik bzw. Musikunterricht und Gotteslob ist von der Materie der Musik selbst her induziert, also geradezu als ein Wesenselement der Musik zu verstehen.

und in Fortsetzung der Predigtfunktion der zur Kirchenmusik bestimmten Dichtungen“, wie Hans Heinrich Eggebrecht schreibt.

Zentrale Bedeutung kommt indessen der mit etlichen Randnotizen aus Bachs Feder versehenen sogenannten *Calov-Bibel* zu. Aus den beiden letzten Lebensjahrzehnten entstammen seine Anmerkungen; sie kreisen um Fragen des Gottes-

dienstes und die Rolle der Musik darin. Für unseren Kontext ist der Eintrag zu 2Chronik 5,3 bedeutsam: Das chronistische Geschichtswerk schildert hier die Tempelweihe durch König Salomo, die begleitet wird vom Pauken- und Saitenspiel der Leviten. Diese Szene war auch als Schmucktitelblatt abgebildet auf dem Eisenacher Gesangbuch von 1673, das Bach seit seiner Kindheit vertraut gewesen sein muss. Der erstaunliche Kommentar Bachs zu dieser Tempelszene lautet: „NB. Bey einer andächtigen Musique ist allzeit Gott mit seiner Gnaden Gegenwart.“

Dieser enge Gottesbezug der Musik Johann Sebastian Bachs geht auch eindeutig aus verschiedenen Vorreden und Bemerkungen zu seinen Kompositionen hervor. So stellt er seinem 1708 bis 1717 entstandenen *Orgelbüchlein* (BWV 599–644) folgendes voran:

„Orgel-Büchlein. Worinne einem anfahenden Organisten Anleitung gegeben wird, auff allerhand Arth einen Choral durchzuführen, anbey auch sich im Pedalstudio zu habitiren, indem in solchen darinne befindlichen Chorälen das Pedal gantz obligat tractiret wird. Dem höchsten Gott allein zu Ehren, dem Nechsten, drausich zu belehren.“

Schon dieses frühe Meisterwerk choralbezogener Orgelmusik weist die Einheit von weltlicher und geistlicher Musik auf, hier in Form des Einflusses italienisch geprägter konzertanter Schreibweise, die der Opern- und Instrumentalmusik entstammt. Die Verbindung von Cantus-firmus-Bearbeitungen norddeutsch-protestantischen Typs mit „modernem“ italienischen Konzertsatz von instrumentalem bzw. ariosem Idiom unter Einschluss des Trioprinzips geht weit über das zeitgenössische Schaffen hinaus. Dies gilt nicht nur für die formale Qualität, sondern auch für den affektiven Reichtum der Tonsprache sowie die enge Verbindung von Wort und Ton in satztechnischer, figurativer sowie bewegungsorientierter Hinsicht; kurz: Der beredete Charakter der Orgelwerke ist sinnfällig. Diese Details „prägen das Bild des Orgelbüchleins als ‚Wörterbuch der Bach’schen Tonsprache‘, in dem gleichermaßen Vielfalt in der Einheit und Einheit in der Vielfalt der musikalischen Gedanken herrscht“, wie Michael Kube meint.

Der durch die Vorrede zum Orgelbüchlein offenkundige Konnex von Musik bzw. Musikunterricht und Gotteslob ist von der Materie der Musik selbst her induziert, also

geradezu als ein Wesenselement der Musik zu verstehen, wie es Bach in seinen Instruktionen über den Generalbass seinen Schülern einprägt:

„Der Generalbaß ist das vollkommenste Fundament der Musik, welcher mit beyden Händen gespielt wird, dergestalt, daß die linke Hand die vorgeschriebenen Noten spielt, die rechte aber Con- und Dissonantien dazu greifet, damit dieses eine wohlklingende Harmonie gebe zur Ehre Gottes und zulässiger Ergötzung des Gemüts und soll wie aller Musik, so auch des Generalbasses Finis und Endursache anders nicht, als nur zu Gottes Ehre und Recreation des Gemüths sein. Wo dieses nicht in acht genommen wird, da ist’s keine eigentliche Musik sondern ein teuflisches Geplerr und Geleyer.“

Einen weiteren Hinweis auf den religiösen Hintergrund seines Unterrichts bzw. Komponierens geben diverse den Kompositionen hinzugefügte Bemerkungen. Über die ersten (unter Anleitung des Vaters entstandenen) Kompositionsversuche des Sohnes Wilhelm Friedemann (1710–1784) aus dem Jahr 1720 setzte der Vater: „In Nomine Jesu“. Seinen eigenen Partituren pflegt Bach vielfach ein J. J. (Jesu juva) voranzustellen. Oder er setzt eine S. D. G. (Soli Deo Gloria) an das Ende einer Partitur. Diese Praxis dient sogar im Falle der h-Moll-Messe (BWV 232) als Datierungskriterium hinsichtlich der Entstehungszeiten der einzelnen Messteile.

Die philosophisch-theologischen Implikationen vieler satztechnisch-kompositorischer Eigenheiten des Personalstils tauchen auf im Horizont seines Eintritts von 1747 in die von seinem ehemaligen Schüler, dem Musikwissenschaftler Lorenz Christoph Mizler gegründete *Correspondierende Societät der musicalischen Wissenschaften*. Als für die Mitglieder verpflichtende Jahressgabe überreichte Bach 1747 den Druck der *Canonischen Veränderungen über Vom Himmel hoch* (BWV 769), das *Musikalische Opfer* (BWV 1079) für 1748 – dem Jahr der vermutlichen Entstehung des Credo aus der h-Moll-Messe; für 1749 war wohl die *Kunst der Fuge* (BWV 1080), deren Drucklegung Bach in dieser Zeit vorbereitete, vorgesehen. Allesamt Werke mit höchstem Anspruch auf kontrapunktische Gelehrsamkeit und – mit aller Vorsicht gesagt – weltanschaulicher Prägung. Das heißt, in der fast hermetisch anmutenden Welt des Kontrapunkts, der zugleich in radikale harmonische Verdichtungen und Konsequenzen geführt wird, manifestiert sich ein Weltbild, das von einem grundlegenden Ordo-Gedanken erfüllt ist, der sich einer Schöpfungsüberzeugung verdankt, die zutiefst theologisch fundiert ist. Dies bedarf der Begründung.



**Prof. Dr. Dr. Michael Hartmann**, emeritierter Professor für Orgel und Oratorium an der Münchner Musikhochschule und Musikdirektor am Bürgersaal

### Die Welt der Zahlen als Bindeglied zwischen Welt und Gott

Da Bach orthodoxer Lutheraner war, dürfte ihm auch die Musikphilosophie des Augustinus – Luther war Augustiner-Mönch – geläufig gewesen sein. Bei Augustinus also finden wir wesentliche Hinweise auf die für Bach typische Behandlung theologischer Fragen, liturgischer Texte und Frömmigkeitsspezifischer Ideen in musikalischem Idiom. Auf der Suche nach biblisch begründeten Leitgedanken zur philosophisch-theologischen Qualität von Musik wird von den Kirchenvätern zumeist das alttestamentliche *Buch der Weisheit* herangezogen, wo es heißt: „Gott hat alles nach Maß und Zahl und Gewicht geordnet“ (Weish 11,20). So liegt denn auch für Augustinus der Musik als klingender Zahl (Pythagoras) die ewige, rein geistige Zahl zugrunde. Darüber hinaus ist sie Geschenk der göttlichen Vorsehung und Ausdruck der Gottesliebe eines frommen Herzens. Die Seele wird zur Gottesliebe provoziert durch das Prinzip der Zahlen und der Ordnung, welche die Seele in den Dingen liebt: „Ad Dei amorem provocatur anima ex numerorum et ordinis ratione quam in rebus diligit“ (*De musica* VI, cap. XII, 35).

Die Einheit des dreifaltigen Gottes spiegelt sich auch im Werk des Schöpfers und garantiert also die Einheit bei aller Vielfalt der weltlichen Erscheinungsformen. Dies gilt auch für das Individuum selbst, das in sich trinitarisch verwiesen ist: Sein, Leben und Verstehen sind im augustiniischen *Cogito* dreieinig präsent. Die Trinität Gottes ist die alles begründende Leitidee, denn der Dreischritt findet sich – mit Karl Jaspers gesagt – „in allen Dingen, in der Seele, in jeder Realität. Der Dreitakt im Denken alles Seienden ist ein Abbild der Gottheit“. Die Zahlen interpretiert Augustinus dann auch psychologisch, da sie „nach den ‚körperlichen‘ Zahlen im äußern Objekt stufenweise emporführen von den Rhythmen der Sinne über die Rhythmen des Gedächtnisses zu den von der Seele aktiv hervorgebrachten Leibesrhythmen wie Atem und Herzschlag bis zum Rhythmus des *judicium sensibile*, das seinerseits dem Urteil des Geistes und den ihm von Gott her eingegebenen geistigen Rhythmen untersteht“, so Hans Urs von Balthasar. Diese Erkenntnis der

Zahlen-Analogien geschieht aber in der *illuminatio* durch das Licht des absoluten Geistes Gottes. Deshalb versteht es sich, wenn bei der Kontemplation der göttlichen Dinge auch leibliche Rhythmen mitschwingen; umso mehr werden die Menschen nach der Auferstehung bei der *visio beatifica* die Rhythmen, die den Leib beseelen, voll Freude fühlen (*De musica* 6, 49).

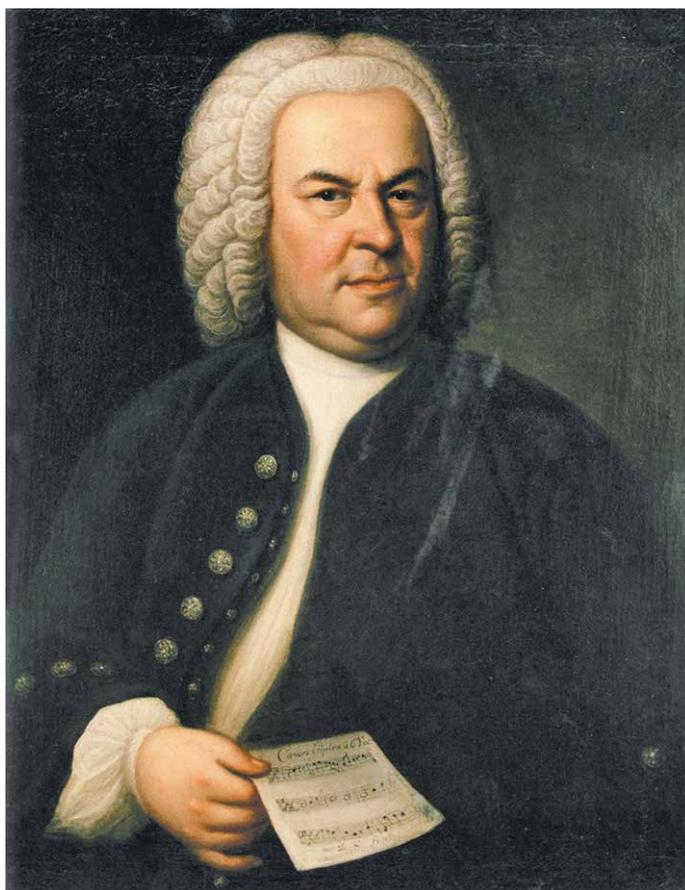
Balthasar resümiert: „Es gibt den Einklang von Gott und Welt auf Grund dieses Verhältnisses der Urzahlen, die sich im Sein und Wesen alles Weltlichen darstellen ... es gibt ihn noch höher deshalb, weil auch das Unendliche Gottes nicht ohne Maß ist, sondern vom Sohn als dem Gleichbild

des Vaters durchmessen wird und weil an dieser Stelle in Gott die Möglichkeit und Wirklichkeit einer gemessenen Welt entspringt.“

Martin Luther wertschätzte die Wirkung der Musik als *recreatio cordis*, Erneuerung oder Erfrischung des Herzens und als Reinigung vom Bösen: Sie vermag nämlich „das Gemüt ruhig und fröhlich zu machen, zum offenbaren Zeugnis, daß der Teufel, der Urheber der traurigen Sorgen und unruhigen Gedanken vor der Stimme der Musik fast ebenso flieht, wie vor dem Wort der Theologie“, so schreibt der Reformator im Jahr 1530 an den Komponisten Ludwig Senfl. Und in einer Predigt über Psalm 33,3 konstatiert Luther, Musik „ist das beste Labsal einem betrübten Menschen, dadurch das Herze wieder zufrieden, erquickt und erfrischt wird“. Er sah auch den

religionspädagogischen Nutzen der Musik („Wenn sie es nicht singen, glauben sie es nicht“) und betrachtete sie als vollgültige Form des Gotteslobes: Er selbst schrieb Kirchenlieder, teils völlig neu, teils als Übertragungen von lateinischen Texten ins Deutsche samt entsprechender Angleichung der gregorianischen Melodien, die liturgischen Rang besaßen.

Den Transfer dieser philosophisch-theologischen Ausgangslage in die kompositorische Fantasie leistet Gottfried Wilhelm Leibniz, der in seinen *Epistulae ad diversos* 1712 von der Musik als „der geheimen arithmetischen Übung des unbewußt zählenden Geistes“ spricht. Eine solche Übung des Geistes setzt aber die vorgängige Ordnung aller Elemente und deren Bezogenheit auf ein grundlegendes Ord-



Johann Sebastian Bach (1685–1750) wird besonders von Musikern als der größte Komponist der Musikgeschichte bezeichnet. Zu seinen bedeutendsten Werken gehören unter anderem die h-Moll-Messe, Das Wohltemperierte Klavier, die Matthäus-Passion und das Weihnachtsoratorium.

Bild: Elias Gottlob Haussmann (1748) / Wikimedia Commons, Public Domain

nungsprinzip voraus. In der Denkvorstellung von Monaden wird dies begreifbar: „von der Monade, der einfachen unteilbaren Substanz, dem ‚wahrhaften Atom der Natur‘, stieg die Rangfolge über die Zentralmonade der anima. Über die ‚mens‘ zur ‚ultima ratio rerum‘ auf, zu Gott. Und wie die ‚prästabilisierte Harmonie‘ diesen Weltenbau zusammenhält, so waltet in den Bauteilen einer Fuge ... die mikrokosmische Spiegelung dieser ‚prästabilisierten Harmonie‘ als sinn- und ziervolle Ordnung ... in den Gesetzen der Harmonie und der kontrapunktischen Satzlehre ließen sie (die barocken Komponisten, M. H.) jene metaphysische Ordnung sich widerspiegeln, die ihnen eine Ordnung von Gott war“, so Werner Korte.

Einen der vielen Belege für die zu Bachs Zeiten gängige Überzeugung von der Teilhabe der Musik an der göttlichen Ordnung liefert der zeitgenössische Musiktheoretiker Andreas Werckmeister, dessen Anweisungen zum Stimmen von Tasteninstrumenten das Ziel verfolgten, eine Stimmung herzustellen, die das Klavierspiel in allen Tonarten ermöglicht. Bach selbst hat mit seinem *Wohltemperierten Klavier* den entsprechenden Nachweis geliefert, unter Anwendung einer Werckmeister-Stimmung. Werckmeister wörtlich: „Und ob diese Musik schon die Kraft von Gott bekommen, so muß sie doch vorher nach der natürlichen Ordnung und Grundsätzen, so Gott in die Natur gelegt, eingerichtet gewesen sein. Denn Gott ist ein Gott der Ordnung. Er wird seine Kraft in keine Unordnung und verwirrtes Wesen miteinengen.“

Die klingende Musik ist auch nach Jakobus von Lütich Abbild und Sinnbild einer überklanglichen Harmonie, die „auf einem zahlhaften Ordo, auf Proportio und Connexio beruht“. Und nochmals Werckmeister: Die „Zahlen 1.2.3.4.5.6. und 8. (geben) ein Corpus der völligen Harmonie, und ... können uns schattenweise das Wesen des allmächtigen Gottes abbilden, wie er von Ewigkeit in seiner ewigen Natur, ehe der Weltgrund gelegt war, gewesen ist“. Eine herausragende Stellung nimmt in diesem Kontext der Dreiklang ein. Dieser erhält – wie im Mittelalter der dreizeitige Rhythmus als *tempus perfectum* – ebenfalls eine trinitarische Deutung. Der elsässische Theologe Johann Lippius sieht im Dreiklang „Bild und Schatten jenes großen Mysteriums der göttlichen Dreieinigkeit“. Und zudem werden nach Werckmeister „Gott (die Unität) durch die 1, der Gottes-Sohn Christus durch die 2, der Heilige Geist durch die 3, alle drei aber in der Trinität durch die Trias harmonica, den Dreiklang versinnbildlicht“.

Näheres zur sinnbildlichen Qualität des Dreiklangs erfahren wir bei Bachs Zeitgenossen, dem Erfurter Organisten Johann Heinrich Buttstedt (1666–1727), aus dessen

Die Trinität Gottes ist die alles begründende Leitidee, denn der Dreischnitt findet sich – mit Karl Jaspers gesagt – „in allen Dingen, in der Seele, in jeder Realität. Der Dreitakt im Denken alles Seienden ist ein Abbild der Gottheit“.

Crescendo-Decrescendo-Effekte werden als sich entfernende bzw. sich nähernde Klänge wahrgenommen. Helle und dunkle Klänge ergeben ebenfalls räumliche Effekte. Die Korrelation von Solo und Tutti konstituiert Räumlichkeit bzw. Masse.

Schrift *Ut mi sol re fa la, tota musica et harmonia aeterna*. Hier wird schon im Titel der Dur-Dreiklang ut-mi-sol (c-e-g) mit der ewigen Harmonie in Bezug gesetzt. Und ausdrücklich sieht Buttstedt in diesem Dur-Dreiklang ein Tonsymbol für die göttliche Natur Jesu Christi, während der Moll-Dreiklang re-fa-la (d-f-a) als Ausdruck seiner menschlichen Natur gewertet wird.

Andreas Werckmeister gibt in seiner Schrift *Musicae mathematicae Hodogus curiosus* die zahlentheoretische Begründung für Bachs entsprechende musikalische Dispositionen gerade auch in der h-Moll-Messe: Die *Trias harmonica perfecta*, also der Dur-Dreiklang, weist die Proportionen 4:5:6 auf (Schwingungsverhältnisse gemäß der Naturtonreihe); der Moll-Dreiklang mit seinen Proportionen 10:12:15 gilt als *Trias harmonica imperfecta*, da er weiter entfernt ist von der als vollkommene Proportion verstandenen Oktave (1:2), die wiederum der Unität 1:1 = 1 am nächsten kommt. Nebenbei: Die Quinte ist als sogenannte Dominante zum Grundton deshalb herausragend, weil sie die Proportion 2:3 aufweist. Werckmeister schreibt dazu: „Gott ist selber die Unität“. Und für alle geschaffenen Dinge – auch die musikalischen – gilt: „Je näher ein Ding der Unität, je begreiflicher, je weiter, je unvollkommener und verwirrter es sei.“

#### Musikalische Parameter als Analogie von Schöpfungskategorien

Die fundamentalen Kategorien von Raum und Zeit als Grundlage jeder Art von Welt- und Selbsterkenntnis hat Immanuel Kant erwiesen. In der Musik finden sich zuhauf analoge Gestaltungsmittel hierzu:

Die **Raumwirkung** wird konkretisiert in der Gegenüberstellung von hohen und tiefen Stimmen (Sopran und Alt gegenüber Tenor und Bass im Vokalbereich; hohe und tiefe Streicher bzw. Blasinstrumente; dazu wiederum analog die Vielfalt der Orgel-Register). Crescendo-Decrescendo-Effekte werden als sich entfernende bzw. sich nähernde Klänge wahrgenommen. Helle und dunkle Klänge ergeben ebenfalls räumliche Effekte. Die Korrelation von Solo und Tutti, instrumental wie vokal sowie in gemischten Ensembles konstituiert Räumlichkeit bzw. Masse. Verteilung einzelner Chor- und Instrumentalgruppen (vgl. auch die sogenannte Venezianische Mehrchörigkeit, Bachs doppelchörige Motetten oder Chor- und Orchesteraufstellungen wie etwa in der Matthäus-Passion) ergeben eine nicht nur optisch, sondern auch akustisch differenzierte Choreographie.

Die **Zeitwahrnehmung** kommt verschiedenartig ins Spiel:

- ursprünglich mit der Tondauer, also dessen Vergänglichkeit,

- Takt und Rhythmus als musikalische Fundamentalparameter gliedern Musik in ihrem zeitlichen Ablauf,
- durch die Modifikationen des Tempos – etwa *accelerando/ritardando*, Fermaten (eigentlich Aussetzen des Taktes und Unterbrechung der regulären Zeitfortschreitung),
- die Synchronizität wird optisch und akustisch wahrnehmbar in der Überlagerung von verschiedenen Takten (z. B. 2er-Takte in einer Stimme gegen simultan laufende 3er-Takte in einer anderen); Hemiolen als Unterbrechung der Betonungen; Phasenverschiebungen zwischen Stimmen, die erst nach mehreren Takten wieder zusammenkommen,
- und nicht zuletzt durch Pausen!

Dazu tritt die von Kant nicht berücksichtigte Kategorie der **Geschichtlichkeit** des Daseins. Diese betrifft natürlich auch die Musikgeschichte und deren diverse Entwicklungslinien. Hier hat Bach schon in Schülertagen

enormen Wissensdurst gezeigt, als er etwa aus der Bibliothek in Lüneburg die Orgelsammlung *Fiori musicali* von Girolamo Frescobaldi eigenhändig kopierte, oder Concerti von Antonio Vivaldi und französische Orgelmusik von Nicolas de Grigny oder Louis Marchand sowie französische Tanz-Suiten studierte. Ebenso fand die klassische Vokalpolyphonie der Niederländischen Schule und von Giovanni Pierluigi da

Palestrina sein großes Interesse. Vielfältige Spuren dieser Auseinandersetzung und Aneignung finden sich allenthalben in seinem eigenen Œuvre.

Im Werk Bachs ist schließlich noch die Überlagerung von **profaner und geistlicher Welt** zu beachten. Konkret: Urchristliche Traditionen werden aufgegriffen wie z. B. Bibeltex-te, Bibelparaphrasen und liturgische Texte wie das Credo etc. und mit avancierten kompositorischen Mitteln verklanglicht. Weltliche Tanzformen werden in geistliche Musik aufgrund des affektiven Gehalts der Tänze integriert. Symbolische Konnotationen von Instrumenten und musikalischen Figuren werden eingebracht: Flöten als Hirteninstrumente, Streicher als edle oder himmlische Klangquellen – man denke nur an die Streicherbegleitung für die Jesus-Worte in der Matthäus-Passion, sie bilden quasi einen Strahlenkranz um das Haupt Jesu. Dazu kommt die Zuweisung bestimmter Notationsweisen an Ideen von Alter und Dignität, besonders die alte Mensuralnotation, wenn es um Gott-Vater geht.

Schließlich ist der Bereich der Umsetzung von Affekten und Emotionen in musikalische Figuren zu beachten. Das einschlägige Stichwort heißt „musikalische Rhetorik“. Um nur wenige zu nennen: *Passus duriusculus* (allzu harter Gang; chromatisch geführte Tonfolge meist im Umfang einer Quart), *Suspiratio* (Seufzerfiguren), *Hyperbolé*

(*Übertreibung*: Wenn etwa eine Tonleiter den Umfang einer Oktave überschreitet, um somit ein Wort bzw. eine Idee hervorzuheben), *Repetitio* (Tonwiederholungen), *Chiasmus* (X für Christus und damit auch Kreuzsymbol), *Onomapoesie* (der Begriff selbst enthält einen Hinweis auf die Deutung, etwas ein musikalisches „Kreuz“ als Hinweis auf Kreuzigung).

Jetzt kann die einleitend zitierte Definition des *Buches der Weisheit* bezüglich der schöpferischen Tätigkeit Gottes konkretisiert werden im Blick auf ihre musikalische Realisierung:

- Dem **Maß** entsprechen musikalisch die jeweils angewandten Formen und Gattungen; der Wechsel der in Musik vermittelten Emotionen und sittlichen Haltungen und deren letztendliche Auflösung in Harmonie;
- der **Zahl** korrespondieren etwa die Anzahl der Stimmen, die Intervalle, die Takt- und Rhythmus-Varianten und deren jeweilige Verhältnisse; oder geometrische Feinheiten wie die Anwendung des Goldenen Schnitts für das Binnenverhältnis etwa von Tripelfugen (vgl. Es-Dur-Präludium aus der sogenannten *Orgelmesse*);
- dem **Gewicht** entsprechen z. B. die wechselnden Besetzungen: Solo und Tutti, Mehrchörigkeit, Echoeffekte etc.

## Werkanalyse

### Die axialsymmetrische Anordnung mit dem Crucifixus in der Mitte

Das Zentrum der Credo-Vertonung bildet das *Crucifixus*. Um diesen Satz, den fünften von insgesamt neun Sätzen, als Achse sind symmetrisch jeweils ein Chorsatz (*Et incarnatus – Et resurrexit*), eine Solo-Arie bzw. ein Duett (*Et in unum Dominum – Et in Spiritum Sanctum*) sowie ein Satzpaar Chor a cappella und Tutti-Chor (*Credo in unum Deum/Patrem omnipotentem – Confiteor unum baptisma – Et exspecto resurrectionem*) zugeordnet.

Der gekreuzigte menschgewordene Gottessohn stellt für Bach offenkundig mehr dar als einen Glaubensartikel neben anderen, er ist für ihn persönlich Halt und Hoffnung. Er lässt sich vom Schicksal Jesu nicht nur berühren, sondern setzt sich intellektuell damit auseinander, was der Lebensweg Jesu, sein erniedrigender Gang zum Kreuz, sein Tod und seine Auferstehung mit ihm selbst, Johann Sebastian Bach, zu tun haben. Um ein Wort Paul Tillichs abzuwandeln: Jesus ist die Person, die den Komponisten „unbedingt etwas angeht“.

Auffällig – und hörbar – sind die drei unterschiedlichen musikalischen Ebenen: Die Komposition entwickelt sich auf der Grundlage des Continuos, das als Chaconne gestaltet

Diese Hoffnung lässt Bach aufleuchten, indem er eine 13. Durchführung des Chaconne-Themas anstimmt, jedoch in dessen Mitte abbiegt und den Satz, der in e-Moll steht, umleitet in die parallele Dur-Tonart G-Dur. Dabei schweigen die den Satz begleitenden Flöten und Streicher.

ist. Die unverändert wiederkehrende 4-Takt-Tonfolge hat etwas Bezwingendes im negativen Sinn und legt die Assoziation zur Ausweglosigkeit des Gekreuzigten nah, zur Unerbittlichkeit der Folter; die Unausweichlichkeit des Todes ist hier spürbar. Zugleich bildet die Tonfolge einen *Passus duriusculus*: Der Gang ans Kreuz ist mit unerträglichen Schmerzen verbunden.

Sehr wichtig und keinesfalls Zufall ist dessen zwölfmaliges Erscheinen. Die Zahl 12 steht – wie auch in der barocken bildenden Kunst – für die Vollendung eines Zeitraums, einer Aufgabe, einer Struktur: 12 Monate, 12 Stämme Israels, 12 Apostel, 12 Tore des neuen Jerusalems. Auch ein altes Volkslied besagt: „Zwölf, das ist das Ziel der Zeit, Mensch, bedenk die Ewigkeit“. Hier wird gezeigt: Mit dem Tod Jesu ist die Zeit erfüllt – nicht nur seine eigene irdische Lebenszeit. Durch seinen Kreuzestod und die daran anschließende Auferstehung ist auch der irdische Äon mit seiner Finsternis und Bosheit grundsätzlich an ein Ende gekommen; die Macht des Teufels (für den gibt es einen eigenen musikalischen Terminus: die übermäßige Quarte *Diabolus in musica*) ist definitiv gebrochen. Mit der Auferstehung Jesu bricht der neue Äon an: Der Himmel – und damit die Zeitlosigkeit der Ewigkeit – steht grundsätzlich jedem Menschen offen.

Diese Hoffnung lässt Bach unvergleichbar aufleuchten, indem er eine 13. Durchführung des Chaconne-Themas anstimmt, jedoch in dessen Mitte abbiegt und den Satz, der in e-Moll steht, umleitet in die parallele Dur-Tonart G-Dur. Dabei schweigen die den Satz begleitenden Flöten und Streicher. Zudem schreibt Bach *piano* vor. Beides bildet die Grabesruhe bei *et sepultus est* ab. Flöten und Streicher haben nämlich die zweite Ebene gebildet, indem sie unentwegt Seufzerfiguren (*Suspiratio*) spielen oder übermäßige Onomapoese (Übermaß des Leidens) bzw. verminderte Dreiklänge (Takte 8, 20, 26; mit dem Tritonus als *Diabolus in musica*) oder *Invocationes* (Anrufungen: aufwärts geführte Sextsprünge) einbringen. Nebenbei bemerkt: Flöten sind auch zugange bei den geifernden Kreuzige-Rufen der Menge in Bachs Passionen.

Die dritte Ebene bilden die Vokalstimmen, die in den Takten 5 bis 12 abwärtsgeführt werden (*Katabasis*) und ebenfalls Seufzerfiguren singen. Diese sind quasi unterstrichen durch die bei Bach sehr selten angegebenen Bogenstriche, die ein klagendes Motiv ergeben. Dieser *Crucifixus*-Satz ist der Mittelpunkt einer Axialkonstruktion. Auch in seinem 1747 entstandenen Orgelwerk *Kanonische Veränderungen über Vom Himmel hoch* hat Bach die ursprüngliche Fassung geändert und die zuerst den Zyklus beschließende Variation in die Mitte des Werkes gesetzt, um das sich wiederum axialsymmetrisch die Variationen gruppieren. Auch in seiner Johannes-Passion findet sich die Axialsymmetrie: dort um den Choral *Durch dein Gefängnis Gottes Sohn ist uns die Freiheit kommen* zentriert. Eine ähnliche Position nimmt in der *Kunst der Fuge* der Choral *Mit Fried und Freud fahr ich dahin* ein. Jeweils steht der menschgewordene und leidende, aber auferstandene Gottes-Sohn Jesus Christus im Zentrum der Überlegungen bzw. der musikalischen Meditation. Bereits im sieben-teiligen *Laudamus te* des *Gloria* der h-Moll-Messe hat Bach dieses Verfahren angewandt. Auch hier steht der gekreuzigte, erniedrigte Gottessohn im Mittelpunkt, um den sich



Im Zentrum der Missa steht das *Symbolum Nicenum*, das große Glaubensbekenntnis. Die Kompositionsweise Bachs will die Geheimnisse von Schöpfung und Erlösung in ihrer ganzen Tiefe ausdeuten.

symmetrisch sechs Sätze gruppieren. Dieses *Qui tollis peccata mundi* charakterisiert Walter Blankenburg „als eine demütig flehende Hinwendung zu dem Gekreuzigten“.

### Die übrigen Sätze im Überblick

Nun zum einleitenden *Credo in unum Deum* (1. Satz des *Credo*) und dem 2. Satz *Patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium*. Gott-Vater, der Schöpfer-Gott, spricht gemäß dem ersten Buch Mose, der *Genesis*, sein Wort und die Schöpfung hebt an: Deshalb beginnt der Tenor allein – nur vom Continuo begleitet – *Credo in unum Deum*. Das Schöpfungswort, das die Welt- und Kosmosgeschichte anstößt, wird von derselben Stimmlage vorgebracht, die in den Passionen, Oratorien und Kantaten Bachs die Frohe Botschaft des Evangeliums, das Erlösungswort also, vorträgt. Die Rezitative des Evangelisten werden stets vom Tenor vorgetragen; das heißt, Schöpfungswort und Heilswort entstammen derselben göttlichen Quelle.

Der Satz selbst ist schon optisch altertümelnd konzipiert: als *alla breve* (wie in der klassischen Vokalpolyphonie). Die

Schlüsselung ist analog zu verstehen wie die Darstellung Gott-Vaters mit Bart in der bildenden Kunst. Den Bezug zur Musikgeschichte und damit auch zur Tradition der Liturgie demonstriert Bach über Konfessionsgrenzen hinweg, indem er eine uralte gregorianische Melodie der Credo-Vertonung verwendet.

Das Continuo beginnt nicht gleichzeitig mit dem Tenor, sondern um eine Viertelnote später: Gott spricht sein Schöpfungswort aus, und sogleich kommen Zeit und Raum zur Existenz: Die Continuo-Stimme durchläuft gleich zu Beginn eine komplette Oktave, acht Töne, Diapason genannt, das heißt durchs Ganze gehend, die ganze Schöpfung andeutend. Pausenlos in durchgehenden Vierteln wird der Satz vorangetrieben. Wie ein Uhrwerk läuft die Schöpfung unter der Obhut Gott-Vaters ihrem Ziel entgegen. In toto durchläuft das Continuo zwei volle Oktaven, ein Ausdruck der Größe und Erhabenheit des Schöpfungswerks. Erst im letzten Takt endet die Bewegung in zwei ganzen Noten. Der ganze Satz stellt eine siebenstimmige Fuge dar (von zwei Violinen und fünf Chorstimmen durchgeführt), völlig stringent, ohne Zwischenspiele. Das Kopfmotiv besteht aus sieben Silben, der erste Takt des Generalbasses umfasst sieben abwärtsgeführte Noten: Gott neigt sich seiner Schöpfung zu. Sieben als göttliche Zahl: Sie steht für die Vollkommenheit eines Ganzen, besonders für die göttliche Struktur von irdischen Dingen, vom Siebentagewerk der Schöpfung, über die Einteilung des Festkalenders bis zu den sieben Wundern und „Ich bin es“ (ego eimi)-Selbstzeugnissen Jesu im Johannesevangelium.

Das nachfolgende Geschehen bringt die Vielfalt der Schöpfungselemente vom Sichtbaren bis zum Unsichtbaren ins Spiel: Trompeten, Pauken, Oboen, fünfstimmiger Chor, ein großartiger Hymnus auf den Schöpfer, der Himmel und Erde gemacht hat und beherrscht. Für diesen Zusammenhang er-

findet Bach eine beredete Vokalfigur: *factorem coeli et terrae* beginnt in den höchsten Lagen der jeweiligen Stimme und durchmisst eineinhalb Oktaven abwärtsgeführt: Gott wendet sich aus dem Himmel seiner Schöpfung auf Erden zu. Am Ende des 2. Satzes notiert Bach völlig überraschend in seine autographe Partitur: 84 Takte! Also das Produkt aus 7 und 12, die Vollendung des gesamten göttlichen Plans andeutend: Sowohl die

Kosmosgeschichte als auch die Heilsgeschichte liegen allein in Gottes Hand und gelangen deshalb (daher auch der Festjubil dieses Satzes) auch an ihr in Gott gelegenes Ziel!

Mit Satz 3 *Et in unum Dominum Jesum Christum* beginnt die Vertonung des zweiten, dem Sohn Gottes gewidmeten Glaubensartikels. Das Duett von Sopran und Alt wird begleitet von Streichern, zwei Oboe d'amore (sog. Liebesoboe)



Foto: Krzysztof Golik / Wikimedia Commons, CC BY-SA 4.0

In seiner Hauptschaffensperiode war Johann Sebastian Bach Kantor an der hier abgebildeten Thomaskirche in Leipzig und Musikdirektor derselben Stadt.

und Basso continuo (Generalbass). Als Form wählt Bach einen Kanon, der die engste Verbindung zwischen zwei Stimmen ermöglicht. Der Symbolgehalt erschließt sich sofort: Vater und Sohn sind aufs engste miteinander verbunden. Der Sohn (ihm ist die zweite Stimme zugewiesen) folgt im Abstand einer Viertel, das heißt der Vater ist der Ursprung des Sohnes. Die Gleichheit des Themas bezeugt musikalisch die Einheit des Wesens. Die von Bach vorgenommene akribische Phrasierung des den Vokalstimmen vorausgehenden Instrumentalkansons differenziert jedoch das einheitliche Tonmaterial in der Wiedergabe: Die beiden letzten Achtel (4. und 5. Note) des Motivs sind in der Oberstimme gestoßen artikuliert, in der nachfolgenden Unterstimme aber legato zu spielen. Dies symbolisiert die Unterschiedlichkeit und Realität der Personen. Dies unterstreicht auch der Wechsel der Imitationsintervalle, wodurch die relative Eigenständigkeit der Stimmen angezeigt ist. Zu den Worten *descendit de coelis* intonieren die Streicher eine auffällige bis zu zwei Oktaven umfassende Abwärtsbewegung.

Der vierte Satz *Et incarnatus est* ist deutlich in drei Ebenen angelegt: Die beiden Violinen durchwirken den ganzen Satz mit einer unverkennbaren Melodie-Floskel aus fünf Tönen, wobei die Töne 2 bis 4 (zwei aufwärtsgerichtete Achtelgruppen) den sogenannten Chiasmus bilden: Verbindet man mit einer Linie jeweils die beiden äußeren und beiden inneren Noten, ergibt sich ein liegendes Kreuz, in Form des Buchstabens X, der für Christus steht (das griechische Chi als erster Buchstabe des Namens). Nimmt man die erste Note hinzu, dann bilden die Töne 1, 3 und 5 einen Moll-Dreiklang, den wir bei Buttstedt u. a. als Ausdruck der menschlichen Natur des Logos gesehen haben, hier allerdings zusätzlich als abwärtsgerichtete Tonfolge, worin in diesem Kontext das Lebensschicksal Jesu, sein Leiden und Sterben, assoziiert werden. Die ganze Figur steht in h-Moll,

Mit Satz 3 beginnt die Vertonung des zweiten, dem Sohn Gottes gewidmeten Glaubensartikels. Das Duett von Sopran und Alt wird begleitet von Streichern, zwei Oboe d'amore und Basso continuo. Als Form wählt Bach einen Kanon, der die engste Verbindung zwischen zwei Stimmen ermöglicht.

der Paralleltonart von D-Dur, was wiederum mit seinen zwei Kreuzen auf den Logos hinweist (In der Johannes-Passion wird die gleiche Tonlage – nämlich die Umspielung des Übergangs von kleiner zur eingestrichenen Oktave – verwendet bei den Worten: „Es ist vollbracht“. Das auf diese Passage Bezug nehmende Praeludium und Fuge h-Moll für Orgel (BWV 544) verwendet dieselbe Tonfolge und weist sich dadurch als Passions-Musik aus). In den letzten fünf Takten übernimmt auch der Generalbass dieses Motiv und führt es über eineinhalb Oktaven in die Tiefe zu den Worten *et homo factus est*: Der Erlöser ist in der Welt angekommen, wird die ganze Schöpfung durchmessen und wieder herausführen ins göttliche Licht. Bereits hier lässt sich an die Worte denken: hinabgestiegen in das Reich des Todes.

Besonders augenfällig ist die einleitende und in den Takten 20 bis 27 auf der Dominante erneut erscheinende Repetition auf ein und demselben Ton: Jeweils 24 Mal ertönen h bzw. fis. 24 als Zahl der Tagesstunden ist ein Hinweis auf die Fülle der Zeit, oder anders gesagt: Die Zeit ist erfüllt. So hat Bach in seiner Kantate „Liebster Gott, wann werd ich sterben“ (BWV 8) diese Zahl interpretiert, darauf macht Walter Blankenburg aufmerksam. Das Thema des Chores wiederum besteht direkt aus dem abwärts gerichteten h-Moll-Dreiklang und betont die Kenosis, die Erniedrigung des Gottessohnes.

Nach dem Cruzifixus erscheint wiederum axialsymmetrisch ein Chorsatz (Satz 6), diesmal aber in völlig veränderter Stimmungs- und Kompositionsweise: Das *Et resurrexit* zieht alle Register und überwältigt die Sinne nach dem Stillstand bei *et sepultus est*. Jetzt aber jublieren das gesamte Orchester und der Chor, der real fünfstimmig geführt ist, und zwar im Tempus perfectum, dem 3er-Takt, in D-Dur. Die zentrale Melodie auf den Text ist in sich wiederum axialsymmetrisch gegliedert: Von den Triolen des zweiten Taktes geht es spiegelbildlich zurück auf den Ausgangston a'. Die kleine rhythmische Variante (zwei Viertel statt zwei Achtelnoten) ist ein Hinweis auf das Neue, das in der Auferstehung aufbricht: derselbe Jesus Christus, doch im neuen Äon (jetzt in der endzeitlichen Phase; die Zeit läuft nicht linear weiter, sondern hat eine neue Qualität).

Nach dem ersten kurzen Instrumentalzwischenspiel wird die Auferstehung musikalisch ab Takt 9 bis hin zum Sopran 1 höchst sinnfällig musiziert. Der Sopran erreicht den Spitzenton h'', der ansonsten nur noch einmal in der gesamten Messe erreicht wird, beim Gloria auf das Wort *excelsis* (Takt 94). Der Sinn ist klar: Der gekreuzigte und auferstandene Jesus ist zu seinem allmächtigen Vater in den Himmeln zurückgekehrt und thront seither selbst als die Person der Trinität im Himmel, die den Seinen eine himmlische Wohnung bereitet. Ein Fundamentalgeheimnis des christlichen Glaubens wird hier aufgezeigt: Christus hat die menschliche Natur mit in den Himmel aufgenommen. Dies zeigt das wahre Wesen der Trinität: die liebende Zuwendung der göttlichen Personen unterei-

einander und zu den Geschöpfen. Das verdeutlicht auch die immer wiederkehrende Triolen-Figur im Thema.

Die enge Verzahnung von Himmel und Erde als Folge der Auferstehung Jesu, die auch im Himmel Freude und Lobpreis der Engel auslöst, wird in der weitausgreifenden Instrumentalführung hörbar: Von den insgesamt 131 Takten dieses Satzes sind 55 Takte reine Instrumentalmusik. Walter Blankenburg erläutert: „Diese haben nun keineswegs nur eine gliedernde Funktion, sondern sollen in Verbindung mit den Glaubensaussagen von der Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft Christi die himmlische Welt symbolisieren, gleichsam ein Himmelskonzert darstellen.“ Der Continuo-Bass spielt den aufwärts gerichteten Dur-Dreiklang als Indiz der göttlichen Natur Jesu Christi. Nur noch ein Detail: Sehr gut hört man z. B. im Bass beim *Et iterum* die raumgreifende und zeitungspannende Richtertätigkeit des Auferstandenen bei den Worten *vivos et mortuos*, die fast zwei Oktaven umfassen (e' bis Fis).

Mit dem *Et in Spiritum Sanctum* (Satz 7) wird der dritte, auf den Heiligen Geist bezogene Glaubensartikel eingeleitet. Die Bass-Arie spielt vielfältig mit der Dreizahl. Die Tonart

ist A-Dur, also drei „Kreuze“. Doch stets ist auch der Hinweis auf die zweite göttliche Person, Christus, den Logos, versteckt enthalten. Zunächst in der Taktwahl: 6/8 bedeuten zwei Zähl- bzw. für die Dirigenten Schlagzeiten. Dann aber natürlich durch die Wahl eines Bassisten und nicht einer hohen Frauenstimme wie sonst üblich. Die Absicht dabei: Die Bassstimme wählt Bach auch in den Passionen und Kantaten für die Person Jesu. Das heißt, der Heilige Geist ist derjenige, der von Jesus im Abendmahlssaal seinen Jün-

gern verheißt wurde, es ist der Geist Jesu, der anwesend ist und zugleich der Geist des Vaters. Die darin liegende Betonung der zweiten göttlichen Person wird verständlich auf dem Hintergrund der Streitigkeiten über das „Filioque“ vor und auf dem Konzil von Nikaia (*Symbolum Nicenum* ist das *Credo* bei Bach überschrieben).

Der Heilige Geist geht aus dem Vater und dem Sohn hervor. Ganz deutlich ist dies vernehmbar in den Takten 43 bis 45, wo der Bassist *ex patre Filioque procedit* in einer geradezu ausbrechenden Melodie vom cis bis e', also eine Dezime umfassend (was als Figur der Hyperbolé, als Übertreibung zu deuten ist), dieses Mitwirken des Sohnes bei der „Processio“ des Heiligen Geistes verkündet. Das ganze Stück bringt auch subtil den Vater ein: Alle drei Textabschnitte (*Et in Spiritum sanctum*; *Qui cum Patre et Filio adoratur*; *Et in unam sanctam catholicam*) werden auf der Eins mit dem Continuo eröffnet, auf Zwei setzt der Bass-Solist ein.

Es musizieren drei Solisten, wobei neben dem Bassisten zwei Oboe d'amore musizieren; sie beginnen simultan, die zweite Oboe aber stets um eine Quart oder Terz tiefer spielend. Meist aber setzen sie um einen halben Takt versetzt ein; dabei beginnt stets die Oboe 1, was als engste Verbindung von Vater und Sohn, unter Primat des Vaters zu deuten ist.

---

Die kleine rhythmische Variante (zwei Viertel statt zwei Achtelnoten) ist ein Hinweis auf das Neue, das in der Auferstehung aufbricht: derselbe Jesus Christus, doch im neuen Äon (jetzt in der endzeitlichen Phase; die Zeit läuft nicht linear weiter, sondern hat eine neue Qualität).

---

Der vorletzte Satz *Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum* ist – symmetrisch auf den Beginn des *Credo* verweisend – ein A-Cappella-Satz, lediglich vom Continuo begleitet. Wieder *alla breve*, und sowohl im Satzbild wie in der Faktur auf alte, niederländische Kompositionstechniken (klassische Vokalpolyphonie) verweisend: Der Satz beginnt mit paarweiser Imitation von Sopran I und II sowie Alt und Tenor. Der Bass ist sozusagen überzählig. Ihm kommen besondere Aufgaben zu,

Dann bricht mit *Vivace e Allegro* im vierfachen Tempo der Auferstehungsjubel herein, den sämtliche Instrumente und Chorstimmen vollziehen. Die jeweiligen Tutti-Einsätze des Chores sind stets von aufstrebenden gebrochenen Dur-Dreiklängen bestimmt, der *Trias harmonica perfecta*.

etwa der aufwärtsgeführte *Passus duriusculus* in den Takten 64 bis 66 als Hinweis auf die Überwindung der Sünde. Die fundamentale Bedeutung der Taufe als Ursakrament der Kirche und der Erlösung wird damit unterstrichen, zumal der Taufbefehl auf Jesus selbst zurückgeht. Die Taufe verweist also in den Ursprung der Kirche; „alte“ Kompositionstechniken und der

Rückgriff auf gregorianische Melodik sind da angezeigt. Und folgerichtig ist es der Bass, der in den Takten 73 bis 87 die altkirchliche, bereits zu Beginn des *Credo in unum Deum* zitierte Gregorianik-Weise wieder aufnimmt. Der Tenor unterstreicht nachdrücklich die Botschaft von der Notwendigkeit der Taufe zur Sündenvergebung, indem er den Cantus firmus nun vom Bass übernimmt und in doppelten Notenwerten vorträgt (Takte 92 bis 117).

Den sensiblen Hörer erfasst ein beinahe mystischer Schauer beim Übergang dieses Satzes zum abschließenden neunten Satz *Et expecto resurrectionem mortuorum, et vitam venturi saeculi. Amen*. Denn plötzlich staut sich der Satz im Takt 121, weil Bach ein *Adagio* einführt, während gleichzeitig das Continuo in gleichmäßige, repetierte Viertel übergeht (vgl. *Crucifixus*). Zudem wird als Vorwegnahme des letzten Satzes schon *Et expecto resurrectionem mortuorum* deklamiert. Diese Übergangspassage nimmt exakt 24 Takte ein: Die Fülle der Zeit ist gekommen, die Stundenählung ist ausgereizt, da die 24 Stunden eines Tages mit dem jüngsten Tag, dem Tag des Gerichts durch den Gottessohn (man denkt an Michelangelo „Jüngstes Gericht“ in der Sixtina) obsolet geworden sind. Denn mit der Auferstehung wird alles neu, alles verwandelt. Leid, Schuld und Tod sind abgeurteilt und überwunden, der neue Äon, das Zeitalter der Erlösten ist angebrochen. Eben diese Phase der Verwandlung zeigen diese 24 Takte auf unerhörte Weise an, die eine selbst für

Bach extreme Harmonik aufweist: Eine Kette von nur vorübergehend aufgelösten Dissonanzen zeigen ein hin- und herwogendes Geschehen, das einer letzten harmonischen Auflösung entgegenstrebt. Auf diesem Weg markieren die Takte 137 bis 140 den Übergang in die neue Welt, indem nach kompakter Fünfstimmigkeit nur der Sopran I anhebt und im Takt 139 mit der enharmonischen Umdeutung (=Verwandlung) von c auf his einen (im Quintenzirkel weit entfernten) Cis-Dur-Akkord einleitet.

Dann bricht mit *Vivace e Allegro* im vierfachen Tempo der Auferstehungsjubel herein, den sämtliche Instrumente und Chorstimmen vollziehen. Die jeweiligen Tutti-Einsätze des Chores sind stets von aufstrebenden gebrochenen Dur-Dreiklängen bestimmt, der *Trias harmonica perfecta*. Der Satz steht in der Haupttonart D-Dur (auch die Haupttonart des Weihnachtsoratoriums) und verweist auf die zweite göttliche Person, die mit ihrer Auferstehung die Auferstehung jedes einzelnen Menschen ontologisch möglich macht. Diese christologische Basis des den ganzen Satz durchziehenden Lobpreises auf die Trinität unterstreicht auch die Wahl eines 2er- anstatt eines 3er-Taktes.

Der überbordende Jubel wird kurzfristig unterbrochen bei Eintritt der abschließenden Worte des *Credo et vitam venturi saeculi*. Der Satz baut sich in Engführung der Vokalstimmen neu auf, um beim Amen in eine zunehmend fließende Bewegung einzutreten. Im Takt 77 ff. wirft die Trompete 1 dreimal eine Dreitonfolge ein (an das gregorianische Kyrie erinnernd), unterbrochen von einem signifikant hingetzten e-Moll-Dreiklang (als Reminiszenz an die menschliche Natur des Logos), gefolgt von einem D-Dur-Dreiklang als Signal der göttlichen Natur des Logos.

Mit dem abschließenden Amen-Fugato, das schnell alle Stimmen in ein vorwärtsstürmendes Achtelgewebe hineinreißt, nimmt das Credo seinen fulminanten Abschluss, der ohne *ritardando* und unter Verzicht auf weitere rhythmische oder harmonische Vertracktheiten geradezu blitzartig hereinbricht: Es ist alles gesagt – die Zukunft ist offen in die Herrlichkeit Gottes hinein. ■



Das Interesse an den Ausführungen von Prof. Dr. Dr. Michael Hartmann zum Credo der h-Moll-Messe war groß. Viele Musikinteressierte waren im großen Vortragssaal der Akademie zusammengekommen, um Vortrag und Musikbeispielen Gehör zu schenken.



Den Vortrag von Professor em. Herfried Münkler (re.) und das anschließende Gespräch mit Akademiedirektor Dr. Achim Budde (li.) über die Schwierigkeiten, mit der die Demokratie aktuell konfrontiert wird, verfolgten viele Mitglieder der Freunde und Gönner der Katholischen Akademie.

**D**iese leider sehr ernst gemeinte Frage *Ist die Demokratie in Gefahr?* wählte Herfried Münkler als Kernpunkt seines Referats in der Katholischen Akademie. Der bekannte Politikwissenschaftler sprach am 30. Juni 2023 vor der Plenarversammlung des *Vereins der Freunde und Gönner der Katholischen Akademie* und zog eine ernüchternde Bilanz. Die Attraktivität des Westens und seiner demokratischen Staatsform habe dramatisch nachgelassen. Im globalen Süden gelte die Demokratie nicht mehr als Orientierungspunkt, so Prof. Dr. Herfried Münkler, Professor em. für Politische Theorie an der Berliner Humboldt-Universität.

Zum einen, weil der Grundsatz „Demokratie führt zu Wohlstandszuwachs“ schlicht und ergreifend nicht mehr gelte. China sei aus ökonomischer Sicht ein besseres Vorbild. Und! China sei – vor allem für die traditionellen Eliten in an-

deren Gesellschaften – auch ein einfacheres Vorbild: Menschenrechte, Rechtsstaat, Zivilgesellschaft, mithin die Gefahr, vielleicht Macht und Reichtum abgeben zu müssen, könnten vermieden werden, wenn man sich an China orientiert.

Doch auch bei uns in Europa sei die Hinwendung zur Demokratie wankend, die Wahlbeteiligung sinke und das Engagement bei demokratischen Parteien sei stark rückläufig, antidemokratische Parteien hingegen seien im Aufwind. Demokratie werde auch durch die neuen sozialen Medien herausgefordert, die eine Struktur der Ungeduld erschaffen würden: unglaubliche Beschleunigung gepaart mit Folgenlosigkeit.

Wobei Herfried Münkler die Demokratie als Dreiklang definiert: Sie ist ein liberal demokratischer Rechtsstaat. Das liberale Element garantiere die persönliche Freiheit, das Demokratieprinzip ermögliche die Partizipation der

Bürger an politischen Entscheidungen und unabhängige Gerichte sorgten dafür, dass diese Entscheidungen an die Verfassung und an das Recht gebunden seien und nicht willkürlich entstünden.

„Die Frage, ob in 30 Jahren diese uns vertraute Art der Demokratie in Deutschland noch auf festen Beinen stehen wird, traue ich mich nur 50 zu 50 zu bejahen“, gesteht Münkler in seiner Analyse. Der Politikwissenschaftler beschrieb in seinem knapp einstündigen Vortrag eine Reihe von Gründen, warum Menschen hier im Land an der Kompetenz der Demokratie, ihre Probleme zu lösen, zunehmend zweifeln. Unter anderem forderte er, dass politische Entscheidungen bei aller Entschleunigung und rationaler Abwägung in einer „zeitlich mittleren Reichweite“ umgesetzt werden müssten, wenn man sich nicht der Lächerlichkeit preisge-

## Ist die Demokratie in Gefahr?

Herfried Münkler spricht beim Verein der Freunde und Gönner

ben wolle. So müssten zum Beispiel bei wichtigen Infrastrukturmaßnahmen zwar Schnellschüsse vermieden werden, aber auch endlose Genehmigungs- und Gerichtsverfahren.

Aber gegen Ende des Vortrags liefert Herfried Münkler auch ein paar sehr originelle Ideen, wie es besser gehen könnte: „Die Demokratie hat in einem Punkt eine große Ähnlichkeit zur Kirche: beide sind *semper reformanda*, sie müssen sich immer ändern.“ ■



Das vollständige Referat von Herfried Münkler bieten wir für Sie sowohl als Video wie auch als Audio auf unseren YouTube-Kanälen an. [Dieser Link](#) führt direkt zum Video. Wollen Sie sich das Referat in Ruhe nur anhören, wählen Sie [diesen Link](#). Sie finden Video und Audio auch in der [Mediathek](#) unserer Website.



Prof. Dr. Herfried Münkler zieht im großen Saal der Akademie ein durchwachsenes Fazit zur Situation der Demokratie.

**N**och bevor sich der Angriffskrieg Russlands auf die Ukraine zum ersten Mal jährte, gingen die Katholische Akademie in Bayern und die Evangelische Akademie Tutzing am 27. und 28. Januar 2023 bei ihrer jährlichen ökumenischen Tagung der Frage „Streit um Frieden?“ nach. Ohne ihn – den Frieden – ist alles nichts. Er ist geradezu Voraussetzung für individuelles Wohlergehen, für soziale, wirtschaftliche, gesellschaftliche Entwicklung und politische Teilhabe. In diesem Bewusstsein setzen sich die Kirchen nach zwei Weltkriegen für einen „gerechten

Synoptikern)?“ und widmete sich besonders den Aussagen von Paulus im Allgemeinen, im Epheserbrief im Besonderen, und den Aussagen im Johannesevangelium. Paulus verwendet den Friedensbegriff zentral in Röm 5 als Ergebnis der Rechtfertigung, als verinnerlichtes, geistiges Verständnis von Frieden. Im Johannesevangelium ist es ähnlich: hier stehen sich der Friede Christi und der Frieden der Welt dualistisch gegenüber. Helmut Schwier nahm einen kritischen und differenzierten Standpunkt ein, der friedensethische Impulse im Neuen Testament freigibt, aber deshalb noch kein umfassendes Fundament für eine heutige Friedensethik legt.

In einem zweiten Schritt wurde ein Blick in die Geschichte geworfen, auf die friedenspolitischen Positionen der Kirchen nach dem Zweiten Weltkrieg bis heute.

Prof. Dr. Wolfgang Palaver widmete sich der friedensethischen Arbeit der Katholischen

Kirche, indem er zunächst auf die Abschaffung des Krieges durch eine internationale Rechtsordnung sowie anschließend auf die Friedensethik im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil einging. In einem dritten Punkt

**Paulus verwendet den Friedensbegriff zentral in Röm 5 als Ergebnis der Rechtfertigung, als verinnerlichtes, geistiges Verständnis von Frieden. Im Johannesevangelium ist es ähnlich: hier stehen sich der Friede Christi und der Frieden der Welt dualistisch gegenüber.**

erläuterte er den Weg des Denkens vom „gerechten Krieg“ zum „gerechten Frieden“ und hob die „aktive Gewaltlosigkeit“ hervor, die Papst Franziskus immer wieder betont. Er endete mit dem Hinweis darauf, dass Staat und Kirche in Bezug auf Krieg und Frieden unterschiedliche Aufgaben haben.

Prof. Dr. Gury Schneider-Ludorff ging der friedensethischen Arbeit der Evangelischen Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg nach. Am Anfang und Ende ihrer Ausführungen stand die Denkschrift „Aus Gottes Frieden leben. Für gerechten Frieden sorgen“ aus dem Jahr 2007, die zu den aktuellsten offiziellen Verlautbarungen zum Frieden der Evangelischen Kirche in Deutschland gehört. Zunächst verwies sie auf die nur wenige Monate nach Kriegsende, am 19. Oktober 1945, veröffentlichte „Stuttgarter Schulderklä-

## Streit um den Frieden

Ökumenische Tagung mit der Evangelischen Akademie Tutzing

Frieden“ ein. Und für Bemühungen, einen wirklichen Pazifismus im Denken und Handeln zu verankern.

Vor dem Hintergrund der Bergpredigt – „Selig sind, die Frieden stiften“ – wurden zunächst biblische Perspektiven von katholischer und evangelischer Position aus in den Fokus gerückt.

Prof. Dr. Andrea Taschl-Erber ging an die Bergpredigt heran mit der Frage, ob sie Heterotopie/Andersort oder Utopie/Nichtort sei. Sie spannte den Bogen zwischen „Die Bergpredigt entstammt einem situativen Kontext und einem bestimmten theologischen Weltverständnis“ und „Ist die Bergpredigt deshalb nur darauf zu beschränken und in anderen Kontexten völlig irrelevant?“. Sie sprach zum Begriff des Himmelreichs; fragte, ob die Bergpredigt eine Anleitung zur Verwirklichung des Himmelreichs sei, und öffnete den Verstehenshorizont auch im Rückgriff auf das Alte Testament.

Prof. Dr. Helmut Schwier stellte zunächst die Frage „Gibt es überhaupt relevante friedensethische Impulse im Neuen Testament (abgesehen von den



Zur Podiumsdiskussion kamen, bis auf Irena Pavlovic, alle Referierenden der Tagung zusammen (v. l. n. r.): Prof. Dr. Wolfgang Palaver, Stephan Bickhardt, Prof. Dr. Markus Vogt, Prof. Dr. Andrea Taschl-Erber, PD Dr. Daniel Munteanu, Prof. Dr. Helmut Schwier, Prof. Dr. Gury Schneider-Ludorff. Pfr. Udo Hahn, Akademiedirektor der Evangelischen Akademie Tutzing (re.), moderierte die Diskussion.

„Frieden schaffen ohne Waffen“. Im Folgenden ging es um den Umgang mit der Schuld der Kirche im Nationalsozialismus im Kontext von West-Integration, Wiederaufrüstung und atomarer Bewaffnung. Dann um die Friedensbewegung der 1970er Jahre, verbunden mit einem Generationenwechsel, sowie um die Bewegung „Frieden schaffen ohne Waffen“. In den 1990er Jahren standen die Wiedervereinigung und die Kriege auf dem Balkan im Vordergrund, in den 2000er Jahren der 11. September 2001.

Ein ebenfalls wichtiger Punkt wurde mit der Frage nach der Rolle der Religion im Ukraine-Krieg beleuchtet; hier ging es um die Haltung der Russisch-Orthodoxen Kirche sowie der Weltorthodoxie.

PD Dr. Irena Pavlovic stellte zunächst fest, dass in Bezug auf den Ukraine-Krieg die Verständigung zwischen den orthodoxen Kirchen selbst in Frage gestellt wird; der Krieg habe den Konflikt innerhalb der Weltorthodoxie noch verschärft. Aus ihrer Sicht



Foto: canva.com

Besondere Relevanz erhält die Frage nach dem Frieden im Angesicht des Angriffskriegs Russland gegen die Ukraine. Die Tagung diskutierte Krieg und Frieden im ökumenischen Kontext.

len sich die Fragen: Wie konnte es zu einer solchen perversen Verkehrung des Christentums und der christlichen Werte kommen? Wie kann sich die russische Orthodoxie als Stütze der kriegsverbrecherischen Handlungen anbieten und diese gutheißen? Und was wäre die Aufgabe einer orthodoxen öffentlichen Theologie?

Am Samstagvormittag kamen dann sozialetische Perspektiven in den Blick. Stephan Bickhardt, Direktor der Evangelischen Akademie Sachsen und Bürgerrechtler in der ehemaligen DDR, lenkte den Blick zunächst auf einige Ereignisse rund um die friedliche Revolution vor der Wiedervereinigung. Dann führte er das Beispiel der Verehrung eines Denkmals zu Ehren von Lessja Ukrajinka (1871–1913), einer ukrainischen Dichterin, Dramatikerin und Übersetzerin, an: Diese auch von Russinnen und Russen verehrte Dichterin habe mit ihrem Gedicht „Hoffnung“ ein großes Zeichen gesetzt. Bickhardt sieht vor diesem Hintergrund in der Solidarität mit der Ukraine die erste Aufgabe der Menschlichkeit. Zur Überwindung von Konflikten sieht er Runde Tische an, an denen miteinander gesprochen wird – und er sieht die Kirchen als Moderations- und Schiedsstellen an, die die Aufgabe annehmen müssen, als Schlichter aufzutreten.

Prof. Dr. Markus Vogt brachte in die sozialetische Debatte mehrere Thesen ein. Zunächst legte er die von ihm sogenannten Lücken in der friedensethischen Debatte dar.

Dann sprach er zum Begriffspaar „Krieg und Frieden“ sowie zum Paradigma des Gerechten Friedens und des „Gerechten Kriegs“. Er plädierte für eine nach innen und außen wehrhafte Demokratie und erläuterte das ideologische Vakuum des zynischen Nihilismus als Kriegsfaktor. Auch auf die Rolle der Kirchen kam Markus Vogt zu sprechen und übte theologische Kritik an nationalistischen Identitätskonstruktionen. Mit Ausführungen zum „Kampf um eine neue Weltordnung“ endete sein Vortrag.

Eine Podiumsdiskussion mit allen Referierenden rundete die Veranstaltung am Samstagnachmittag ab. ■

 Alle Vorträge der Tagung lassen sich in voller Länge als Audios nachhören. Wir stellen diese in unserem YouTube-Audiokanal für Sie bereit. Dort finden Sie die Vorträge von (1) [Andrea Taschl-Erber](#), (2) [Helmut Schwier](#), (3) [Wolfgang Palaver](#), (4) [Gury Schneider-Ludorff](#), (5) [Daniel Munteanu](#), (6) [Irena Pavlovic](#), (7) [Stephan Bickhardt](#) und (8) [Markus Vogt](#). Sie finden alle Audios auch in der [Mediathek](#) unserer Website.

## Ein ebenfalls wichtiger Punkt wurde mit der Frage nach der Rolle der Religion im Ukraine-Krieg beleuchtet; hier ging es um die Haltung der Russisch-Orthodoxen Kirche sowie der Weltorthodoxie.

stellten sich folgende Fragen, auf die sie dann näher einging: Was sagt der russische Patriarch Kyrill genau? Wie ist die Haltung des Patriarchen zum aktuellen Krieg einzuordnen und zu verstehen? Wie reagiert die Orthodoxie auf diesen Krieg? Wie sind die Positionen der orthodoxen Kirchen zu klären? Und was können die Kirchen im ökumenischen Kontext tun, um eine Kultur der Gewaltlosigkeit aktiv mitzugestalten?

Im zweiten Vortrag dieses Abschnitts ging auch PD Dr. Daniel Munteanu auf das Gedankengut des russischen Patriarchen Kyrill ein und dessen religiöse Legitimation des Krieges, die Wladimir Putin als Bewahrer des Christlichen gegen den „bösen Westen“ darstellt. Für Munteanu stel-

Vom 30. Mai bis 2. Juni 2023 fand zum zweiten Mal das Seminar *Kirche.Kunst.Ver­kündigung* statt, diesmal mit 24 Teilnehmerinnen und Teilnehmern und unter dem Titel *Divina Media – Gottesmedien bei Katholiken, Protestanten und Juden*. Prof. Dr. Peter B. Steiner, ehemaliger Direktor des Diözesanmuseums Freising, und Pater Karl Kern SJ, ehemaliger Kirchen­rektor von St. Michael München und Fundraiser für die Hochschule für Philosophie SJ München, führten am ersten Nachmittag mit kunsttheoretischen und theologischen Impulsen in das Thema ein.

Der zweite Tag war dem Besuch der Münchner Residenz mit ihren Hofkirchen, Schatzkammern und der Patrona Boiariae gewidmet. Dort ging es zunächst um die Frage: Was sehen wir, wenn wir Gottesdienst feiern? Die Münchner Residenz wurde nach 1600 als Haus der Religion und der Tugend mit fünf Hofkapellen erbaut, durch Reliquien und Kunstwerke höchsten Wertes und Ranges ausge-



Besonders interessant war für die Teilnehmenden der Besuch der Münchner Ohel-Jakob-Synagoge. Das erste Gebot „Du sollst dir kein Bild machen und es verehren“ findet hier seinen Widerhall in der schlichten Gestaltung.

gendstil konnten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer heute noch erleben, was Protestanten der katholischen Bilderflut entgegenzusetzen hatten und wie man der Feldherrnhalle und dem Siegestor eine evangelische Kirche gegenüberstellen konnte.

Beim nachmittäglichen Besuch der Ohel-Jakob-Synagoge erläuterte und erklärte Frau Ellen Presser sachkundig die Ausstattung und die Funktionen dieser Münchner Synagoge. Diese wurde 2006 in der Stadtmitte am Jakobsplatz errichtet und zeigt in ihrem radikalen Bildver-

zicht, dass man das erste Gebot „Du sollst dir kein Bild machen und es verehren“ auch heute noch wörtlich ernst nehmen kann.

Die Münchner Residenz wurde nach 1600 als Haus der Religion und der Tugend mit fünf Hofkapellen erbaut, durch Reliquien und Kunstwerke höchsten Wertes und Ranges ausgezeichnet. Die geistigen Grundlagen der Konfessionalisierung Altbayerns konnten nirgendwo so anschaulich erlebt werden wie hier.

Am Freitag beschlossen weitere theologische Ausführungen von Pater Karl Kern SJ und eine Schlussrunde die mehrtägige Veranstaltung. Fortgeführt wird die Veranstaltung in etwas anderem Format im April 2024: in kürzerer Form, aber nicht weniger spannend. ■

## „Divina Media“

Format *Kirche.Kunst.Ver­kündigung*  
Über Gottesmedien in den Religionen

zeichnet. Die geistigen Grundlagen der Konfessionalisierung Altbayerns konnten nirgendwo so anschaulich erlebt werden wie hier.

Am dritten Tag der Veranstaltung ging es am Vormittag in die Schwabinger Umgebung und am Nachmittag in die Stadtmitte. Am damaligen Rand der Stadt, wo sich die nördlichen Prachtstraßen Ludwig und Leopold zwischen Gärten und Feldern gabelten, erbaute der spätere Stadtbaumeister Theodor Fischer die evangelische Erlöserkirche als Schlusspunkt. Mit ihrer Ausstattung und Ausmalung im Ju-

In der evangelischen Erlöserkirche bewunderten die Teilnehmenden die künstlerische Ausstattung und Ausmalung im Jugendstil.



## Unterstützung in der Programmarbeit

### Stephanie Janz verstärkt Studienleiterkreis

■ Seit dem 1. September ergänzt Dr. **Stephanie Janz** als Elternzeitvertretung von Dominik Fröhlich das Team der Studienleiter:innen der Katholischen Akademie. Nach ihrem Theologiestudium in München, Tübingen und Durham (UK) sowie einem Forschungsaufenthalt in Paris (FR) wurde Stephanie Janz 2023 in Zürich (CH) im Fachbereich Neues Testament zur Dr. theol. promoviert.



Foto: privat

Stephanie Janz begeistert sich neben der Theologie auch für Barockmusik und zeitgenössische Kunst.

Während dieser Zeit war sie zunächst als wissenschaftliche Hilfskraft und später als wissenschaftliche Mitarbeiterin in diversen Forschungsprojekten angestellt. Ihr besonderes Interesse gilt der Erforschung von sogenannten neutestamentlichen Apokryphen und der koptischen Sprache. Als erste evangelische Kollegin im Team der Studienleiter:innen setzt sie zudem einen schönen ökumenischen Akzent.

Zusammen mit ihrem Mann und ihrem Sohn (1,5 Jahre alt) lebt Stephanie Janz in Schwabing. In ihrer Freizeit liest sie gerne und verbringt viel Zeit auf den Spielplätzen im Englischen Garten. Zudem engagiert sie sich ehrenamtlich in der Schwabinger Erlöserkirche. Ganz besonders freut sie sich auf Ihren vielfältigen und interessanten Aufgabenbereich bei der Akademie – „neben der Programmarbeit wird ein besonderer Schwerpunkt meiner Arbeit auf dem Nachhaltigkeitsmanagement und der Entwicklung neuer digitaler Formate liegen.“



Oben: Die Gäste fühlten sich im Schlosspark rundum wohl und genossen Speisen und Getränke. Unten: Reinhard Kardinal Marx (li.) und der bayerische Ministerpräsident Markus Söder plauderten in lockerer Atmosphäre.

## Diözesanempfang

### Großes Fest in der Akademie

■ Der Schlosspark war auch in diesem Jahr wieder Kulisse für den Jahresempfang von **Kardinal Reinhard Marx** und dem **Diözesanrat** der Katholiken der Erzdiözese München und Freising. Am Abend des 11. Juli 2023 kamen über 600 Vertreter:innen aus Kirche, Gesellschaft und Politik in der Katholischen Akademie zusammen. Aufgrund der hochsommerlichen Temperaturen hat dieses Mal der gesamte Empfang im Park stattgefunden. Zu den geladenen Gästen gehörte unter anderem der bayerische Ministerpräsident **Markus Söder**, der auch ein Grußwort hielt. Bei guten Speisen und ausreichend kühlen Getränken feierten die Gäste ein wunderbares Fest.



Als erste evangelische Kollegin im Team der Studienleiter:innen setzt sie zudem einen schönen ökumenischen Akzent.

## Exklusiver Vortrag

### Mitgliederversammlung der Freunde und Gönner

■ Knapp 200 **Mitglieder des Vereins der Freunde und Gönner** genossen auch in diesem Jahr wieder einen exklusiven Vortrag (von Professor Dr. Herfried Münkler, Dokumentation siehe [Seite 79](#)) sowie den anschließenden Austausch im Park. Damit waren der Einladung des Vorstands nochmals mehr Mitglieder gefolgt als in den vorangegangenen Jahren. Im Mittelpunkt des



Freunde und Gönner der Katholischen Akademie in Bayern e.V.



Die Freunde und Gönner der Akademie trafen sich zu Imbiss und Getränken im Park – nach der Plenarversammlung und dem Vortrag von Professor Dr. Herfried Münkler.

Berichts von Georg Fahrenschon standen die aktuellen Entwicklungen in der Akademie und die Aktivitäten des Vereins, der durch die Beiträge seiner gut 1.200 Mitglieder und durch Spenden jährlich einen sechsstelligen Betrag zur Programmarbeit beisteuern kann. Zweimal im Jahr bedankt sich die Akademie dafür durch eine exklusive Veranstaltung für die

Mitglieder. Namhafte Persönlichkeiten wie Erwin Huber, Franz Maget, Walter Wakenhut oder Christoph Zeitler waren auch in diesem Jahr gekommen, um ihre tiefe Verbundenheit mit der Akademie zu verdeutlichen. Eine Besonderheit, die dem Charakter der Veranstaltung gut zu Gesicht stand, war das abschließende Abendlob in der Kapelle der Akademie, das dem Tag einen wohlthuenden spirituellen Schlussakkord verlieh.

## 30 Jahre Renovabis

### Großer Staatsempfang in der Akademie

■ Mit einem Festakt beging das Ost-europa-Hilfswerk **Renovabis** am 12. September 2023 sein 30-jähriges Jubiläum in der Katholischen Akademie.

Der Einladung gefolgt, versammelten sich rund 300 Gäste im großen

Vortragssaal, um an der Feierlichkeit teilzunehmen. Mit dem ehemaligen Bundespräsidenten Joachim Gauck hatte Renovabis einen überaus hochkarätigen Festredner eingeladen. Dieser rief angesichts des russischen Angriffs auf die Ukraine dazu auf, die Ukraine zur Not auch durch finanzielle Opfer zu unterstützen. Es stehe viel auf dem Spiel, denn Russland habe nicht nur die Ukraine, sondern alle liberalen Demokratien mit ihren Werten zu Feinden erklärt. Dazu brauche das westliche Europa mehr von der Zuversicht und der Freiheitsliebe, die etwa im Baltikum, in Polen und Moldau vorherrschen.

Zuvor hatte Kardinal Reinhard Marx in der Vesper bekräftigt, dass die Kirchen zu Brückenbauern zwischen Ost- und Westeuropa werden sollen. Auch Dr. Thomas Schwartz, der Chef des katholischen Hilfswerks, sprach von der Herausforderung für Europa, seine Freiheit und Existenz zu sichern. Besonders die Kirchen in Ost und West würden sich derzeit durch gegenseitige Vorwürfe eher voneinander entfernen als von Liebe durchdrungen zu sein.

Renovabis leistet einen entscheidenden Beitrag in der Verständigung zwischen Ost und West durch seine Tätigkeit in 29 Ländern in Osteuropa.



In der ersten Reihe hatten Platz genommen: Staatsminister Dr. Florian Herrmann, Dr. Thomas Schwartz, Chef des katholischen Hilfswerks Renovabis und der ehemalige Bundespräsident Joachim Gauck (v.l.n.r.).



Besonders freut sich Melanie Siedle (li.) auf die Abwechslung: Neben der körperlichen Arbeit im Garten gibt es auch Aufgaben im Büro zu erledigen. Annika Landgraf konnte aus dem FÖJ viel für sich mitnehmen.

## Staffelstabübergabe

### Melanie Siedle folgt Annika Landgraf als FÖJlerin

■ Zum 31. August 2023 endete das FÖJ (Freiwilliges Ökologisches Jahr) von **Annika Landgraf** hier in der Akademie. Ihr Fazit nach dem Jahr ist durchweg positiv: tolle Kolleg:innen, abwechslungsreiche Aufgaben und die Möglichkeit, sich persönlich weiterzuentwickeln. Besonders die Gartenarbeit und das Fahren mit dem Rasenmähertraktor waren für Annika immer ein guter Ausgleich. Nun startet Annika in ein Physikstudium an der Technischen Universität München, wofür wir ihr alles Gute und viel Erfolg wünschen! Nebenher wird sie uns auf kleiner Flamme noch eine Weile als Mitarbeiterin erhalten bleiben.

Den Staffelstab übergeben hat Annika Landgraf an **Melanie Siedle**, die am 1. September 2023 ihr FÖJ in der Akademie begonnen hat. Die Aufgaben im FÖJ in der Akademie umfassen die Mitarbeit in sämtlichen Projekten, die die Nachhaltigkeit der Akademie betreffen sowie Gartenarbeit, Landschaftspflege, die Unterstützung der Hausmeisterei und auch den Technikdienst bei Veranstaltungen. Bevor Melanie zur Akademie gekommen ist, hat sie bereits einen Bachelor in dem Studiengang Mensch und Umwelt gemacht. Das FÖJ habe sie eingelegt, um sich erst einmal über die weiteren Schritte – noch einen Master machen oder doch gleich im Job durchstarten – klarzuwerden. Wir wünschen Melanie viel Freude bei ihren Aufgaben und ein spannendes, lehrreiches und vielseitiges Jahr bei uns in der Akademie! Von dem Jahr profitieren FÖJlerin und Akademie sicherlich gleichermaßen.

## Spenden für die Ukraine

### Hauswirtschaft packt Kartons

■ Der Helferkreis in Garching hat eine **Sammelaktion** organisiert, an der sich die Katholische Akademie tatkräftig beteiligt hat, indem sie wertige Textilien ausrangierte, die schon länger nicht mehr in Nutzung waren. In Kartons verpackt wurden Bettlaken und Bettwäsche, Handtücher, Stoffe, Kleidung wie Röcke und Blusen und Serviceuniformen zunächst nach Garching gebracht.



Von hier aus wurden die Spenden direkt in die Ukraine transportiert, genauer gesagt in die Stadt Cherson. Dort kamen die Spenden den Menschen zugute, die durch den Krieg viel verloren haben.

Oben: Die fleißigen Kolleginnen aus der Hauswirtschaft Stefanie Mauelshagen (li.) und Susanne Kellner, Leiterin der Hauswirtschaft, packten die Kartons. Links: Mit dem Auto wurden die Kartons nach Garching zur Sammelstelle gebracht.



# Tag des offenen Denkmals

## Die Denkmäler der Akademie im Mittelpunkt

■ Zum „Tag des offenen Denkmals“ öffnete die Katholische Akademie am 10. September 2023 ihre Türen und lud zur Besichtigung der Denkmäler ein, die sonst nicht öffentlich zugänglich sind: das Barockschlösschen Suresnes und der Viereckhof. Das diesjährige Motto der Veranstaltung, die von der Deutschen Stiftung Denkmalschutz bundesweit organisiert wird, lautete *Talent Monument*.

Bei strahlendem Sonnenschein und spätsommerlichen Temperaturen strömten ca. 2.500 große und kleine Besucherinnen und Besucher in die Katholische Akademie, um die Denk-

mäler zu besichtigen. Wissenswertes über die Arbeit der Akademie und die Geschichte der Denkmäler, zu denen auch unser Löwe „Swapo“ gehört, referierten Studienleiter:in Dr. Astrid Schilling und Dr. Johannes Schießl in mehreren Vorträgen. Klarer Favorit der Gäste war das Schloss Suresnes mit seinem barocken Charme. Hier konnten neben der Romano-Guardini-Bibliothek und der Hans-Maier-Bibliothek auch die Gästezimmer besichtigt werden. Viele Gäste waren überrascht, dass die Zimmer zu moderaten Preisen wie ein gewöhnliches Hotelzimmer gebucht werden können.

Aber auch der Viereckhof, Schwabings einziges Bauernanwesen, das bis heute in seiner ursprünglichen Form erhalten geblieben ist, wurde mit großem Interesse besichtigt. Dass die Akademie den Viereckhof zu einem kleinen Tagungs- und Konferenzhaus umgebaut hat, war für viele Gäste neu.

Auch das Interesse an der Arbeit der Akademie war groß: Viele informierten sich über unser Programm und seine Dokumentation. Nach der Besichtigung von Denkmälern und Akademiegelände verweilten viele Besucherinnen und Besuchern zu Imbiss und Getränk im Schlosspark.



Unsere Denkmäler, Löwe „Swapo“, das Barockschloss Suresnes und der Viereckhof, stießen auf großes Interesse bei den Besucherinnen und Besuchern. Auch die Vorträge zu den drei historischen Attraktionen im großen Saal waren gut besucht. Der Tag des offenen Denkmals bietet vielen Menschen eine gute Gelegenheit, einmal ungezwungen hinter die Türen der Akademie zu schauen.

## Klimafreundlich Leben

### Projekt wird von der KEB bayernweit ausgebaut

■ Der Themenbereich „Nachhaltigkeit“ gewinnt auch im Bereich der Erwachsenenbildung weiter an Bedeutung. Zukünftig wird das Angebot der KEB Bayern um ein Angebot ergänzt, das die individuellen Handlungsmöglichkeiten in den Blick nimmt.

Das vom Katholischen Bildungswerk Traunstein entwickelte Kursformat **Klimafreundlich Leben** richtet sich an Menschen, die gemeinschaftlich und kreativ nach Wegen suchen möchten, den eigenen CO<sub>2</sub>-Fußabdruck zu reduzieren: In Kleingruppen werden in sechs monatlichen Treffen Methoden erarbeitet, wie im privaten Bereich Treibhausgase eingespart werden können.

Die Mitgliederversammlung der KEB hat beschlossen, die Kurse zukünftig als bayernweites Projekt durchzuführen und finanziell zu fördern. Ziel ist es, in 600 Pfarreien in ganz Bayern einen Kurs anzubieten.

Weitere Informationen zu dem Kurs finden Sie auf der Website: [www.600xklimafreundlich-leben.de](http://www.600xklimafreundlich-leben.de)



Die KEB Bayern unterstützt das Nachhaltigkeitsprojekt „Klimafreundlich Leben“ und macht es zu einem bayernweiten Angebot.

## Endlich MAV in der KEB

### KEB wählt erstmalig eine Mitarbeitendenvertretung

■ Zum ersten Mal haben die Mitarbeitenden der KEB Landesstelle ihre eigene Mitarbeitendenvertretung (MAV) gewählt. Das Team der KEB ist nun ausreichend lange zahlenmäßig groß genug, um eine MAV wählen zu können.



Gewählt worden von ihren Kolleginnen und Kollegen ist **Kerstin Schmidt**. In ihrer Funktion als Mitarbeitendenvertreterin wird Kerstin Schmidt Ansprechpartnerin für ihre Kolleginnen und Kollegen sein und die Interessen der Mitarbeitenden gegenüber der Führungsebene vertreten.

## Mit Herzblut für die Akademie

Margarete Haas geht in den Ruhestand

■ Nach ihrem ersten Besuch in der Katholischen Akademie stand für **Margarete Haas** fest: Hier möchte ich arbeiten. So kam es; und bald darauf nahm Margarete Haas ihren Dienst an der Rezeption des Hauses auf. Einige Zeit später übernahm sie auch Aufgaben in der Abteilung Programm/Dokumentation.

Dass Margarete Haas mit größter Hingabe und aus tiefster Überzeugung von der Idee der Katholischen Akademie ihre vielfältigen Aufgaben wahrnahm, war offensichtlich: An der Rezeption begegnete sie jedem Gast mit bemerkenswerter Freundlichkeit, Hilfsbereitschaft und Gastfreundschaft. Mit großer Sorgfalt organisierte und verwaltete Margarete Haas das



An ihrem letzten Arbeitstag wurde Margarete Haas (li.) nicht nur mit vielen Worten des Dankes und des Lobes bedacht, sondern auch mit kleinen Präsenten – hier von den Kolleginnen vom Empfang.

Portfolio von Akademiebüchern, Zeitschriften und das Archiv der Ausgaben von *zur Debatte*. Ihre fröhliche, herzliche und offene Art machte Margarete Haas zu einer geschätzten Kollegin.

Zum 31. August 2023 verabschiedeten wir Margarete Haas in den **Ruhestand**. Wir wünschen ihr in dieser Lebensphase alles Gute und viele interessante Erfahrungen. Eins steht fest: Ruhen wird Margarete Haas in ihrem Ruhestand bestimmt nicht.

Links: Zur musikalischen Gestaltung des Tages wurde u. a. Akkordeon gespielt. Mitte: Die Gäste des Sommerfestes von Sant'Egidio feierten ausgelassen. Rechts: Zu der Veranstaltung kamen viele Ukrainer:innen, sodass die Ansprache von Akademiedirektor Achim Budde von einer Dolmetscherin übersetzt wurde.



Fotos: Dr. Andreas Heiss

## Sommerfest von Sant'Egidio

Gute Stimmung bei bestem Wetter

■ Wie schon im Jahr zuvor, war der Andrang am Samstag, 1. Juli 2022, wiederum groß. Eine nicht enden wollende Schlange bildete sich am Eingangstor neben dem Löwen Swapo. Dicht gedrängt standen Sie da und warteten geduldig auf ihren Einlass: Viele Geflüchtete aus der Ukraine, vor allem aber noch mehr Mitmenschen, die am Rande unserer Gesellschaft, auf der Straße leben. Die Katholische Akademie in Bayern stellte nun schon zum vierten

Mal der Gemeinschaft **Sant'Egidio** das Gelände sowie die Speisen und Getränke zur Verfügung, um ihre „Freunde“, die immer samstags bei der Schwabinger Kirche St. Sylvester von Sant'Egidio verköstigt werden, zu einem Sommerfest einzuladen.

Bei angenehmen Temperaturen und, Petrus hatte ein Einsehen, ohne den tags zuvor einsetzenden Regen wuselte es schon Stunden vor Beginn im Park und in der Küche der Akademie. Küche und Service unseres

## Grillfest mit traditionellem Spanferkel

Mitarbeitende genießen entspannten Abend

■ Kurz vor der Schließzeit der Akademie haben die Mitarbeitenden der Katholischen Akademie und der KEB bei dem **traditionellen Grillfest** mit Spanferkel die Sommerpause eingeläutet. Mit dabei waren dieses Mal auch die Familien der Mitarbeitenden.

Zu Beginn sprach Akademiedirektor Dr. Achim Budde einige Worte des Dankes für die bis dahin geleistete Arbeit – im Besonderen an die Mitarbeitenden in der Hauswirtschaft gerichtet. Während der vorangegangenen Wochen hatte das Team

aufgrund etlicher Personalausfälle mitten in der Hochsaison eine ungewöhnlich harte Phase mit Bravour gemeistert. Im Rahmen des Grillfestes wurde auch der Kollege Stephan Höpfinger offiziell in den Ruhestand verabschiedet (s. dazu den ausführlichen Community-Beitrag in Heft 2/2023) und die Abschiedsgeschenke überreicht. Nach den offiziellen Programmpunkten wurde das von der Hauswirtschaft vorbereitete Buffet eröffnet. Bei Getränken und guter Stimmung verabschiedeten alle einen schönen Abend im Park.



Links: Gemütlich saßen die Mitarbeitenden von Akademie und KEB mit den Familien zusammen und ließen sich das Essen und die Getränke schmecken. Rechts: Akademiedirektor Dr. Achim Budde (li.) und Studienleiterin Dr. Astrid Schilling verabschiedeten den Kollegen Stephan Höpfinger.



Teams zauberten trotz enormer Belastungen durch zahlreiche Großveranstaltungen in den Wochen davor ein gewohnt leckeres Essen für die Gäste. Und die zahlreichen Helferinnen und Helfer von Sant'Egidio wurden nicht müde, Teller für Teller an die Tische zu den erwartungsfrohen Besucherinnen und Besuchern zu tragen, die diesen Rahmen und die freundliche „Bedienung“ als Zeichen ungewohnter Wertschätzung besonders genießen.

Am Ende verließen **strahlende Gesichter** den Park vor dem Schloss, nicht ohne sich herzlich bei den Mitarbeitenden der Akademie und den Helfenden von Sant'Egidio zu bedanken.

## Kommen Sie ins Team!

■ Sie suchen nach einer neuen beruflichen Herausforderung? Dann haben wir vielleicht die passende Stelle für Sie! Wir suchen derzeit **Unterstützung in verschiedenen Bereichen** der Akademie: in der Hauswirtschaft, in der Leitung von Tagungszentrum & Gästehaus, an der Rezeption und in der Veranstaltungstechnik. Neben attraktiven Zusatzleistungen bieten wir unseren Mitarbeitenden, je nach Verfügbarkeit, Wohnungen in Münchens schönster Gegend, Schwabing, an.

Die detaillierten Stellenausschreibungen finden Sie auf unserer Website. Schauen Sie doch mal rein und bewerben Sie sich. Das Team der Katholischen Akademie freut sich auf Sie! Über den folgenden QR-Code erfahren Sie mehr:



## Modernes Design und optimierte Technik

Wir präsentieren unsere neue Website

■ Seit September steht die neue Website der Katholischen Akademie online unter der gewohnten Adresse: [www.kath-akademie-bayern.de](http://www.kath-akademie-bayern.de)

Modernes Design, klare Struktur, mehr Inhalte, eine intuitive Suchfunktion und weiterführende Vorschläge

zu für Sie relevanten Inhalten. Auf den ersten Blick finden Sie auf der neuen Website alle wichtigen Informationen zu unseren Veranstaltungen, zu den Inhalten unserer Mediathek, zu unserem Gästehaus und Tagungszentrum und zur Akademie selber:

➔ Die Seite zu den **Veranstaltungen** der Akademie bietet Ihnen eine chronologische und thematische Gliederung aller Tagungen: Per Maus-Klick können Sie sich anmelden!

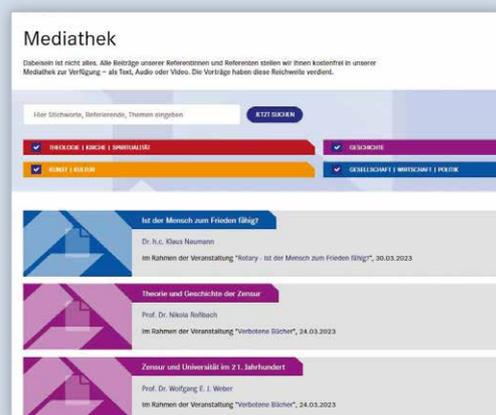


Die neue Startseite

➔ **Livestreaming** und Online-Teilnahme an unseren Veranstaltungen: Sehen Sie auf einen Blick die Veranstaltungen, an denen Sie auch online teilnehmen können!



➔ In unserer **Mediathek** finden Sie alle Inhalte nach Medienart (Video, Audio, Text) und Thema geordnet: Stöbern Sie in der Mediathek und laden sich den für Sie interessanten Content kostenlos herunter!



Die Mediathek enthält alle Inhalte nach Thema und Medienart sortiert.

➔ Alle Informationen zu unseren Zimmern im **Gästehaus** und im Schloss sowie zu den Räumlichkeiten unseres Tagungszentrums: Planen Sie Ihren Aufenthalt bei uns und nutzen Sie unsere erstklassigen Tagungsmöglichkeiten. Buchen Sie direkt online!

➔ Der **Verein der Freunde und Gönner** sichert die Zukunft und die Unabhängigkeit unserer Akademie: Informieren Sie sich über den Verein und werden Sie direkt online Mitglied!

➔ Der **Newsletter** ist nur einen Schritt entfernt: Abonnieren Sie ihn kostenlos, um regelmäßig über alle Veranstaltungen oder zu ausgewählten Themen informiert zu werden!



Mobile Ansicht der Startseite

# Die Katholische Akademie in Bayern



Die Katholische Akademie in Bayern hat den Auftrag, über die brennenden Themen der Zeit offen zu diskutieren: die Fragen mitten aus dem Leben, das

## PROGRAMM

### Hochkarätige Veranstaltungen zu Ihren Fragen & Themen

Nachdenken auf höchstem Niveau, die Vermittlung verständlich und lebensnah. Ob Religion oder Philosophie, Politik oder Gesellschaft, Naturwissenschaft oder Technik, Musik, Literatur oder Kunst ... diesen Auftrag zu erfüllen, ist seit über 60 Jahren nicht langweilig geworden.

## TAGUNGSZENTRUM

### Professionelle Logistik für Ihre Tagungen & Kongresse

Herzstück des Tagungszentrums ist der große Saal, eingebettet in lichtdurchflutete Wandelgänge, in denen die antike Idee der Akademie eine moderne Gestalt annahm. Weitere Tagungsräume, auch im alten Viereckhof und im Schloss Suresnes, bieten hervorragende Bedingungen für die Arbeit in unterschiedlich



großen Gruppen. Unsere Küche verwöhnt auch große Gruppen mit feinsten Speisen. Die Kapelle in zeitgemäßer Gestaltung fasst über 100 Personen.



## GÄSTEHAUS

### Traumhaftes Ambiente für Ihren Aufenthalt in München

Im Gästehaus erleben Sie ein besonderes Ambiente: nachhaltiges Wohnen und Essen, faire Preise, herzliche Gastfreundschaft und eine unaufdringliche spirituelle Grundierung – kurz: einen Ort, an dem es sich gut leben lässt. Nur wenige Gehminuten von der Münchner Freiheit (U-Bahn) und direkt am Englischen Garten verbinden sich die Vorzüge einer einmalig zentralen Lage mit meditativer Abgeschlossenheit.

## FÖRDERVEREIN

### Dazugehören und auf dem Laufenden bleiben

Die rund 1.200 Mitglieder des Vereins *Freunde und Gönner der Katholischen Akademie in Bayern e.V.* fördern vor allem die Teilnahme Jüngerer an unserern Veranstaltungen, die multimediale Dokumentation oder die Rolle der Kunst im Leben der Akademie. Mitglieder erhalten kostenlos die Zeitschrift *zur debatte* nach Hause geschickt und werden regelmäßig zu exklusiven Veranstaltungen eingeladen.



# zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Jahrgang 53 · Heft 3/2023  
ISSN 0179-6658

**Herausgeber und Verleger:**  
Katholische Akademie in Bayern, München  
Akademiedirektor PD Dr. Achim Budde

**Redaktion:**  
Dr. Robert Walser (verantwortlich)  
Benita Bockholt

**Fotos:**  
Akademie (soweit nicht anders angegeben)

**Anschrift von Verlag u. Redaktion:**  
Katholische Akademie in Bayern  
Mandlstraße 23, 80802 München

Telefon: 089 38102-0, Telefax: 089 38102-103

E-Mail: [info@kath-akademie-bayern.de](mailto:info@kath-akademie-bayern.de)  
Internet: [www.kath-akademie-bayern.de](http://www.kath-akademie-bayern.de)

**Gestaltung:** Gunnar Floss, [floss-design.com](http://floss-design.com)

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

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

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

**Online-Abonnement** gratis unter:  
[newsletter@kath-akademie-bayern.de](mailto:newsletter@kath-akademie-bayern.de)

**Überweisungen** auf das Konto der Katholischen Akademie in Bayern:

LIGA Bank  
IBAN: DE05 7509 0300 0002 3550 00  
SWIFT (BIC): GENODEF1M05

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



# Im Spiegel der Jahrhunderte

Zur Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der Bergpredigt  
von Reinhold Zwick

**D**ie Bergpredigt hat tiefe Spuren in der Theologie-, Geistes- und Kulturgeschichte aber auch in der politischen Geschichte der vom Christentum imprägnierten Gesellschaften hinterlassen. Sie hat aber auch weit über diese hinaus ausgestrahlt und erfreut sich auch in anderen Weltreligionen hoher Wertschätzung.

Selbst viele Menschen, die heute mit dem Glauben große Schwierigkeiten haben oder sich dezidiert als Agnostiker oder Atheisten verstehen, können oftmals den Worten der Bergpredigt einiges abgewinnen. Etliche dieser Worte sind zu „geflügelten Worten“ geworden, bei denen vielen gar nicht mehr bewusst ist, woher sie eigentlich stammen. Worte wie: „sein Licht unter den Scheffel stellen“ (Mt 5,14); „um kein Jota verändern“ (Mt 5,18), „niemand kann zwei Herren dienen“ (Mt 6,24) oder „auf Sand gebaut“ (Mt 7,26). Wir müssen uns bei unserem Streifzug durch die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte auf einige wenige Stationen beschränken. Und selbst diese können nur skizzenhaft in Erinnerung gerufen werden. In einem zeitlichen Bogen über 800 Jahre – vom heiligen Franziskus bis zu Papst Franziskus – sollen sechs Deutungsansätze vorgestellt werden, wobei der Schwerpunkt auf der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart liegt.

## Der Rahmen – ein Schlüssel?

Eine wichtige Weichenstellung für alle Auslegungen sind die Einleitung und der Abschluss der Bergpredigt. Eröffnet wird sie mit den Worten (alle Bibelzitate nach der *Einheitsübersetzung* von 2016):

„Als Jesus die *vielen Menschen* sah, stieg er auf den Berg. Er setzte sich und seine *Jünger* traten zu ihm. Und er öffnete seinen Mund, er lehrte sie und sprach:“ (Mt 5,1f.) Sind nun die Volksmengen oder die von Jesus um sich gescharten Jünger die Adressaten der anschließenden Rede? Anders gesagt: Richtet sich die Bergpredigt an eine durch die Jünger repräsentierte Elite der nach Vollkommenheit Strebenden? Oder auch an die große Schar der



Prof. em. Dr. Reinhold Zwick, Professor für Katholische Theologie und ihre Didaktik; Schwerpunkt Biblische Theologie an der Universität Münster

Vertiefung des Themas von Seite 4–20

## Die Bergpredigt

übrigen Anwesenden, die zunächst für das Volk Israel steht, am Ende aber für alle Menschen? Der Exposition zufolge sind beide, für die Auslegung und den Geltungsbereich der Bergpredigt eminent folgenreiche Lesarten möglich. Dass die Worte Jesu auch an die große Menge gerichtet waren, stellt dann freilich der die Bergpredigt beschließende Vers klar: „Und es geschah, als Jesus diese Rede beendet hatte, war *die Menge* voll Staunen über seine Lehre; denn er lehrte sie wie einer, der Vollmacht hat, und nicht wie ihre Schriftgelehrten.“ (Mt 7,28f.)

Die Adressaten sind also beide: die Jünger *und* die Volksmengen. Ulrich Luz fasst es in seinem großen Matthäuskommentar treffend: Bei den Adressaten handle es sich um „zwei gleichsam konzentrische Kreise“. Sehr schön hat diese Auffassung lange vor Luz der Regisseur George Stevens in seinem Jesusfilm *Die größte Geschichte aller Zeiten* (1965) ins Bild gesetzt, indem er auf einem Gipfelplateau die Jünger im Kreis um Jesus und darunter die Menge als Zuhörer zeigt. Die Bergpredigt und ihr Anspruch richten sich also grundsätzlich an alle Menschen. Sie ist keine exklusive ‚Jüngerethik‘, obwohl sie – wie auch in der Zeit des ersten unserer Interpreten – lange so begriffen wurde.

## Franziskus von Assisi

In den Tagen des heiligen Franziskus (1181/1182–1226) war die scholastische Theologie mit ihrem großen Meister Thomas von Aquin weithin unangefochten mit ihrer Position, dass die Bergpredigt für eine *Zwei-Stufen-Ethik* stehe: Vollumfänglich gelte der Anspruch der dort festgehaltenen Worte Jesu nur für einen vergleichsweise kleinen Kreis. Nur wenige seien berufen und befähigt, die Weisungen der Bergpredigt tatsächlich zu leben: die *geistlichen Eliten* von Männern und Frauen, wie Ordensleute, Kleriker, Asketen oder heiligmäßig lebende Menschen. Für sie seien die Weisungen der Bergpredigt *verpflichtende Gebote* (*praecepta*), für alle übrigen Christen hingegen nur *Ratschläge* (*consilia*). Denn



für die große Masse der Gläubigen sei ein Leben nach der Bergpredigt praktisch unmöglich, stünden dem doch ihre vielfältigen innerweltlichen Verpflichtungen entgegen.

Demgegenüber vertrat nun Franziskus von Assisi die Auffassung, dass die Bergpredigt grundsätzlich alle Menschen in Anspruch nimmt, wobei aber auch für ihn dieser Anspruch wie für die Jünger Jesu auch in der Folgezeit für ihre um konsequente Jesusnachfolge bemühten ‚Erben‘, wie eben die franziskanische Bewegung, nochmals verschärft ist. Insofern begegnet so bereits bei Franziskus das Modell der ‚konzentrischen Kreise‘. Explizit auf die Bergpredigt bezieht sich Franziskus besonders in seinen sogenannten *Admonitiones*, den „Ermahnungen“ an seine Mitbrüder. Dabei greift er einzelne Sentenzen auf, die ihm besonders wichtig sind: Entschieden im Vordergrund stehen die *Seligpreisungen*, näherhin (in seiner Reihung) die der *Friedfertigen* (Mt 5,9), auf die er gleich zwei Mal eingeht und so besonders akzentuiert (cap. 13 u. 15); sodann die der *Armen im Geiste* (Mt 5,3; in cap. 14) und derjenigen, *die reinen Herzens sind* (Mt 5,8; cap. 16). Die kurzen Reflexionen auf die Bedeutung der jesuanischen Seligpreisungen für die Brüdergemeinschaft (und über sie hinaus) verschränkt Franziskus mit einer umfanglicheren Reihe eigener Seligpreisungen, die er formelhaft mit „*beatus servus*“ eröffnet („selig der Knecht“; besser „Diener“, als welcher sich Jesus selbst verstanden hat; vgl. Mk 10,45). Die von Franziskus neu gebildeten Seligpreisungen sind stark auf seine Brüder zentriert (vgl. cap. 10; 11; 17–26; 28). Dabei ahmt Franziskus auch insofern Jesus nach, als er diese eigenen Seligpreisungen nach dem Muster der lukanischen Seligpreisungen (Lk 6,20b–26) wiederholt mit antithetischen „Wehe“-Rufen kombiniert (so in cap. 19–21; 26).

Eröffnet werden die expliziten Rekurse auf die Bergpredigt in cap. 9 mit kurzen Gedanken zum Gebot der Feindesliebe (Mt 5,44) und im Schlusskapitel der *Admonitiones* mit einem Zitat aus Jesu langer Reflexion auf die „rechte Sorge“ (Mt 6,19–34) beendet: Selig gepriesen wird der Diener, „der das Gute, das der Herr ihm zeigt, als *Schatz im Himmel sammelt*“ (cap. 28; nach Mt 6,20).

Die von Franziskus aus der Bergpredigt zitierten Seligpreisungen und die Aufforderung zur Feindesliebe sind für ihn *elementare Weisungen Gottes* für die Menschen und sie durchgreifen als solche das gesamte Denken und Wirken des Heiligen, auch seinen Lebensstil im Zeichen des Armutsideals und seine Spiritualität – also all das, wofür er seine Brüder und am Ende alle Menschen begeistern wollte. Jesu Worte von den Friedensstiftern und der

Feindesliebe suchte er auch, wie man heute sagen würde, auf geopolitischer Ebene umzusetzen, als er sich in Ägypten um eine Versöhnung zwischen Christen und Muslimen bemühte, wenn auch erfolglos.



Die hier gezeigte Szene stammt aus dem Film *Die größte Geschichte aller Zeiten* von George Stevens. Jesus steht auf dem Gipfelplateau, davor die Jünger und darunter die zuhörende Menschenmenge.

Mag die Anordnung der einzelnen *Admonitiones* auch redaktioneller Art sein, so ist es doch sicher kein Zufall, dass diese nach dem wunderbaren poetischen Text „*Ubi caritas*“ (cap. 27) mit Worten aus der Perikope „*Von der rechten Sorge*“ (Mt 6,19–34) beschlossen werden. Besonders der lange Schlussteil mit seiner *Ermunterung zum Frei-Sein von Sorge* (VV. 25–34) ist für Franziskus von hoher Bedeutung. Denn diese Perikope begründet die von Jesus geforderte Entscheidung zu einer grundlegenden Einstellungsveränderung, zu einem Perspektivwechsel: Man soll sein Vertrauen einzig auf Gott setzen. Eindringlich und in poetischer Sprache verweist Jesus dabei auf den Überschuss der Schönheit seiner Schöpfung, als Ermutigung, sich von der Sorge um Irdisches frei zu machen. Einige wenige Verse mögen dies veranschaulichen:

„Seht euch die Vögel des Himmels an: Sie säen nicht, sie ernten nicht und sammeln keine Vorräte in Scheunen; euer himmlischer Vater ernährt sie. Seid ihr nicht viel mehr wert als sie?“ (V. 26) Oder: „Was sorgt ihr euch um eure Kleidung? Lernt von den Lilien des Feldes, wie sie wachsen: Sie arbeiten nicht und spinnen nicht. Doch ich sage euch: Selbst Salomo war in all seiner Pracht nicht gekleidet wie eine von ihnen.“ (V. 28f.)

Mit Worten wie diesen wird die Perikope „*Von der rechten Sorge*“ zum Grundtext der franziskanischen Schöpfungsspiritualität. Ihre Gedanken klingen besonders nach im berühmten *Sonnengesang* des Heiligen, seinem großen Dankes- und Lobeshymnus an die Schöpfung Gottes. Wie Jesus in der besagten Perikope drückt auch Franziskus in diesem Hymnus in poetischer Sprache seinen tiefen Glauben aus, dass sich *Gott um alle Geschöpfe sorgt*. Gottes Liebe und Vorsehung umfängt auch jene Teile seiner Schöpfung, die vielen Menschen hinsichtlich ihres Gebrauchswerts als wertlos, ja überflüssig erscheinen, wie die Lilien, die „nur“ die Felder schmücken, aber keinen praktischen Nutzen haben. Die Aktualität dieser Gedanken vom Wert eines jeden Lebewesens liegt auf der Hand! Man denke nur an die sich heute massiv verstärkenden Bemühungen zum Artenschutz. Wenigstens ein kleiner Ausschnitt aus dem *Sonnengesang* möge verdeutlichen wie in ihm Worte Jesu aus der Bergpredigt nachklingen:

---

Die von Franziskus aus der Bergpredigt zitierten Seligpreisungen und die Aufforderung zur Feindesliebe sind für ihn *elementare Weisungen Gottes* für die Menschen und sie durchgreifen als solche das gesamte Denken und Wirken des Heiligen.

---

„Gelobt seist du, mein Herr,  
durch unsere Schwester, Mutter Erde,  
die uns erhält und lenkt  
und vielfältige Früchte hervorbringt  
und bunte Blumen und Kräuter.“

(Fünfter Lobpreis)

Das in der Schöpfung offenbare Geheimnis Gottes sollte in der Spur des heiligen Franziskus nicht nur in den Herzen bewahrt, sondern auch *handlungsleitend* werden. Der Heilige aus Assisi besaß eine nicht zuletzt von der Bergpredigt inspirierte ungemein *hohe ökologische Sensibilität*, deren Relevanz nicht verblasst ist. Im Gegenteil! So ist es überhaupt mit seiner Rezeption der Bergpredigt: Liest man die Worte Jesu ‚franziskanisch‘, werden sie zur Einrede in unsere Lebenshaltung und Lebenspraxis.

### Martin Luther

Anders als Franziskus hat sich Martin Luther (1483–1546) nicht nur verstreut in seinen Schriften, sondern auch zusammenhängend und systematisch über die Bergpredigt geäußert: in einer am 9. November 1530 begonnenen Predigtreihe in Wittenberg, die dort erstmals 1532 erschienen ist (Werkausgabe Bd. 32). Die Bergpredigt ist auch für ihn *der* Grundtext der Verkündigung Jesu schlechthin. Wir können hier nur einen basalen Aspekt von Luthers umfänglicher Interpretation skizzieren. Wie er gleich in der „Vorrede“ zu seiner Predigtreihe mit polemischer Schärfe gegen die ‚römische‘ Theologie betont, ist auch für ihn, wie schon für Franziskus, die Bergpredigt nicht exklusiv an die nach Vollkommenheit Strebenden adressiert, sondern richtet sich grundsätzlich an alle Christenmenschen. Für den Großteil von ihnen mildert Luther aber mit Rücksicht auf die praktischen Bedingungen und Erfordernisse des Lebens ihren Verpflichtungscharakter und macht viele Ausnahmen, wie beispielsweise, indem er den Waffendienst nicht grundsätzlich ablehnt, für Soldaten vom Tötungsverbot und von der Feindesliebe.

Von grundlegender Bedeutung ist für Luther bei seiner Auseinandersetzung mit der Bergpredigt deren Vereinbarkeit mit seinem großen Leitthema: dem Verhältnis von *Gesetz und Evangelium* bzw. von den *Werken des Gesetzes und der Rechtfertigung aus dem Glauben*. Damit kommt ein programmatisches Auftaktstück der Bergpredigt in den Fokus: die Perikope „Vom Gesetz und den Propheten“ (Mt 5,17–20). Ich zitiere nur die ersten beiden Verse:

„Denkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben! Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen. Amen, ich sage euch: Bis Himmel und Erde vergehen, wird kein Jota und kein Häkchen des Gesetzes vergehen, bevor nicht alles geschehen ist.“

Luther müssen diese Worte in eine gewisse Verlegenheit bringen, kommt er doch nicht umhin anzuerkennen, dass Jesus mit der Bergpredigt das im Alten Testament be-

wahrte „Gesetz“ nicht aufheben und die Bergpredigt auch kein neues Gesetz sein wollte. Vielmehr will Jesus das Gesetz „erfüllen“, indem er eine endgültige Interpretation des Willens Gottes vorlegt. Dieser bereits im Alten Testament überlieferte Wille soll um kein Jota, also nicht um den kleinsten Buchstaben verändert oder gar aufgehoben werden. In der Spur des Apostels Paulus ist nun aber der Kerngedanke der Theologie Luthers, dass der Mensch *nicht* durch das Gesetz oder die „Werke des Gesetzes“ gerechtfertigt, d. h. in das rechte Verhältnis zu Gott gesetzt wird, sondern am Ende allein durch den Glauben. Ganz so, wie dies Paulus pointiert im Galaterbrief ausgedrückt hat: „Wir wissen, dass der Mensch nicht aus Werken des Gesetzes gerecht wird, sondern aus dem Glauben an Jesus Christus.“ (Gal 2,16) Der Kronzeuge für Paulus ist dabei Abraham, der trotz seiner jahrzehntelangen Kinderlosigkeit Gottes Verheißung eines Sohnes glaubt, und von dem es deshalb im Buch Genesis heißt – wie Paulus in Gal 3,6 zitiert: „Er [Abraham] glaubte Gott und das wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet.“ (Gen 15,6)

Daraus ergibt sich für Luther natürlich die Frage: Wenn doch der Glaube entscheidend ist, welchen Sinn und welche Bedeutung hat dann das Gesetz, von dem Jesus in der Bergpredigt um kein Jota abrücken will? Auch Luthers Antwort hierauf ist bei Paulus vorgezeichnet (vgl. z. B. Gal 3,6–18): Kein Mensch, auch kein Priester oder Mönch ist frei von Sünde, und keiner kann alle Gebote erfüllen. Insofern macht uns das Gesetz in seiner Unerfüllbarkeit unsere Erlösungsbedürftigkeit bewusst und ist damit eine Art ‚Sündenspiegel‘, der für unsere Begrenztheit sensibilisiert. Gerecht vor Gott werden wir am Ende nur durch den Glauben und durch die von Gott geschenkte Gnade. Dadurch wird jedoch das Gesetz nicht außer Kraft gesetzt oder überflüssig. Denn das Gesetz macht uns nicht nur unsere Sündhaftigkeit bewusst, sondern bleibt für Luther auch eminent bedeutsam für die Regulierung des Zusammenlebens der Menschen: Es hegt das Böse ein und beschützt das Gute.

---

**Kein Mensch, auch kein  
Priester oder Mönch ist  
frei von Sünde, und keiner  
kann alle Gebote erfüllen.  
Insofern macht uns das  
Gesetz in seiner Unerfüll-  
barkeit unsere Erlösungs-  
bedürftigkeit bewusst.**

---

### Dietrich Bonhoeffer

Machen wir einen großen zeitlichen Sprung ins 20. Jahrhundert, bleiben aber weiterhin in der protestantischen Theologie – bei Dietrich Bonhoeffer (1906–1945). Seine Sicht der Bergpredigt entwickelte Bonhoeffer vor allem in seinem 1937 veröffentlichten Buch *Nachfolge*, das in seiner Zeit als Dozent am Predigerseminar Finkenwalde entstanden ist. Bonhoeffer war Anhänger der evangelischen Gruppierung *Bekennende Kirche* (seit 1934: *Barmer Theologische Erklärung*), die dem Hitler-Regime und den zum Schulterchluss mit diesem bereiten *Deutschen Christen* kritisch gegenüberstand. Er wollte die Kirche insgesamt erneuern: Sie sollte die Bergpredigt ernst nehmen und Jesu Worten uneingeschränkt nachfolgen. Gegenüber Luther, der stark auf die göttliche Gnade als Grund der Rechtfertigung des



Menschen abgehoben hatte, betonte Bonhoeffer unter dem Eindruck der Naziherrschaft auch die Notwendigkeit eines entschiedenen Handelns aus dem Geist der Bergpredigt. Dabei unterstrich er immer wieder das „Außerordentliche“ der Bergpredigt, ihr „Nichtselbstverständliches“.

Bonhoeffer zufolge müsse dieses „Außerordentliche“ getan werden – aus Gehorsam gegenüber Gott, nicht aber um des Außerordentlichen selbst willen. Die Aufforderung zu

Gehorsam und konsequenter Nachfolge ergehe dabei besonders an einen engeren Kreis, an die heutigen „Jünger“, wie Bonhoeffer sie nennt, und könne nicht allen abverlangt werden. Das ist auch auf dem Hintergrund des lebensgefährlichen Widerstands gegen den Nationalsozialismus zu sehen. Konsequente Nachfolge schließt für Bonhoeffer die Bereit-

schaft zur Kreuzesnachfolge ein. Mit Blick auf Jesu Worte „Von den zwei Wegen“ (Mt 7,13–14), vom schmalen und vom breiten Weg, schreibt Bonhoeffer in *Nachfolge*:

„Die Jünger sind wenige und werden immer wenige sein. Dieses Wort Jesu schneidet ihnen jede falsche Hoffnung auf ihre Wirksamkeit ab. [...] Die Jünger gehen in ihr Verderben. Was kann der Trost der Jünger in solcher Erfahrung sein, wenn nicht allein dies, dass Ihnen das Leben verheißen ist, die ewige Gemeinschaft Jesu?“

Die Jünger sind gerufen, den „schmalen Weg“ zu gehen, der eigentlich ein „unerträglicher Weg“ ist, auf „dem jeden Augenblick der Abfall droht.“ Er könne nur beschritten werden, wenn „ich Jesus Christus vorangehen sehe, Schritt für Schritt. Sehe ich allein auf ihn und folge Ihm, Schritt für Schritt, so werde ich auf diesem Wege bewahrt.“ Bonhoeffer selbst wurde 1940 erst mit Rede-, dann auch mit Schreibverbot belegt. 1943 wurde er inhaftiert und am 9. April 1945 im KZ Flossenbürg ermordet – nur einen Monat vor der Kapitulation der Deutschen Wehrmacht. Einer seiner letzten Texte ist das bekannte Gedicht *Von guten Mächten treu und still umgeben*. In poetischer Sprache verdichtet es die eben zitierten Gedanken zur Nachfolge der Jünger und gerade auch die Zuversicht des Bewahrtwerdens auf dem „schmalen Weg“, bis zum Durchgang durch die „schmale Pforte des Kreuzes Jesu Christi zum Leben“, wie er in seinem Buch geschrieben hatte. Zugleich atmet dieser wunderbare Text mit seinem basso continuo von der Geborgenheit in Gott aber auch den Geist von Jesu Ermunterung „Sorgt Euch nicht“ (Mt 6,25), die schon Franziskus so tief inspiriert hatte.

### Leonhard Ragaz

Nur wenige Jahre nach Bonhoeffers *Nachfolge* erschien in der Schweiz ein weiteres Buch über die Bergpredigt, das ebenfalls eine große Wirkung entfalten sollte. Sein Autor war der Schweizer evangelische Theologe Leonhard Ragaz (1868–

1945). Anders als Bonhoeffer schrieb er nicht aus der unmittelbaren Betroffenheit vom politischen Terror, sondern aus der ihn existentiell bedrängenden Wahrnehmung sozialer Not und gesellschaftlicher Ungerechtigkeit. Leonhard Ragaz stammt aus einer kleinbäuerlichen Familie in Graubünden. Nach dem Studium der evangelischen Theologie hatte er in der Schweiz verschiedene Pfarrämter inne und wurde schließlich 1908 auf eine Professur für Systematische und Praktische Theologie in Zürich berufen. Zeitlebens hatte sich Ragaz sehr intensiv sozial engagiert: für die Arbeiter, für die in der Schweiz lange sehr benachteiligten Frauen, für sozial Marginalisierte und in den Zeiten der beiden Weltkriege für Kriegsdienstverweigerer und Geflüchtete. Hinzu kam sein Einsatz für Frieden und Völkerverständigung. Nach dem ersten Weltkrieg wurde er zu einem führenden Kopf der internationalen Friedensbewegung.

1921 gab Ragaz seine Professur auf und zog in ein Züricher Arbeiterviertel, um näher bei den Armen zu sein und sich ganz seinen sozialen und politischen Aktivitäten widmen zu können. Dieses Engagement gründiert auch sein Buch *Die Bergpredigt*, das 1945, in seinem Todesjahr, erschienen ist. Es ist nicht für ein akademisches Publikum geschrieben, sondern hofft primär auf Leser unter den Menschen, um die sich Ragaz sein ganzes Leben über bemüht hat. Insofern ist das Buch auch die Summe und der Schlussstein seines Wirkens.

Ragaz ist zutiefst überzeugt von der sozialen und politischen Relevanz der Bergpredigt. Deshalb verwirft er Deutungen, die sie auf die religiösen Eliten zentrieren ebenso wie auch solche, die stark auf den Einzelnen und seinen Glauben abheben. Dabei stellt er sich auch gegen Luthers Deutung: Denn für ihn ist die „Gerechtigkeit“, von der Jesus spricht, zuvorderst ein sozialer und politischer Imperativ. Ragaz will eine Neuinterpretation der Bergpredigt, die ihren *sozialen Sinn* freilegt. Das kommt bereits in den programmatischen Überschriften zum Ausdruck, die er über seine Kapitel setzt. So überschreibt er beispielsweise seine Ausführungen zu den Seligpreisungen mit „Die Magna Charta des Reiches Gottes“ (Kap. 1) oder das Kapitel über die Perikope „Von der rechten Sorge“ (Mt 6,19–34) mit „Der Sturz der Götzen“ und diskutiert dann das Verhältnis von Armut und Reichtum. Das ist die Perikope, die bereits Franziskus von Assisi so inspiriert hatte, und es kommt nicht überraschend, dass sich Ragaz diesem Heiligen besonders verbunden sah – wie auch mit Blick auf Pazifismus und Gewaltlosigkeit mit Leo Tolstoi und Mahatma Gandhi. Zum Leitmotiv seiner Interpretation wird die *Seligpreisung der Armen*, die die Bergpredigt programmatisch eröffnet. Dabei hält es Ragaz hier mit der lukanischen Version, die von den Armen ohne den vieldeutigen Zusatz „im Geiste“ spricht, den er als Verschiebung des sozialen Profils in Richtung des Spirituellen versteht.

---

Mit seiner Neuinterpretation, die die Bedeutung und das handlungsleitende Potential der Bergpredigt für die soziale und politische Gegenwart freizulegen sucht, ist Ragaz ein Pionier der politischen Theologie.

---

Die von Jesus in seiner Nachfolge als Einlassbedingung für das Reich Gottes geforderte „neue Gerechtigkeit“, die „größer ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer“ (Mt 5,20), buchstabiert Ragaz mit Blick auf die soziale und politische Wirklichkeit seiner Zeit folgendermaßen aus – und versammelt dabei stichwortartig die zentralen Momente seines Denkens und Handelns: „Gott schafft Freiheit und Menschenwürde. Gott fordert Gerechtigkeit. Gott strahlt Wahrheit aus, Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, Liberalismus, Demokratie, Sozialismus, Kommunismus – alle recht verstanden – sind solche Ausstrahlungen.“ Wir müssen uns hier auf diese knappe Positionsbestimmung beschränken. So viel dürfte aber jetzt schon deutlich sein: Mit seiner Neuinterpretation, die die Bedeutung und das handlungsleitende Potential der Bergpredigt für die soziale und politische Gegenwart freizulegen sucht, ist Ragaz ein Pionier der politischen Theologie. Seine Neuinterpretation der Bergpredigt und seine zahlreichen anderen Schriften wie auch sein Lebensstil als Armer unter den Armen machen ihn zu einem Vorläufer sowohl der Bewegung *Christen für den Sozialismus*, die in den frühen 1960er Jahren eine kurze Blüte erlebte, als auch zum Vorläufer, ja womöglich ersten Vertreter der Theologie der Befreiung.

Sein Bergpredigt-Buch lohnt immer noch die Lektüre. Ich selbst fühlte mich sehr an Ragaz erinnert, als vor bald zwanzig Jahren, im April 2004, ein sogenanntes „Dossier“ der Zeitschrift *Publik Forum* erschienen ist – unter dem Titel „Die Bergpredigt. Vision für das 21. Jahrhundert“. Hätte er es noch erlebt, wäre Leonhard Ragaz ganz sicher unter den Autoren gewesen, ja hätte dieses Heft vielleicht sogar herausgegeben.

### Pier Paolo Pasolini

Von Leonhard Ragaz ist es in Sachen Evangelium kein weiter Weg zu Pier Paolo Pasolini (1922–1975), einem der bedeutendsten europäischen Künstler und Intellektuellen des 20. Jahrhunderts. Pasolini war katholisch sozialisiert, sagte sich aber später von seinem Glauben los und ordnete sich als Atheist ein. Gleichwohl blieb er innerlich dem Christentum sehr verbunden. Ich denke, die Lossagung hing eng mit seiner Homosexualität zusammen, weil er so wohl seinen durch die damalige katholische Moralität befeuerten, ihn niederdrückenden Schuldgefühlen entkommen zu können glaubte. Pasolini litt ebenso an der (katholischen) Kirche und kritisierte sie beharrlich, wie er gleichzeitig hoffte, diese könne zu einer wichtigen ethischen, sozialen und spirituellen Kraft werden, sobald sie Machtpositionen aufgeben werde und sich von Grund auf erneuere.

Im Jahre 1964 präsentierte Pasolini seine Filmbearbeitung des Matthäusevangeliums, die er dem Andenken an Papst Johannes XXIII. widmete. Wie für Ragaz sind auch für Pasolini Jesu Option für die Armen und die soziale Relevanz seiner Verkündigung von entscheidender Bedeutung. Sein Film *Das erste Evangelium – Matthäus* partizipiert an der Aufbruchsstimmung des II. Vatikanums und ist ebenfalls ein Präludium der Theologie der Befreiung, jener Bewegung, der zehn Jahre später der Titel des grundlegenden Werkes von Gustavo Gutierrez ihren Na-



In Pier Paolo Pasolinis Film *Das erste Evangelium – Matthäus* kommen Jesu Adressaten der Bergpredigt nie ins Bild. Der Regisseur lässt Jesus in Großaufnahme direkt die Zuschauer vor der Leinwand ansprechen – wie die vier abgebildeten Szenen zeigen.

men gegeben hat. Gleichzeitig ist der Film ein künstlerischer Kommentar zum Matthäusevangelium, der auch für die Exegese vielfältige Impulse bereithält.

Obwohl Pasolini grundsätzlich Matthäus eng folgt, erlaubt er sich doch auch bei der *Inszenierung und Kontextuierung der Bergpredigt* einige interessante Modifikationen und Konkretisierungen. So schiebt er etwa zwischen den Sammelbericht zum ersten Auftreten Jesu (Mt 4,23–25) und den bei Matthäus direkt folgenden Auftakt zur Bergpredigt (Mt 5,1) die „Heilung eines Aussätzigen“ (Mt 8,1–4) ein. Damit bricht er das matthäische Nacheinander von Wort- und Tatverkündigung auf und lässt die Bergpredigt von einem ersten Beispiel von Jesu tätiger Zuwendung zu den Armen, zu denen auch die stigmatisierten Kranken rechneten, umfassen sein. Die Heilung und die Freude über sie wirken dabei wie ein Vorschein auf die Wahrfähigkeit der Zusagen der anschließenden „Seligpreisungen“. (Die Bergpredigt-Sequenz findet sich auf der DVD von *Arthouse – Kinowelt Home Entertainment* unter Kap. 7; 38:55–42:34.)

So schlicht Pasolinis Inszenierung der Bergpredigt mit dem frontal in die Kamera sprechenden Jesus auf den ersten Blick auch scheinen mag, so interpretativ wirksam ist sie doch bei näherer Betrachtung:

- Pasolini hat mit künstlerischer Intuition den *Kompositionscharakter* der Bergpredigt erkannt und schnürt diese Komposition gewissermaßen auf. Er arrangiert die Perikopenfolge teilweise anders und muss natürlich, nicht zuletzt auch aus Zeitgründen, eine Auswahl treffen.
- Die Bergpredigt ist für Pasolini kein einmaliges, großes ‚Event‘. Vielmehr spricht sein Jesus die Worte an den verschiedensten Orten, immer im Freien, zu jeder Tages- und Nachtzeit und quasi bei jedem Wetter.
- Jesu Adressaten kommen nie ins Bild, aber es sind gewiss nicht die religiösen Eliten in den Städten oder im Tempel, und auch die wohlhabenden Gutsbesitzer werden sich kaum zu Jesus hinausgeben haben. Seine



Adressaten sind die Menschen auf dem Land, die von der Steuerlast niedergedrückten Kleinbauern und die ausgebeuteten Tagelöhner. Indirekt wird so die Bergpredigt zu einem basalen Ausdruck von Jesu Option für die Armen.

- Adressaten sind aber besonders auch die *Zuschauer im Kino*: Jeder einzelne wird direkt von der Leinwand her angesprochen. Damit zielt die Botschaft der Bergpredigt auch direkt in die Gegenwart. Jesus spricht zu uns in Großaufnahmen, wobei seinen Worten oftmals durch kleine Ranfahrten der Kamera oder Zooms noch mehr Eindringlichkeit verliehen wird. Genauso arbeitet Wim Wenders in seinem Film über Papst Franziskus, wenn er diesen immer wieder direkt von der

In Pasolinis bekanntermaßen großen Wertschätzung des heiligen Franziskus verbinden sich Spiritualität und Akzentuierung der gesellschaftlich-politischen Relevanz von Jesu Verkündigung, die sich beide in der Bergpredigt verdichten.

Leinwand zu uns sprechen lässt. Dies ist sicherlich eine Hommage an Pasolinis Matthäusfilm, den Wenders außerordentlich schätzt.

- Jesus spricht seine Worte in einem *weiten Fächer von Stimmlagen*, wie man einen solchen beim Lesen der Bergpredigt immer als Möglichkeit mitbedenken sollte: Der Bogen reicht von aufmunternd und ermutigend bis zu drängend, fordernd, ja mitunter scharf. Jesus zieht gewissermaßen alle Register, um seine Inhalte wirkungsvoll zu vermitteln.
- Unmittelbar vor dem Ruf in die Entscheidung mit der Perikope „Von den zwei Wegen“ (Mt 7,13–14), mit der Pasolini seine Bergpredigt beschließt, platziert er einen umfänglichen Abschnitt aus der langen Perikope „Von der rechten Sorge“, näherhin deren bündelnden Part in den Versen Mt 6,25–34. Diese prominente Positionierung und die ausführliche Zitation sind auch eine Reverenz Pasolinis an den großen Heiligen aus Assisi, dem diese Worte so wichtig waren. Pasolini lässt sie Jesus mit sanfter, ja uns geradezu zärtlich umwerbender Stimme sprechen und blendet dazu Töne aus dem wunderbaren, meditativen Adagio von Bachs E-Dur-Konzert für Violine und Orchester ein (BWV 1042). In Pasolinis bekanntermaßen großen Wertschätzung des heiligen Franziskus verbinden sich Spiritualität und Akzentuierung der gesellschaftlich-politischen Relevanz von Jesu Verkündigung, die sich beide in der Bergpredigt verdichten. Nicht zufällig lässt Pasolini in der zentralen Franziskus-Episode seines Films *Große Vögel – kleine Vögel* (1965), der unmittelbar auf die Evangelienverfilmung folgte, seinen Franziskus Worte aus der sogenannten „Friedensrede“ von Papst Paul VI. vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen sprechen (am 4. Oktober 1965), in denen dieser die Überwindung von Klassenunterschieden und globale Gerechtigkeit forderte.

## Papst Franziskus

Wie sehr auch er den Heiligen Franziskus verehrt, hat Jorge Mario Bergoglio (geb. 1936) durch die Wahl seines Papstnamens unterstrichen. Den *Sonnengesang* des Heiligen aus Assisi zitiert der Papst im Titel seiner zweiten, bedeutenden Enzyklika *Laudato si* über „die Sorge für das gemeinsame Haus“ (2015), wie ihr Untertitel lautet. Und die franziskanische Schöpfungsspiritualität ist, wie wir sahen, nachhaltig von der Bergpredigt inspiriert: von Jesu Appell, „frei von der Sorge“ zu sein, den er mit dem Lobpreis der Schönheit und der Wohl-Eingerichtetheit der Schöpfung begründet hat. Und diesem Lobpreis ist auch ein starker Imperativ zur Erhaltung der Schöpfung eingeschrieben. Die Bergpredigt grundiert zweifelsohne das gesamte Wirken des Papstes, besonders sein Handeln „ad extra“, d. h. in die Welt hinein: sein Engagement für Frieden, für Geflüchtete, für die Opfer sozialer Ungerechtigkeit u. v. a., wofür ihm weltweit große Anerkennung zuteil wurde und wird. *Explizit* kommt Papst Franziskus aber vergleichsweise selten auf die Bergpredigt zu sprechen. Tut er dies, dann gilt seine Aufmerksamkeit besonders den „Seligpreisungen“. Bei einer Stadion-Predigt am 1. November 2016 im schwedischen Malmö sagte er einmal in der ihm eigenen etwas saloppen Art, aber doch programmatisch: „Die Seligpreisungen sind in gewisser Weise der Personalausweis des Christen, der ihn als Anhänger Jesu ausweist.“

Den Seligpreisungen widmete der Papst 2018 einen langen Passus in seinem Apostolischen Schreiben *Über den Ruf zur Heiligkeit in der Welt von heute*, das er mit *Gaudete et exultate* (Mt 5,12: „Freut Euch und jubelt“) überschrieben hat, also mit den Anfangsworten der letzten Seligpreisung. Noch deutlicher wird sein persönlicher Zugang zu den Seligpreisungen zwei Jahre später in seiner ihnen gewidmeten, über neun Wochen geführten Katechese bei den Generalaudienzen im Vatikan (online unter: [www.vatican.va/content/francesco/de/audiences/2020.html](http://www.vatican.va/content/francesco/de/audiences/2020.html)). Hier wird sichtbar, wie sehr Franziskus die

## Literatur (Auswahl)

**Dieter Berg (Hg.)**, *Franziskus von Assisi. Sämtliche Schriften*. Lateinisch / Deutsch (Reclam UB), Stuttgart 2014.

**Ursula Berner**, *Die Bergpredigt. Rezeption und Auslegung im 20. Jh.* (GTA 12), Göttingen, 3. Aufl. 1985.

**Ulrich Luz**, *Das Evangelium nach Matthäus* (Mt 1–7) (EKK 1,1), Neukirchen-Vluyn, 5. Aufl. 2002.

**Martin Stiewe / François Vouga**, *Die Bergpredigt und ihre Rezeption – als kurze Darstellung des Christentums*, Tübingen–Basel 2001.

**Reinhold Zwick**, *Bilder deuten Worte. Inszenierungen der Bergpredigt im Film*, in: H.-U. Weidemann (Hg.), *Er stieg auf den Berg ... und lehrte sie (Mt 5,1f.). Exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studien zur Bergpredigt* (SBS 226), Stuttgart 2012, 169–205.

Worte Jesu für das Leben der einzelnen Gläubigen bedeutsam zu machen sucht, indem er sie lebenspraktisch und spirituell interpretiert. Verdeutlichen wir uns den Zugang von Papst Franziskus exemplarisch an seinen Worten zu derjenigen Seligpreisung, die seinem Wahlspruch als Papst am nächsten kommt. Dieser zitiert den großen Theologen Beda Venerabilis und lautet *Miserando atque eligando*, also: „Durch Erbarmen und Erwählung“. Das erste Motto-Wort bestimmt die fünfte Seligpreisung (Mt 5,7): „Selig die Barmherzigen, denn sie werden Erbarmen finden.“ Diese Seligpreisung hat, wie Franziskus bemerkt, eine Sonderstellung, ist sie doch die einzige, in der „die Ursache und die Frucht der Glückseligkeit übereinstimmen.“ (Dieses und die folgenden Zitate stammen aus der Katechese vom 18.3.2020.) Sie ist gesprochen in der für Jesus typischen Sprache der „Wechselseitigkeit“, die wir auch aus dem Vaterunser kennen, aus der Bitte um die Vergebung der Schuld, oder wenn Jesus sagt: „Seid barmherzig, wie auch Euer Vater barmherzig ist.“ (Lk 6,36)

Barmherzigkeit begreift Franziskus zuvorderst als Vergebung, und Vergebung empfangen hänge untrennbar mit dem Gewähren von Vergebung zusammen. Franziskus weiß um die großen Schwierigkeiten, vergeben zu können, und dass es dazu auch der Gnade Gottes bedarf. Aber er erinnert daran: „Wir alle sind Schuldner, wir alle stehen im ‚Defizit‘ im Leben. Und wir brauchen Barmherzigkeit.“ Um zu unterstreichen, wie wichtig ihm das Vergeben ist, erinnert der Papst bei dieser Gelegenheit an sein erstes Angelus-Gebet auf dem Petersplatz als neugewählter Papst (am 17. März 2013) vor weit über 100.000 Gläubigen. Das Sonntagsevangelium war damals die Episode von der Ehebrecherin, der Jesus vergeben hat und die er mit seinen berühmten Worten gerettet hat: „Wer von Euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein!“ (Joh 8,7) Seit jenem Angelus sei die Barmherzigkeit das Leitmotiv seines Pontifikats geblieben. Er habe gespürt, so sagt er: „dass dies die Botschaft ist, die ich [...] vermitteln muss: Barmherzigkeit, Vergebung.“ Denn: „Die Barmherzigkeit ist nicht irgendeine Dimension unter anderen, sondern sie ist der Mittelpunkt des christlichen Lebens.“ Mehr noch: „Sie ist wie die Luft zum Atmen.“

Hoffen wir, dass sich Past Franziskus an diese Worte erinnert, wenn es heute, zehn Jahre nach seinem ersten Angelus, um seine Reaktion auf die Beschlüsse unseres Synodalen Wegs geht!

## Abschluss

Noch viele andere Rezeptionen der Bergpredigt hätten es verdient, vorgestellt zu werden: Etwa die Interpretation von Albert Schweitzer, der die große Rede Jesu als Herzstück einer Interimsethik begriffen hat, gesprochen in Erwartung der nahe bevorstehenden Vollendung der Herrschaft Gottes. Oder die Bedeutung der Bergpredigt

für Leo Tolstoi, Mahatma Gandhi und Martin Luther King. Alle drei haben besonders auf Jesu Forderungen der Gewaltlosigkeit und Feindesliebe abgehoben und diese als gewaltfreien Widerstand gegen Kolonialherrschaft (Gandhi) oder Rassismus (King) gelebt. Interessant wäre auch eine Diskussion solcher Sichtweisen gewesen, die gegenüber der Bergpredigt reserviert bis ablehnend waren. So sprach ihr Max Weber auf weite Strecken eine handlungsleitende Relevanz ab, war er doch beispielsweise überzeugt, dass dem Übel nur mit Gewalt widerstanden werden könne. Der wohl radikalste Verächter der Bergpredigt war Friedrich Nietzsche, der sie als Ausdruck einer „Sklavemoral“ verwarf. – Bereits unser kleiner, fragmentierter Streifzug durch die Auslegungsgeschichte der Bergpredigt dürfte

---

Die Vielfalt der Zugänge zur Bergpredigt ist doch ein eindrucksvoller Spiegel des immer neuen Ringens um das rechte Verständnis dieses herausfordernden Textes. Und damit ein Ausdruck der überragenden Relevanz, die man ihm immer zugesprochen hat.

---

aber den enormen Pluralismus, wo nicht die Heterogenität der Perspektiven auf diesen Schlüsseltext deutlich gemacht haben. Anders, positiv gewendet kann man auch sagen: Die Auslegungsgeschichte enthüllt die Dynamik des Sinns, das schier unauslotbare Sinnpotential der Bergpredigt und biblischer Texte überhaupt. Auf neue Fragestellungen, auf Blicke aus den unterschiedlichsten zeitlichen, räumlichen und gesellschaftlich-politischen Kontexten geben die biblischen Texte immer neue Antworten. Nicht alle von ihnen lassen sich nach heutigen exegetischen Kriterien aufrecht halten, vieles ist spannungsvoll, wo

nicht widersprüchlich. Aber dem ungeachtet ist die Vielfalt der Zugänge zur Bergpredigt doch ein eindrucksvoller Spiegel des immer neuen Ringens um das rechte Verständnis dieses herausfordernden Textes. Und damit ein Ausdruck der überragenden Relevanz, die man ihm immer zugesprochen hat.

Wenn Martin Stiewe und François Vouga den Titel ihres schönen Buchs *Die Bergpredigt und ihre Rezeption* um den Untertitel *als kurze Darstellung des Christentums* verlängern, dann trifft diese den Punkt. Der Pluralismus der Auslegungen und ihre jeweiligen geschichtlichen Bedingtheiten sind in unserer heutigen Situation, da die Kirche wichtige Aufbrüche wagen muss, eine Ermutigung und implizit ein Appell: Lebendig bleibt wie ein Textverstehen auch eine Institution nur, wenn sie sich nicht auf vermeintlich unveränderbare Sichtweisen fixiert, sondern offen für neue Orientierungen ist, die die „Zeichen der Zeit“ nicht nur wahrnehmen, sondern couragiert auf diese reagieren. ■

# Mythos und historische Realität

Ottilianische Missionsgeschichte zwischen Quellen und Ideologie  
von Sigrid Albert

Vertiefung des Themas von Seite 21–30

## Missionare im kolonialen Afrika

Zu Anfang möchte ich zwei grundlegende Bemerkungen machen:

1. Während meines eigenen Geschichtsstudiums wurden wir sehr häufig auf die wissenschaftliche Vorgehensweise hingewiesen. Einer unserer Professoren, ein ausgezeichnete Historiker und Wissenschaftler, formulierte folgenden prägnanten Satz: „Lesen Sie die Quellen, und lesen Sie sie gründlich. Wenn Sie das nicht tun, können Sie sich gleich aufs Canapé werfen und überlegen, wie es gewesen sein könnte.“

Im Titel des Vortrags könnte man „Ideologie“ daher auch mit „Phantasie“ ergänzen. Dieser Satz bedeutet, dass man überhaupt die Quellen lesen soll, dass man alle Quellen lesen soll, deren man habhaft werden kann, und dass man sie alle verwenden soll, nicht nur selektiv, um eine eigene Ideologie (oder Phantasie), die man sich gebastelt hat, zu bedienen. Man soll außerdem Quellenvergleich und Quellenkritik üben (dasselbe gilt auch für die Sekundärliteratur).

2. Historiker sind Mythenjäger, wie z. B. auch der bedeutende Soziologe Norbert Elias sagte, der interdisziplinär arbeitete. Das heißt: Historiker sollen Mythen aufdecken und sie sollen nicht selbst Mythen produzieren – weder im positiven noch im negativen Sinn. Gegen beide Grundsätze wird auch heute noch in der Geschichtsschreibung zuweilen verstoßen – auch in der Geschichtsschreibung zu St. Ottilien und der benediktinischen Mission.

Ich werde versuchen, an einigen ausgewählten Beispielen zu verdeutlichen, was mit dieser Vorbemerkung konkret gemeint ist. Ich werde allerdings bei den kritischen Bemerkungen keine Namen der „Produzenten“ der Ideologie bzw. Phantasie nennen, sondern nur versuchen, den Mythos aufzudecken. Bei Interesse kann man das meiste in Band 1 und

2 meiner Darstellung der *Geschichte St. Ottiliens* im Einzelnen nachlesen. Dort findet sich auch ausführlich und detailliert die Geschichte der Ottilianischen Ostafrika-Mission bis einschließlich des 1. Weltkriegs.

### Beispiel 1: Nähe der Katholischen Mission zur deutschen Kolonialregierung

Dass die Missionare mit der jeweiligen Regierung des Landes, in dem sie Mission betreiben wollen, auf irgendeine Weise zusammenarbeiten mussten und immer noch müssen, ist klar. Dabei ist es egal, ob es sich um eine sogenannte Kolonialregierung handelt (entweder der eigenen Nation oder einer anderen) oder um die Regierung eines selbständigen Staates. Über die Vorgehens- und Verhaltensweise der deutschen Kolonialregierung und vieler Kolonisten in Ostafrika brauchen wir, glaube ich, nicht zu diskutieren. Dass da – vorsichtig ausgedrückt – einiges im Argen lag, ist bekannt.

Dennoch gibt es allenthalben einigermaßen verwunderliche Aussagen zu dieser sogenannten „Nähe“ zwischen katholischer Mission und Kolonialregierung.

a) So z. B. wenn es mit Bezug auf alle drei katholischen Missionsgesellschaften, die in Ostafrika arbeiteten (Weiße Väter (PA), die Spiritaner (CSSp), die Benediktinerkongregation von St. Ottilien (OSB)), heißt, dass die katholischen Missionare „Teil des weltlichen Herrschaftskonzepts“ waren; oder dass „sich die Patres nicht selten ähnlich rabiater Methoden“ wie die Kolonialregierung bedienten und „nicht nur der Kolonialmacht an sich, sondern ihrer militanten Zusammenfassung, der Schutztruppe aktive Hilfe“ leisteten; oder dass die katholischen Missionare „konsequente nationale

Apologeten von Kaiser und Reich, von preußischem Gehorsam und katholischem Obrigkeitsverständnis“ gewesen seien; etc. – Ich denke, dass ein weiterer Kommentar zu solchen einseitigen und undifferenzierten Äußerungen, die nicht wirklich wissenschaftlich sind, sich erübrigt. Zumal die protestantische Mission bei solchen Äußerungen nicht berücksichtigt ist, die generell eine größere Nähe zum Staat und damit auch zur Kolonialregierung hatte (Katholiken waren als ultramontan der deutschen Regierung lange

suspekt und seien keine verlässlichen Deutschen – was auch immer das heißen mag). Solche Sätze fallen also unter die Rubrik „Ideologie“.

b) Diese gerade angeführten Aussagen sind kein Einzelfall. Die Nähe zwischen Kolonialregierung und katholischer Mission wird immer wieder betont, wobei bei manchen Auto-

---

Die Nähe zwischen Kolonialregierung und katholischer Mission wird immer wieder betont, wobei bei manchen Autoren auch besonders der Aspekt der Gewaltanwendung, gerade auch durch die Missionare zum Tragen kommt.

---

ren auch besonders der Aspekt der Gewaltanwendung, gerade auch durch die Missionare zum Tragen kommt. So z. B. wenn es heißt, dass die christliche Mission „im kolonialen Alltag integraler Bestandteil der oft gewaltsamen Ausgestaltung von Herrschaft“ war; oder: Europäische Missionen waren „Teil der kolonialen Machtelite und begriffen sich als solche“. Die generelle und undifferenzierte Behauptung der Gewaltanwendung und Unterdrückung der Afrikaner in der Ostafrikanischen Kolonie durch die Missionare ist im Grunde Ideologie (genauso wie damals die Ideologie der Überlegenheit der weißen Rasse). Das klingt, als wäre Unterdrückung und Gewaltanwendung missionarisches System gewesen. Dass das in einigen Fällen vorkam, ist unbestritten.

Solche Aussagen sind beliebig vermehrbar. In den zitierten Abhandlungen geht es nicht generell um Mission, sondern um katholische Mission und speziell um die Missionsbenediktiner. Bei solchen Pauschalurteilen liegt der Ideologieverdacht nahe, vor allem weil die auch in Ostafrika zahlreich vertretenen protestantischen Missionen (jeglicher Denomination) mit keinem Wort erwähnt werden. Selbstverständlich ist es genauso falsch, generell zu sagen „die Protestanten haben ...“. Es ist zur Zeit allerdings auch wieder „modern“ und „politisch korrekt“, die katholische Kirche, die Mission und alles, was damit zusammenhängt, anzuprangern. Ob die einzelnen Aussagen auf Tatsachen beruhen oder nicht, tut dabei nichts zur Sache. Wenn Fehlverhalten jedoch auf Tatsachen beruht, muss man es natürlich deutlich sagen.

Um diese Beurteilungen zu relativieren bzw. zu widerlegen, möchte ich einige Beispiele von benediktinischen Missionaren bzw. Verantwortlichen für die Mission bringen, die sich „widersätzlich“ verhielten, entweder in ihrem Tun oder in ihren Äußerungen.

a) Da ist z. B. Pater Johannes Häfliger OSB, der sich nach dem Maji-Maji-Krieg um die hungernden Afrikaner kümmerte und sie auch vor den Ruga-Ruga-Banden zu schützen versuchte und deshalb Probleme mit der Regierung bekam.

b) Weiterhin Pater Clemens Künster OSB, der einen Kolonialbeamten angezeigt hatte, weil dieser Afrikaner prügelte. Die Konsequenzen für Pater Clemens waren von Regierungsseite aus nicht angenehm: Er hatte die Alternative zwischen Gefängnis oder Ausreise. Sein Bischof schickte ihn dann nach Deutschland zurück, weil er keinen seiner Missionare im Gefängnis sehen wollte.

c) Bischof Thoams Spreiter, der sich – ebenso wie Abt Norbert Weber – sehr für Bildung und Ausbildung der Afrikaner einsetzte, schrieb, dass afrikanische Christen lesen und schreiben lernen sollen. Denn wenn in Zukunft Wahlen in dem Land abgehalten werden, sollen afrikanische Christen nicht ohne Stimme sein (offenbar ging Spreiter von einem irgendwann einmal eigenständigen Land aus).

Solche Beispiele kann man aus den Quellen vermehren.

Interessant sind auch einige Aussagen von Bischof Thomas Spreiter OSB und Abt Norbert Weber OSB, dem Generalsuperior der Ottilianischen Kongregation, die die vermeintliche „Nähe“ zwischen benediktinischer Mission und Kolonialregierung etwas anders aussehen lassen:

a) Zum Beispiel ist hier ein Brief Thomas Spreiters an die Kolonialregierung zu erwähnen: Die Regierung hatte sich bei ihm dafür bedankt, was die Missionare auf kulturellem Gebiet leisteten. In diesem Zusammenhang ging es vor allem um die

Schulen der Mission. Die Antwort Thomas Spreiters lautete: Dieser Dank sei ja schön und gut, besser wäre es allerdings, wenn die Regierung die Benediktinermission wirklich unterstützen würde. Das war eine ziemlich klare Ansage.

b) Abt Norbert Weber machte in etlichen seiner Schriften und Reden deutlich, dass ein grundlegender Unterschied zwischen Kolonialregierung / Kolonisten einerseits und Missionaren andererseits bestehe, da Kolonialpolitiker nur aus den Schätzen des Landes und aus der Kraft des Volkes Kapital schlagen wollen, den Missionaren es aber um die unsterblichen Seelen der Afrikaner ginge. Die Kolonialpolitiker wollen die Afrikaner zu Sklaven machen, was die Missionare nicht akzeptieren könnten.

c) Norbert Weber machte weiterhin oft kritische Bemerkungen über die Kolonialregierung, ihr Verhalten und ihr Vorgehen gegenüber den Afrikanern, unter anderem in seinen Reisetagebüchern, die er auf seinen Visitationsreisen verfasste. So bezeichnete er, noch während er selbst in Ostafrika war und noch während der Maji-Maji-Krieg tobte, diesen Krieg als Freiheitskampf der Afrikaner, wobei er Vergleiche mit der deutschen Geschichte zog. Der Begriff des „Freiheitskampfes“ kam dann auch in der offiziellen Stellungnahme der Benediktiner vor, die sie verfassten, um Vorwürfen der Kolonialregierung entgegenzutreten, sie seien für einige Entwicklungen während dieses Krieges mit verantwortlich.

Dass da oft sehr wenig Nähe zwischen den Missionsbenediktinern und der Kolonialregierung bestand, wird auch hier ziemlich deutlich.

## Beispiel 2: Katholische Missionare sind konsequente nationalistische Apologeten

Der Vorwurf, dass katholische Missionare „konsequente nationalistische Apologeten“ waren, bringt mich gleich zu einem ähnlichen Punkt.

Bischof Thomas Spreiter, dem Apostolischen Vikar des Vikariats Daressalam, wurde auch ein solcher Vorwurf gemacht. Es ist bekannt, dass die deutschen Missionare (sowohl katholische als auch protestantische) zusammen mit allen Deutschen das nach dem Ersten Weltkrieg unter englische Herrschaft geratene Ostafrika verlassen mussten. Irgendwann war dann das Gerücht aufgekommen, dass Spreiter auf ein Angebot der Engländer hin mit seinen Missionaren hätte bleiben können, wenn er sich aus übertriebenem Nationalismus nicht geweigert hätte, die milden Bedingungen der Engländer anzunehmen.

Wann das Gerücht aufgekommen ist, lässt sich nicht feststellen. Aber wir erfahren davon durch eine Anfrage von



Prof. Dr. Sigrig Albert, Professorin für Soziologie und Kulturwissenschaften an der Universität des Saarlandes

1931 an Erzabt Chrysostomus Schmid, der die Sache auch an Spreiter weitergab. In diesem Gerücht hieß es, der Bischof sei dreimal zu dem freundlichen Angebot der Engländer befragt worden und habe jedes Mal den Vorschlag heftig zurückgewiesen. Auf diese Weise habe der Bischof aus übertriebenem Nationalismus einem blühenden Missionsgebiet großen Schaden zugefügt. Spreiter selbst hat diesen Vorwurf natürlich zurückgewiesen (sowohl in seinem Tagebuch als auch in seiner Antwort an den Fragen). Dass er dies zu Recht tat, geht aus den Quellen hervor, die zeigen, was Spreiter alles unternommen und versucht hat, um tatsächlich bleiben und die Mission weiterführen zu können. Außerdem wird auch aus den generellen Zielen der Engländer, die sie nach dem ersten Weltkrieg hatten, deutlich, dass an dem Vorwurf nichts war und nichts gewesen sein konnte.

Allerdings gibt es spätere sogenannte „Geschichtsschreiber“, die dieses Gerücht nicht nur gerne glaubten, sondern in diesem Zusammenhang von einer „gut gesicherten mündlichen Tradition“ sprechen, auch wenn sie keine Quellenbelege dafür hatten. Besonders fatal wird es, wenn man auch noch die Schlussfolgerung zieht, dass das Verhalten Spreiters „für die Mission verhängnisvoll“ gewesen sei und „ein Ereignis von großer Tragweite“. Wobei hier auch die Argumente und Belege für diese Behauptung fehlen. Ist das nun Ideologie oder Phantasie? Trotzdem bleibt die Frage, wer und aus welchen Gründen solche Gerüchte in die Welt setzte.

### Beispiel 3: Visitationsrezess von Abt Norbert Weber

Ein weiteres Beispiel, das sich auf Thomas Spreiter (aber auch auf Abt Norbert Weber) und auf einen früheren Zeitpunkt bezieht:

Es handelt sich um den Visitationsrezess, den Abt Norbert Weber nach seiner Afrikareise von 1905 schrieb. Ein solcher Rezess war der Propaganda zeitnah einzureichen. Nun gibt es in einer Abhandlung die Äußerung, dass Norbert Weber seinen Bericht mit großer Verspätung geschrieben habe, d. h. ein Jahr nach seiner Rückkehr (also Ende 1906), und dies sei deswegen geschehen, weil Thomas Spreiter die rechtzeitige Abfassung des Rezesses verhindert hätte (wofür es jedoch keine Belege gibt). Davon abgesehen, dass der Rezess mit „Weihnachten 1905“ datiert ist, geht aus Webers Korrespondenz mit dem Abtprimas (1.2.1906) und einer Empfangsbestätigung bzw. dem Dank der Propaganda für den Rezess (3.3.1906) hervor, dass der Bericht Anfang 1906 eingereicht worden war. Das heißt, dass diese Aussage / Behauptung nicht nur von den Quellen nicht gestützt wird, sondern ihnen auch widerspricht.

Was die Interpretation angeht, dass Thomas Spreiter die rechtzeitige Abfassung des Rezesses verhindert habe, muss man sich mehrere Fragen stellen: **1.** Wenn man die Handlungs- und Verhaltensweise Thomas Spreiters kennt, ist eigentlich klar, dass er ein Legalist war, d. h. er eher auf die rechtzeitige Abfassung gedrängt hätte (da rechtlich so gefordert); **2.** Warum hätte Thomas Spreiter den Rezess verhindern sollen? Zu der Zeit, um die es in dem Bericht ging

Bei den Initiationsunterweisungen war nicht alles verwerflich und manches gesellschaftlich Nützliche wurde tradiert.

(1903-1905), war Spreiter für das Missionsgebiet noch nicht verantwortlich (er war erst ab 1906 Apostolischer Vikar und Bischof). Zudem äußerte sich Norbert Weber in seinen eigenen Aufzeichnungen sehr lobend über die damals von Spreiter geführte Station Lukuledi. **3.** Wie hätte er den rechtzeitigen Bericht überhaupt verhindern können? – Übrigens: Was gibt das für ein Bild von Thomas Spreiter?

Das Ganze gehört also mehr in den Bereich der Phantasie. Bedauerlich ist, dass solche Dinge dann in andere Abhandlungen als „Ergebnis neuester Forschung“ übernommen werden.

### Beispiel 4: Der Umgang mit Initiationsriten

Einer von vielen weiteren Aspekten ist die Frage der Initiationsriten (*Unyago*). Diese Initiationsriten unterlagen innerhalb der Stämme zunächst strikter Geheimhaltung und hatten offenbar auch einen ziemlich starken sexuellen Aspekt. Was nicht verwunderlich ist, da es um die Einführung der Jugendlichen ins Erwachsenenleben ging.

1908 hatte ein afrikanischer Christ in Ndanda den Missionaren über das *Unyago* der Jungen Einzelheiten berichtet. Die Sache als solche war den Missionaren zwar schon lange bekannt, aber diese neuen und detaillierteren Kenntnisse haben die dortigen Missionare so irritiert, dass diese handelten. Auch das ist nicht verwunderlich, da die Missionare über die starke Sexualisierung der Riten nicht sonderlich begeistert waren. In einer Abhandlung der Sekundärliteratur wird der Effekt dieser Eröffnungen als „moralische Panik“ bezeichnet, die die Missionare sofort zu rigorosem Handeln gebracht habe. Wenn man sich nun die zeitgenössischen Quellen anschaut, sieht die Sache etwas anders aus. Wichtig ist in diesem Zusammenhang zunächst der Rundbrief Bischof Thomas Spreiters vom November 1908, den er speziell dem *Unyago* widmete und in dem er sich ausführlich mit dem Thema auseinandersetzte. Hier, wie auch in späteren Abhandlungen und Äußerungen, machte er klar, dass bei diesen Initiationsunterweisungen nicht alles verwerflich war und manches gesellschaftlich Nützliche tradiert wurde. Daher war es, um Unterscheidungen treffen zu können, seiner Ansicht nach unbedingt nötig, die Sitten und Bräuche der Eingeborenen genauestens zu erforschen, schriftlich zu dokumentieren und die eigenen Erkenntnisse den anderen Missionaren zu kommunizieren. Nur so könne man erkennen, was man als schädlichen Aberglauben einzuordnen hat. Von überstürztem Handeln und Panik ist hier nichts zu bemerken (auch in anderen Quellenaussagen nicht). Dass es einige Missionare gab, die heftiger auf solche Dinge reagierten als andere, ist allerdings unbestreitbar. Das war aber nicht die generelle Linie.

Solche Beispiele – gepaart auch mit offensichtlichen und zum Teil heftigen Fehlern bei den historischen Fakten – könnte ich noch weiterführen. Schon die wenigen Beispiele zeigen jedoch meiner Ansicht nach, wie viel Ideologie und Phantasie im Zusammenhang mit der Geschichte St. Ottiliens produziert werden, die keineswegs quellengestützt sind, ja den Quellen sogar widersprechen. ■

# „Mit dem Boden wird das Volk selbst auch veredelt werden.“

Abt Norbert Webers Konzept für die Missionsarbeit in seiner Schrift *Euntes in mundum universum* von Johannes Mahr

Abt Norbert schloss, während am Abend des 5. Januar 1908 in St. Ottilien die Glocken das Fest Epiphanie einläuteten, eine Schrift ab mit dem Titel *Euntes in mundum universum*<sup>1</sup>. Diese Weisung gibt Jesus seinen Jüngern vor seiner Himmelfahrt: „Gehet hin in alle Welt und verkündet aller Schöpfung die Frohe Botschaft!“ Der Satz formuliert den zentralen Auftrag des in den Himmel zurückkehrenden Erlösers. Um die Bedeutung von Webers Schrift zu erkennen, ist es nötig, das historische Umfeld zu betrachten.

## Anfänge der Benediktinermission in Ostafrika

Als sich die erste Gruppe aus der kurz zuvor gegründeten *St-Benedictus-Missionsgenossenschaft* 1887 auf den Weg machte in die militärisch noch keineswegs gesicherte Kolonie Deutsch-Ostafrika, hatte sie weder staatlich noch kirchlich feste Grundlagen. Der Aufbruch geschah nur vier Tage nach dem Umzug aus der ersten Niederlassung in dem notdürftig renovierten Kloster Reichenbach in die ebenfalls ruinösen Gebäude um die Ottilienkapelle in Emming in



Prof. Dr. Johannes Mahr, apl. Professor em. am Institut für Philologie der Universität Würzburg

Oberbayern. Nicht alle der 14 Männer und Frauen waren, als sie zum Aufbruch nach Afrika in Türkenfeld den Zug bestiegen, schon 20 Jahre alt. Sonderlich vorbereitet war niemand. Zwei von ihnen starben rasch unter der tropischen Sonne, drei von ihnen starben bei einem Überfall auf ihre mit eigenen Kräften gebaute Station in Pugu im Januar 1893, vier in Gefangenschaft geratene kaufte man wieder frei. Drei Mitglieder dieser Gruppe

1 Weber, Norbertus OSB: *Euntes in mundum universum. Gedanken über die Ziele, welche unserer Missionstätigkeit gesteckt sind*. Seinen geistlichen Söhnen Norbertus O.S.B. Abt und Gen.Sup., St. Ottilien 1908.

Vertiefung des Themas von Seite 21–30

## Missionare im kolonialen Afrika

kehrten aber noch im gleichen Jahr nach Ostafrika zurück, um in Daressalam Ruinen aus der Zeit der arabischen Herrschaft zu renovieren für die Arbeit mit freigekauften Sklaven. Es kam zu Schwierigkeiten, als der Gründer ihrer Gesellschaft, P. Andreas Amrhein, St. Ottilien verließ. Im Auftrag Roms übernahm die Beuroner Kongregation die Sorge für die Entwicklung. Während P. Maurus Hartmann als Apostolischer Präfekt die Arbeit in Afrika konsolidierte und erste Stationen im Landesinneren einrichtete, sorgte Abt Ildefons Schober für die monastische Sicherung des Klosters in St. Ottilien. Ein Generalkapitel im April 1902 gab der Kongregation den Namen *Missionsbenediktiner*. Am 15. September 1902 wurde P. Cassian Spieß zum Bischof des Vikariats Süd-Sansibar ernannt. Am 18. Dezember 1902 wurde P. Norbert Weber einstimmig zum ersten Abt des Klosters St. Ottilien gewählt. Lange war nicht geklärt, wie sich beide Rollen zueinander verhalten.

Abt Norbert brach im März 1905 zu einer Visitation des Missionsgebiets auf. Als er an Weihnachten heimkam, waren durch den Maji-Maji-Krieg im Süden von Deutsch-Ostafrika die Stationen Nyangao, Lukuledi, Peramiho und Kigonsera zerstört; er selbst war mit einer Gruppe von Schwestern durch Mozambique nach Daressalam geflüchtet, wo er am 22. Oktober 1905 „wohlbehalten“ ankam. Die Ereignisse in dieser Zeit waren dramatisch. Dabei bezieht sich Webers sofort geschriebener Visitationsrezess zunächst nur auf den Alltag der „monachi missionarii“. Er beginnt also mit der Selbstdisziplinierung der Mönche und „bittet und beschwört“ sie, „die Mittel, die sie im Mutterhause als Förderung ihres Strebens nach Vollkommenheit kennen und lieben gelernt haben, auch in der Mission zu benutzen“. Kritik am Leben in den Stationen gibt es nicht. Über das Leben mit Afrikanern fällt kein Wort.

## Kritik am kolonialen Treiben

Dabei war die Sorge um das monastische Leben der Missionare das eine, der Blick auf die Afrikaner, denen die Arbeit der Gemeinschaft galt, das andere Problem, das auf keinen Fall unkommentiert bleiben durfte. Schon während seiner Flucht vom Nyassasee in den Süden, um dort über den Sambesi das offene Meer zu erreichen, fand Abt Norbert Formulierungen für das, was man damals einen „Negeraufstand“ nannte, inzwischen heißt es Maji-Maji-Krieg. Als der Angestellte einer deutschen Firma behauptete, Sultane in Ostafrika hätten den Aufstand provoziert, widersprach Weber energisch und sein Tagebuch beinhaltet ungewöhnliche Äußerungen. Zweimal benutzte er das Wort „Freiheitskampf“, das erst Jahrzehnte später zum Leitwort für den Angriff auf die deutsche Kolonialmacht wurde. Er fühlte sich an den Kampf der Deutschen gegen Napoleon erinnert trotz des schlimmen Schadens, den die Mission erlitten hatte und stellte fest:

„Der Grund ist im deutschen Gebiet sicher die verhasste Steuer und die noch odiosere Steuereintreibung. Ich möchte den Krieg fast für einen Freiheitskampf eines unterdrückten und geknechteten Volkes halten, das die Sklavenketten abschütteln will, die man ihm angelegt hat [...] So sehr ich suche und so sehr ich und unsere Kongregation durch diesen Aufstand betroffen sind, so kann ich an sich in diesem Aufstand nichts Ungerechtes finden. Wir Deutschen haben uns auch gewehrt, um das Napoleonische Joch abzuschütteln, und wir sind stolz auf unsere heldenhaften Ahnen, die es im blutigen Kampf getan. So wie in unseren Kolonien gewirtschaftet wird und wie oftmals der Schwarze behandelt wird, versteht man es sehr wohl, warum dieser sich zum Freiheitskampf aufrafft.“ (*Mission im Krieg. Abt Norbert Webers Reisetagebuch aus Ostafrika 1905*, hrsg. von Sigrid C. Albert, St. Ottilien 2018, S. 350)

Kritik am kolonialen Treiben geht in die Frühzeit des Ottilianer Lebens zurück. P. Andreas Amrhein unterschrieb zwar in München und in Rom 1887 einen Vertrag, der die Mission vollständig abhängig von den Kolonialherren machte. Doch schon in Pugu begann die Distanzierung. Die hauseigene Zeitschrift *Missionsblätter* nannte schon damals die Unruhen von 1889, den sogenannten „Araberaufstand“, einen „Aufstand des Volkes“ – das ist im Druck unterstrichen. Grund dafür waren die „nicht zu leugnenden Fehler“ der deutschen Politik und das Auftreten der deutschen Amtsträger. Um aber im Gespräch zu bleiben und die missionarische Arbeit, sobald es die Umstände erlaubten, wieder aufnehmen zu können, hielt sich die Kritik aus St. Ottilien in Grenzen. Leider wurden, wie man zugab, in St. Ottilien Schriftstücke zensiert, die aus historischen Gründen wichtig wären. P. Amrhein fasste im Februar 1889 Berichte aus Afrika zum Abdruck in den *Missionsblättern* zusammen (Vgl. *Missionsblätter* 1, 1888/89, Sp. 553ff) und erklärte: „Da sich P. Bonifaz sehr offen über die ostafrikanische Gesellschaft und andere ‚deutsche‘ Ver-

hältnisse ausspricht, darf aus Vorsicht (um unserer und den katholischen Missionen in Ostafrika nicht sehr zu schaden) vieles nicht veröffentlicht werden. Ich muß daher die Berichte von A bis Z zurichten.“ (*Annalen St. Ottilien* 27.2.1889) Wenig später stand in den Annalen: „In einem Briefe, der heute ankam, äußerte sich P. Bonifaz wieder gegen die ostafrikanische Gesellschaft.“ (*Annalen St. Ottilien* 11.3.1889)

Es ist nicht korrekt, wenn neuerdings wieder behauptet wird, die Mission habe sich auf Seiten der Kolonialmacht gegen die Afrikaner gestellt. Um noch weiter zu gehen, es ist grober Unfug, die Ottilianer Missionare als „Gläubige Imperialisten“ zu bezeichnen. Nur behutsamen abwägend lässt sich ihr Ort zwischen den Parteien fassen. Abt Norbert hielt sich in den Wochen, die er nach der Rückkehr von seiner Safari in Daressalam verbrachte, gegenüber der Prominenz der Kolonie mit Äußerungen zum Maji-Maji-Krieg, die man von ihm erwartete, sehr bedeckt. Dabei erfuhr zu diesem Zeitpunkt die Berliner Kolonialpolitik eine entscheidende Wendung. Im April 1906 wurde der vielsprachige Albrecht von Rechenberg, der als „Kenner der Eingeborenen“ galt, erster ziviler Gouverneur von Deutsch-Ostafrika. (*Deutsch-Ostafrikanische Zeitung*, 19.5.1906) Und im September 1906 übernahm der Bankfachmann Bernhard Dernburg die Kolonialabteilung des Auswärtigen Amtes. Mit ihm machte erstmals ein Berliner Politiker eine Inspektionsreise. Er kam nach Afrika mit dem „Reformkonzept einer rationalen und humanen Kolonisation“ (Speitkamp, *Deutsche Kolonialgeschichte*, S. 137) und stand neben Rechenberg für eine Politik, die den „Wert“ der afrikanischen Bevölkerung hervorhob.

## Die Politik Rechenbergs und Dernburgs

Es gab damals erst rund 1.000 Deutsche in Ostafrika neben rund 18 Millionen Afrikanern. Wie viele es genau waren, wusste man nie und der deutsche Zuzug ließ sich nicht steuern. Wenn deshalb etwas „zum Besten des Landes“ geschehen sollte, dann galt es, die Lage der Afrikaner zu verbessern. Nötig war eine Lockerung des Zwangs, damit sie für ihren eigenen Bedarf arbeiten konnten und nicht nur von Zwangsarbeit für Exportkulturen leben mussten, wobei sie oft um den Lohn für ihre Arbeit betrogen wurden. Der Verkauf von Land, das Afrikanern gehörte, an weiße Siedler wurde verboten, ebenso der eigenmächtige Gebrauch der Nilpferdpeitsche<sup>2</sup>. Auch von größerer Selbstverwaltung war die Rede. Im Reichstag beschimpfte man Rechenbergs Politik als „negerfreundlich“ und „siedlerfeindlich“. Aus kolonialen Vereinen kam heftiger Widerstand.

Sowohl Albrecht von Rechenberg als auch Bernhard Dernburg suchten in Daressalam den Kontakt zur katholischen

2 Die Nilpferdpeitschen wurden aus Flusspferd- und Nashornhaut hergestellt, weil diese sehr strapazierfähig ist. Die Nilpferdpeitsche wurde u. a. in den deutschen Kolonien bei Prügelstrafen eingesetzt.

Kirche. Die *Missionsblätter* begrüßten Rechenberg mit dem Wunsch, es möge ihm gelingen, „die Verhältnisse der Kolonie zum Besten des Landes und des Vaterlandes zu leiten“. (*Missionsblätter* 10, 1905/06 (August 1906), S. 174) Nach einem Sonntagsgottesdienst bat Albrecht von Rechenberg am 30. September den Bischof um einen Spaziergang und schlug vor, „um den Christen ein Übergewicht über den Mohamedanismus zu verschaffen“ tüchtige afrikanische Völker zu Christen zu machen, ohne es mit der Taufe genau zu nehmen, „das hätte man bei den alten Germanen auch nicht immer getan und doch seien sie Christen geworden“. Nach dem Vorbild der „äthiopischen Bewegung“ sollten sich die Missionskirchen mithilfe der Bibel selbst organisieren und die Geschlossenheit der Kolonie sichern. Bischof Thomas war so irritiert, dass er sich „schleunigst verabschiedete“, so formulierte er es in seinem Tagebuch am 30.09.1906, denn trotz der guten Absicht war die Verachtung Rechenbergs gegenüber dem Glauben ebenso wie gegenüber den Afrikanern deutlich zu erkennen. Die historische Wissenschaft gesteht Rechenberg aber zu, dass er sich „gegenüber der afrikanischen Bevölkerung an humanen Grundvorstellungen“ orientierte und dass seine „Verantwortungsethik“ dem „elitären politischen Denken einen begrenzenden und richtungsweisenden Maßstab“ bot. (D. Bald, *Die Reformpolitik von Gouverneur Rechenberg. Koloniale Handelsexpansion und industrielle Minderheit in Dt-Ostafrika*, in: D. Oberndörfer (Hg.), *Africana Collecta II*, 1971, S. 243)

Der Versuch, die Möglichkeiten deutscher Kolonialpolitik besser auszunützen als bisher und gleichzeitig die Unterdrückung der Afrikaner zu verringern, entsprach, obwohl sich die Herren durchaus nicht einig waren, auch den Zielen von Bernhard Dernburg, der als „Spezialist für die Sanierung heruntergewirtschafteter Aktiengesellschaften“ im Mai 1907 die Kolonialabteilung des Auswärtigen Amtes übernahm, die zum Reichskolonialamt wurde und damit dem Reichskanzler unterstand. Die Kolonien galten nun als „rein innerdeutsche Angelegenheiten“. Bei einem Vortrag in Berlin interpretierte Dernburg wie gehabt „Kolonisation“ als „Nutzbarmachung“ von Menschen zugunsten der „kolonisierenden Nation“, machte dabei jedoch eine entscheidende Wendung: „Hat man früher mit Zerstörungsmitteln kolonisiert, so kann man heute mit Erhaltungsmitteln kolonisieren, und dazu gehören eben der Missionar wie der Arzt, die Eisenbahn wie die Maschine, also die fortgeschrittene theoretische und angewandte Wissenschaft auf allen Gebieten.“ (*Zielpunkte des Deutschen Kolonialwesens. Zwei Vorträge gehalten von Bernhard Dernburg*, Berlin 1907, S. 9) Es ging also nicht um jene Aufwertung des Afrikaners, die die Missionare wollten. Aber es wurden gemeinsame Interessen sichtbar.

Dernburg besuchte unmittelbar nach seiner Ankunft in Daressalam die katholische Kirche, saß dort längere Zeit allein und meldete sich dann für den nächsten Morgen an. Weil Bischof Thomas nicht zugegen war, übernahm Provikar

P. Anton Ruedel den Empfang. Dernburg fragte – eine ganze Seite war nötig, um die Fragen zu notieren – vor allem, wie die Mission vorging, wenn sie sich den Menschen näherte; viele Siedler taten das mit brutalem Zugriff. P. Anton erklärte seinen Gästen, die erste Berührung mit Afrikanern bei der Gründung einer Station geschehe, indem man ihnen „gegen Bezahlung Arbeit gibt“. Die Eingeborenen lernen so die Intention der Missionare kennen; regelmäßiger Unterricht findet, auch wegen der Sprachprobleme, noch nicht statt. Weil aber die Missionare täglich beten, Gottesdienst halten und mit Geschriebenem umgehen, werden die Leute neugierig. Der Unterricht im Lesen und Schreiben beginnt mit zwei bis drei Mutigen. Ähnlich geschieht es mit dem katechetischen Unterricht. „Gezwungen wird niemand zum Katechumenen-Unterricht.“ (*Annalen Daressalam* 3.–6.8.1907)

Die Mission hatte also in 20 Jahren ein Programm entwickelt für das, was die Politik suchte. Entscheidend für dieses Programm war der letzte von P. Antons Sätzen: Es bestehe „Hoffnung“, dass es „nach einigen (!) Generationen“ seine Wirkung zeigt. Schon während Dernburgs Aufenthalt entstand Streit in den Zeitungen. Radikale Siedler erklärten in der *Usambara-Post* am 4. Januar 1908, es gebe zwar neben den „allerdings ziemlich degenerierten Küstennegern“ auch eine intelligente, auf die Arbeit ihres Körpers angewiesene Bevölkerung. Doch die Leute arbeiteten nur, weil sie mussten. Und weil sie faul seien, liefen sie lieber als Träger herum, statt Eisenbahnen zu bauen oder sich am wirtschaftlich wertvollen Plantagenbau zu beteiligen. Die Folgerung hieß: „Das Material (also pauschal: der Afrikaner, JM) ist gut, aber zurzeit noch sehr roh; es ist für ein wirkliches Blühen des Landes weder dicht noch langlebig genug.“ (*Usambara-Post*. Unabhängiges Organ für die wirtschaftlichen Interessen von Deutsch-Ostafrika 4.1.1908) Zeitun-

gen im Reich übernahmen den Vorwurf und warfen Dernburg vor, er schütze und hätschle die Eingeborenen. Durch die Abschaffung der Prügelstrafe würden die Afrikaner frech. Es gab inzwischen Beispiele, wie in Daressalam weiße Siedler von Afrikanern verprügelt wurden.

### Mission auf Augenhöhe

In diesem Kontext entstand Abt Norberts Schrift *„Euntes in mundum universum“*. Zitate, die er einfügte, zeigen, dass er die Kolonialliteratur kannte, außerdem traf er im Dezember 1907 „Excellenz Dernburg“ zum Gespräch. Weber ging davon aus, dass das Benediktinertum „wie geschaffen sei für die Missionstätigkeit unter den Heiden“ und kritisierte den gegenwärtigen Stand der eigenen Arbeit. Man habe „benediktinische Prinzipien und Traditionen“ aufgegeben und ein „Pfarrsystem“ entwickelt, das mehr der Organisation der Stationen diene, als dass es versuche, „auf die Schwarzen einzuwirken“. Zur Zeit des heiligen Benedikt stand die Kirche auch „vor der großen sozialen Frage, welche die römische

---

Sowohl Albrecht von Rechenberg als auch Bernhard Dernburg suchten in Daressalam den Kontakt zur katholischen Kirche. Die *Missionsblätter* begrüßten Rechenberg mit dem Wunsch, es möge ihm gelingen, „die Verhältnisse der Kolonie zum Besten des Landes und des Vaterlandes zu leiten“.

---

Selbstsucht in Italien geschaffen hatte“; vor der Kluft nämlich „zwischen dem reichen Patrizier und seinen Hörigen, die auf den Latifundien ihr elendes Dasein fristeten“. Diese Kluft galt es zu überwinden und „große soziale Schäden auszubessern“. Das könne auch in der Gegenwart nicht geschehen auf dem Weg reiner Belehrung, deshalb erklärte Abt Norbert:

„Die Gnade will, daß wir menschliche Mittel gebrauchen. Und eines der vorzüglichsten, ja menschlicher Weise gesprochen, ein unerläßliches Mittel ist das Eingreifen in das Leben der Neger. Seine Kulturentwicklung spielt sich nicht ausschließlich in der Schule und in der Kirche ab. Sein Christentum baut sich nicht auf der Belehrung auf, die er hier empfängt. Das Christentum soll und muß ja das ganze Leben erfassen und es in eine neue Form umgießen [...] Wir müssen, um eine Operationsbasis für unsern Feldzugsplan gegen den Unglauben und das geistige Elend zu haben, hinabsteigen zum Neger und müssen ihm begegnen als friedliche Mitkämpfer im Kampfe gegen das leibliche Elend und gegen die soziale Not [...] Neben der sittlichen und geistigen Ausbildung muß die Mission angestrengt arbeiten an der Herstellung eines gewissen materialen Wohlstandes unter den schwarzen Völkerschaften.“

Was hier „herabsteigen“ genannt wird, ist nur möglich, wenn die Mission den Afrikanern hilft, dass sie sich selbst helfen können und dazu ist es nötig, sie unabhängig zu machen. „Man mag den Neger in die Handelsstadt am Meer verpflanzen und mag ihm dort ein sorgenfreies Leben auf Grund horrender Löhne schaffen, die sich seine starken Muskeln mit Leichtigkeit verdienen, er wird immer ein unzivilisierter Mensch bleiben; ja er wird tiefer sinken als er in seiner Wildnis war.“ Ein gesunder Entwicklungsprozess im Volke findet nur statt durch selbständige Arbeit, „die einen direkten Gewinn abwirft“. Ausdrücklich wird angefügt: Es gehe nicht um Gewinn durch „Arbeit für Andere“.

Ausführlich schildert Weber die Schritte, wie die afrikanischen Menschen, aufbauend auf der Landwirtschaft, unabhängig werden können von kolonialen Arbeitgebern. Ein besonderes Kapitel erhalten die Frauen und ihr möglicher Aufstieg in der Gesellschaft, wenn sie zu einem Stück Eigenbesitz kommen. Nur so wird christliches Leben möglich:

„Ist diese Erziehung so weit gediehen, daß das Volk soviel produziert, daß es nicht mehr von der Hand in den Mund leben muss, wie es jetzt der Fall ist, sondern daß es auch für die Zeit der Not zurückgelegt hat; ist das Volk soweit vorangeschritten, daß es infolge eines gewissen Reichtums an Vieh und besserer Bodenkultur seine Heimat zu lieben beginnt und nunmehr an der Scholle haftet; ist dann die Zeit angebrochen, da sich das Volk in sicherem und besserem Wohnen bei einem behaglichen Wohlstand und bei bescheidenen Ansprüchen an das Leben glücklich fühlt; dann ist es auch für die Lehre des Christentums zugänglicher; es bilden sich christliche Gemeinden, die ein in sich geschlossenes Ganzes ausmachen. Das Christentum beginnt das Leben zu durchdringen, das durch die sittigende Kraft der Arbeit gehoben und veredelt worden ist.“

### Hilfe zur Selbsthilfe

Es bleibt die Frage, warum Webers Schrift auch in der eigenen Gemeinschaft kaum beachtet wurde. Eine einfache

Antwort bietet der Hinweis auf das Schicksal von Albrecht von Rechenberg und Bernhard Dernburg, deren Konzept eines „radikalen Kurswechsels und einer Aussöhnung mit den Afrikanern“ (H. Gründer: *Christliche Mission und deutscher Imperialismus. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884–1914) unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas*, Paderborn 1982, S. 231) so viel Widerstand fand, dass sie es aufgaben. Besonders Bernhard Dernburg stritt während seines Aufenthaltes in Ostafrika vergeblich mit Siedlern, die darauf bestanden, dass die Afrikaner „Material“ zu sein hätten für ihren kolonialen Wohlstand. Leider hat sich kein Widerspruch von Bischof Thomas Spreiter erhalten, dem Webers „Schriftfehen“ sicher nicht gefielen und der für seine Arbeit engen Kontakt mit der Kolonialregierung suchte. Erhalten ist nur ein Brief Webers an seine Mitbrüder vom Oktober 1908. Darin bat er, alles „Kritisieren und Murren unter einander“ zu vermeiden und dem Bischof unbedingt zu gehorchen. Weber bestand aber auf seinem Vorschlag, anstelle des Kisuheli in den Schulen „die Eingeborensprache als Schulsprache“ zu benutzen, weil nur so das Kind lernt, durch den Gebrauch der Muttersprache sich aus der Welt seiner Familie heraus zu entwickeln ohne sinnlos Zeit abzusetzen. Nur wenn es gelingt „tüchtige Handwerker, Garten- und Feldarbeiter heranzubilden“, sind sie im Lauf der Zeit in der Lage, mit Dingen zurechtzukommen, „die ihnen gehören“.

Keinesfalls soll die Arbeit der Mission dazu dienen, den Reichtum der Siedler zu vergrößern. Was sie den Afrikanern bietet, ist Hilfe zur Selbsthilfe. Das ist aber nur möglich, wenn sie ihnen von Beginn an auf Augenhöhe begegnet, also anders als die zur eigenen Bereicherung entschlossenen Siedler. Dieser Gedanke ließ sich in der Kolonie vorläufig nicht vermitteln, auch nicht an die Bischöfe. Bischof Thomas demonstrierte das, als er P. Johannes Häfliger maßregelte und versetzte, als dieser sich in Kigonsera scharf gegen Soldaten verwahrte, die dorfweise aufständische Afrikaner niedermachten.

Die Frage ist, was bleibt, wenn die Landwirtschaft, von der Abt Norbert ausging, 120 Jahre später nicht mehr die Basis des modernen Lebens bildet. Vielleicht sollte man noch einmal den Titel der Schrift beachten. Es ist die Mahnung Jesu, die Botschaft von seinem Leben über die Länder und über die Völker hinweg zu verbreiteten. Dabei ist aber die deutsche Übersetzung nicht korrekt. „Euntes“ ist ein Partizip, kein Imperativ. Es heißt übersetzt „Gehend in alle Welt ...“ oder „Indem ihr in die Welt geht, verkündet aller Schöpfung die Frohe Botschaft“. Der Weg in die Welt ist etwas, das für Missionsbenediktiner unter sich ständig verändernden Bedingungen immer geschieht. Die Aufforderung Webers, die Verkündigung auf dem Weg über die Landwirtschaft stattfinden zu lassen, bezieht sich auf eine bestimmte historische Situation, deren Schritte im Rückblick verständlich sind. Was zeitlich über diese Situation hinaus bleibt und zur Lebensaufgabe der Missionsbenediktiner wird, ist die Mahnung, mit der P. Norbert Weber sein Buch am Festtag Epiphanie abschließt. Ein Aufbruch in die Welt ohne die monastische Grundlage zu verlieren, geschieht zur Hilfe für Menschen, die verstrickt sind in Lebensbedingungen, die sie am Aufbruch hindern. So wird es möglich, gemeinsam ins Offene zu gehen, damit Epiphanie beginnen kann: Erscheinung, Wiederkunft Christi. ■

# Hoffentlich bleibt sie Stein des Anstoßes

Die Kirche als querlaufende Struktur der Weltgesellschaft  
von Heinz Bude

**K**önnen Sie auch solche Feststellungen aus Gesprächen mit Freunden und Bekannten?

„Wenn die Kirche sich jetzt nicht grundlegend ändert, ist es aus mit mir und der Kirche!“ Aus?

Austritt und Abwendung. „Exit und Voice“ (Albert Hirschman). Es gibt Austritt mit Voice und Abwendung ohne Exit. Was ist schlimmer? Das war vor der Pandemie, als der „Synodale Weg“ als Aufbruch zu neuen Ufern angesehen wurde. Davon ist, wenn ich mich bei meinen Freunden und Bekannten umschaue, nicht mehr viel zu spüren.

## Für wen ist die Kirche noch zu retten?

Die katholische Kirche hat im vergangenen Jahr mehr als eine halbe Millionen Mitglieder verloren. Es bleiben aber immerhin noch rund 22 Millionen übrig. Weltweit sind es 1,4 Milliarden Katholik:innen.

Der zitierte Satz hält ein Beziehungsbild fest: Enttäuschung über mangelnde Reaktionen, eine Empfindung von Befleckung durch ziemlich unangenehme Tatbestände und die Auseinandersetzung mit einer Kontaktschuld in Bezug auf eine einem fremd gewordene, aber womöglich immer noch wichtige Institution.

Die Kirche ist Max Weber zufolge eine Heilsanstalt. Sie stellt den Gläubigen Heilsgüter in Form von Aussagen und Praktiken zur Verfügung, die sie in den Stand versetzen, Fragen letzter Bedeutung für sich so zu behandeln, dass sie

Sinn, Trost und eine Fluchtlinie ihres Werdens in der Zeit finden. Dabei sollte im Christentum das zugleich stolze und demütige Bewusstsein unbegreiflichen Begnadigtseins durch den Glauben, der ein Geschenk und keine Pflicht ist, herauskommen. Wenn ich den Titel unserer Tagung erst nehme, steht das alles auf dem Spiel.

Als die andere Seite der Herrlichkeit, deren man beim Singen des Glorias, beim Besuch des Kölner Doms

Vertiefung des Themas von Seite 32–43

## Ist die Kirche noch zu retten?

oder beim Hören eines Psalm Davids („die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes“) inne geworden ist, hat sich die Erbärmlichkeit der Kirche beim Umgang mit dem Missbrauch junger, schutzbedürftiger und abhängiger Menschen entpuppt.

Man will sich allein schon die Tatorte nicht vorstellen. Die Sakristei, die Erste-Hilfe-Räume im Internat, die Duschen beim Ausflug der Jugendkirche, das Lächeln, das in einem stieren Blick entgleitet. Fast noch schlimmer ist das Vertuschen der Vorgänge, die Wiederverwendung der Täter, die Lügen in den Vorgängen, die Maßregelung der Zeugen und die Missachtung der Opfer durch die Amtsträger. Und wenn man sich dann noch klar macht, dass die nächste Welle mit dem Fall der Katholische Kirche in Polen noch bevorsteht, will man am liebsten sofort das Besteck abgeben. Da helfen keine Fremdanlagen (der Leistungssport, die Odenwald-Schule oder die Kindertagesstätten), keine Reparaturgesinnung (wir haben doch Gutachten in Auftrag gegeben und Experten zu Rate gezogen) und keine Vergessenswünsche (Organisationen einer gewissen Größe bauen immer einen verschwiegenen Untergrund auf). Verzeihungsbitten und Opferentschädigung sind wichtig, aber niemand glaubt ernsthaft, dass dies die Kirche retten kann. Das hat Benedict am Ende wohl eingesehen und sich deshalb vorzeitig in die Emeritierung verabschiedet.

Dass neben narzisstischen Problematiken („glänzendes Größenselbst“), dem jahrelangen Intimitätsmangel und einer malignen Empathie (gezielte Menschenfängerei) die spirituelle Machtbefugnis einer mit Exzeptionalitätsvorstellungen ausgestatteten Priesterklasse den Missbrauch Abhängiger und Minderjähriger befördert haben, steht heute außer Frage. Braucht die kirchliche Heilsanstalt aber deshalb nicht andere Priester, sondern muss sie überhaupt das individualisierte Priestertum durch ein allgemeines Priestertum ersetzen? Das würde dann freilich die vermutlich nicht mehr



Prof. Dr. Heinz Bude, Professor für Makrosoziologie an der Universität Kassel



aufzuhaltende Protestantisierung der Katholischen Kirche mit sich bringen. Es sieht so aus, als sei die Kirche von den Pforten der Hölle überwältigt worden und es stellt sich die Frage, ob die Kirche unter dieser Bedingung ihr Heilsversprechen noch glaubhaft machen kann.

### Rettende Maßnahmen

Die Person, von der eingangs zitierte Äußerung stammen könnte, müsste sich freilich die Frage gefallen lassen, welche grundlegende Veränderung die Kirche denn wieder in Stand setzen könnte, ihre Heilsgüter glaubhaft anzubieten. Über drei Voraussetzungen kirchlicher Heilsgüterproduktion könnte man sich vermutlich schnell verständigen:

Die bürgerliche Rechtsprechung, insbesondere was das Strafrecht betrifft, muss auch innerhalb der Kirche gelten. Bürgerliches Recht bricht Kirchenrecht.

Sodann ist eine Trennung von geistlich-pastoralen und sozialpflegerisch-karitativen Kompetenzen vonnöten. Die Bischöfe und die ihnen zuarbeitenden Generalvikare sind mit ihrer Allkompetenz augenscheinlich überfordert. Was nicht bedeutet, dass beispielsweise die Caritas auf eine christliche Inspiration verzichten könnte.

Auch ist der Ausbau eines Systems von Diakoninnen und Diakonen neben und nicht unter den Priestern seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil überfällig.

Schließlich muss die Selbstprüfung der Anwärter für das Priesteramt professionalisiert werden. Die Zöglinge aus den guten Familien und die begabten Bildungsaufsteiger scheinen ausgestorben zu sein. Fromm und frei wäre dafür eine gute Formel für ein solches „self assessment“.

Aber diese Maßnahmen werden niemand davon überzeugen, dass die Kirche ihre Heilsfähigkeit für die endlichen Menschen mit ihren unendlichen Fragen wiedererlangen kann. Man erlebt vielmehr eine mit sich selbst beschäftigte Heilsanstalt, die sich auf einem Weg mit dem Volk Gottes in erster Linie selbst retten will. Der Synodale Weg erscheint mit etwas Abstand in der Tat als Ausdruck einer introvertierten Kirche, die den Kontakt zur Welt und zu den Menschen verloren hat. Es geht um die Geltung und Sendung einer Kirche, die schon lange nicht mehr im Zentrum des öffentlichen Lebens steht. Sie steht im Grunde seit den Säkularisationen in der Folge der Französischen Revolution nicht mehr in der Mitte, sondern am Rande der modernen Öffentlichkeit. Was der Staat tut, wie die Wirtschaft wirkt, was die Wissenschaft zu bieten hat, was im Sport los ist, interessiert die Leute weit mehr als die missi-onarische und apostolische Aufgabe der Kirche.

### Christentum als Stein des Anstoßes

Was bedeutet diese Einsicht für eine glaubhafte Positionierung der Kirche in unserer gesellschaftlichen Welt?

Sie ist nicht Teil der Gesellschaft, sondern macht einen Unterschied zur Gesellschaft, indem sie die Leute eben nicht als Staatsbürgerinnen, Wirtschaftssubjekte, Mediennutzer oder als Sportpublikum, sondern als sterbliche, bedürftige und ängstliche Menschen anspricht.

Und sie tut dies nicht in einer therapeutischen, sozialpflegerischen oder kulturbildnerischen Haltung, sondern sie verweist auf die Heilige Schrift und verwaltet den liturgischen

Kult. Die Kirche tradiert Lektüren und zelebriert Versammlungen und erhält dadurch ein Gedächtnis langer Dauer über den menschlichen Umgang mit Fragen letzter Bedeutung: was darüber geschrieben steht und wie wir darüber zusammenkommen können.

Die Messe ist Lesung und Wandlung. Die priesterliche Person als zentrale Zelebrantin darf sich dabei aber nicht zuviel einbilden. In der Predigt, die katholischerseits bekanntlich nicht länger als zehn Minuten dauern soll, bietet eine stellvertretende Lektüre des Wortes, die der eigenen Lektüre der Hörerinnen auf die Sprünge helfen soll. Und in der Eucharistie öffnet die priesterliche Person den Kreis, in dem die Gemeinde sich im Blick auf Gott und im Gedenken an die Vielen, die vorher in dieser Weise auf Gott geblickt haben und die nachher in dieser Weise auf Gott blicken werden, versammeln soll. So wird die Kirche in ihren Heilspraktiken zur Statthalterin eines doppelten Zeitbezugs:

Sie veranschaulicht durch Verweis auf sich wandelnde Lektüren der einen Schrift die verrinnende Zeit des geschichtlichen Daseins als Kollektiv wie als Individuum und sie macht durch den gemeinsamen Kult zugleich präsent, dass die Versammelten in einer Reihe mit Vorherigen und Nachfolgenden stehen. Mit anderen Worten: Sie macht die Gläubigen mit den ontologischen Tatsachen der zeitlichen Frist und der überzeitlichen Bezüge ihres Lebens vertraut. Sie lässt uns wissen und erfahren, dass wir alle sterben werden, so wie vor uns alle gestorben sind und nach uns alle sterben werden.

Das tut sie als Weltkirche, die sich im Zuge der Universalisierung, Globalisierung und Kolonialisierung von Europa aus mit allen regionalen Religionen und lokalen Kulturen irgendwie verbündet und auf diese Weise eine querlaufende Struktur der Weltgesellschaft ausgebildet hat. Überall und zu allen Zeiten fragen die Menschen, wie sich ihre begrenzte Lebenszeit mit der anderen, womöglich auch begrenzten Weltzeit verbindet. Das muss nicht so verschüchtert und weltverneinend wie in Europa und Post-Europa geschehen, man kann es sich freudiger oder gelassener und weltbejahender vorstellen. Aber die Tatsache, dass unser Dasein auf der Welt fragwürdig ist, wird man nicht als eine europäische Spezialität hochhalten oder verdammern können, wo das Christentum als das Ergebnis einer zufälligen und vergänglichen Konstellation geschichtlicher Umstände auf nicht-europäischem Boden angesehen wird.

Hoffentlich bleibt das Christentum bis zum Ende der Zeiten ein Stein des Anstoßes und ein Gegenstand des Widerspruchs. Bis dahin bleibt, mit Karl Rahner gesprochen, die hoffende Geduld in der Undurchsichtigkeit des befristeten Daseins der einzige Aufgang des ewigen Lebens. ■

---

Die Kirche macht die Gläubigen mit den ontologischen Tatsachen der zeitlichen Frist und der überzeitlichen Bezüge ihres Lebens vertraut. Sie lässt uns wissen und erfahren, dass wir alle sterben werden, so wie vor uns alle gestorben sind und nach uns alle sterben werden.

---

# Produktive Ungleichzeitigkeit?

Kirche im Prozess der nachholenden Modernisierung  
von Hans-Joachim Höhn

**M**edizinische Maßnahmen orientieren sich am Dreischritt „Anamnese – Diagnose – Therapie“. Je genauer ein Patient seine Beschwerden und deren Auftreten beschreiben kann, umso gezielter lässt sich deren Ursache ermitteln. Mit nur zwei Fragen kommt man nicht nur einer Diagnose, sondern auch einer Therapie näher: „Was hast Du? – Was fehlt Dir?“ Es ist bezeichnend für diese Fragen, dass sie mit einem „zu viel“ und einem „zu wenig“ sowohl Krankheitssymptome erfassen als auch deren Überwindung in den Blick nehmen: Was fehlt, kann ergänzt werden. Was im Übermaß vorhanden ist, muss reduziert werden. Es liegt nahe, diese Möglichkeit auch für Diagnose und Therapie der Kirchenkrise einzusetzen. Allerdings ist frühzeitig zu bedenken, dass Therapien in der Medizin unterschiedliche Ziele haben. Im günstigsten Fall ermöglichen sie eine vollständige Heilung. Im ungünstigen Fall sind sie lediglich palliativ ausgerichtet. Dann ist das Grundleiden nicht mehr zu kurieren. Aber das Leiden am Leiden kann verringert werden.

In jeder Therapie ist der Faktor „Zeit“ entscheidend. Denn es kommt darauf an, dass der Patient wieder Lebenszeit hinzugewinnt oder zumindest der noch verbleibenden Zeit Lebensqualität abgewinnen kann. Über den Erfolg einer Therapie entscheidet auch der Zeitpunkt, an dem sie eingeleitet wird. Mancher Patient könnte gerettet werden, würde rechtzeitig gehandelt. Auch hier drängt sich eine Analogie zur Kirchenkrise auf: Wieviel Zeit bleibt noch, um jene Probleme zu lösen, die ihre Zukunftsfähigkeit in Frage stellen? Reicht die Zeit, um ihre Rückständigkeit gegenüber der modernen Kultur wettzumachen? Oder zeigen sich an der Kirche bereits Zeichen des kulturellen und religiösen Absterbens? Kommen allenfalls noch palliative Optionen in Betracht?

Vielen Patienten, die nicht mehr zu retten sind, hat man oft die Wahrheit über ihren Zustand verschwiegen. Stattdessen wurde ihnen Hoffnung auf neue Therapieansätze, auf ein Wunder, auf Rettung in letzter Sekunde gemacht? Wie steht es derzeit um den Patienten „Kirche“? Ist er noch zu retten? Sorgt der Heilige Geist



**Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn**, Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie am Institut für Katholische Theologie der Universität Köln

Vertiefung des Themas von Seite 32–43

## Ist die Kirche noch zu retten?

für ein Kirchenwunder? Gibt es einen Kurswechsel im Vatikan, der doch noch grünes Licht für umfassende Reformen gibt? Oder kommen alle Vorschläge für die umfassende Selbstkorrektur einer religiösen Institution bereits zu spät?

### Mortalität und Vitalität der Kirche

Bemüht man die Statistik der Kirchenaustritte und der demografischen Entwicklung der Kirchenzugehörigkeit muss man skeptisch sein. Der Kirche gehen die lebenserhaltenden Kräfte aus; sie kann kaum noch Selbstheilungseffekte erzeugen. Erstmals in der deutschen Nachkriegsgeschichte ist im Jahr 2022 weniger als die Hälfte der Bevölkerung zahlendes Mitglied einer christlichen Kirche. Hochgerechnet auf das Jahr 2060 wird es noch ein Viertel sein. Aber selbst dafür braucht es günstige Umstände. Die jährliche Austrittsquote müsste dauerhaft unter 1 % liegen. Im Jahr 2022 lag sie bei 2,5 %. Es ist offenkundig nur eine Frage der Zeit, bis die Kirche auf dem Nullpunkt sozialer Bedeutung und religiöser Relevanz angekommen ist. Es kann sogar sein, dass sie schon vorher einen „toten“ Punkt erreicht.

Diese zeitdiagnostisch verwendete Metapher ist ebenso prägnant wie ernüchternd. Sie signalisiert Leblosigkeit und Ratlosigkeit. Ihre Verwendung ist nicht erst in der aktuellen Kirchenkrise aufgekommen, sondern entstammt einer Zeitdiagnose des Jesuiten Alfred Delp aus den 1940er Jahren: „Wir sind trotz aller Richtigkeit und Rechtgläubigkeit an einem toten Punkt. Die christliche Idee ist keine der führenden und gestaltenden Ideen dieses Jahrhunderts. Immer noch liegt der ausgeplünderte Mensch am Wege. ... Wir haben durch unsere Existenz den Menschen das Vertrauen zu uns genommen. ... Und gerade in den letzten Zeiten hat ein müde gewordener Mensch in der Kirche auch nur den müde gewordenen Menschen gefunden. Der dann noch die Unehrlichkeit beging, seine Müdigkeit hinter frommen Worten und Gebärden zu tarnen“ (*Aufzeichnungen aus dem Gefängnis*, hrsg. von Roman Bleistein, Freiburg 2019, 318ff.). Für Delp haben nicht die Anpassung an den Zeitgeist oder mangelnde Rechtgläubigkeit



in die Krise geführt. Vielmehr haben moralischer und dogmatischer Rigorismus das Christentum ausgezehrt.

Damit sind genau jene Bezugspunkte markiert, von denen Kritiker einer Kirchenreform meinen, dass gerade ihre Beachtung sowohl Bestand und Identität als auch Status und Relevanz der Kirche sichern könnte. Die Orientierung an Dogma und Moral wird aber dann existenz- und identitätsgefährdend, wenn diese Orientierung in eine Vertrauens- und Glaubwürdigkeitskrise führt. Genau dies ist der Fall seit der Aufdeckung eines pandemischen sexuellen Missbrauchs und seiner Vertuschung durch Kleriker. Die Unehrlichkeit und Unaufrichtigkeit auf die Delp anspielte, besteht heute im Bestreiten systemischer Ursachen, zu denen auch eine dogmatische Überhöhung des Priestertums und eine humanwissenschaftlich obsoleete Sexualmoral zählen. Diese Ursachen werden mit denselben Mitteln verschleiert, welche die genannten Folgen herbringen: fromme Worte und Gebärden. Das bischöfliche Erschrecken über sexuellen und spirituellen Missbrauch verflacht zur Pose; die Vorstellung von diözesanen Missbrauchsgutachten wird zum ausgeleierte medialen Bußritual – und der sexuell ausgeplünderte Mensch muss sich Entschädigungen vor Gericht mühsam erstreiten.

Allerdings verleitet die Rede vom toten Punkt auch dazu, der Kirche voreilig einen Totenschein auszustellen. Selbst wenn bei ihr ein Atem- und Herzstillstand festzustellen ist, sind zunächst Wiederbelebungsmaßnahmen angezeigt. Aber sie müssen zeitnah stattfinden. Zudem verlangen sie den massiven Einsatz von Technik und medizinischem Können. Es muss vor allem schnell gehen. Denn sinnvoll sind derartige Interventionen nur dann, wenn noch Vitalzeichen erkennbar sind. Erst dann gibt es eine Überlebenschance und vielleicht auch eine günstige Langzeitprognose. Vermutlich muss die Kirche auch – um im Bild zu bleiben – zusätzlich eine langwierige Rehabilitation durchlaufen.

Im Folgenden soll sondiert werden, ob sich für die Kirche eine sozio-kulturelle Überlebenschance auftut, wenn sie zur Therapieoption einer „nachholenden Modernisierung“ greift. Damit ist gemeint, dass sie unproduktive Ungleichzeitigkeiten mit jener Epoche und Gesellschaftsformation überwindet, in der sie das Evangelium wahrnehmbar, vernehmbar und annehmbar machen will. Die zur Diskussion gestellte These lautet: Wenn sich die Kirche nicht „modernisiert“, findet sie keinen Platz in der Moderne. Anders formuliert: Wenn das reale Leben mit seinen Chancen und Herausforderungen nicht in die Kirche einkehrt, kann die Kirche nicht ins Leben zurückkehren!

### Moderne – Modernität – Modernisierung

Um zu präzisieren, was hinter der Forderung steht, die Kirche müsse endlich in der Moderne ankommen, muss zunächst geklärt werden, was mit den Begriffen „Moderne“ und „Modernität“ eigentlich gemeint ist und welche He-

erausforderungen für die Kirche damit umrissen werden. Vielfach werden diese Leitbegriffe als Container verwendet. Sie enthalten unterschiedliche Elemente, die sich in philosophischen, ideen- und kulturgeschichtlichen sowie gesellschaftstheoretischen Studien zu den Charakteristika der Zeit nach 1800 finden. Hierbei fungiert „Moderne“ als Epochenbegriff. „Modernität“ steht hingegen für die epochenspezifische Signatur von sozialen Strukturen, Interaktionen, Handlungsorientierungen und Mentalitäten. Ein typisch modernes Bewusstsein zeichnet demnach aus, dass es

- an die Stelle kultureller Uniformität den Ruf nach Pluralitätsfähigkeit setzt,
- die Reste einer ständischen Gesellschaft mitsamt jeglichem Untertanengeist vertreibt und nach freien, ihrem Gewissen verantworteten Bürger ruft,
- Freiheit mit Toleranz vereinbaren will,
- in öffentlichen Angelegenheiten statt obrigkeitlicher Verfügung die Partizipation und den Diskurs aller Betroffenen erwartet.

Die „Modernität“ sozialer Verhältnisse, Strukturen und Institutionen bemisst sich danach, inwieweit sie willens und fähig sind, sich einem permanenten Wandel zum von der Vernunft gebotenen Besseren zu unterziehen. Das impliziert ein Bewusstsein der Kontingenz von Gegenwart und Vergan-

genheit sowie eine Orientierung am Zukünftigen als dem erhofften Besseren. Dieses Bessere ist aber nicht bloß Gegenstand menschlichen Hoffens, sondern zugleich auch Resultat seines Wollens und Tuns. Es soll ein Prozess in Gang gesetzt werden, welcher auf der gesellschaftlichen Verwirklichung von Grund- und Menschenrechten insistiert und daran auch die Legitimität und Autorität staatlicher Akteure misst. Die Gesellschaft zum Besseren zu verändern, heißt ferner, die unterschiedlichen Sphären der Gesellschaft (z. B. Wirtschaft, Recht, Wissenschaft) gemäß ihrer Eigenlogik und Eigenrationalität zu entfalten und dabei ein Höchstmaß an Effizienz der darin ablaufenden funktionalen Prozesse zu erzielen.

Vor diesem Hintergrund hat Jürgen Habermas Kriterien formuliert, anhand deren sich auch die Modernitätskompatibilität religiöser Gemeinschaften ermessen lässt. Notwendig ist zunächst die religionsinterne Ausbildung eines reflexiven Bewusstseins, wodurch sie „aus eigener Einsicht auf eine gewaltsame Durchsetzung ihrer Glaubenswahrheiten und auf den militanten Gewissenszwang gegen die eigenen Mitglieder ... Verzicht leisten“ (*Glauben und Wissen. Rede zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt 2001, 14f.). Modernitätskompatibel ist nach Habermas ein religiöses Bewusstsein,

- „das zu konkurrierenden, aber ihrerseits reflexiv gewordenen Religionen ein vernünftiges Verhältnis gewinnt,
- das den institutionalisierten Wissenschaften die Entscheidung über mundanes Wissen zugesteht und
- das die Prämissen der Menschenrechtsmoral an die eigenen Glaubenswahrheiten anschließt“ (*Nachmetaphysisches Denken II*, Berlin 2012, 254).

---

**Erstmals in der deutschen Nachkriegsgeschichte ist im Jahr 2022 weniger als die Hälfte der Bevölkerung zahlendes Mitglied einer christlichen Kirche. Hochgerechnet auf das Jahr 2060 wird es noch ein Viertel sein. Aber selbst dafür braucht es günstige Umstände.**

---

Die Kriterien der Modernitätskompatibilität werden der Kirche offenkundig von außen aufgenötigt. Mit dem Hinweis auf einen fehlenden Kompatibilitätstest mit ihrem theologischen Selbstverständnis sind viele Reformen seit dem II. Vatikanischen Konzil nur zögerlich angegangen und mit dem Vorbehalt der Rückabwicklung durchgeführt worden. Das aber ist nur die halbe Wahrheit. Die andere Hälfte zeigt eine beträchtliche Lernkurve beim Bemühen einer Inkulturation des Christentums in eine von permanentem Wandel geprägte soziale Umwelt.

Das Konzil selbst hat der Kirche eine dialogische Verhältnisbestimmung ihres Weltverhältnisses ins Stammbuch geschrieben. Es finden sich zahlreiche Impulse für den Prozess des widerständigen Sich-Einlassens auf die sozio-kulturelle Signatur der Moderne und für eine kritisch-konstruktive Resonanz im Inneren der Kirche auf Veränderungen ihres sozialen Umfeldes. Die Kirche soll wahrnehmen, „was an Gutem in der heutigen gesellschaftlichen Dynamik vorhanden ist“, und mit Achtung blicken „auf alles Wahre, Gute und Gerechte, das sich die Menschheit in den verschiedenen Institutionen geschaffen hat und immer neu schafft“ (GS 42). Dies schließt auch die Überlegung ein, ob die säkulare Moderne von sich aus Werte und Normen hervorbringt, zu deren Anerkennung im Raum der Kirche letztlich keine Alternative besteht.

Vor diesem Hintergrund lassen sich die „Modernität“ der Kirche und ihr Modernisierungsbedarf anhand einer Doppelfrage ermitteln: Gelingt es ihr, auf zeitgemäße Weise, der Sache des Evangeliums gerecht zu werden? Gelingt es ihr, auf evangeliumsgemäße Weise den Herausforderungen der Zeit gerecht zu werden?

Aber sogleich melden sich Einwände gegen die Maßgeblichkeit der Moderne: Sind nicht mit jedem wissenschaftlich-technischen Modernisierungsschub bisher stets kontraproduktive Nebeneffekte verbunden gewesen? Wurde bei dem Versuch, mit der säkularen, autonomen Vernunft Geschichte zu machen, nicht auch das Un- und Widervernünftige mitproduziert? Hängt die Lebensdienlichkeit von Wirtschaft, Technik und Politik nicht davon ab, dass sie ökonomisch Unverrechnbares, technisch Unableitbares und politisch Unverfügbares respektieren? Gibt es nicht kulturelle Traditionen, die man bewahren sollte, wenn man vorankommen möchte? Kritiker der Moderne verweisen auf zahlreiche problemerezeugende Problemlösungen, die für die Moderne typisch sind und die sich um die Diagnose „Dialektik der Aufklärung“ (M. Horkheimer/Th. W. Adorno) gruppieren. Wird nicht jede Institution, die sich auf eine solche Moderne einlässt, zwangsläufig teilhaben an ihren Pathologien, Krisen und Entgleisungen? Wenn die Kirche beginnt, in ihrem Inneren die Moderne nachzuholen, ist es dann nicht unvermeidlich, dass sie alle Fehlentwicklungen der Moderne wiederholen wird?

Vor allem aber: Ist von der Kirche wirklich Zeitgenossenschaft mit der säkularen Welt oder nicht viel eher kritische Ungleichzeitigkeit und selbstbewusste Ungleichförmigkeit

verlangt? Ist von der Kirche wirklich eine Inkulturation in die säkulare Welt oder nicht viel eher die Markierung einer Differenz zwischen dem Heiligen und dem Profanen gefordert? Schließlich rührt der Appell, sich der Welt nicht anzugleichen (vgl. Röm 12,2; Jak 4,4) an ein Grundthema der gesamten Christentumsgeschichte. In höchstem Maße angebracht ist somit tiefe Skepsis gegenüber einer Kirchlichkeit, die auf Konformität mit der Gesellschaft angelegt ist, also auf Opportunitätsdenken beruht.

### Der „Synodale Weg“ – Projekt einer nachholenden Modernisierung der Kirche?

Diese Zweifel richten sich derzeit vor allem auf die Reformagenda des „Synodalen Weges“ (2020–2023), die auf vier Synodalforen verteilt wurde: (1) Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – (2) Priesterliche Existenz heute – (3) Frauen in Diensten und Ämtern der Kirche – (4) Leben in gelingenden Beziehungen. Ursprünglich war dieses Projekt begonnen worden, um über Konsequenzen der MHG-Studie über sexuellen Missbrauch an Minderjährigen durch Kleriker nachzudenken. Sehr bald zeigte sich, dass die Aufarbeitung dieses Missbrauchs vor der Frage nach systemischen Ursachen nicht Halt machen durfte und auch vermeintlich dogmatisch abgesicherte Positionen zu Rang und Stand der Priester, zur sakralen und ökonomischen Machtakkumulation auf Seiten der Bischöfe, zur Geschlechteranthropologie und kirchlichen Sexualmoral neu verhandelt werden sollten.

Insgesamt wurden 15 Texte verabschiedet. Neben einer Präambel und einer theologischen Grundlegung des Reformprozesses sind je ein Grundtext der Synodalforen zu *Macht und Gewaltenteilung*, *Priesterlicher Existenz* und *Frauen in Diensten und Ämtern der Kirche* sowie aus jedem Forum sogenannte „Handlungstexte“ beschlossen worden. Der Grundtext des Synodalforums 4 *Sexualität und Partnerschaft* verfehlte im September 2022 die notwendige bischöfliche Zustimmung. In den Handlungstexten finden sich etliche Voten, die eine bisher in der Grauzone des kirchenrechtlich nicht

Erlaubten angesiedelte Praxis betreffen – z. B. Segensfeiern für Paare, die aus dem Rahmen der kirchlichen Ehelehre fallen. Andere bekräftigten Anliegen, die schon seit Jahrzehnten im Vatikan vorgetragen werden – z. B. die „Laienpredigt“, das Frauendiakoniat und die Aufhebung des Pflichtzölibats.

In welchem Maße kann nun davon gesprochen werden, dass diese Voten auf eine nachholende Modernisierung der Kirche drängen? Bestehen sie den Test auf Modernitätskompatibilität mit den von J. Habermas formulierten Kriterien? Anhand einiger Stichproben soll eine kurze Evaluation einiger Synodaltexte versucht werden.

Die erste Stichprobe zielt auf den Grundtext von Forum I *Macht und Gewaltenteilung in der Kirche*. Hier wird gleich zu Beginn die Anschlussfähigkeit an die Rechtskultur einer demokratisch geprägten Gesellschaft thematisiert und

---

**Das II. Vatikanum selbst hat der Kirche eine dialogische Verhältnisbestimmung ihres Weltverhältnisses ins Stammbuch geschrieben. Es finden sich viele Impulse für den Prozess des widerständigen Sich-Einlassens auf die sozio-kulturelle Signatur der Moderne.**

---



unterstrichen, dass kirchliches Recht an den Grund- und Menschenrechten ausgerichtet werden muss und möglichem Machtmissbrauch durch Transparenz, Rechenschaftslegung und effektive Machtkontrolle vorgebeugt werden kann. Gesucht wird auch nach innerkirchlich bereits bestehenden Affinitäten zu den Prinzipien von Demokratie und Gewaltenteilung: „Eine Veränderung der kirchlichen Machtordnung ist aufgrund einer eigenen kirchlichen Geschichte des Synodalprinzips, aufgrund demokratischer Entscheidungsprozesse in Orden und kirchlichen Verbänden und aus Gründen gelingender Inkulturation in eine demokratisch geprägte freiheitlich-rechtsstaatliche Gesellschaft geboten“. Zwar kann dem Text attestiert werden, dass er um eine Anschlussfähigkeit von Glaubenswahrheiten an die Prämissen der Menschenrechtsmoral bemüht ist und insofern ein erstes Modernitätskriterium erfüllt. Aber so groß die Lernkurve auch ist, die der Grundtext dokumentiert, so gering ist die Zahl konkreter Umsetzungsmaßnahmen. Der Handlungstext *Synodalität nachhaltig stärken* sieht die Einrichtung eines „Synodalen Ausschusses“ bzw. „Synodalen Rates“ als Beratungs- und Beschlussorgan bzgl. Grundsatzentscheidungen von überdiözesaner Bedeutung zu pastoralen Planungen, Zukunftsfragen und Haushaltsangelegenheiten der Kirche vor. Der Handlungstext *Gemeinsam beraten und entscheiden* begnügt sich mit dem Appell an die freiwillige Selbstbindung des Bischofs bzw. Pfarrers an die Beschlüsse von Beratungsgremien, die allen Kirchenangehörigen zugänglich sind. Als Rahmen für diese Selbstverpflichtung wird „die verbindliche Glaubenslehre und Rechtsordnung der Kirche“ ausgegeben.

Eine zweite Stichprobe entnehme ich dem Forum III *Frauen in Diensten und Ämtern in der Kirche*. Auch hier ist der gleichnamige Grundtext bemüht, sich hinsichtlich seiner Prämissen und Kernposition als kompatibel mit einer

modernen Menschenrechtsmoral zu erweisen. Keinen Zweifel lässt man daran, dass das Prinzip der Geschlechtergerechtigkeit auch eine theologische Grundlage hat (vgl. Gal 3,28). Alle Getauften und Gefirmten sollen die allen gleichermaßen geschuldete Anerkennung und Wertschätzung ihrer Charismen und ihrer geistlichen Berufung erfahren. Diese darf nicht abhängig gemacht werden von ihrer geschlechtlichen Identität. Entsprechend ihrer

Eignung, ihren Fähigkeiten und Kompetenzen sollen sie in Diensten und Ämtern tätig werden dürfen, die der Verkündigung des Evangeliums in unserer Zeit dienen.

Die dritte Stichprobe bezieht sich auf Forum IV *Leben in gelingenden Beziehungen*. Folgt man dem Kompatibilitätskriterium, dass Kompetenz und Autonomie der Wissenschaft in säkularen Angelegenheiten von Seiten der Kirche zu respektieren sind, dann steht für die Kirche eine Neubewertung menschlicher Sexualität inklusive des Phänomens der

Homosexualität an. Diese Neubewertung ergibt sich aus einer differenzierten human- und naturwissenschaftlichen Betrachtung des Zusammenspiels genetischer und epigenetischer Prozesse sowie des Anteils psychosozialer Faktoren bei der Ausbildung einer sexuellen Orientierung. Ein religiöses Bewusstsein kann bei der Identifikation dieser Faktoren keine eigene Kompetenz und Autorität beanspruchen. Wenn es zu einer normativen Bewertung menschlicher Sexualität ansetzt, muss ein religiöses Bewusstsein sich auf hinreichend abgesicherte Tatsachenurteile stützen. Führen neue wissenschaftliche Erkenntnisse zu einem veränderten Tatsachenurteil, kann dies Auswirkungen auf ein ethisches Werturteil haben. Die Überzeugungskraft und Gültigkeit des Werturteils ist von der Richtigkeit der darin reflektierten Tatsachenaussage abhängig. Dieser Nexus gilt für jede Ethikkonzeption, die empirische und normative Bezüge der Urteilsbildung anerkennt, und stellt kein Sonderproblem kirchlicher Sexualethik dar. Der Handlungstext *Umgang mit geschlechtlicher Vielfalt* gesteht explizit der säkularen Wissenschaft die Kompetenz des Tatsachenurteils zu, wenn er sich zur biologischen Geschlechtsidentität des Menschen äußert: „Die biologische Geschlechtsidentität eines Menschen ruht zunächst auf dem chromosomalen Code des XX bzw. des XY auf. Sie lässt sich aber keinesfalls darauf reduzieren. Die biologische Geschlechtsidentität entwickelt sich stattdessen in komplizierten Wechselwirkungen zwischen genetischen und epigenetischen Faktoren ... Sexualhormone wie Testosteron oder Östradiol treten in allen Geschlechtern auf, wobei sie in typisch männlichen oder weiblichen Körpern in unterschiedlichen Konzentrationswerten auftreten.“

Die kirchliche Sexualethik steht in diesem Kontext vor einer doppelten Herausforderung. Der Handlungstext übernimmt eine Stellungnahme des Deutschen Ethikrates zur Intersexualität: „Das hormonelle Geschlecht ist im Unterschied zum genetischen Geschlecht nicht typologisch binär (das heißt strikt männlich oder weiblich), sondern prägt sich auf einer gleitenden Skala aus, bei der der individuelle Status auch zwischen den beiden Polen liegen kann.“ Damit wirft er zum einen die Frage auf, ob und inwiefern die Kirche an einem „binären“ Menschenbild mit der Logik des „entweder Mann oder Frau“ noch festhalten kann und stattdessen einem polaren Menschenbild folgen soll. Zum anderen wird hier eine fundamentaltheologische Herausforderung deutlich. Ist die Kirche bereit, ein Verhältnis von Glaube und Vernunft anzunehmen, das der Vernunft eine Filterfunktion zuweist? Wenn gilt, dass nichts als Gegenstand des Glaubens in Betracht kommt, das valider Vernunftkenntnis widerspricht, dann kann in einer theologischen Geschlechteranthropologie nicht mehr behauptet werden, dass der Mensch entweder als Mann oder als Frau biologisch Mensch ist. Wie weitreichend diese Herausforderung ist, zeigt die bischöfliche Ablehnung des Grundtextes zu einer erneuerten Sexualethik. Viele Kritiker setzten den Abschied von einem „binären“ Menschenbild mit einer Preisgabe biblischer Anthropologie gleich.

### Reformen, die nichts ändern?

Haben die Reformvorschläge des Synodalen Weges das Potenzial, die Kirchenkrise zu stoppen? Handelt es sich um

**Alle Getauften und Gefirmten sollen die allen gleichermaßen geschuldete Anerkennung und Wertschätzung ihrer Charismen und ihrer geistlichen Berufung erfahren. Diese darf nicht abhängig gemacht werden von ihrer geschlechtlichen Identität.**

Versuche, eine produktive Gleichzeitigkeit mit der Moderne herzustellen, die zu spät erfolgen? Sind die Initiativen zu einer innerkirchlichen Demokratisierung und Machtkontrolle bereits deswegen vergeblich, weil ihre Umsetzung durch römische Autoritäten blockiert wird? Sind die angestrebten Reformen wirkungslos, wenn es darum geht, den Verlust an Vertrauen in kirchliche Amtsträger und den sozialen Niedergang einer religiösen Institution einzudämmen?

Zunächst sollte man Wirkung und Ertrag des Synodalen Weges an den Problemen messen, die zu seiner Einrichtung führten. Wenn dazu die Sensibilisierung für die entsprechenden Problemzonen der Kirche gehört, sieht die Bilanz weniger dürrftig aus als zu befürchten ist. Gewachsen ist die Aufmerksamkeit für die prekäre sakral-spirituelle, administrative und finanzielle Machtakkumulation in der Kirche. Sie ermöglichte den Missbrauch dieser Macht und die Überhöhung der Inhaber dieser Macht. Gewachsen ist die Bereitschaft, umfassende Maßnahmen zur Prävention sexuellen und spirituellen Missbrauchs zu etablieren. Gewachsen ist der Protest gegen die Missachtung von Frauen und nicht-binären Menschen, gegen lebens- und menschenfeindliche Verengungen der kirchlichen Sexualmoral. Gestiegen ist die Bereitschaft, institutionell und strukturell gegen Diskriminierungen in der Kirche vorzugehen und ihr Arbeitsrecht entsprechend zu korrigieren.

Von diesen „vertrauensbildenden Maßnahmen“ sind zunächst nur kircheninterne positive Effekte zu erwarten. Vermutlich werden einige Bleibekräfte gestärkt und bestehende Austrittsneigungen abgemildert. Hingegen wird ein Verständnis von „Synodalität“, das alle Merkmale einer repräsentativen Demokratie tilgt, eher die Fliehkräfte stärken. Falls die anvisierten Reformen tatsächlich erfolgen, werden sie kaum Rückkehrmotive verstärken. Wer einen Kirchenaustritt hinter sich hat, aber Christ bleiben will, findet konfessionsspezifische Aspekte des Christseins immer weniger belangvoll. Die Versuche, mit dem Diakonat der Frau eine nachholende Modernisierung auf dem Feld der Geschlechtergerechtigkeit vorzunehmen, dürften wenig Eindruck machen.

Was sich mit solchen Innovationen bestenfalls erreichen lässt, ist das Abrücken von einer unproduktiven Ungleichzeitigkeit mit einer liberalen Moderne. Eventuell ist die Fortschreibung einer menschenfreundlichen kirchlichen Sexualmoral auch ein erster Schritt um zu verhindern, dass das Stigma einer Institution, in der die Doppelmoral regierte, auch zum sozialen Stigma des ihr zugehörenden Individuums wird. Ihm würde nicht länger zugemutet, für das systemische Versagen einer Institution und ihrer Führungseliten in Mithaftung genommen zu werden. Ohnehin ist angesichts der sich überlappenden Kirchenkrisen und Skandale längst der Verbleib in der Kirche, nicht aber der Austritt gesellschaftlich begründungsbedürftig geworden.

## Religionsdistanzierung

Die jüngsten Ergebnisse aus dem *Religionsmonitor 2023* der Bertelsmannstiftung legen nahe, zwischen Anlass und Grund für massive Kirchenaustritte zu unterscheiden. Die Austrittsneigung steigt mit dem Verlust an Vertrauen in die Reformbereitschaft religiöser Institutionen, denen fort-

während Missstände, Skandale und deren Verschleierung nachgewiesen werden. Parallel zu diesem Prozess der Kirchendistanzierung verläuft ein Prozess der Religionsdistanzierung. Der Bevölkerungsanteil wächst, der biografisch keine religiöse Sozialisation erfahren hat und dessen eigene „Religiositätseinschätzung“ immer geringer ausfällt. Es lässt sich nachweisen, dass in dem Maße, in dem eine institutionalisierte religiöse Praxis abnimmt, die Einschätzung wächst, dass jedwede religiöse Praxis entbehrlich, verzichtbar, belanglos ist.

Will die Kirche dem Prozess der Religionsdistanzierung etwas entgegensetzen, braucht es mehr und anderes als die Reformkonzepte des Synodalen Weges. Sie sind notwendig, aber nicht hinreichend. Mit ihnen allein ist nicht zu verhindern, dass die Kirche auf dem Nullpunkt der Relevanzskala eines modernen Menschen ankommt. Sie muss sich verstärkt jenen Kompetenzerwartungen widmen, die mit den ersten und letzten Fragen menschlichen Daseins zu tun haben. Eine hinsichtlich ihrer Strukturen und Glaubensinhalte „modernitätskompatibel“ reformierte Kirche

findet erst dann Resonanz und Anerkennung, wenn sie zugleich ihre pastorale Kernkompetenz für die Bewältigung eines säkularisierungsresistenten Bezugsproblems menschlicher Daseinsdeutung und Lebensgestaltung unter Beweis stellt. Hierbei ist auf Formen religiöser Aufgeschlossenheit einzugehen, die auf den ersten Blick nicht auf Gott gerichtet sind, sondern subjekt- und selbstzentriert erscheinen. Es geht dem Menschen dabei ebenso um sich selbst und seine Identität wie um existenzielle bedeutsame Unterschiede: Was unterscheidet mein faktisches Ich von meinem wahren Selbst? Auf welche Weise komme ich dahinter, wie es letztlich um mich steht? Wird es einen Unterschied machen, ob es mich gegeben hat – oder nicht?

Diese Fragen sind insoweit sowohl modernitätskompatibel als auch säkularisierungsresistent, wie sie von Modernisierungsprozessen immer wieder ausgelöst, aber von ihnen nicht hinreichend beantwortet werden. Damit verbunden ist ein existenzielles Bezugsproblem für die Ausbildung eines religiösen Bewusstseins. Es kann als ein Akzeptanzproblem identifiziert werden, das in einer Doppelfrage zum Ausdruck kommt: Kann man „Ja“ zu einem Leben sagen, in dem es Vieles gibt, das völlig unannehmbar ist? – Kann man „Nein“ zu einem Leben sagen, in dem es etwas gibt, das ohne Wenn und Aber annehmbar ist? Wie man angesichts des kategorisch Unannehmbaren das Leben annehmen kann, stellt jeden Menschen vor ein existenzielles Akzeptanzproblem. Ob die Kirche für die Selbst- und Daseinsakzeptanz des Menschen gute Gründe anführen und zu einer entsprechenden Lebenspraxis beitragen kann, dürfte auch über ihre Relevanz und Akzeptanz entscheiden. ■

---

Wie man angesichts des kategorisch Unannehmbaren das Leben annehmen kann, stellt jeden Menschen vor ein existenzielles Akzeptanzproblem. Ob die Kirche für die Selbstakzeptanz des Menschen gute Gründe anführen kann, dürfte auch über ihre Relevanz entscheiden.

---

# Nachhaltigkeit und Religion in der Literatur

Eine Spurensuche  
von Brigitte Pfau

Vertiefung des Themas von Seite 52–68

## Rückkehr der Religion – passé?

**G**ott ist tot“, so lautet der wohl berühmteste Satz Nietzsches, der die Begebenheiten seiner Zeit analysierte und die christliche Kirche kritisch betrachtete. Wenn Friedrich Nietzsche vom Tod Gottes spricht, meint er damit, dass die Idee eines Gottes in der modernen Welt unglaublich erscheint.

Der heutigen Generation – und auch bereits der vorhergegangenen wird Desinteresse und Gleichgültigkeit, wenn nicht gar Ablehnung des Religiösen nachgesagt. Für mich, als Vielleserin auffallend ist, dass sich die Belletristik religiöser Motive bedient. So sind in sehr vielen Büchern, die ich außer Fachliteratur, gelesen habe, religiöse Motive zu finden. Besonders auffallend im Kriminalroman, was aber ein anderes Thema dieser Veranstaltung ist, in der wir uns mit Fragen der Literatur- und Medien beschäftigen. Es gibt Unmengen davon – allein die Aufzählung der Titel würde meine Redezeit hier überschreiten.

Näher eingehen möchte ich auf einige wenige, die mir wegweisend erscheinen, um einen roten Faden in meinen Vortrag zu bringen. Und besonders möchte ich auf einige Werke Joseph Bernharts hinweisen, die in Verbindung zu meiner Dissertation zu einem ähnlichen Thema stehen, an der ich gerade arbeite. Das ist der Grund, weshalb der Name Joseph Bernhart, der Ihnen bis jetzt möglicherweise völlig unbekannt war, häufig zu hören sein wird. Er ist ein Mann, dessen wegweisende Gedanken und Werke bisher viel zu wenig Beachtung gefunden haben.

### Religion und Technik

Begleiten Sie mich jedoch zu Anfang bitte auf eine kurze Reise durch verschiedene Epochen der Literatur und deren Verbindung zur Religion bzw. zu religiösen Motiven.

Im frühen Mittelalter, bis etwa zum Ende des karolingischen Reiches (911) bestand Literatur fast ausschließlich

aus religiöser Gebrauchsliteratur, in lateinischer Sprache verfasst, die zur Vermittlung der christlichen Glaubenslehre dienen sollte. Bald folgten deutsche Übersetzungen von Glaubenstexten, wie das Vaterunser, das Glaubensbekenntnis, Beicht- und Taufgelöbnisse für das Volk. In dieser geistlich geprägten Zeit waren Bibel- und Legendendichtungen, Reimpredigten und v. a. Marienlyrik literarische Begleiter. Beispielhaft sind hier Willirams *Paraphrase des Hohen Liedes*, um 1061 datiert und der Versuch eines *Memento mori* des Heinrich von Melk, um 1160 entstanden, anzuführen, wobei letztes bereits an die höfische Dichtung angelehnt ist und Elemente des Minnesangs enthält.

Wolfram von Eschenbachs bekanntester Versroman der mittelhochdeutschen höfischen Literatur, *Parzival*, der zwischen 1200 und 1210 entstand, ist durchdrungen von religiösen Motiven: Denn erst als Parzival die Gier abgelegt und Demut gelernt hat, gelingt es ihm, den Fischerkönig durch die richtige Frage zu erlösen. Nach dem mittelhochdeutschen Wörterbuch Lexen bedeutet diemuot, (diemüete oder dêmuot) auch Herablassung, Milde und Bescheidenheit.

Der enorme Einfluss der Kirche im Mittelalter zeigt sich in der Literatur des späten Mittelalters in den beiden einflussreichsten Glaubensrichtungen der Scholastik, zu deren Hauptwerk die im 13. Jahrhundert entstandene *Summa Theologiae* des *Thomas von Aquin* gehört und der Mystik. Hier sei der herausragende *Meister Eckhart* genannt.

Während das Mittelalter als Zeit des dunkeln Aberglaubens angesehen wurde, wollten die Menschen des 18. Jahrhunderts in der Epoche der Aufklärung nun Licht in diese jahrhundertlang währende Dunkelheit bringen. Immanuel Kants Antwort

auf die Frage: „*Was ist Aufklärung?*“ in der Dezemberausgabe des Jahres 1784 der *Berlinischen Monatsschrift* scheint für alle gut verständlich zu sein: Der Mensch soll sich aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit befreien und mündig werden. Den Mut haben, selbst zu denken. „Habe den Mut, Dich Dei-

---

Der enorme Einfluss der Kirche im Mittelalter zeigt sich in der Literatur des späten Mittelalters in den beiden einflussreichsten Glaubensrichtungen der Scholastik, zu deren Hauptwerk die im 13. Jahrhundert entstandene *Summa Theologiae* des *Thomas von Aquin* gehört und der Mystik.

---

nes eigenen Verstandes zu bedienen!<sup>41</sup> wurde zum Leitmotiv des 18. Jahrhunderts. Die preußischen Zensurbehörden sahen seine Schriften mit den geltenden Herrschaftsverhältnissen und der Bibel als nicht vereinbar an. Schiller, Voltaire, Rousseau, Lessing sind Vertreter dieser Zeit, wobei Lessing bereits der aus der Aufklärung resultierenden Strömung der Empfindsamkeit zugewiesen werden muss. Es ist bekannt, dass Kant deren Schriften kannte und mit ihnen korrespondierte. Kants Einfluss auf die Philosophie und Geistesgeschichte ist nicht zu vernachlässigen. Auch Joseph Bernhart nimmt v. a. in seiner Technik-Kritik Bezug auf diesen Philosophen.

In manchen Epochen wie der Empfindsamkeit oder dem Vormärz hat die Auseinandersetzung mit der Religion eine konstitutive Rolle gespielt. Dabei entstanden vor allem Oden und Elegien. Besonders Friedrich Gottlieb Klopstock prägte die Literatur der Empfindsamkeit durch eine naturnahe Religiosität im Beispiel des Epos *Messias* (1748–1773). Manche literarische Gattungen wie etwa das barocke Trauerspiel, oder die mittelalterlichen Passionsspiele, einige von Ihnen werden vielleicht in diesem Jahr in Oberammergau gewesen sein, sind ohne deren religiösen Kontext nicht zu verstehen.

In der Neueren Deutschen Literatur, im *Zauberberg* von Thomas Mann sind sich Lodovico Settembrini und Leo Naphta uneins in der Frage, wie denn Geist und Natur zueinander stehen. Naphta ist der Meinung, dass die Natur völlig frei von Geist sei. Settembrini hingegen vertritt die Meinung, dass die Natur selber Geist sei. In den Streitgesprächen der beiden, oft im Nietzsche-Kontext, werden neben vielen anderen auch Gespräche über Religion geführt. Leo Naphta ist jüdischer Herkunft, zum Christentum konvertiert und hat im Jesuitenorden eine Heimat gefunden, während Settembrini als Sprachrohr für Demokratie und Fortschritt auftritt. Religiöse Motive sind in vielen von Manns Werken zu finden. Denken wir an *Joseph und seine Brüder*, oder die Novelle *Tod in Venedig*.

Die Literatur der Moderne/Postmoderne, zu deren Zeit ich auch Max Frisch zähle, widmet sich, v. a. in der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg, der hochgelobten Technik, mit deren Hilfe es möglich sein sollte, die Wirtschaft wieder anzukurbeln und die im Krieg verlorene Lebensqualität schnellstmöglich zurückzuholen – ja sogar noch zu steigern. Der Wandel des Zeitgeistes beschleunigte diese Entwicklung des Technikoptimismus<sup>3</sup>.

Max Frischs *Homo Faber* ist eine klassische Schullektüre, 1957 erschienen. Faber, der Protagonist ist Ingenieur mit einem ausgeprägten rationalistischen Weltbild. Typisch für diese Zeit sagt er: „Wir brauchen gar nicht mehr so viele Leute. Es wäre gescheiter, Lebensstandard zu heben“<sup>42</sup>. Nach einem Unfall, als er mit dem Flugzeug in der Wüste notlanden muss, gerät eben dieses Weltbild erstmals ins Wanken. „Homo faber“ als anthropologischer Begriff bezeichnet seit der Antike den Menschen als Handwerker, als ein werkzeugmachendes Wesen. Ob die Romanfigur sich von seiner technikfixierten Weltsicht lösen kann,

bleibt offen und ist von Kritikern umstritten. In einem von Frischs Tagebüchern soll folgende Passage zu finden sein: „Wir können, was wir wollen, und es fragt sich nur noch, was wir wollen; am Ende unseres Fortschritts stehen wir da, wo Adam und Eva gestanden haben; es bleibt uns nur noch die sittliche Frage.“<sup>43</sup>

Die Angst, dass wir uns von der Maschine schon lange haben vereinnahmen lassen, dass Roboter im Alltag unsere Selbstbestimmung zu unterwandern beginnen, schleichend, aber mit immer bedrohlicherer Konsequenz, wirft nicht nur die Frage auf, ob Mensch und Maschine bald miteinander verschmelzen, oder ob die Maschine sogar den Menschen verdrängen wird, der dann bald nicht mehr die „Krone der Schöpfung“ sein könnte. Wo auf der Skala befinden wir uns gerade, und wie weit geht es noch? Was macht jetzt eigentlich den Menschen zum Menschen? Wenn Maschinen immer menschenähnlicher werden, sind sie noch Maschinen? Ist es möglich, Körper und Geist dermaßen zu optimieren, um womöglich sogar Unsterblichkeit zu erreichen? Verfechter sehen durchaus eine Möglichkeit im Einsatz von Computerchips oder künstlichen Organen im menschlichen Organismus.<sup>4</sup> Damit stellen sich natürlich eine Vielzahl ethischer und politischer Fragen.

Bereits für Francis Bacon war in seiner Utopie *New Atlantis*, die erst 1627 postum erschien, die Entwicklung der Technologie zur Beherrschung der Natur gleichzusetzen mit der Vollendung der göttlichen Schöpfung auf Erden, in der auch Wissenschaftler der frühen Neuzeit – bis hin zu Charles Darwin – den Nachweis für einen vernünftigen Plan Gottes suchten.

### Religion und Technik bei Joseph Bernhart

Joseph Bernhart, schwäbischen Ursprungs, geboren 1881 in Ursberg, 1904 zum Priester geweiht, aber 1913 standesamtlich geheiratet und nach einem bewegten Leben 1969 gestorben. Der kritisch theologische Denker und Schriftsteller hat sich Gedanken über Fluch und Segen der Technik gemacht. *Der technisierte Mensch* ist ein Büchlein von nur 47 Seiten, auf das ich folgend näher eingehen möchte, vollgepackt mit Wissen, Vorahnungen auf die Entwicklungen und



**Brigitte Pfau MA**, Doktorandin und freie Dozentin für Deutsch an der Sprachschule inlingua in Augsburg

1 Kant, Immanuel: *Was ist Aufklärung?* In: *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, hrsg. Ehrhard Bähr, Stuttgart 1974, S. 9–17.

2 Frisch, Max: *Homo Faber*, Frankfurt a. M. 1977, S. 106.

3 Vgl. Reitz, Michael: <https://www.swr.de/swr2/wissen/article-swr-11642.html> (aufgerufen am 3.11.22).

4 Vgl.: Biederbeck, Max/Tanriverdi, Hakan (2013): *Noch Mensch, bald Maschine*, online unter: <https://www.faz.net/aktuell/stil/leib-seele/cyborgs-noch-mensch-bald-maschine-12645923.html>.

Warnungen. Es ist 1946 erschienen, aber bereits 1932 scheint er sich Gedanken zu dieser brisanten Thematik gemacht zu haben, was aus seinen unveröffentlichten Aufzeichnungen, die in seinem Nachlass, der in der Bayerischen Staatsbibliothek München zu finden ist, hervorgeht.

*Deus ex machina* betitelt er ein Fragment zur Eschatologie der Technik. Er schreibt: „Die schlechten Tragiker haben sich für alle Zeiten den Spott des Sokrates zugezogen. Sie nehmen, sagt er, ihre Zuflucht zu den Maschinen, wenn sie in Verlegenheit sind, und lassen zur Lösung ihres Stücks die Götter herauf. *Deus ex machina* heißt der athenische Witz.“ Denn, wenn es im griechischen Drama unlösbare Konflikte gab, erfolgte die Lösung dieser Konflikte durch das überraschende Eingreifen einer Gottheit, die, gehalten durch eine Art Kran über der Theaterbühne schwebte, und so unerwartete Hilfe in die sonst unlösbare Situation brachte.

*Deus ex machina*: Ein Maschinengott? Oder ein Retter in der Not?

Bernhart ahnte zu diesem Zeitpunkt vielleicht noch nicht, wie brisant diese Thematik ist, dass 2015 angelehnt an sein Wortspiel ein Gruselfilm mit dem Titel *Ex Machina* über die Leinwände flimmert, in dem es um einen Silicon-Valley-Milliardär und Menschen, die gnadenlos nach Perfektion streben, geht, und es von Androiden nur so wimmelt, was nach der Lektüre von Mark O’Connells Buch *Unsterblich sein. Reise in die Zukunft des Menschen*, erschienen 2017 im Carl Hanser Verlag, durchaus die nahe Zukunft widerspiegeln könnte. Denn er führt uns in eine Welt, die einem Science-Fiction-Film zu entstammen scheint, wo zum Beispiel Köpfe in Lagerhallen darauf warten, zum Leben erweckt zu werden, wo Menschen zu Cyborgs geworden sind, wo Technik Milliarden hervorgebracht hat, die fieberhaft daran arbeiten, was dem Menschen bisher nicht gelungen ist – letztendlich unsterblich zu werden. „Eine digitale Finsternis“, schreibt ein Leser in seiner Rezension auf Amazon über die 279 Seiten.

Joseph Bernhart meint im Zusammenhang mit seiner Technikkritik: „*Deus ex machina* ist auch die Formel für die Tragödie des technisierten Menschen, eine wahre, erschreckend gute Tragödie, weil ihre Handlung hervorgeht aus Schuld und Notwendigkeit zugleich. [...] [H]ätten wir’s unterlassen sollen, auch nur unterlassen können, die Maschine, nachdem sie einmal unserem Hirn entsprungen war, einzusetzen [...]? War es denn nicht gut, nicht menschen- und naturgemäß, die Zeugung aus Vernunft und Element auch groß zu ziehen? Aber nachdem wir sie aus allen Kräften groß gezogen haben, steht sie selbstherrlich vor uns, steht gegen uns [...]“<sup>5</sup>. In Joseph Bernharts unveröffentlichten Anmerkungen zu seinem Büchlein *Der technisierte Mensch* findet sich eine wundervolle Geschichte aus

den Gleichnissen des alten Chinesen Dschuang-Tse, der im 4. Jahrhundert v. Chr. lebte: „Da war das Schöpfrad erfunden worden, und die Bauern freuten sich über die Erleichterung ihres Tagewerks. Einer aber sagte, er wolle nichts davon wissen, und erklärte auch warum. So eine Maschine, meinte er, ist ein listiges Werkzeug, und wenn ich damit umginge, bekäme ich selbst ein listiges Herz – ein Maschinenherz – und so hörte ich auf, ein guter Mensch zu sein.“

Wir mögen darüber lächelnd den Kopf schütteln und ihn vielleicht einen Dummkopf nennen, der sich lieber abplagt, als die Hilfe dieser einfach konstruierten Maschine anzunehmen. Aber irgendwo muss der Ursprung liegen, woraus sich die Technik, die wir, mit Bernharts Worten

---

Die Angst, dass wir uns von der Maschine schon lange haben vereinnahmen lassen, dass Roboter im Alltag unsere Selbstbestimmung zu unterwandern beginnen, wirft die Frage auf, ob Mensch und Maschine miteinander verschmelzen, oder ob die Maschine sogar den Menschen verdrängen wird.

---

„großgezogen“ haben, oder so wie wir ihr heute, ob kritisch oder nicht, gegenüberstehen, oder wie Bernhart sagt, sie uns selbstherrlich gegenübersteht, entwickelt haben. Ernst Kapp, ein Liberaler, schreibt 1877 in seinem Werk *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, das 2015 neu aufgelegt wurde, dass technische Geräte Erweiterungen der menschlichen Organe sind. Ein Hammer verbessert also die Wirkung der Faust und das Fernrohr ermöglicht weiteres Sehen, was dem bloßen Auge nicht möglich wäre. Die Technik ist nach Kapp ein zentrales Element zivilisatorischen Fortschritts.

Nicht weit entfernt also von dem von Joseph Bernhart zitierten Geschichte, und doch bereits so nah am Cyborg.

## Religion und Nachhaltigkeit

Bei meiner Spurensuche bin ich auf einen Artikel in der Zeitschrift *NATUR*<sup>6</sup> aus dem Jahr 2016 gestoßen, in dem das Anthropozän als ein neues Zeitalter beschrieben wird, das nun angebrochen sei. Dieser Begriff geht auf den Chemie-Nobelpreisträger Paul Crutzen zurück. Im Jahr 2000 argumentierte der Atmosphärenforscher, dass die Einwirkung menschlicher Aktivitäten eine neue Dimension erreicht habe, und somit die Definition eines neuen Erdzeitalters gerechtfertigt sei. Bisher seien die Erdzeitalter durch typische Formen von Ablagerungen wie beispielsweise von Kreide oder Sandstein charakterisiert, meint der Verfasser des Artikels, der auf eine Studie der Freien Universität Berlin verweist, jetzt hingegen seien es Müll, Dreck und Abgase. „Wir produzieren jährlich fast so viel Plastik, wie es der Biomasse aller auf der Erde lebenden Menschen entspricht. Plastik findet sich bereits in allen Ablagerungsräumen der Erde, vom Gebirgstümpel bis zur Tiefsee und wird so als Technofossil zu einem der wichtigsten Leitfossilien des Anthropozäns werden“, sagt Reinhold Leinfelder, einer der beteiligten Forscher der Freien Universität

5 Bernhart, Joseph: *Der technisierte Mensch*, Augsburg 1946, S. 5.

6 <https://www.wissenschaft.de/allgemein/hat-der-mensch-sein-eigenes-erdzeitalter-geschaffen>.

Im Jahr 2000 argumentierte Crutzen, dass die Einwirkung menschlicher Aktivitäten eine neue Dimension erreicht habe, was die Definition eines neuen Erdzeitalters rechtfertigt. Bisher wurden die Erdzeitalter durch Ablagerungen wie beispielsweise von Kreide oder Sandstein charakterisiert, jetzt hingegen sind es Müll, Dreck und Abgase.

Berlin.<sup>7</sup> „Die Signatur des Menschen wird damit in allen Sedimentschichten nachweisbar“, ergänzt er. Deshalb sei eine formale Etablierung des Anthropozäns als Zeiteinheit der Erdgeschichte nicht nur gerechtfertigt, sondern geradezu erforderlich. Ein weiteres Mal möchte ich auf Max Frisch verweisen. Nämlich auf sein wenig beachtetes Spätwerk *Der Mensch erscheint im Holozän*, das besonders nach dem Vorschlag von Paul Crutzen, ein neues Erdzeitalter als das Anthropozän zu bezeichnen, plausibel erscheint.

Der Zusammenhang zwischen Religion und Technikkritik ist verständlich. Wie steht es mit der Nachhaltigkeit, die wie die Religion, ebenfalls Teil meiner Spurensuche sein soll? Verfolgen wir den Faden, der sich von der Religion zur Technikkritik zieht, weiter, dann führt uns dieser zielstrebig zum Thema Nachhaltigkeit. Die immer ausgefeiltere Technik hielt Einzug in der Landwirtschaft. Die Felder konnten mit Traktoren in weitaus kürzerer Zeit mit weitaus weniger Anstrengung bestellt werden. Der Mäh-drescher führte zwei Aufgaben gleichzeitig aus und Melkmaschinen ermöglichten, dass in derselben Zeit weitaus mehr Kühe gemolken werden konnten als mit der Hand. All diese Dinge führten zu einer Technisierung im landwirtschaftlichen Bereich. Diese Geräte waren teuer in der Anschaffung und als dringendes Ziel galt die Gewinnmaximierung, wenn sie sich bezahlt machen sollten. Besonders in der Tierhaltung waren die Folgen verheerend. Die Tiere wurden auf immer engerem Platz gehalten. Witwe Boltes scharrende Hühner im Hinterhof sind heutzutage eher ein seltenes Spektakel. Das Verhältnis zwischen dem Menschen und den sogenannten Nutztieren hat sich geändert. Wir sehen heute nichts mehr vom Sterben des Schlachtviehs. Das geht maschinell, anonym und von der Öffentlichkeit abgeschottet vor sich. Was eben noch ein Tier war, ist im Nu zerteiltes Fleisch, oder zu drolligen Tierfiguren verarbeitete ‚Hühnermatsche‘, die Otto Normalverbraucher nicht billig genug sein kann. Gewinn vor Tierwohl ist die Devise!

Jonathan Safran Foer hat in seinem Spiegel-Bestseller *Wir sind das Klima*, der 2019 in der 2. Auflage erschien, recherchiert, dass laut der Welternährungsorganisation FAO Nutzvieh verantwortlich für ca. 7.516 Millionen Tonnen CO<sub>2</sub>-Äquivalent pro Jahr und somit ein Hauptverursacher des Klimawandels ist. Weltweit werden für den Futteranbau Pestizide in der Landwirtschaft eingesetzt. Viele sind für

den Anbau von Soja und Mais bestimmt, denn die vielen Tiere in den Intensivhaltungsbetrieben wollen fressen. Somit gelangen diese Gifte in unseren Körper, da der Mensch am Ende der Nahrungskette steht. Und dass wir Menschen 59 Prozent der auf der Erde landwirtschaftlich nutzbaren Fläche zum Anbau von Tierfutter verwenden, ist ebenso bei Foer zu lesen<sup>8</sup> wie das Ergebnis einer Studie der Johns Hopkins University, die folgendes besagt: „Halten die globalen Trends beim Konsum von Fleisch und Milchprodukten an, wird die mittlere Temperatur höchstwahrscheinlich um mehr als zwei Grad ansteigen, selbst im Falle dramatischer Emissionsreduzierung in allen nicht-landwirtschaftlichen Bereichen.“<sup>9</sup> Selbst demjenigen, dem Tierschutz nicht am Herzen liegt, ist die Lektüre dieses Buches sehr zu empfehlen. Denn jedem wird danach bewusst werden, dass wir den Klimawandel nicht in den Griff bekommen, solange wir weiter an dem immensen Fleischkonsum und der daraus resultierenden Intensivhaltung festhalten. Um Platz für den Anbau von Tierfutter und Viehweiden zu schaffen oder um Holz und Papier zu gewinnen, wird der Regenwald abgeholzt. Die dort beheimateten Tiere sind gezwungen ihren Lebensraum zu verlassen und woandershin auszuweichen – auch in von Menschen bewohnte Gebiete. So werden Viren wilder Tiere auf Menschen oder Nutztiere übertragen. Sogenannte Zoonosen, darunter Ebola, die Schweinegrippe, Tollwut, Malaria und das neuartige Coronavirus. Dass die Zahl an Zoonosen steigt, liegt vor allem an der Art und Weise, wie die Menschheit in Ökosysteme eingreift und mit Tieren umgeht.

### Vertraute Gewohnheit oder vertrauter Planet

Wir können unsere vertrauten Gewohnheiten nicht beibehalten und zugleich unseren vertrauten Planeten behalten. Eins davon müssen wir aufgeben. Davon berichtet bereits Alexis Carell, der 1912 den Nobelpreis für seine medizinische Forschung erhalten hat, in seinem 1955 erschienenen, nicht unumstrittenen Buch *Der Mensch*, das seine Nähe zum Nationalsozialismus spüren lässt. Recht zu geben ist ihm jedoch in einer Forderung nach einem neuen Menschen, denn: „solange die von der Technik geschaffene Geborgenheit, Schönheit und mechanische Wunderwelt ihn umgibt, kann er nicht verstehen, wie dringend die Notwendigkeit des Eingriffs ist. Es ist ihm nicht richtig klar, daß [sic] er entartet: warum also sollte er sich anstrengen und seine Wesens-, Denk- und Lebensgewohnheiten ändern?“ Und sein Fazit lautet: „Wir müssen uns aufmachen

Halten die globalen Trends beim Konsum von Fleisch und Milchprodukten an, wird die mittlere Temperatur höchstwahrscheinlich um mehr als zwei Grad ansteigen, selbst im Falle dramatischer Emissionsreduzierung in allen Bereichen.

7 Freie Universität Berlin, Science doi: 10.1126/science.aad2622.

8 Foer, Jonathan Safran: *Wir sind das Klima*, Köln 2019, S. 95.

9 Ebd. S. 113.

und vorwärts schreiten, müssen das Joch einer blinden Herrschaft der Technik abschütteln und die Vielfalt und Reichhaltigkeit unserer Natur recht erfassen. [...] In einer Welt also, die nicht für uns gemacht ist, da sie aus einem Irrtum unserer Vernunft und aus der Unkenntnis unseres wirklichen Wesens stammt. In eine solche Welt können wir durch keine Anpassung hineinfliegen, so bleibt uns nur, uns gegen sie zu empören.“<sup>10</sup>

Wie Joseph Bernhart bereits in seiner Schrift *Der technisierte Mensch* warnt, hat sich der Mensch die Zügel aus der Hand nehmen lassen, wobei der technische Fortschritt eine Art Eigenleben erfahren hat, dessen rasante Entwicklung nicht mehr aufzuhalten ist. Wer glaubt, die Natur durch Technik ‚aufheben‘ zu können, um sie dann auf einer vermeintlich höheren Stufe reproduzieren zu können, hat die Worte Hegels falsch gedeutet. Weiter bedauert Bernhart: „Man kann es nicht genug beklagen, dass wir über lauter Eroberung der Natur, Überwindung von Zeit und Raum durch die Wissenschaft ertaubt sind für die tiefste Sprache der Schöpfung. Diese Sprache aber ist ein einziger Seufzer nach Erlösung und Wiederkehr des Urzustandes der ersten Kraft und Freudigkeit, zu welchen Gottes ‚Werde! [Gen 1,3] sie herangerufen hat.“<sup>11</sup> Seit Joseph Bernhart seine Gedanken niedergeschrieben hat, sind sowohl die Wissenschaftsgläubigkeit als auch die Technisierung fortgeschritten und haben viel Platz eingenommen.

Es ist wie bei Goethes *Zauberlehrling*. Die Geister, die wir riefen, sie wachsen uns über den Kopf und wir sind nicht länger Herr der Lage. Betroffen sind davon nicht nur die Menschen, sondern auch die Tiere haben unter dem ‚Fortschritt‘ zu leiden. Abgesehen vom Umweltschutz ist Intensivhaltung eine Qual für die so ausgebeuteten

Tiere, was erst in den letzten Jahren ins Bewusstsein der breiten Öffentlichkeit durchgesickert zu sein scheint. Angestoßen durch einen im Winter des Jahres 1940 geschriebenen Brief des Pfarrers Christoph Kaiser aus Walchensee im Allgäu, der sich fast schon verzweifelt die Frage stellte, warum das Wild in den Bergen in den strengen Wintermonaten so viel Leid erfahren musste, und Joseph Bernhart um seine Meinung zu diesem Thema bat, hat sich der Theologe Joseph Bernhart auch über

diese Geschöpfe Gottes Gedanken gemacht und in seinem Anfang der 60er-Jahre erschienenen Buch *Die unbeweinte Kreatur* zusammengefasst. Von der Theodizee-Frage angetrieben versucht er das Leid der Tiere zu (er)klären, indem

er sich sehr intensiv mit den Fragen zur Rolle des Tiers in der Schöpfung und der Beseelung der gesamten Erdbevölkerung auseinandersetzt. Die Antwort auf die Frage nach dem Warum des Leidens blieb Bernhart verwehrt – und wird auch in Zukunft offen bleiben.

Aktuell wird Religion nicht mehr selbstverständlich mit dem erhobenen Zeigefinger theologischer Dogmatik oder dem Christentum identifiziert, nein, inzwischen findet sich jüdische Zugehörigkeit, islamische Frömmigkeit und spirituelles Wissen ganz allgemein in der Literatur wieder, wobei der Begriff

„Nachhaltigkeit“, der inzwischen zu einem Modewort, nahezu einem Leitbild in Politik, Wirtschaft und Wissenschaft geworden ist, ganz eng mit der Religion zusammenhängt, denn es geht eigentlich um nichts anderes als den Schöpfungsauftrag, gepackt in die Form eines gerechten Zivilisations- und Wirtschaftsmodells, das Verantwortung trägt, den heute und künftig lebenden Erdbewohnern gerecht zu sein.

Einer meiner Schüler hat kürzlich seinen schriftlichen Beitrag eines Diskurses über Nachhaltigkeit mit dem Rechtschreibfehler „Nachhaltigkeit“ bei mir abgegeben. Vielleicht hat er ja recht mit der Herleitung des Wortes, denn wir sollten stets darauf achten, dass unser Fußabdruck, den wir auf dieser Welt hinterlassen, unser Nachhall also, es auch nachfolgenden Generationen möglich macht, ein gutes Leben auf diesem Planeten zu führen. Vielleicht gelingt es uns, wie einst Parzival, mit etwas mehr Demut. Möge uns die Literatur dabei eine Hilfe sein! ■

---

Inzwischen findet sich jüdische Zugehörigkeit, islamische Frömmigkeit und spirituelles Wissen ganz allgemein in der Literatur wieder, wobei der Begriff „Nachhaltigkeit“ ganz eng mit der Religion zusammenhängt, denn es geht eigentlich um nichts anderes als den Schöpfungsauftrag.

---



---

Wie Joseph Bernhart bereits in seiner Schrift *Der technisierte Mensch* warnt, hat sich der Mensch die Zügel aus der Hand nehmen lassen, wobei der technische Fortschritt eine Art Eigenleben erfahren hat, dessen rasante Entwicklung nicht mehr aufzuhalten ist.

---

10 Carrel, Alexis: *Der Mensch*, Stuttgart 1955, S. 218–254.

11 Bernhart, Joseph: *Da rief Er ein Kind ...*, Predigten und Betrachtungen, hrsg. von Thomas Groll / Karin Precht-Nussbaum, Weissenhorn 2014, S. 239f.

# Transzendentaler Stil?

Die Idee des ‚Heiligen‘ in rezenten Spielfilmen  
von Marcus Stiglegger

**W**ie vermitteln aktuelle Filme ein Bild des Heiligen? Was kann das Heilige in diesen Kontexten bedeuten? Und was schließlich ist „transcendental style“, wie es der Filmkritiker und Filmemacher Paul Schrader 1972 benannte? Um diese Fragen wird es im folgenden Beitrag gehen.

1.

Der Film – offiziell 1895 erstmals öffentlich aufgeführt – gilt als paradigmatisches Medium der Moderne. Er emanzipierte sich bald vom Status der Jahrmarkattraktion im Rahmen der Kinokunstdebatte der 1910er Jahre zu einer künstlerischen Ausdruckform mit eigenen Mitteln, die im französischen Sprachraum auch als „siebente Kunst“ betrachtet wurde. Dabei widmete sich der Film von Beginn an neben der Reproduktion des alltäglichen Lebens auch dem Wunderbaren, dem ganz Anderen, dem Erhabenen – letztlich dem Heiligen.

Ich möchte in diesem Zusammenhang auf die Unterscheidung des Profanen und des Heiligen rekurren, die der Religionswissenschaftler Mircea Eliade in seinem gleichnamigen Buch *Das Heilige und das Profane* (1984) vorschlägt. Er unterscheidet in der menschlichen Weltwahrnehmung zwischen der alltäglichen, rationalen Welt und der Sphäre des Anderen, des Außeralltäglichen, das sich eher spirituell fassen lässt. „Sacer“ steht hier lateinisch für das Heilige (das „Sakrale“) und ist verbunden mit dem „sacrificium“, dem rituellen Opfer, in dem ein Wesen oder Gegenstand in einem rituellen Akt „heilig gemacht“ wird („sacri-ficium“). Dieser Opferakt kann symbolisch erfolgen oder real durchgeführt werden (durch die Tötung des Opfers), das in diesem rituellen Akt einen heiligen Status erlangt.

Dieser direkte Zusammenhang zwischen dem Heiligen und dem Opferritual ist im Kontext des Films von besonderer Bedeutung, da filmische Narrative sehr häufig auf Opferhandlungen Bezug nehmen, sei es als Selbstopfer für die Gemeinschaft oder als Tötung eines „Sündenbocks“ zur Rekonstituierung der Gemeinschaft. Die filmische Form nimmt dabei rituelle Züge an: Vertraute, wiederholte Handlungsmus-



Prof. Dr. Marcus Stiglegger, FH Münster  
School of Design

Vertiefung des Themas von Seite 52–68

## Rückkehr der Religion – passé?

ter bringen dem Publikum diese Akte nah. Diese Verbindung von Ritual und Film zeigt sich auch in der Wiederholbarkeit der filmischen Performanz: Man kann einen Film mit Gewinn in unterschiedlichen Dispositiven immer neu sehen. Der zyklische Charakter des Narrativ kommt dabei diesem wiederholten Sehen entgegen und reflektiert es zugleich.<sup>1</sup>

2.

Der für die aufgeklärte Moderne am wenigsten fassbare Bereich ist die Transzendenz. Was der Sphäre des Göttlichen und Heiligen angehört, ist mit den Begriffen des Menschen nicht mehr fassbar. Was nicht von dieser Welt scheint, entzieht sich auch den Kontrollmechanismen der Welt, ist an sich bereits souverän. Und gerade deshalb ist die Transzendenz, die Annäherung an das Heilige, zum besonderen Faszinosum für den Film geworden, denn was sich den Worten entzieht, könnte sich noch immer in Bildern und Klängen ‚lichten‘, um mit Martin Heidegger zu sprechen.

Transzendental leitet sich vom lateinischen „transcendere“ ab, was „überschreiten“ bedeutet, und wird in erkenntnistheoretischen Zusammenhängen mit Bezug auf die Erfahrung verwendet. So markiert es Strukturen, Begriffe oder Erkenntnisse, die nicht durch Empirie erworben werden können, deren Existenz aber vorausgesetzt werden muss, damit die Erfahrung einen Wahrheitsgehalt hat.

Der Filmkritiker, Drehbuchautor und Regisseur Paul Schrader entwarf in seinem 1972 erschienenen Buch *Transcendental Style in Film* eine Idee von der audiovisuellen Begegnung mit dem Transzendentalen, der ‚Sakrisphäre‘. Anhand des Œuvre dreier internationaler Regisseure – Yasujiro Ozu, Robert Bresson und Carl Theodor Dreyer, allesamt explizite Vertreter einer filmischen Moderne – untersucht er deren inszenatorische Versuche, das Heilige filmisch auszudrücken. Die auftauchenden stilistischen Gemeinsamkeiten bezeichnet er als *transcendental style*,

<sup>1</sup> Eliade 1984, S. 14–19.

wobei er all die verwendeten Begriffe einer eingehenden Definition unterzieht:

„The *Transcendent* is beyond normal sense experience, and that which it transcends is, by definition, the immanent. [...] It can mean directly or indirectly: (1) the Transcendent, the *Holy* or *Ideal* itself [...], (2) the *transcendental, human acts* or artifacts which express something of the Transcendent [...], (3) transcendence, the *human religious experience* which may be motivated by either a deep psychological need or neurosis (Freud), or by an external, „Other“ force (Jung). [...] Transcendence in art is often equated with transcendence in religion because they both draw from common ground of transcendental experience.“<sup>2</sup>

Er betont also bereits früh im Buch, dass es ihm nicht um einen spezifischen Begriff des Heiligen im Sinne einer konkreten Religion geht, sondern um eine interkulturelle Universalie, das grundsätzlich „Andere“. Er bestreitet dabei nicht die assoziative oder mitunter konkrete Verbindung von Religion und Transzendenz, will aber auf eine spezifische filmische Form hinaus, einen Stil:

„Like transcendence,‘ the term ‚*style*‘ is susceptible to semantic confusion. It can have various meaning: it can mean, as Wylie Sypher states, ‚a contemporary view of the world‘ expressed by a particular geographical-historical culture, or it can mean the individual expression Raymond Durnat describes as the ‚creation of a personal, a subjective, a ‚non-objective‘ world,‘ or it can mean what Heinrich Wölfflin called a ‚general representative form.‘ The style described in this essay is a style in the way that Wölfflin used that term, a style like the primitive or classic styles, the expression of *similar ideas* in *similar forms* by divergent cultures.“<sup>3</sup>

In diesem Abschnitt betont Schrader bereits diesen transkulturellen Aspekt: Auch wenn das konkrete Weltbild differiert, sind die Ähnlichkeiten in der filmischen Form zu suchen, mit denen das „Heilige“ Ausdruck findet:

„[...] *transcendental style* [...]: a general representative filmic form which expresses the Transcendent. [...] The study of transcendental style reveals a ‚*universal form of representation*.‘ That form is remarkably unified: the common expression of the Transcendent in motion pictures.“<sup>4</sup>

Schraders These nimmt also eine kulturübergreifende Gemeinsamkeit an, die in der (filmischen) Inszenierung des Heiligen zutage tritt. Methodisch geht Schrader bei seiner Analyse also von zwei Voraussetzungen aus: „[...] that there are such things as *hierophanies*, expressions of the transcendent in society“<sup>5</sup> und „that there are *common representative artistic forms* shared by divergent cultures.“<sup>6</sup>

Die spezifischen Werke, die der Autor analysiert, bemühen sich eher um eine Distanz, die in Ruhe, Arrangement und minimalistischem Schauspielstil den Zuschauer auf die Begegnung mit dem Heiligen vorbereiten soll. Die Filme von Ozu, Bresson und Dreyer stehen in ihren stillen, konzentrierten Bildarrangements in deutlichem Gegensatz zu Hollywoods expressivem Ansatz, ein christlich-religiöses Propaganda-

kino zu inszenieren, etwa in Cecil B. DeMilles *The Ten Commandments* (1956). Schrader polarisiert diese beiden Ansätze in „sparse“ und „abundant“<sup>7</sup>, in „stasis films“<sup>8</sup> und „religious films“<sup>9</sup>. Im Extrem gesehen: Der überbordende religiöse Film gerät somit leicht in die Nähe des Kitsches, der extrem minimalistische Film kann leicht ins Apathische abgleiten.

Den *transcendental style*, wie er auch bei Ozu, Bresson und Dreyer auftritt, verortet Schrader zwischen diesen Polen: „In a film of spiritual intent it is necessary [...] to have an everyday and a disparity; there can be no instant stasis. The everyday both adheres to the superficial, ‚realistic‘ properties of cinema and simultaneously undermines them.“<sup>10</sup> Da sich das Heilige – ebenso wie das ‚Böse‘ – offenbar einer konkreten Darstellung entzieht, kann es nur als eine Differenz auftreten zwischen nachvollziehbarer Alltagssituation und jener leichten Differenz, in der sich die Hierophanie offenbart. In diesem Kontext machen Bressons und Ozus aufs Äußerste reduzierte Inszenierungen Sinn. Und diese Idee der Reduktion findet sich in theatralen Inszenierungen der jüngeren Gegenwart wieder, ist mitunter in den Dramentexten bereits angelegt, wie man in Botho Strauß’ Neuinterpretation des letzten Gesanges der *Odyssee* sehen kann (in seinem Theaterstück *Ithaka*, 1996).

Das Transzendente zeigt sich also nicht in der Übererfüllung der Erwartungen. Diese produziert nur unfreiwillige Komik. Man vergleiche unter diesem Aspekt etwa Martin Scorseses fast schon existenzialistische Interpretation der Jesus-Geschichte in *The Last Temptation of Christ* (1988) mit dem naiven *The Ten Commandments* oder Mel Gibsons *The Passion of the Christ* (2000), der mit Lichtaura und himmlischen Chören stellenweise ganz vorsätzlich religiöse Kitschbilder reproduziert und vor allem ein katholisches Publikum weltweit begeisterte (wenn er in diesem Zusammenhang auch zweifellos transgressive Momente ausspielt).

Der *transcendental style* der modernen Medienkunst liegt mit Schrader gesehen also in der Reduktion, Konzentration und Abstraktion, auch wenn unterschiedliche Medien und Kunstformen hier unterschiedliche kreative Zugänge fordern. Es lohnt sich, den transzendentalen Stil auch in anderen Künsten als dem Film zu entdecken, denn die Darstellung des Transzendentalen bleibt eine der großen Herausforderungen der aufgeklärten Moderne.

### 3.

Paul Schrader hat immer wieder versucht, filmische Zugänge zu einer Erlösungsgeschichte zu finden: Sei es in *American Gigolo* (1980), wo er die Räume auf ihre Flächigkeit reduziert, die Farben abdämpft und die Zeit vor allem in der letzten Sequenz konsequent dehnt, oder in *Light Sleeper* (1988), der von der selbst herbeigeführten Sühne eines Drogendealers (Willem Dafoe) erzählt und am Ende zunehmend das symmetrische Bildarrangement von russischen Heiligenikonen nachstellt. Im Moment der Hierophanie scheint die Welt zu erstarren, die Figuren, die bei Schrader wie bei Bresson oft

2 Schrader [1972] 2016, S. 5–7, Hervorhebungen hier und ff. von M.S.

3 Schrader [1972] 2016, S. 8.

4 Schrader [1972] 2016, S. 9–10.

5 Schrader [1972] 2016, S. 9.

6 Schrader [1972] 2016, S. 9.

7 Schrader [1972] 2016, S. 159ff.

8 Schrader [1972] 2016, S. 166ff.

9 Schrader [1972] 2016, S. 162ff.

10 Schrader [1972] 2016, S. 160.

erstaunlich künstlich und distanziert wirken, erscheinen völlig isoliert in ihrer Welt.

In *Cat People* (1981) hat die junge Protagonistin (Nastasia Kinski) im Flugzeug eine mythische Offenbarung – eine subtile Überblendung ihres Gesichtes versetzt sie zurück an den Flughafen von New Orleans. In einer Totalen geht sie vor einer riesigen Glaswand vorbei und lässt die Statistenmenge hinter sich. Ein Wind kommt auf. Im Gegenlicht bewegt sie sich mit abwesendem Blick langsam auf die untersichtig platzierte Kamera zu. Ein Umschnitt in die Subjektive zeigt einen geländergesäumten, bläulich beleuchteten Steg, eine Brücke oder Passage, die auf eine orange glühende Pforte zu führt. Die Grenzen zwischen profanem Alltag und mythischer Offenbarung verschwimmen, auch wenn sich diese Sequenz noch als Traumdarstellung zu erkennen gibt. In seinen späteren Werken wird Schrader solche Kunstgriffe nicht mehr bemühen. Doch die Geste des transzendentalen Minimalismus ist auch hier präsent.

Der transzendente Stil erörtert, wie Schrader erklärt, „einen gemeinsamen Filmstil, der von verschiedenen Filmmachern in unterschiedlichen Kulturen verwendet wird, um das Transzendente auszudrücken“.

Es ist ein ständiges „Streben nach dem Unaussprechlichen und Unsichtbaren“, obwohl die Kunst selbst nie einen solchen Status erreicht. Schraders Mysterium ist in seinen inszenatorischen Bemühungen entschlossen, dieses Unbekannte zu durchdringen, wobei er nie erwartet, das Unlösbare zu lösen. *Transcendental style in Film* ist also ein Buch, das die Erfolge und persönlichen Züge der beispielhaften Filme, die die Sehnsucht nach transzendentalen Gefühlen akut einfangen, sortiert. Ihre Unterschiede sind jedoch weniger wichtig als ihre Gemeinsamkeiten, und Schra-

drader stößt bald auf eine universelle, überwältigende Fähigkeit dieser Filme, sich über ihre eigenen (absichtlichen) Fallen einer kalten, gefühllosen Welt zu erheben, indem sie einfach eine irrationale und undefinierte Leidenschaft in eine herzlose Existenz einführen. Die ultimative Katharsis des Werks ergibt sich nicht aus der Handlung, sondern, wie Schrader es nennt, aus der „Stasis“, die eine Neukonfiguration des harten, normalisierten Stils des Films ist, der nur von dem beeinflusst wird, was geschehen ist.

#### 4.

Paul Schraders Buch war wegweisend in seiner methodischen Aufarbeitung von filmischer Erfahrung, die zu filmischem Ausdruck wird. Inspiriert von der klassischen Ära des Kinos, in der sich die Moderne bereits ankündigt, verbindet Schrader zugleich die klassische Filmtheorie (etwa André Bazin) mit neuen Ideen, die er anschließend als Basis seiner eigenen Inszenierungen verwendet. Sein Buch ist damit zugleich ein Programm des New Hollywood Cinema zwischen 1967 und 1980, das die klassische Phase überwand und Film mit modernen Ansätzen neu erschloss. Nachdem Schrader zunächst Drehbücher für heute kanonische Filme der Ära verfasste (da-

runter *Taxi Driver*, 1976, von Martin Scorsese), drehte er immer wieder Filme, die den transzendentalen Stil im eigenen Werk verankerten. Dabei ging er selten so weit wie in seinen letzten drei Filmen, die als „lonely men trilogy“ bekannt sind und *First Reformed* (2019), *The Card Counter* (2021) und *The Master Gardener* (2022) umfassen. In allen drei Filmen stehen höchst ambivalente, in unterschiedlicher Weise beschädigte oder traumatisierte Männer im Zentrum: ein todkranker Priester in der Glaubenskrise, ein Folterspezialist aus dem Irakkrieg, der zum virtuosen Systemkartenspieler wird, und ein ehemaliger Rechtsextremist, der ein neues Leben als Landschaftsgärtner beginnt. In allen drei Filmen finden sich Momente der Stasis, in denen der Alltag subtil in Momente des Verharrens und des Wunderbaren überführt wird.

Schrader arbeitet in dieser Trilogie mit schleichenden Kamerabewegungen, außergewöhnlichen Lichtstimmungen und unerwarteten Ereignissen, die Irritationen in die konventionelle Repräsentation einer in sich schlüssigen Welt nach ‚realistischen‘ Maßgaben platziert. Auch der Musik kommt hier eine große Bedeutung zu. In *First Reformed* etwa stammt der Soundtrack von dem Black-Ambient-Projekt Lustmord

des Australiers Brian Williams. Black Ambient – auch Dark Ambient genannt – arbeitet mit grollenden Bassdrones, die sich schichtartig wie ein beunruhigender Geräuschteppich ausbreiten. Diese kaskadischen Dröhnsounds transformieren auch scheinbar unspektakuläre Alltagssituationen in beklemmende Albraumlandschaften. Auf diese Weise wirkt zu Beginn des Films auch die etablierende langsame Zufahrt auf eine Kirche der Gründerzeit wie der Beginn eines Horrorfilms.

Doch nicht mit dem religiösen Kontext ist dieses ‚kosmische Grauen‘ verbunden, das die Musik signalisiert,

sondern mit der exzessiven Umweltzerstörung, die erst später zu einem Leitthema des Films wird. Hier steigert Schrader seine Inszenierung in Richtung „beyond normal sense experience“<sup>11</sup>, wie er es in seinem Buch ausdrückt.

#### 5.

Nachdem wir uns angesehen haben, wie Paul Schrader seinen eigenen Ansatz filmisch umsetzte, lohnt sich ein Blick auf das Werk eines anderen Filmmachers, der zweifellos von ähnlichen Ambitionen getrieben scheint: Terence Malick. Von seiner ersten Regiearbeit aus dem Jahr 1971, *Badlands*, an nutzt Malick die generischen Formen des Gangsterfilms, des Melodrams (*In der Glut des Südens*, 1978), des Kriegsfilms (*The Thin Red Line*) oder des Abenteuerfilms (*The New World*, 2003), um auf der Basis formaler und narrativer Konventionen wesentlich weiter reichende Modell aufzubauen, die es ihm ermöglichen, mit den Mitteln des Films über den Menschen selbst zu philosophieren. Auch Malick entstammt der Tradition des New Hollywood der späten 1960er Jahre. Mit nur zwei Regiearbeiten blieb Malick lange eine Legende dieser

11 Schrader 1972, S. 37.

Die ultimative Katharsis des Werks ergibt sich nicht aus der Handlung, sondern, wie Schrader es nennt, aus der „Stasis“, die eine Neukonfiguration des harten, normalisierten Stils des Films ist, der nur von dem beeinflusst wird, was geschehen ist.

Ära – eine Legende übrigens, die sich sorgsam aus der Öffentlichkeit zurückhielt und keine Interviews zum eigenen Werk gab. Zudem eine Legende, deren philosophische Neigung nicht herbeigeredet werden musste, immerhin hatte in den 1960er Jahren eine bis heute verbreitete Übersetzung von Martin Heideggers Text „Vom Wesen des Grundes“ angefertigt. Die Frage nach dem Sein des Menschen, speziell seiner Seinsbedeutung in der Welt, könnte ein möglicher Schlüssel sein, um Malicks Werk einzuordnen und zu verstehen.

Ein verbindendes Element aller Malick-Filme ist die überwältigende Macht und Schönheit der Natur, die er in elegischen Bildkompositionen feiert. Lange blicken wir auch in seinen Filmen auf wogende Gräser, auf Blattwerk oder schimmernde Unterwasserlandschaften, hören dazu sakrale Choräle, rituelle Gesänge oder schwere Streicher. Er feiert diese Schönheit im Tempel der Wälder, als gelte es, eine vergehende, heilige Welt zu bewahren, die der Moderne längst abhandengekommen ist. Seine Bilder atmen die Beseeltheit der Lebewesen und Pflanzenwelt, sie stellen diese gleichwertig neben die ebenso nah und intim betrachteten Gesichter der Menschen, die oft voll stummem Staunen nach oben blicken. In der beseelten Welt der Natur liegt bei Malick das Heilige und Göttliche, mit Heideggers Worten kommt es hier zu einer „Lichtung des Heiligen“. Dieses sakrale Licht beschwört Malick ganz bildlich, indem er uns durch die Augen seiner Protagonisten in die durch das Blattwerk blendende Sonne blicken lässt.

Die Natur ist also im Sinne dieser Beseeltheit (ähnlich dem Animismus) weit mehr als ein filmischer Handlungsraum, es ist vielmehr der Ort, an dem sich Mensch und Tier begegnen, an dem Schönheit und Tod von je her verbunden sind. Bereits im 18. Jahrhundert gab es eine u. a. von J. W. von Goethe vertreten philosophisch-religiöse Strömung, die sich Pantheismus nannte und Gott in der gesamten Schöpfung fand: ‚pan‘ ist das Umfassende, Ganzheitliche, und ‚theismus‘ das Göttliche. Im Pantheismus wird das Verhältnis zwischen Gott und der Welt ausgehandelt – und zwar auf eine assoziative, nicht immer klar definierbare Weise. Der Pantheismus steht so im Gegensatz zu einem dogmatischen Theismus, der Gott als heilige Entität begreift, die nicht zugleich Teil der Welt sein muss.

Folglich ist der Pantheismus keine religiöse Position, sondern eher eine philosophische Weltanschauung, die mit dem Animismus des Buddhismus ebenso Ähnlichkeiten aufweist wie mit dem christlichen Mystizismus und heidnischen Spiritualität. Eine mögliche Definition des Pantheismus begreift die Welt als eine Gesamtheit aus der Natur, den Menschen, dem Kosmos und Gott. Daraus ließe sich in einem nächsten Schritt die Ansicht ableiten, es gebe eine dem ganzen Kosmos eigene Kraft, die alles verbindet und Inspiration für ethische oder religiöse Werte darstellt. Man könnte daraus folgern, dass der Mensch ein gleichberechtigter Teil dieser Biosphäre ist, also weder die Erde „Untertan machen sollte“, noch selbst Gott untergeordnet ist. Ohnehin

gibt es im Pantheismus nicht mehr einen personifizierten Gott, sondern vielmehr ein kosmisches, göttliches Prinzip, das Mensch und Natur durchdringt. Diese Ansicht wird von Anhängern eines fundamentalistischen Monotheismus nachvollziehbar als ‚atheistisch‘ abgelehnt.

Da Mensch, Natur und Kosmos alle dem göttlichen Prinzip unterworfen sind, ist eine Trennung zwischen Wissenschaft und Religion ebenso aufgehoben: alles ist beseelt, alles ist eins. Obwohl der Begriff ‚Pantheismus‘ 1705 von dem Philosophen John Toland eingeführt wurde, geht diese Sichtweise bis in die Antike zurück. Bereits die Stoiker betrachteten das Universum als eine Einheit und folgerten daraus, man müsse die Einheit mit Gleichmut akzeptieren. Statt nach rationaler Erkenntnis zu streben, wurden auch Gefühl und Vorstellungskraft als wichtige Erkenntnisquellen gewürdigt. Man könnte bereits an diesem Punkt so weit gehen, dass auch ein Kunstwerk in der Lage sein kann, Erkenntnis zu vermitteln wie ein philosophischer Aufsatz.

Im 18. Jahrhundert kam es um den Pantheismus zu einem Streit zwischen den verschiedenen Wissenschaften, die sich aufgrund dieser Perspektive in Frage gestellt fühlten. Dieser Umstand erinnert an die harschen Diskussionen um die Filme Terence Malicks, dessen ‚Familiemelodram‘ *Tree of Life* (2011) mitunter als ‚spiritualistischer Kitsch‘ angegriffen wurde, weil er hier radikaler als zuvor die Durchdrungenheit von Zeit, Raum, Mensch und Natur inszenierte. Malicks Weltsicht entfernt sich deutlich von einer rationalen oder pragmatischen Perspektive, und gerade das Genrepublikum fühlt sich in diesen philosophischen Exkursen ‚getäuscht‘.

Für Malick ist emotionale Intuition ein wichtigeres Prinzip als rationale Verstehbarkeit: Seine Filme ereignen sich in

einem kontinuierlichen Fluss, der die konventionelle Aktstruktur der Hollywood dramaturgie bewusst verweigert. Wie andere radikale Erneuerer der Filmkunst mit oder nach ihm (etwa Andrej Takowskij, Lars von Trier, Gaspar Noé, Bruno Dumont oder Nicholas Winding Refn) erweisen sich Malicks Filme als assoziative Reisen, die weniger durch eine Spannungskurve als durch einen spirituellen Puls zusammengehalten werden. Man muss seine Filme mehr erleben, als dass man ihn unmittelbar ‚versteh‘.

Terence Malicks Kino mag ebenso für einen solchen transzendenten Stil stehen, wie zuvor die Filme von Robert Bresson oder Ingmar Bergman: In seinen scheinbar alltäglichen Geschichten von Abschied, Tod, Krieg und Liebe kommt es immer wieder zu einem Moment des ‚Durchscheinens‘. Das Heilige zeigt sich im Alltäglichen, das Sakrale im Profanen. Eliade vertraut auf die These, dass es sich bei diesem Modell um eine transkulturelle Konstante handelte, dass man die Lichtung des Heiligen im Profanen auch in nichtchristlichen, nichtmonotheistischen Kulturen finde. Was zurück zum Animismus führt, etwa zum Buddhismus und Shintoismus in Asien. Auch in gegenwärtigen Strömungen von New-Age-Denken und Esoterik findet sich diese Idee einer ganzheitlichen Weltsicht.

---

Lange blicken wir in seinen Filmen auf wogende Gräser, auf Blattwerk oder schimmernde Unterwasserlandschaften, hören dazu sakrale Choräle oder rituelle Gesänge. Er feiert diese Schönheit im Tempel der Wälder, als gelte es, eine vergehende, heilige Welt zu bewahren, die der Moderne längst abhandengekommen ist.

---

## 6.

Die vorangehenden Thesen lassen sich exemplarisch verdeutlichen an dem Kriegsfilm *The Thin Red Line / The Thin Red Line* (1996).<sup>12</sup> Historisch orientiert sich *The Thin Red Line* an dem Sieg der Amerikaner in der Schlacht um Guadalcanal am 9. Februar 1943. Auf den Salomoninseln im Pazifik triumphierten US-Truppen über die dort stationierten Japaner. In Malicks Film wird Guadalcanal eher beiläufig erwähnt, oft heißt es schlicht: der Felsen. Nie geht es um den Hintergrund der militärischen Aktionen, wir erleben lediglich die Aktion selbst und die Resultate. Im Gegensatz zu anderen Kriegsfilmen interessiert sich Malick selten für konventionelle Spannungsdramaturgie und narrativ etablierte Konflikte. Allenfalls die Befehlsverweigerung von Captain Staros (Elias Koteas) gegenüber Colonel Tall (Nick Nolte) erinnert an solche Standardsituationen. Immer wieder beschwört er Szenen des Anschleichens, der Marschierens im Feindesland, des Kampfes, doch die Inszenierung kennzeichnet meist deutlich, worum es eigentlich geht: um den Blick zur Seite, um die wippenden Blätter und schnatternden Vögel in den Bäumen, die gleichberechtigt zu den Soldaten gezeigt werden. Alles ist eins, selbst im Krieg. Mitten im Kampf sehen wir ein Vogelkükken, das aus dem Nest gefallen ist und seinerseits ums Überleben kämpft, mitten im Kampf wird ein Soldat im hohen Gras von einer Giftschlange attackiert. Die Natur scheint im Krieg mit sich selbst. Und zugleich ist all das nur ein Ausdruck der Existenz an sich.

Aus diesem Grund wäre es auch absurd, den Film als „Antikriegsfilm“ zu bezeichnen, denn eine solche ideologische Perspektive wäre Malick vermutlich sehr fremd. Geburt und Tod, Krieg und Frieden, Liebe und Hass sind nur Ausdruck desselben kosmischen Gefüges. Aus dieser Sicht wäre es sogar müßig und banal, einen Film ‚gegen den Krieg‘ zu machen. Private Witt (James Caviezel) fragt ganz deutlich: „Wie kommt das Böse in die Welt? Warum ist die Natur mit sich selbst im Konflikt?“ Hinterfragt wird das jedoch nie: das ‚Böse‘ existiert in dieser Welt – ebenso wie die Schönheit der Korallenriffe, die Witt zuvor erkundet hat. Witt stellt das Militär in Frage, wie in dem Verhör durch den zynischen Vorgesetzten Welsh (Sean Penn) deutlich wird, er hinterfragt aber nie den Krieg. Folglich wird auch an keiner Stelle klar, worum hier gekämpft wird – um „Besitz“, wie Welsh das ausdrückt, geht es nicht. Auch der ausgestellte Humanismus von Captain Staros kann hier nicht als befriedigende Lösung gesehen werden, denn seine punktuelle Weigerung inmitten des Infernos bleibt merkwürdig rhetorisch.

Den Filmraum erkundet Malicks Film nicht mit dem Interesse, dem Zuschauer eine bessere Orientierung zu ermöglichen. Vielmehr reiht er Impressionen der Dschungelumgebung aneinander, als wolle er mit der Kamera diese fremde Welt erkunden. Die Gesichter der Soldaten werden zu Projektionsflächen der eigenen Wahrnehmung, während sich eine nur vermeintlich subjektiv geführte Kamera selbstbestimmt durch die Natur bewegt. So geraten immer wieder scheinbar nebensächliche Objekte und Ereignisse in den Fokus. Das gilt auch für die Schlachtendarstellungen: Hier wird mitunter nicht die feindliche Stellung gezeigt – die Gewehrsalven scheinen direkt dem Wald zu gelten, als befände sich der Mensch mit der Natur

selbst im Krieg. Die Soldaten beschießen die Bäume und fangen ein Krokodil, das sie mit zugebundenem Maul exponieren. Dagegen steht die immer wieder vorgeführte Schönheit der Landschaft. Die Natur wird durch den Krieg ebenso zerstört, wie sie letztlich scheinbar unberührt bleibt. Diese Indifferenz spiegelt sich auch in der Begegnung der Soldaten mit einem Inselbewohner, der nahezu gleichgültig an den voll bewaffneten Männern vorbeiwandert. In späteren Szenen tarnen sich die Soldaten, werden selbst optisch Teil der Natur. In Malicks Augen sind sie das ohnehin. In seinem filmischen Blick gibt es keine Hierarchie, denn: alles ist eins.

## 7.

Das Heilige zeigt sich in Malicks Film zunächst in den Naturbildern, doch es findet sich ebenso in seinen Bildkompositionen. Als Private Bell (Ben Chaplin) im ersten Drittel alleine auf Erkundung geht, sieht er in der Ferne einen Hügel mit drei verkohlten Baumstämmen, der in dieser Perspektive an eine Darstellung der Jerusalemer Schädelstätte erinnert, auf der die drei Kreuze errichtet wurden. Dieses Golgatha-Motiv etabliert neben der Pantheismusebene eine explizit religiöse Ebene, die den Film durchzieht. Rituell kehren Figuren, Motive und Gedanken wieder, untermalt von den predigtartigen Off-Kommentaren. Und immer wieder sehen wir den Blick gen Himmel, ins reine Licht, das heilige Licht.

Scheinbar alltäglichen Gesten eignet in *The Thin Red Line* etwas Rituelles, Sakrales, etwa wenn ein Verwundeter mit Wasser ‚getauft‘ wird. Überhaupt ist das ewig fließende Wasser ein Motiv der Transzendenz, der ständigen Durchdringung und zyklischer Lebensprozesse. In einer der poetischsten Einstellungen des Films sehen wir den desertierten Witt mit kindlichen Insulanern im strahlenden Blau tauchen. Es wird das letzte (Erinnerungs)Bild sein, bevor er von den Japanern erschossen wird. Einer eigentümlichen Logik folgend, wird dieser Schauspieler Jim Caviezel später Jesus in Mel Gibsons *The Passion of the Christ* spielen. „Vielleicht haben alle Menschen eine große Seele“, grübelt Witt im Lazarett. An anderer Stelle spricht Witt von einem „Funken“, der synonym für die Weltseele begriffen werden kann. In seinem finalen Opfertod wird er buchstäblich zu einer Märtyrerfigur: Witt, der den ganzen Film über an der Grenze wandelte – zwischen Wasser und Land, zwischen Erde und Himmel. Als er von Japanern umzingelt wird, blickt er gen Himmel und reagiert nicht auf die Zurufe, sein Gewehr fallen zu lassen. Stattdessen hebt er das Gewehr und wird erschossen. Der in diesem Moment entrückt erscheinende Gesichtsausdruck scheint aufzugehen in der Ganzheit der Welt im Angesicht des nahen Todes. In seinem Selbstopfer wird er Teil des Sakralen und transzendiert die reine Gegenwart des Krieges.

Die innere Stimme des Films wird verteilt auf mehrere Personen, und erweist sich doch als die Stimme des Filmemachers. Auch Bell formuliert diese Idee der transzendentalen Verschmelzung, des Erreichens der Einheit in der Liebe zweier Menschen, wenn er über den Bildern eines Rückblicks über seine Frau sagt. „Wir! Wir beide! Ein Wesen...“

Anhand des philosophischen Kriegsfilms *The Thin Red Line* zeigt sich, wie ein Film den eigenen Genrediskurs überwinden kann, um einen Schritt weiter zu gehen. Während auf der Tonspur über die Natur des Bösen reflektiert wird, sehen

12 Stigleger 2019, S. 108–118.

wir Bilder einer unabhängig von menschlichem Geist existierenden Natur. Diese Natur löst Hierarchien und Begehren auf und existiert einfach ‚für sich‘ – als existenzielles ‚Nichts‘.

Rüdiger Safranski wies einmal darauf hin, dass Kurtz in Joseph Conrads Novelle *Herz der Finsternis* (und in Francis Ford Coppolas Verfilmung *Apocalypse Now*, 1979) genau diese Entdeckung im Dschungel gemacht haben könnte, die ihm am Ende die Worte „das Grauen!“ abnötigt: Die Erkenntnis der absoluten Sinnfreiheit der Existenz. In *The Thin Red Line* erscheint das versöhnlicher: In den zahlreichen Nahaufnahmen menschlicher Gesichter, die der Film mit dem Blick auf die Natur kombiniert, zeigt sich eine Auflösung der Bezüge zwischen dem Menschen und der Welt. Malicks Film erstrebt einen ‚neutralen Blick‘, der das Phänomen des Krieges in einem völlig neuen Licht erscheinen lässt. Malick beschwört eine „Allheit“ der Welt und befähigt den Zuschauer, dies im Rahmen (ausgerechnet) eines Kriegsfilms zu erfahren.

## 8.

Epilog: Die vorangehenden Beispiele mögen belegen wie Paul Schrader selbst und Terence Malick die Tendenz eines *transcendental style* in ihren Spielfilmen umsetzen und so nicht nur philosophische Fragestellungen, sondern Epiphanien des Heiligen auf der Leinwand und in der Imagination des Publikums evozieren. In der Neuauflage des Buches aus dem Jahr 2016 betont Schrader nachdrücklich, dass weder spirituelle noch religiöse Themen notwendig sind für einen *transcendental style* im Film, denn es geht letztlich um eine filmische Form. Doch er räumt an dieser Stelle auch ein, dass meist beides zugleich auftritt. In seiner Aushandlung

elementarer und scheinbar beiläufiger Momente, denen in der Inszenierung jeweils großer Stellenwert eingeräumt wird, kommt das Publikum dem Transzendenten näher. Dabei gelinge es nur wenigen Filmen, die delikate Balance zwischen Pragmatik bzw. Narration und reiner filmischer Form in der Zeit zu meistern. Das Spürbarmachen der Zeit, auf der das Medium Film basiert, wird hier essenziell. Gilles Deleuze nannte diese Filme „Zeit-Bild“ (Deleuze 1990). Schrader selbst rekurriert auf den in den letzten Jahren populären Begriff des „slow cinema“, das stark von Andrej Tarkowskis Kino hergeleitet wird. Gegenwärtig wird dieses Kino von Bruno Dumont, Carlos Reygadas und Apichatpong Weerasethakul repräsentiert: Filme, die kaum noch ein dominantes Narrativ verfolgen, sondern zwischen den Stationen der Handlung fast hypnotisch langsam mäandern. Die langen, assoziativen Abwege bei Terence Malick sind hier ebenso anzusiedeln, zumal sein Kino in den letzten Jahren immer wieder Elemente des *slow cinema* adaptiert und die Laufzeit seiner Filme immer länger wird.

In der Neuauflage seines Buches zeigt uns Schrader auf einem dreiteiligen Schaubild, wie er den *transcendental style* heute innerhalb des Autoren- und Avantgardefilms verortet. Dabei verweist er auch auf den „faux use“ (Schrader 2016, 22) von *transcendental style* etwa in Filmen von Lars von Trier. Doch prägnanter erscheint mir dieser „faux transcendental style“ als pure Pathosformel der Überhöhung ins Heilige im kommerziellen Hollywoodkino. Zack Snyder evoziert solche transzendenten Arrangements in seiner *Justice League*-Trilogie im Rahmen des DC-Universes, in dem er Batman, Superman und Wonder Woman gegen das außerirdische Böse antreten lässt. ■

## Literatur

**Bersani, Leo/Dutoit, Ulysse:** *Forms of Being. Cinema, Aesthetics, Subjectivity*, London 2004.

**Deleuze, Gilles:** *Kino 2. Das Zeit-Bild* [1985], Frankfurt 1990.

**Eliade, Mircea:** *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt 1984.

**Girard, René:** *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*, Freiburg u. a. 1983.

**Girard, René:** *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt am Main [1972] 1994.

**Girard, René:** *Gewalt und Religion. Ursache oder Wirkung?*, Berlin 2010.

**Heuermann, Hartmut:** *Medienkultur und Mythen*, Reinbek bei Hamburg 1994.

**Hill, Geoffrey:** *Illuminating Shadows. The Mythic Power of Film*, Boston & London 1992.

**Keutzer, Oliver:** *Eine(r) für Alle. Selbstopfer und Sündenböcke im Film*, Remscheid 2006.

**Mihm, Kai:** *Balladen über eine verschwindende Welt. Terence Malick als Chronist der amerikanischen Seele*, In Stiglegger, Marcus (Hrsg.): *Splitter im Gewebe. Filmemacher zwischen Autorenfilm und Mainstreamkino*, Mainz 2000. S. 44–58.

**Safranski, Rüdiger:** *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, Frankfurt am Main 1999.

**Schiller, Friedrich:** *Vom Pathetischen und Erhabenen. Schriften zur Dramentheorie [1793]*, Stuttgart 1970 / 1999.

**Schrader, Paul:** *Transcendental Style in Film: Ozu, Bresson, Dreyer, Da Capo* Press (1972/2016).

**Stiglegger, Marcus:** *The Thin Red Line*, In: Koebner, Thomas (Hrsg.): *Filmklassiker*, Bd. 5. Stuttgart 2006.

**Stiglegger, Marcus:** *Rituale der Verführung. Seduktive Strategien filmischer Inszenierung*, In: Christoph Ernst / Petra Gropp / Karl Anton Sprengard (Hrsg.): *Perspektiven interdisziplinärer Medienphilosophie*, Bielefeld 2003, S. 163–179.

**Stiglegger, Marcus:** *Ritual & Verführung. Schaulust, Spektakel & Sinnlichkeit im Film*, Berlin 2006.

**Stiglegger, Marcus:** *Heiliges Licht. Reines Licht als Signum der Transzendenz im Film*, In: *Filmdienst 22/2007*, S. 6–9.

**Stiglegger, Marcus:** *Jenseits der Grenze. Im Abseits der Filmgeschichte*, Berlin 2019.

**Stiglegger, Marcus:** *Terrorkino. Angst/Lust und Körperhorror*, Berlin 2010.

**Strauß, Botho:** *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt*, München 1999.

# „Blicke mich nicht an! Ich bin der Papst!“

Die Serie *The Young Pope* als Provokation des katholischen Fühlens  
von Kay Wolfinger

Als wir uns im Jahr 2021 an die Planung der Tagung zur katholischen Literatur- und Mediengeschichte machten, gab ich, als wir das Programm mit den Vorträgen zu konstruieren begannen, die Zusage, über die Serie *The Young Pope* zu sprechen, die 2016 unter der Regie des italienischen Regisseurs Paolo Sorrentino zuerst im Rahmen der 73. Filmfestspiele in Venedig gezeigt wurde. Zwar hatte ich die zehn Folgen von *The Young Pope* genauso wie die zehn Folgen der zweiten Staffel unter dem Titel *The New Pope* gesehen und war mir deshalb sicher, dass man genug ‚katholische‘ Themen aus dem Bilder- und Handlungsgeflecht der Serie isolieren kann, um einen fruchtbaren Beitrag zu leisten: Welch produktives Medienbeispiel ist doch *The Young Pope*, ein aufs engste mit der Kirche, mit der vatikanischen Glaubenspolitik und mit allen möglichen christlichen und unchristlichen Belangen verschränktes Medienbeispiel.

Doch hatte ich, wie ich nun bei der jüngsten Wiederbeschäftigung bemerkte, außer Acht gelassen, was für eine ausgesprochen komplexe katholische Serie *The Young Pope* ist, da es vielmehr sogar zur Struktur dieser Serie gehört, mit allergrößter Bildsensibilität, Nähe und katholischem Bewusstsein die kirchlichen Belange aufzugreifen und auf sie zu antworten, außer Acht gelassen aber auch, dass ihre Verschlungenheit, Vielschichtigkeit und Widersprüchlichkeit es systematischen Überlegungen sehr schwer machen.

Aufgrund dieser Sachlage und dieses Befundes möchte ich allerdings eine erste These formulieren: Die Komplexität, das Zeichengeflecht von *The Young Pope*, die ausgesprochen dominante Visualität sind unter anderem Merkmale, die das Wesen der Kirche zum Ausdruck bringen, ja die Kirche in ihrer Paradoxie, in ihren Gegensätzen und in ihrer Sinnhaftigkeit und Sinnverschleierung paradigmatisch beschreiben. Wie die



Dr. Kay Wolfinger, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Deutsche Philologie der LMU München

Vertiefung des Themas von Seite 52–68

## Rückkehr der Religion – passé?

Kirche selbst widersprüchlich ist, so widersprüchlich, gebrochen, auch dogmatisch, antidogmatisch, klar und verunklarend ist *The Young Pope*.

Ich werde daher im Folgenden auch als erstes Plädoyer für weitergehende medienkulturwissenschaftliche Forschung zu diesem Musterbeispiel der katholischen Mediengeschichte der letzten Jahre *The Young Pope* in Grundzügen vorstellen, die Schwerpunkte der Serie sortieren und innerhalb des Tagungstitels deuten: *The Young Pope* ist eine Rückkehr der Religion ins populäre und publikumswirksame Serienformat, ist aber gezwungen aufgrund seines ausufernden Gegenstandes, aufgrund dieser Dichotomie einer traditionellen vs. einer modernen/liberalen Kirche seine Zeichenstruktur unaufhörlich zu überdrehen, Zusammenhänge zu verrücken, erste Verständniserfolge wieder zu brechen, zu verwirren und auch religiöse und damit moralische Eindeutigkeiten einem klaren Verständnis wieder zu entziehen. *The Young Pope* ist, und dies ist meine zweite These, ein handlungsüberschießender und bildgewaltiger Ausdruck dessen, was ich das katholische Fühlen nenne, nicht um dieses katholische Fühlen, wenn es zu sich selbst kommen und ausruhen kann, sofort wieder zu erschüttern und zu provozieren.

Lenny Belardo (Jude Law), der erste Amerikaner auf dem Stuhle Petri, ist zu einer Zeit, die ungefähr unserer Gegenwart entspricht, zum Pontifex gewählt worden und hat sich den Namen Pius XIII. gegeben. Damit schließt Belardo – auf eigentümliche und widersprüchliche Weise ist er ein Traditionalist – explizit an das Pontifikat Pius' X. an, des Papstes, der vielen der Reaktion nahestehenden Katholiken noch heute leuchtendes Beispiel der katholischen Führungstreue ist. Und Sedisvakantisten beziehen sich ja explizit auf die gültigen Päpste zwischen Petrus dem Ersten und Pius dem Letzten. Letzter Pius ist nun Pius XIII., enigmatischer

und deutlich sexualisierter Raucher, trinkt in der Früh nur eine Cherry Coke, dessen gültige Wahl von niemandem angezweifelt wird, der allerdings alle möglichen Zumutungen seiner erschlafte Kirche auferlegen wird.

### Ein Papst wie aus dem Bilderbuch – Folge eins

Der Vorspann der ersten Folge ist zu einem surrealen Serienbeginn geworden. Der neue Papst erwacht nach einem Sextraum und hält auf der bekannten Loggia am Petersdom seine erste Ansprache an die Gläubigen. Es fällt strömender Regen. Was wir sehen, ist die Reformulierung der bekannten Bilder, der Diener, der dem Papst das Mikrofon hält, der entrollte Teppich mit dem Papstwappen, die begeisterte Menge auf dem Petersplatz. Alles haben wir so und ähnlich schon unzählige Male gesehen, vermittelt von Medien. Hier setzt bereits das katholische Fühlen ein, um das es mir gehen wird. Es ist das katholische Spektakel, das zu sehen ist, von dem man sich ergreifen und begeistern oder abstoßen lassen kann, aber es ist das katholische Fühlen, das sich auf die Inszenierung der päpstlichen Persönlichkeit als Stilmittel der Massensehnsüchte bezieht.

Was nun in der ersten Papstrede ans Volk den Gläubigen gesagt wird, hat das Potential nach den liberalen Maßstäben der deutschen Kirchenberichterstattung in den üblichen Qualitätsmedien zu einer Sensation und Revolution zu werden. Papst Pius XIII. breitet die Arme aus, Begrüßungsgeste und Geste des Empfangs höherer Wahrheiten gleichermaßen, da stoppt unter dem erstaunten Raunen der Gläubigen der Regen, Schirme werden eingeklappt und Kapuzen zurückgezogen, nachdem sich die Sonne Bahn bricht. Ein Zeichen: Auch die Wetter- und Lichtverhältnisse legitimieren den Stellvertreter Christi auf Erden. Pius XIII. verkündet, was wir alles vergessen haben: die Armen, die Schwachen, die Homosexuellen, die Abtreibungswilligen. Die Kardinäle sind schockiert, auch die Gläubigen sind nicht begeistert, wissen sie doch nichts so recht mit diesem neuen liberalen Wind anzufangen.

Dabei ist doch alles anders, und Lenny erwacht – zwar als neu gewählter Papst, aber ohne sich bisher den Gläubigen gezeigt zu haben – in seinem Bett. Ein guter Beleg für die widersprüchliche Kippfigur, zu der alle scheinbar stabilen Aussagen und Ontologien in diesem Serienbeispiel schnell werden und damit das katholische Fühlen verwirren und chaotisieren.

Dabei ist Lenny Belardo als Papst ganz das Gegenteil der „telegene[n] Puppe“, für die ihn die älteren Kardinäle im Gespräch halten, denn das genaue Gegenteil ist wahr: „er [kann] manipuliert werden kann. Es war ein Meisterstück von Voiellos diplomatischer Raffinesse.“ Kardinal Voiello, der vermeintlich die Fäden zieht, weil er Belardo in einem geschickten Spiel zum Papst gemacht hat, wird schnell einsehen müssen, dass dieser keineswegs seinen Vorstellungen folgt. „Entgegen den Erwartungen seiner Steigbügelhalter erweist er sich nicht als manipulierbare

Marionette auf dem Heiligen Stuhl, sondern als religiöser Hardliner in der Tradition seiner Namensvettern als Bischof von Rom.“<sup>1</sup>

Eine Einstellung zeigt ihn vor dem Bild Papst Pius X., in dessen Folgenlinie ihn die Bilder positionieren. Dabei zeichnen ihn allerlei Schrullen und Exzentrizitäten aus. Statt einem Treffen mit Voiello über die nächsten Planungen, seine erwartete Ansprache und die Ausrichtung seines Pontifikats zuzustimmen, wartet er am Hubschrauberlandeplatz auf die Ankunft von Schwester Mary (Diane Keeton), in deren Kinderheim Lenny aufgewachsen ist und von der er früh als „Heiliger“ identifiziert wurde. Als Voiello feststellt, dass Schwester Mary für Papst Pius XIII.

eine herausgehobene Rolle zugewiesen werden soll, ist er Feuer und Flamme: „Wir könnten so eine Art Sonderstellung für sie kreieren. In solchen Fällen mangelt es uns nicht an Phantasie.“

Er will dem Papst eigentlich seine Ideen für dessen Rede vor dem Kardinalskollegium vortragen, eventuell erste Ideen für eine Enzyklika besprechen. Da weiß er noch nicht, dass Pius XIII. Schwester Mary anstelle von Voiello einsetzen wird. Waren die bisherigen Schilderungen Nach-

empfindungen und/oder Karikaturen von Abläufen im Kirchenstaat, kommen wir dem katholischen Fühlen schon näher, wenn *The Young Pope* auch die Sakramente thematisiert und diese als Projektionsfläche für Erinnerungen von Rezipient\*innen funktionalisiert. So gibt die Serie Einblicke in die erste Beichte von Belardo, seit er neuer Papst ist, mit dem Bekenntnis, dass er nicht an Gott glaube. Auch dieser Sprechakt ist deutlich in seiner Ambivalenz und schwankenden Ontologie markiert: Das anschließende Entsetzen seines Beichtvaters relativiert Pius XIII. gleich darauf, dass dies ein Scherz gewesen sei. Trotzdem wird dieser Gotteszweifel des Papstes noch öfter thematisiert, nicht um ihn auch als intensiv Betenden zu zeigen, dessen Flehen Erhörung findet.

### Philosophie für Katholik\*innen trotz allem

Nach diesem Resümee der ersten Folge sind wir nun beim Untertitel des Vortrags angekommen, der mit dem Terminus des „katholischen Fühlens“ ja schon markiert, dass *The Young Pope* eine Herausforderung dafür ist. Das Buch, das für den Untertitel als Inspirationsquelle Pate gestanden hat, stammt von dem italienischen Philosophen Mario Perniola: *Vom katholischen Fühlen. Die kulturelle Form einer universellen Religion*.<sup>2</sup>

Der erste Teil des Buches heißt: *Warum ich mich nicht anders als „Katholik“ nennen kann* und formuliert im ersten

---

Die Serie gibt Einblicke in die erste Beichte von Pius XIII. mit dem Bekenntnis, dass er nicht an Gott glaube. Dieser Sprechakt ist deutlich in seiner Ambivalenz und schwankenden Ontologie markiert.

---

1 Boris Klemkow: *Paolo Sorrentions Papstserie. Ein Opus magnum des seriellen Erzählens* (Beiheft zur Blu-ray-Box), S. 6.

2 Mario Perniola: *Vom katholischen Fühlen. Die kulturelle Form einer universellen Religion*. Aus dem Italienischen von Sabine Schneider, Berlin: Matthes & Seitz 2013. (Zitiert im Haupttext mit Seitenzahlen in Klammern)

Kapitel *Ein Katholizismus ohne Orthodoxie* einen auch für *The Young Pope* entscheidenden Gedanken: „Kann man sich als Katholik fühlen, ohne an den sakramentalen Charakter der Ehe zu glauben? Oder sich als Katholik fühlen, ohne an die Unfehlbarkeit des Papstes? Oder sich als Katholik fühlen, ohne an die Göttlichkeit von Jesus Christus zu glauben? Diese Fragen sind nur solange unsinnig, als man von vornherein eine unauflösliche Beziehung zwischen Katholizismus und dem Einverständnis mit den Doktrinen voraussetzt.“ (11)

Weiter fragt er: „Lässt sich nun aber der Katholizismus schlechthin mit dem identifizieren, was die Kirche über sich selbst aussagt? Ist diese Konzeption nicht zu dürftig, nicht zu beschränkt für ein immenses kulturelles und geistiges Erbe, das auf das Mittelalter zurückgeht und in der Antike wurzelt?“ (11) So wie man auch die universelle Bilder- und Motivsprache von *The Young Pope* als universell bezeichnen könnte mit dessen ausgesprochen gemäldeähnlichen Lichtführungen und Figurenstaffelungen, so rekurriert die Serie auf einen stark archaischen und ritualaffinen Lebenshintergrund. Bei Perniola heißt es hierzu, er neige „doch eher dazu, den Wesenskern der Katholizität weniger im Glauben, als vielmehr im Fühlen, nicht im Einverständnis mit der Doktrin, sondern in der Möglichkeit einer spezifischen, durchaus universalisierbaren Erfahrung auszumachen.“ (12)

Diesen Katholizismus ohne Orthodoxie kombiniert Perniola mit einem im zweiten Kapitel entfalteten *Ein Glaube ohne Dogma*: „Wer auf Dogmen und Predigten allergisch reagiert, weil er sie für einen Ausdruck von Unlauterkeit und Heuchelei hält, dem wendet sich dieses Buch ganz besonders zu. Verordnetermaßen an etwas Bestimmtes glauben und sich in einer bestimmten Weise verhalten zu sollen, steht in scharfem Gegensatz zur feierlichen hoheitlichen Bedeutsamkeit einer Institution und beleidigt die religiöse Sensibilität zutiefst, die mehr noch als Philosophie und Kunst allein in einem Klima aus Freiheitlichkeit und Großmut gedeiht. Eben diese besonderen Charakterzüge sind es, denen sich die Anziehungskraft der orientalischen Religion verdankt und die ehemals auch dem Katholizismus angehörten. Bleibt zu verstehen, wie es hat geschehen können, dass sich der Katholizismus im Verlauf eines halben Jahrtausends zu einer ideologisch politischen Apparatur wandelt, die in einem ständig weiter reichenden dogmatischen Fundament gegründet ist, für das der Schlüsselbegriff Glaube steht.“ (27) Vielleicht sind in *The Young Pope* aber noch viele Rudimente dieser Faszinationskraft enthalten, für die das katholische Fühlen mehr als anfällig ist.

Nur der Vollständigkeit halber: Die anderen Kapitel dieser philosophischen Studie heißen:

III Hoffnung ohne Aberglauben

IV Nächstenliebe ohne Demütigung

V Katholizismus, Humanismus und Differenz

VI Das rituelle Fühlen

Auf Letzteres werde ich final noch kurz eingehen.

## Die Forderung des Bildverbots

Besonders kommt es mir nun auf die zweite Folge an, die mit der ersten öffentlichen Ansprache des Papstes, auf die ja schon lange alle warten, einen ersten Höhepunkt im Handlungsgefüge darstellt. Die Widersprüche, die Papst Pius XIII. erzeugt, durchziehen gerade diese zweite Folge und lassen sich auch hier durchdeklinieren. Die Audienz, die Pius XIII. seinen Mitarbeiter\*innen gewährt, zeigt einen erratischen, enigmatischen Papst. Das Papstbild, das *The Young Pope* erzeugt, lässt nicht hinter Intention und Meinung blicken, aber unentwegt danach fragen. Provokierend ist also die medial generierte Frage: Was möchte der Papst für das Katholische und für die Kirche? – so als würde man von einem wirklichen Menschen sprechen –, um im nächsten Moment diese Antwort durch die widersprüchliche Zeichenstruktur des Textes zu entziehen.

Die Pressereferentin des Vatikans, Sofia Dubois, möchte neue Werbeteller für den Papsttourismus anfertigen lassen. Aber der Papst ist vom Bild-Unwillen gezeichnet. Blicke mich nicht an, ich bin der Papst sozusagen! Den einzig möglichen Papst-Porträt-Teller, den Pius XIII. autorisieren wird, ist ein leerer Teller, was die Pressechefin in dieser Ambivalenz auch sogleich überinterpretiert zur Botschaft, dass also offenbar ausgesagt werden solle, dass nur Christus zählt. Aber dem Pontifex ist es ernst mit dem eigentümlichen Bilderverbot, von dem man den Eindruck hat, dass er es in diesem Moment gerade selbst erst hervorbringt:

Der Photograph des Papstes wird entlassen. Pius XIII. wolle bei seiner ersten Ansprache unsichtbar sein.

Schwester Marys Diktum, der Papst habe kein Interesse an Diplomatie, bewahrheitet sich mehr als deutlich, und diesen eigentümlichen Umstand, dass er nicht dargestellt und gezeigt werden wolle, aber auch nicht vorhabe, sich selbst den Gläubigen zu präsentieren, verdeutlicht der neugewählte Papst mit einer beispielhaften Illustration aus der Kulturgeschichte. Er fragt die Pressereferentin: „Der bedeutendste Autor?“ Sie antwortet, Philip

Roth, was der Papst sofort zu Salinger korrigiert. „Der bedeutendste Filmregisseur?“ lautet die nächste Frage. Spielberg, sagt sie. Nein Kubrick, sagt der Papst. „Der bedeutendste zeitgenössische Künstler?“ Sie lässt es sich offen Jeff Koons oder Marina Abramovic, doch es ist gemäß dem Unfehlbaren: Banksy. Die wichtigste elektronische Musikgruppe ist schließlich laut dem Papst Daft Punk. Was haben all die Genannten gemeinsam, bzw. kommt vielleicht eine bestimmte Facette des katholischen Fühlens zum Ausdruck, wenn man das Numiose und Geheimnisvolle zur Anwendung bringt, das diese Personen umrankt? Richtig, und so unterstreicht es auch der Papst: Keiner von ihnen hat sich öffentlich gezeigt. Kaum einer von ihnen hat sich fotografieren lassen.

Mit dieser ersten Stoßrichtung will Lenny Belardo die erste Homilie ankündigen lassen. Der Verweis auf die Kulturbeispiele ist also auch eine Antizipation des ausge-

---

Verordnetermaßen an etwas Bestimmtes glauben und sich in einer bestimmten Weise verhalten zu sollen, steht in scharfem Gegensatz zur feierlichen hoheitlichen Bedeutsamkeit einer Institution.

---

sprochen sonderbaren Inhalts der ersten Papst-Rede, des donnernden Befehls: Seht mich nicht an, in welchem dem katholischen Fühlen einerseits widersprochen wird, in dem es sich aber andererseits wie nirgends sonst in seiner traditionalistischen Dimension ausdrückt: Die Hierarchie hat nicht verfügbar zu sein. Der Papst ist bei seiner ersten Ansprache nachts über dem Petersplatz in Dunkelheit getaucht und darf nicht beleuchtet werden. Brutal rechnet er den Gläubigen vor, dass sie Gott vergessen haben. Dass sich hinter diesem arrogant-souveränen Gestus in Wahrheit auch größte Unsicherheit, ja Unfähigkeit verbirgt, bekommen nur die Zuschauer\*innen in privaten Einblicken mit: Hier empfindet das katholische Fühlen mit dem Oberhaupt der Kirche mit und sieht hinter den sonst verbergenden Schleier: Papst Pius ist zu Besuch bei Kardinal Spencer, seinem erzkonservativen Mentor, der allerdings mit seinem Schützling Lenny nichts mehr zu tun haben will. Lenny habe durch die Wahl zum Papst Spencers Leben zerstört, der sich als sicher geglaubter Kandidat gesehen hat. Trotzdem bittet Lenny ihn bei diesem Besuch, ihm anlässlich seiner ersten öffentlichen Rede doch zu helfen: „Schreib die Rede mit mir; ich schaffe es allein nicht.“

Mit dieser vor Spencer seltsamen Offenheit zieht *The Young Pope* wieder eine bereits hier bekannte Ambivalenz ein. Wie ist es wirklich? Ist die scheinbar eindeutige Haltung von Pius XIII. gebrochen? Stand überhaupt schon fest, dass er sich der Menge auf dem Petersplatz nicht zeigen möchte und ist dies also nur eine Ausflucht, weil er zu einer Rede nicht fähig ist? Oder ist er überzeugter als es anlässlich des Eingeständnisses seiner Unfähigkeit wirkt und testet er in Wahrheit nur Spencers Bereitschaft? Ein anderer, ausgesprochen seltsamer Beschluss, in dessen Folge Pius XIII. sein Pontifikat offenbar mit einem Kreuzzug eröffnen möchte, zeigt sich im Gespräch mit dem Präfekten der Kongregation für den Klerus, den Pius XIII. zum Vieraugengespräch einbestellt hat.

Auf Nachfrage, wie er ihn finde, erklärt der Präfekt, Belardo sei ein Schüler von Kardinal Spencer, der im Ruf stehe, ein Konservativer zu sein, und auch der Papstname Pius biete Anlass zur Sorge. Er selbst sei nämlich kein Konservativer. Die Fragen, die Papst XIII. ihm im Anschluss stellt, sind eindeutig privater Natur, erstere steht sogar unter dem Schutz des Geheimnisses des Konklaves: Haben Sie im Kardinalskollegium für mich gestimmt? Sind Sie homosexuell? Die Antworten lauten nein und ja. Der Plan des Papstes wird in den nächsten Folgen der sein, die Homosexuellen aus der Leitungsebene der Kirche zu entfernen.

---

Mit dieser vor Spencer seltsamen Offenheit zieht *The Young Pope* wieder eine bereits hier bekannte Ambivalenz ein. Wie ist es wirklich? Ist die scheinbar eindeutige Haltung von Pius XIII. gebrochen? Stand überhaupt schon fest, dass er sich der Menge auf dem Petersplatz nicht zeigen möchte?

---

Auch solcher, einer seltsamen Morallehre verpflichteter Aktionismus ist in seiner rigiden und kalten Eindeutigkeit Bestandteil der Serie.

Besonders zwei Punkte von Perniolas Studie zum katholischen Fühlen werden in der zweiten Folge der ersten Staffel adressiert: Ein Katholizismus ohne Orthodoxie und ein Glaube ohne Dogma. Zu beidem formuliert *The Young Pope* eigentlich einen Antagonismus und eine Provokation: Der gezeigte Katholizismus ist keineswegs ohne Orthodoxie-Bestrebungen, ja lebt eigentlich aus dem von Sorrentino bewusst gesetzten Spannungsverhältnis zwischen Orthodoxie-Bewahrung und deren Zerschlagen; die tradierte Dogmatik, in deren Kontext Pius XIII. die Leitung der Kirche übernimmt, die er aber auch selbst setzt, ist ebenfalls ein unauflösbares Paradoxon. Erinnerung sei nur an das Rauchverbot im Apostolischen Palast, das, wie ihm gesagt wird, Johannes Paul II. – also der Papst erlassen habe –, das Pius XIII. auch traditionsbewahrend unangetastet für alle gültig sein lässt, es aber durch einen Beschluss aufgrund seiner päpstlichen Würde nur für sich selbst aufhebt.

---

Das katholische Fühlen aber macht den Katholizismus sehr wahrhaft, redlich und authentisch und verschränkt untrennbar die scheinbar paradoxen Pole. Trotzdem werden die dem rituellen Fühlen verwandten Werkzeuge in der Serie oft zu überholten Requisiten.

---

### Das rituelle Fühlen und die Requisiten in *The Young Pope*

Nur kurz andeuten will ich noch das von Perniola beschriebene rituelle Fühlen, welches das katholische Fühlen insgesamt besonders auszeichne. In Abgrenzung zu protestantischen Vorwürfen gegenüber dem Katholischen heißt es: Hinter dieser Anschuldigung verberge sich eine tief-sitzende Verständnislosigkeit gegenüber dem katholischen Fühlen, das rituell und keineswegs subjektiv noch ideologisch sei. (66) Dazu finden sich in der Serie *The Young Pope* alle möglichen Szenen, die auf rituellen Formationen gründen, rituelle Ornamentik, Zeremoniell oder die heilige Messe selbst visualisieren.

Perniola schreibt: „Was heißt aber nun rituelles Fühlen? Auf den ersten Blick scheint der Ausdruck ein Oxymoron zu sein, also eine Verbindung aus zwei untereinander vermutlich gegensätzlichen Begriffen. So wird vom Fühlen in geläufiger Auffassung angenommen, es sei wesentlich subjektiv, spontan, unmittelbar und unformalistisch, während dem Ritus die Kennzeichen von Formalität, Konventionalität, Stereotypie und Strenge zugesprochen werden. Der in dieser Untersuchung vertretene Standpunkt stellt diese geläufige Sichtweise auf den Kopf, die sich an einem fest in der Moderne verwurzelten antirituellen Vorurteils [sic] nährt, das allem Spirituellen gegenüber dem Körperlichen, allem Inneren gegenüber dem Äußeren, dem Leben gegen-

über der Form, der Absicht gegenüber dem Tätigsein den Vorrang gibt. Auf diesem Vorurteil beruht größtenteils der ‚antirömische Komplex‘, also die Kritik am Katholizismus, die ihm Mangel an Wahrhaftigkeit, Redlichkeit und Authentizität vorwirft.“ (66)

Das katholische Fühlen aber macht den Katholizismus sehr wahrhaft, redlich und authentisch und verschränkt untrennbar die scheinbar paradoxen Pole. Trotzdem werden die dem rituellen Fühlen verwandten Werkzeuge in *The Young Pope* oft zu überholten Requisiten... Nach Wiedererwerb der Tiara, der päpstlichen Krone, lässt sich der Papst auf der Sedia gestatoria in den Empfangssaal tragen und hat auch die seine Würde betonenden Pfauenwedel wieder zum Einsatz gebracht. Im Umkehrschluss von den liturgisch traditionalistischen Essays von Martin Mosebach gesprochen „Häresie der Formhaftigkeit“: Wie ein Relikt aus der Kostümkiste ragen die überkommenen Statussymbole als bedeutungstragende Zeichen in unsere Interpretation und verwirren das rituelle katholische Fühlen.

### Katholische Visionen

Im weiteren Verlauf der Handlung, also als katholische Vision, wie es mit der vatikanischen Welt weitergeht, kommt in der zweiten Staffel, als Papst Pius XIII. in ein mysteriöses Koma gefallen ist, nach der kurzen, durch einen plötzlichen Unfalltod beendeten Amtszeit von Franziskus II. ein neuer Papst an die Macht: der enigmatische englische Adlige Johannes Paul III. (John Malokovich). Auch in dieser Welt gibt es also zwei Päpste nebeneinander, die ja seit der Ausgestaltung von Anthony McCarten, schon ein deutlicher Verweis auf den 2023 verstorbenen emeritierten Papst Benedikt XVI. sind und den amtierenden Papst Franziskus I., wie überhaupt das Namensspiel der Päpste bei Sorrentino über und über bedeutungstragend ist.

Die Zukunft der katholizismusaffinen Kunst ist aufgrund der Serie *The Young Pope* und dem Sequel *The New Pope* gesichert. Auch Perniola sieht den Erhalt des katholischen Fühlens über

„ideologische[ ] Sintfluten“ hinweg durch Künstler gewährleistet. „Daraus ist die widersprüchliche Situation entstanden, dass sich das katholische Fühlen außerhalb und unabhängig von der katholischen Kirche fortentwickelt hat, während die Kirche selbst als Reaktion auf das von Aufklärung und Positivismus geschaffene, kulturell allgemein feindliche Klima stattdessen gezwungen

war, sich in einen erstickenden dogmatischen und ideologischen Panzer zu verschließen.“ (143) Diesbezüglich bedient Sorrentinos Serie ein bekanntes Modell „zwischen religiöser und ästhetischer Erfahrung“: das Numinose (144), das Perniola unter dem katholischen Fühlen sub-

sumiert. „Das Wunder, das ‚mysterium tremendum‘, der ‚absolut andere‘ Charakter Gottes im Alten Testament stellen die Voraussetzung her, in die sich die ästhetische Erfahrung des Erhabenen aufpfropft, verstanden als das Gefühl des eigenen Nichts angesichts der Übermacht und der Kraft der Natur.“ (145)

Die faszinierende Wucht der Themenfülle und der unauflösbaren Komplexität der Motivverzahnungen in *The Young Pope* sind Beleg für dieses katholische Numinose. Boris Klemkow schreibt in einem Aufsatz, veröffentlicht im Release der Blu-ray-Box als Resümee der filmischen Leistung dieser Serie: „Neben seinem Stamm-Director-of-Photography Luca Bigazzi, dessen Kameraarbeit sowohl zur Bebilderung eines Lehrbuchs für Bildgestaltung und Kameraführung taugt als auch in einem Kunstmuseum ausgestellt werden könnte, haben der maßgeschneiderte, mit klassischen wie aktuellen Songs angereicherte Soundtrack von Lele Marchitelli und die gleichermaßen elegante wie pointierte Montage von Christiano Travaglioli ihren Anteil daran, dass THE YOUNG POPE zu einer verführerischen, sinnlichen Erfahrung im Sinne von Prof. Dr. Marcus Stigleggers Seduktionstheorie geworden ist.“<sup>3</sup>

Ob Seduktion, ob Faszinationserhöhung durch rätselhafte Deutungsstrukturen, ob Präsenzerzeugung, ob Anschluss an das katholische Fühlen, das auch außerhalb der katholischen Kirche möglich ist, wird *The Young Pope* zu einem eigenen Großkapitel in der katholischen Literatur- und Mediengeschichte des 21. Jahrhunderts. Um zuletzt noch einmal an dieses katholische Betrachtungsverbot anzuschließen, dieses Noli me videre, dieses „Blicke mich nicht an! Ich bin der Papst!“: In seinem Essay *Die Lichter des Toren* schreibt der Schriftsteller Botho Strauß: „ἀποκαλύπτω – ich enthülle, entblöße, nicht ohne Anklang von ‚schamlos‘. Dagegen besteht aus ‚Ich zeige mich nicht‘ das erste und letzte Geweb der Religion. Die Schrecken der Entblößung sind die Sensationen, die die Zweifler und Ungläubigen anziehen.“<sup>4</sup> Also ergänzen wir mit Lenny Belardo, Papst Pius XIII., dass wir für die Verhüllung sind und das Geweb der Religion unangetastet lassen, weil es für das katholische Fühlen unsichtbar bleiben möchte. ■

Das Wunder, das ‚mysterium tremendum‘, der ‚absolut andere‘ Charakter Gottes im Alten Testament stellen die Voraussetzung her, in die sich die ästhetische Erfahrung des Erhabenen aufpfropft.

3 Boris Klemkow: *Paolo Sorrentions Papstserie. Ein Opus magnum des seriellen Erzählens* (Beiheft zur Blu-ray-Box), S. 4.

4 Botho Strauß: *Lichter des Toren. Der Idiot und seine Zeit*, München: Diederichs Verlag 2013, S. 165.

# Ein „Handbuch zum literarischen Katholizismus im deutschsprachigen Raum des 20. Jahrhunderts“?

Fragen an ein Projekt  
von Thomas Pittrof

Vertiefung des Themas von Seite 52–68

## Rückkehr der Religion – passé?

Im Folgenden möchte ich Ihnen mit dem im Vortragstitel genannten Handbuch ein Unternehmen vorstellen, dessen Anfänge in die ersten Jahre nach meiner Berufung an die Katholische Universität Eichstätt im Jahr 2002 zurückreichen und das hoffentlich in absehbarer Zeit ein glückliches Ende finden wird. Ich gehe dabei aber nicht auf die mehrjährige Entstehungsgeschichte dieses Projekts ein, zu der freilich einiges Bedenkenswerte zu sagen wäre, sondern konzentriere mich in fünf Abschnitten auf bestimmte Kernpunkte und Leitlinien, die bei seiner Ausführung federführend waren. Diese Abschnitte tragen die Überschriften *Das Projekt*, *Der Literaturbegriff*, *Das Beobachtungsfeld*, skizzieren dann eine Erweiterung des Beobachtungsfeldes und schließen mit der „alles entscheidenden Frage“.

### Das Projekt

Worum es dabei geht, können Sie der folgenden Ankündigung auf der Website des Aschendorff-Verlages entnehmen:

„Das vorliegende Handbuch ist ein Spiegel katholischen Geisteslebens im deutschsprachigen Raum des 20. Jahrhunderts. Mehr als 300 werkbiographische Artikel porträtieren das Schrifttum katholisch sozialisierter Autorinnen und Autoren aus literatur-, intellektuellen-, bildungs- und wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive. Damit fassen sie nicht nur den Begriff des ‚literarischen Katholizismus‘ neu, nämlich von einem weiten Literaturbegriff her, der über die belletristische auf die lebensbegleitende, theoriegeleitete und publizistische Produktion katholischer Autorinnen und Autoren hin ausgreift. Indem neben die ‚großen‘ eine Fülle kaum noch bekannter Namen tritt, erschließt sich ein neuer Blick auch auf den Kulturkatholizismus des vergange-

nen Jahrhunderts als Vielstimmigkeit ‚des‘ Katholischen: als innere Pluralität und Pluralisierungsdynamik.“

Das ist, wie Sie sehen, von einem gewissen Optimismus getragen: Das „vorliegende“ ist ja erst ein im Entstehen begriffenes Handbuch. Aber es wird doch erkennbar, dass ihm eine gefestigte Konzeption zugrundeliegt. Als ein „Spiegel katholischen Geisteslebens“ behandelt es die Literaturproduktion katholisch sozialisierter, d. h. katholisch getaufter und in einem katholischen Umfeld aufgewachsener Autorinnen und Autoren im deutschsprachigen Raum des 20. Jahrhunderts, also auch mit Ausgriffen nach Österreich und in die Schweiz. Dass das Lexikon mit einem „weiten Literaturbegriff“ arbeitet, bedeutet, dass gar nicht in erster Linie die sog. Schöne Literatur, also Romane, Dramen, Erzählungen und Gedichte bekannter Autoren (wie R. Schneider oder W. Bergengruen) und Autorinnen (wie E. Langgässer) im Mittelpunkt stehen, wenngleich sie natürlich nicht ausgespart bleiben, sondern dass das Schrifttum katholischer Autorinnen und Autoren in seiner ganzen Breite Berücksichtigung findet: theologische Werke vor allem, wenn sie über die Grenzen einer wissenschaftlichen Fachöffentlichkeit hinaus gewirkt haben (Guardini!), aber auch lebensbegleitende Literatur wie Brautbücher oder Titel, die Jugendliche durch ihre Pubertät begleitet haben; dann die geschichtsphilosophische und kulturkritische Essayistik z. B. Haeckers u. a.; ferner ethnologische und sprachwissenschaftliche Werke, bei denen katholische Autoren einflussreiches geleistet haben, u. v. a. m.

Nebenbei: Letzteres ist auch wissenschaftsgeschichtlich von Interesse; mag die deutschsprachige Historiographie im 19. Jahrhundert protestantisch dominiert worden sein, so gilt für die Völkerkunde, dass sie in manchem verdeckt katholisch geprägt ist. (Und wem, wenn er nicht gerade im Internet darauf gestoßen ist, wäre bewusst, dass der Erfinder der Plansprache Volapük der katholische Geistliche Johann Martin Schleyer [1831–1912] war?) – Deutlich wird, was das Lexikon nicht ist: Es sammelt weder, wie der alte ‚Kosch‘, katholische Vertreter der verschiedensten Stände und Berufe in Staat, Wirtschaft und Gesellschaft, sondern konzentriert sich allein auf ihren literarisch-publizistischen Beitrag zum katholischen Geistesleben des 20. Jahrhunderts. Und es ist auch nicht ein Lexikon des politischen Katholizismus, noch weniger ein katholisches Martyrologium des 20. Jahrhunderts.

Wie es sich mit der im letzten Satz des bei Aschendorff publizierten Textes angesprochenen Vielfalt und „Vielstimmigkeit“ ‚des‘ Katholischen im 20. Jahrhundert verhält, verdeutlicht Ihnen ein Blick nur auf die ersten neun der in diesem Lexikon behandelten Autoren und Autorinnen. Es sind dies:

- Herbert Achternbusch (1938–2022), Erzähler, Dramatiker, Filmemacher und Schauspieler
- August Adam (1888–1965), Theologe, Schriftsteller, Pädagoge
- Karl Adam (1876–1966), Priester u. Theologe
- Theodor W. Adorno (1903–1969), Gesellschaftsphilosoph
- Otl Aicher (1922–1991), Kommunikationsdesigner
- Magda Alberti (1864–1932), Konvertitin, Erzählerin
- Alois Albrecht (geb. 1936), Priester, Autor geistlicher Lieder, Spiele und Szenen
- Elisabeth Alexander (1922–2009), Schriftstellerin (Romane, Kurzgeschichten, Gedichtbände, Kinderbücher), kritische Parteigängerin der Frauen- und Studentenbewegung
- Stefan Andres (1906–1970), Erzählungen und Dramen

Vermutlich erst mit Stefan Andres begegnet hier ein Autor, der zumindest noch einigen von Ihnen mit seinen Romanen und Erzählungen als Repräsentant christlicher Literatur und Angehöriger der „Inneren Emigration“ bzw. einer Literatur des Exils bekannt ist. Aber Herbert Achternbusch, der bayerisch-anarchische Religionsprovokateur? Natürlich gehört er hinein – nur Katholiken, so ist einmal gesagt worden, seien gewisser Blasphemien fähig; sie zeigen sich, wie Günter Grass und andere, dem Katholischen durch die Negation verbunden.

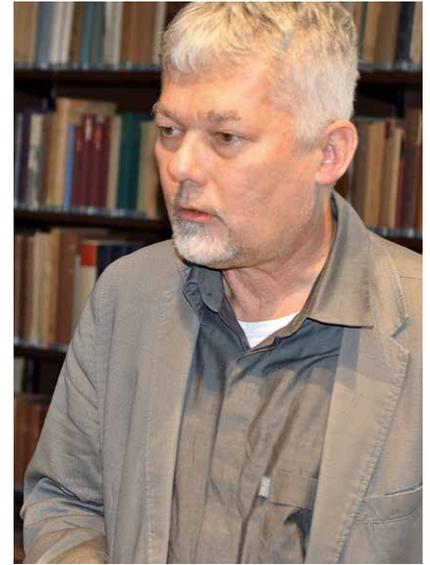
Über den durch sein Buch *Das Wesen des Katholizismus* weltberühmt gewordenen, sich in manchem mit dem Nationalsozialismus in Übereinstimmung wählenden Karl Adam muss hier kein Wort verloren werden – ihm gebührt ein ausführlicher (und kritischer) Artikel; aber Theodor W. Adorno? Nun, er war katholisch getauft, unterhielt zeitlebens teils enge Beziehungen zu führenden Vertretern des katholischen Geisteslebens wie dem Komponisten Ernst Krenek oder dem Kösel-Verleger Heinrich Wild und empfahl den katholischen Philosophen Hermann Krings auf ein philosophisches Ordinariat an der LMU München.

Der rebellische Otl Aicher gehörte bekanntlich zum Kreis um die Geschwister Scholl, verkehrte mit Muth und Haecker und schrieb ein Erlebnis- und Bekenntnisbuch (*innenseiten des krieges*, 1985), das den in Wittgenstein und Wilhelm von Ockham Belesenen u. a. als einen kompromisslosen Kritiker

von Militarismus, Nationalsozialismus und Faschismus ausweist – zur *debatte* hat kürzlich anlässlich seines 100. Geburtstags an ihn erinnert (*Otl Aicher. Der Gestalter und Mensch*, 1/2023, S. 38).

Die religiös suchende Magda Alberti, verheiratet mit einem protestantischen Pfarrer, verfasste Erzählungen, die ihren schwierigen Weg in die katholische Kirche nachzeichnen, indes Elisabeth Alexander reichlich

unfromme Gedichte produzierte; der ihr gewidmete Artikel in der 2. Auflage von Killys Literaturlexikon bucht sie als eine „Meisterin der kurzen Form“, referiert aber auch Zuschreibungen wie „Rebellin“, „Plebejerin“ und „Pornographin“. Auf dieses Ende läuft die oben zitierte „Pluralisierungsdynamik“ ‚des‘ Katholischen gewiss nicht zu – aber es zeigt sich doch, was im Übergang von der 1932 gestorbenen Alberti zu der ein Jahrzehnt zuvor (1922) geborenen Alexander in diesem literarischen Feld in Bewegung geraten konnte.



Prof. i. R. Dr. Thomas Pittrof, Stellvertreter der Direktor des KU-Zentrums Religion Kirche Gesellschaft im Wandel, Eichstätt

## Der Literaturbegriff

Werfen wir damit kurz einen Blick auf den Literaturbegriff, der dieses Lexikon leitet. Er stammt von dem Heidelberger Germanisten Wilhelm Kühlmann, der wesentlicher Wegbereiter in einer Phase der Vorgeschichte des Handbuchs war, und lautet:

„Literarischer Katholizismus versteht sich als Inbegriff [...] einer Lese-, Schreib-, Verlags- und Zeitschriftenkultur, deren Vertreter in ehemals oder aktuell katholisch, traditionalistisch oder reformistisch definierten Frage- und Diskurszusammenhängen denken, schreiben, argumentieren, symbolisieren und sich in überwiegender Anzahl, jedoch durchaus verschiedener Färbung und Intensität dazu im Rahmen ihrer persönlichen Werteorientierung reflektiert bekennen – wenn auch oft je verschieden in verschiedenen Lebensphasen bis hin zur totalen Negation. Entscheidend bei dieser Definition ist die objektiv feststellbare Zuordnung von Autoren, Werken, periodischen Publikationen und literarischen Institutionen zu den im katholischen Kulturraum virulenten Erinnerungsbeständen, Wissensbindungen, Diskursen und Vernetzungen.“

Neben seiner definatorischen Schärfe liegt der Weitblick dieses Literaturbegriffs u. a. darin, dass er katholische Autorschaft weniger von der Glaubensbindung, also einem subjektiven und Schwankungen unterworfenen Datum her fasst, als vielmehr von den Diskursfeldern, in denen sie sich bewegt. Das hängt mit einer Veränderung im Begriff katholischer Autorschaft selbst zusammen, die einmal Hans Maier, bei mehreren Tagungen auf Schloss Hirschberg übrigens einer der wichtigsten Anreger auf der ersten Wegstrecke hin zu diesem Lexikon, wie folgt auf den Punkt brachte: „Im 19. Jahrhundert war ein katholischer Schriftsteller ein katholischer Schriftsteller; im 20. Jahrhundert ist er einer, der als Kind katholisch war.“ Das heißt: Viele derer, die sich heute im Feld des literarischen Katholizismus bewegen, haben das katholische Milieu ihrer Kindheit als lebensprägend erfahren, sich aber teilweise auch aufgrund dort erlittener Erfahrungen von der kirchlichen Bindung weitgehend gelöst und schreiben über

Deutlich wird, was das Lexikon nicht ist: Es sammelt weder katholische Vertreter der verschiedensten Stände und Berufe in Staat, Wirtschaft und Gesellschaft, sondern konzentriert sich allein auf ihren literarisch-publizistischen Beitrag zum katholischen Geistesleben des 20. Jahrhunderts.

das Katholische aus der Wendung gegen sie. Das gilt nicht für alle! Aber es folgt daraus: Martin Mosebach gehört ebenso ins Lexikon wie Josef Winkler.

### Das Beobachtungsfeld

Wenn man diesen weitgefassten, aber gut handhabbaren Literaturbegriff zugrundelegt: welche Beobachtungsfelder und Beobachtungsmöglichkeiten auf diesem Feld des ‚literarischen Katholizismus‘ erschließen sich dann? Sie können sich diese Frage beantworten, wenn Sie mit mir einen Blick auf eine relativ zufällig ausgewählte Doppelseite aus einem sehr wertvollen Findemittel werfen: die von dem österreichischen Bibliothekar Friedrich Rennhofer erarbeitete *Bücherkunde des katholischen Lebens*. Sie können dem Titel ablesen, dass Rennhofer im Erscheinungsjahr dieser Bücherkunde, 1961, bereits mit einem weitgefassten Literaturbegriff arbeitet, bevor ihn Kühlmann seiner definitiven Präzisierung zugeführt hat; von katholischem „Leben“ ist ja bei Rennhofer die Rede in all seinen (auch lebensabschnittsspezifischen) Bewandtniszusammenhängen und der darauf bezogenen Literatur.

Zunächst etwas ganz Äußerliches: die *Auflagenzahlen*. *Zwei Auflagen* erreichen jeweils Titel von A. Franke, H. Spaemann, P. Eismann, H. Adam, A. Brems, R. Bössinger, Ph. Crawford, Cl. Pereira. *Drei Auflagen*: J. Kunz, E. Rommerskirch, P. Louis., P. Eismann, M. Raymond, G. Schmid. *Vier Auflagen*: A. Krautheimer, E. Lutz, H. Hilger, G. Schmid. *Fünf Auflagen*: P. Schulte, der „fliegende Pater“. *Sechs Auflagen*: F. Mahr, K. Tilmann. Zuweilen ist auch nur die Zahl der gedruckten Exemplare angegeben: 13.–22. Tsd. A. Fuger, 24.–28. Tsd. G.A. Lutterbeck, 27.–31. Tsd. K. Tilmann.

Gewiss alles keine sensationellen ‚Bestseller‘, aber doch: Diese Bücher – alles „Jugendbücher“ – fanden offensichtlich ihre Leser, hier besonders unter den männlichen katholischen Jugendlichen

(„Mädchenbücher“ führt Rennhofer unter diesem Lemma separat); sie taten ihre Wirkung, wie unauffällig die immer gewesen sein mag.

Dann können wir bestimmte *Verlagsorte* identifizieren; Konturen einer katholischen Verlagslandschaft treten hervor, die das ‚Dritte Reich‘ überdauert hatte und um einzelne Neugründungen nach dem Krieg bereichert worden

war: Innsbruck (Tyrolia), Graz (Styria), Luzern (Rex-Verlag), Einsiedeln (Benziger), Freiburg (Herder), München (Don Bosco-Verlag), Donauwörth (Cassianum), Nürnberg (Glock&Lutz), Würzburg (Arena-Verlag), Regensburg (Pustet, Habel), Aschaffenburg (Pattloch), Köln (Bachem), Düsseldorf (Haus Altenberg), Kevelaer (Butzon&Bercker), Recklinghausen (Paulus-Verlag), Paderborn (Bonifatius), und einige andere. Viele davon sind noch im 19. Jahrhundert gegründet worden, der 1918 gegründete Matthias-Grü-

nwald-Verlag ist hier eine Ausnahme – auch darin, dass er den (nicht-katholischen, aber einflussreichen) Friedrich Wilhelm Förster verlegt, mit dessen Büchern zur *Lebensführung. Ein Buch für junge Menschen* und *Lebenskunde. Ein Buch für Knaben und Mädchen* der Verlag hohe Auflagen erzielt (147.–151. und 96.–100. Tsd.).

Schließlich die *Titel* als Trendanzeiger: Da fallen die *Bücher der Lebensführung und -begleitung* für den Heranwachsenden ins Auge wie *Jungen von heute – Männer von morgen. Eine Lebenskunde*, hrsg. von E. Bercker, *Unterwegs zum Mann* von J. Vienjean und A. Lötscher; *Aufbruch ins Leben. Ein Buch der Selbsterziehung für junge Menschen* von F. Mahr oder *Zwischen 13 und 17* von Clemens Pereira SJ; dann die *Missions- (Christus im Urwald* von P. Louis) und *Märtyrergeschichten*, wobei bei den Missionsgeschichten das Abenteuerliche einen (zusätzlichen) stofflichen Leseanreiz bietet (*Glocken am Kururu. Das Abenteuer einer Indianermission* von A. J. Burks), bei den Märtyrererzählungen zeitgemäß, wenngleich nicht immer, die antikommunistische Stoßrichtung mitläuft (*Junger Held der neuen Zeit. Der Blutzeuge Christi Alois Grodze aus Slowenien [1923–1943]. Ein Opfer des gottlosen Kommunismus* von G. Schmid; Ders.: *Buben im Sturm. Vom siegreichen Kampf junger Helden und Märtyrer aus allen Zeiten der Kirchengeschichte*; Ders.: *Bubentrotz, Bubentreue. Von Kämpfen und Siegen junger Glaubenshelden*; Kl. Tilmann: *Todesverächter. Ein Tatsachenbericht aus der Geschichte der Kirche in Korea*; R. Bleistein: *Fu-Lin und der Rote Tiger. Eine Erzählung über ein Schicksal der Christen in China*; G.A. Lutterbeck: *Die Jagd über die Inseln. Eine Erzählung aus den Kämpfen der japanischen Kirche*).

Beispielhafte *Entwicklungsgeschichten* zeichnen an ungewöhnlichen Lebensläufen den Weg vom „Sportler zum Heiligen“ (M. Korda: *Vom Sportler zum Heiligen. Stefan Kaszap*) oder vom „Cowboy zum Trappisten“ (!) nach (M. Raymond: *Ein Mensch wird fertig mit Gott. Vom Cowboy zum Trappisten*. [Leben von John Green Hanning]). Daneben finden wir *Gebetbücher*, *Bücher für die Werkarbeit*, für die *Gruppen- und Führerschulung* (F. Feuling: *Der junge Christ. Ein Buch der Jungführer*; A. Brems: *Die Runde der Treuen. Werkstoff zur Schulung und Bildung katholischen Jungführertums*), *Christusbücher* (L. Esch S. J.: *Jesus Christus, Lehrer und Meister. Das Leben des Herrn als Antwort auf die tiefsten Fragen junger Menschen*) und anderes.

Insgesamt zeichnen sich schon bei dieser flüchtigen Betrachtung die Umrisse einer intensiven, milieuspezifischen Lesersozialisation durch das katholische Buch im Jugendalter ab. Zum Rezipienten katholischer Literatur wurde man offensichtlich nicht erst im Erwachsenenalter und mit Bergengruen-Lektüren, sondern aufgrund einer ihnen vorgeschalteten Buch- und Lesekultur, bei der Abenteuerliches und Spannendes zusammen mit vorbildhaft zur Nachfolge aufrufenden Lebensläufen und eindringlich vorgetragenen Lebenshaltungen prägend wirken konnten. Es scheint mir deshalb unzweifelhaft, dass gerade die Autoren solch nachwirkenden, aber im Kanon ‚großer‘ katholischer Dichtung fehlenden Schrifttums in einem Lexikon des literarischen Katholizismus ihren Platz finden müssen. Wer kennt noch Peter Dörfler oder den wegen seines pathologischen Antisemitismus unerträglichen W. Matthießen mit der allerdings milieuecht und atmosphärisch eindringlich in der

Es scheint mir deshalb unzweifelhaft, dass gerade die Autoren solch nachwirkenden, aber im Kanon ‚großer‘ katholischer Dichtung fehlenden Schrifttums in einem Lexikon des literarischen Katholizismus ihren Platz finden müssen.

Düsseldorfer Altstadt der 1920er Jahre angesiedelten Jugenderzählung *Das rote U*?

### Eine Erweiterung des Beobachtungsfeldes

Aus diesem Einblick in die Lesersozialisation (und Leserlenkung!) jugendlicher Leser im katholischen Milieu ergibt sich indes die weitergehende Frage, wie sich das Verhältnis von Katholiken zum Buch überhaupt und insbesondere zu solchen Werken der ‚Schönen Literatur‘ gestaltete, die aus der Feder nicht-katholischer Autorinnen und Autoren stammten. Wie weit war es Katholikinnen und Katholiken möglich, an einer literarischen Kultur teilzuhaben und sich auf sie einzulassen, die außerhalb ihres Milieus und ohne die Rückversicherung an dessen künstlerische, sittliche und religiöse Wertbindungen entstanden war?

Das ist eine Frage, deren Beantwortung zwar nicht mehr zum Aufgabenbereich des Handbuchs gehört, die aber doch in dem Wahrnehmungshorizont eingeschlossen ist, aus dem es hervorgeht. Deshalb auch hierzu ein abschließendes Beispiel – die Schilderung eines Gruppenabends aus einer 1930 in 2. Auflage erschienenen broschierten Kleinschrift (Johannes Dombrowski; Otto Schreiber: *Langenau. Gedanken zur Führerschule*. Potsdam: Verlag der Neudeutschen Ostmark 21930 [Burgwacht; Bd. 3], S.63f.). (Ob ihr Verfasser mit jenem Johannes Dombrowski identisch ist, der 1943 in Berlin-Plötzensee hingerichtet wurde, ließ sich bisher nicht ermitteln. Er war aber mit großer Wahrscheinlichkeit Mitglied im Bund Neudeutschland.) Das Zitat ist etwas lang, aber, wie Sie sehen werden, aufschlussreich für die angesprochene Fragestellung. Die Kleinschrift im Original ist beibehalten, Sperrungen wurden durch Kursivierung wiedergegeben:

„Als [rainer maria] rilke [1926, TP] starb, lag sein name in der luft, ich hielt daher bald einen *dichterabend* über ihn. Der abend sollte einheitlich werden, eine geschlossene wirkung erzeugen. Ich überlegte also die grundstimmung, auf die ich abzielen könnte. So liegt um eichendorff eine froh-romantische, um hölderlin eine klassische, um george eine melancholisch-romantische stimmung; rilke war mir immer unheimlich, traurig, tief sinnig und etwas dämonisch. Ich zeichnete also auf einen großen karton mit schwarzer kohle die *totenmaske* rilkes, ließ die gruppe im dunklen zimmer an einem langen tisch sitzen und brannte vor der totenmaske am oberen tischende zwei kerzen an, wir *sangen* dreistimmig „es fiel ein reif“. Die in erschütternder kürze berichtete tragik zweier menschen verfehlte ihr wirkung nicht. Um sie noch zu stärken, spielten dann die geigen ein verhaltenes polyphones *musikstück*, die stimmung war da. Mit gedämpfter stimme sprach nun einer ganz wenige worte von rilkes verschlossener melancholie, von seinem leben, dem verschwommenen gottesbegriff, aber auch von seinem steten unruhigen suchen nach gott, von der kraft seines liebenden herzens und von seinem seltsamen tod. nun war die einstellung auf den mitelpunkt geschaffen. alle konzentration war bisher auf diesen punkt erfolgt, darum wurde nun das erste gedicht gelesen.“

Dieses erste Gedicht ist das *An Gott* („Lösch mir die Augen aus: ich kann dich sehen; wirf mir die Ohren zu: ich kann dich hören...“), danach, *nach diesem gewaltigen auftakt*, folgen *Der blasse Edelknabe spricht*, *Es tauchten tausend Theologen*, das *herrliche stück*, *Ein Pilgermorgen* und als letztes der

Rilkeschen Gedichte das über Franz von Assisi „*O wo ist er, der aus Besitz und Zeit...*“. Es beschließt jedoch nicht diesen Abend: „ein lied, das *abendgebet* und ‚morgenstern der finstern nacht‘ gaben das ende.“

Zwar „seltsam“ war an Rilkes Tod gar nichts – er starb an Leukämie, und er hat den höllischen Qualen dieser Erkrankung ein letztes Gedicht abgerungen, das wie kein anderes die Vereinzelnung durch den Schmerz in Worte und Verse fasst als ein Zeugnis ganz außergewöhnlicher, dichterischer wie menschlicher Fassungskraft („Komm du, du Letzter, den ich anerkenne, / heilloser Schmerz im leiblichen Geweb...“). Aber man muss sich nur der einflussreichen (und in manchem treffenden) Kritik Guardinis an *Rilkes Deutung des Daseins* von 1953 erinnern, um zu sehen, wie hier, ein Vierteljahrhundert zuvor, bereits die Grundlagen einer spezifisch *katholischen* Rilke-Rezeption gelegt worden sind.

Denn katholisch ist sie in Zielrichtung wie Verfahren: Künste (Bildkunst, Gesang und Geigenspiel) und stimmungsvolle Requisiten (Kerzenschein im zuvor verdunkelten Zimmer) schaffen so tastend wie zielbewusst („die stimmung war da“) eine Atmosphäre der Konzentration und Verinnerlichung, bei der Rilke zwar nicht ins Katholische zurückgeholt wird. Die Distanz gegenüber dessen freireligiös-kirchendistanziertem, „verschwommene[m] gottesbegriff“ bleibt deutlich.

Aber er gehört mit seinem „suchen nach gott“ doch zu jenen Exempelfiguren, die sich dem Unterwegssein der Jugend zur Seite stellen lassen, und kann deshalb mit abschließendem *Abendgebet* und Angelus Silesius’ *Morgenstern der finstern Nacht* ins Katholische – wenn eben nicht zurückgeholt, so doch darin eingeeht werden. Ein Handbuch, das einen Eintrag über Spuren des Katholischen im Werk des (katholisch getauften) Rilke zu erwägen hätte, könnte an solchen konfessionskulturellen Besonderheiten seiner Rezeption nicht vorübergehen; sie gehören gewissermaßen zu den meist unsichtbar bleibenden Substrukturen der auf ihnen errichteten Literaturkathedralen.

### Die alles entscheidende Frage

In einem Gesprächsband (*Ins Denken ziehen. Eine philosophische Autobiographie*. Im Gespräch mit Matthias Bormuth und Ulrich von Bülow, München 2021, S. 228) hat der im Dezember letzten Jahres verstorbene Philosoph Dieter Henrich gesagt: „Ich erinnere mich oft an eine Bemerkung des früh gestorbenen Musikwissenschaftlers Carl Dahlhaus: Projekte machen könne jeder, aber sie wirklich bis zu Ende auszuführen, das sei die seltene Ausnahme.“ Wie könnte dann die alles entscheidende Frage anders lauten als: Wann erscheint das *opus* denn endlich? – Nun, angekündigt ist es für Ende 2024. ■

Aber er gehört mit seinem „suchen nach gott“ zu jenen Exempelfiguren, die sich dem Unterwegssein der Jugend zur Seite stellen lassen, und kann deshalb mit abschließendem *Abendgebet* und Angelus Silesius’ „Morgenstern der finstern Nacht“ ins Katholische eingeeht werden.