

zur debatte

2/2020

Themen der Katholischen Akademie in Bayern



6
Madeleine Albright sieht die Welt in großer Unordnung



6
Kardinal Reinhard Marx wünscht sich mutige Schritte Deutschlands



6
Ex-Außenminister Joschka Fischer wirft seinen Blick auch auf China



13
Demokratie braucht Tugenden, findet Bischof Franz-Josef Overbeck



19
Prof. Dr. Volker Leppin sieht im Hl. Franziskus den Menschen aus Assisi



23
Prof. Dr. Thomas M. Schmidt macht sich Gedanken über Jürgen Habermas und die Religion



28
Über die genetische Herkunft der Europäer referiert Prof. Dr. Johannes Krause



31
Dr. Miriam Noël Haidle beleuchtet die Anfänge menschlicher Kultur

Philosophie als Lebenskunst?



Professor Maximilian Forschner (re.) nach seinem Referat beim Podiumsgespräch, das Studienleiter Dr. Johannes Schießl moderierte.

Die Stoa gilt als ungemein einflussreiche philosophische Bewegung. Sie prägte nicht nur wichtige Epochen der griechischen und römischen Geschichte, sondern hatte auch entscheidende Auswirkungen auf die christliche Theologie. Und auch in der modernen Zeit sind die Folgen des stoischen Denkens spürbar. Philosophieprofes-

sor Maximilian Forschner, wohl einer der besten zeitgenössischen Experten für die Stoa, stellte bei seinem Vortrag „Philosophie als Lebenskunst? Die Antwort der Stoa“ am 2. Dezember 2019 unter anderem auch dar, wie sich stoisches und christliches Denken unterscheiden.

Die Antwort der Stoa

Maximilian Forschner

Die Stoa war die bedeutendste Bewegung der hellenistischen Philosophie. Vom dritten vorchristlichen bis zum ersten nachchristlichen Jahrhundert hingen ihr eine große Zahl der Gebildeten im griechisch-römischen Kulturkreis an. Ihr Einfluss blieb nicht auf die pagane Antike beschränkt. Christliche Theologie und Lebensform sind über die frühen Kirchenväter (etwa Clemens von Alexandrien und Origenes) in Einverständnis und Auseinandersetzung von der Stoa mitgeprägt. Und von der Renaissance über die Aufklärung bis in die Moderne sind die Auswirkungen insbesondere der stoischen Moral-, Rechts- und Staatsphilosophie auf die westliche Kultur und Zivilisation von durchdringender Bedeutung.

Die Philosophie-Geschichtsschreibung unterscheidet zwischen Alter, Mittlerer und Jüngerer Stoa. Die großen Figuren der Alten Stoa waren Zenon von Kition, Kleanthes von Assos und Chrysipp aus Soloi, die der Mittleren Panaitios von Rhodos und Poseidonios aus Apameia. Unter den jüngeren Stoikern ragen Seneca, Epiktet und Mark Aurel heraus.

Unser Zugang zur altstoischen Philosophie wird durch den Umstand erschwert, dass die Werke der Autoren der Alten und Mittleren Stoa sämtlich verloren sind. Wir müssen die Gedanken und Argumente ihres Systems, gegliedert in Logik, Physik und Ethik, aus Zitaten und Berichten späterer Autoren rekonstruieren. Das belastbare Ergebnis dieser archäologischen Geistesarbeit ist das Bild eines etwas formelhaften Gedankenskeletts, dem Fleisch und Blut der Darstellung fehlen. Dies betrifft vor allem den großen Bereich der Logik, zum erheblichen Teil auch den der Phy-

sik, das heißt der Naturphilosophie einschließlich der Theologie, Bereiche, in denen die alten und mittleren Stoiker nach allem, was wir wissen, auch Großes geleistet haben. Es trifft weniger auf das Gebiet der Ethik zu; hier können wir uns ein lebendigeres Bild ihrer eindrucksvollen Theorie verschaffen.

Eine wichtige Vermittlerrolle spielt dabei Cicero, der noch Zugang zu den Originalwerken hatte und Poseidonios persönlich gekannt hat. Sein Referat zur altstoischen Ethik in *De finibus bonorum et malorum* ist recht genau und verlässlich. Zudem bietet er mit *De officiis* eine Schrift, in der er seine eigenen Gedanken explizit auf eine mittelstoische Vorlage stützt. Und aus der späten Stoa besitzen wir nun doch Originalwerke ethischen Inhalts, allem voran Senecas *Epistulae ad Lucilium*, Epiktets *Diatriben* und Mark Aurels meditative *Selbstbetrachtungen*. Diese Texte basieren auf einer Kontinuität der Überlieferung. Doch sie sind von einem weitgehend popular-philosophischen und pädagogischen Zuschnitt. Und sie lassen die gedankliche Auseinandersetzung und Frontstellung gegen konkurrierende Philosophien vermissen. Dies bedingt, dass die eminente Wirkung der Stoa bis in die Neuzeit und Moderne nicht von ihrem terminologisch ausgefeilten und argumentativ hochdifferenzierten fachphilosophischen Gesamtsystem, sondern von der Ethik, und zwar von deren popular-philosophischer Ausprägung bestimmt ist.

I. Die Kunst, seine Lebensrolle gut zu spielen

Im ersten Buch von Ciceros Schrift *De officiis* findet sich in den Abschnit-

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

„Unsere physische Präsenz ist vielleicht das Kostbarste, was wir einander geben können.“ Dieser Satz des anglikanischen Liturgiewissenschaftlers George Guiver hat mir vieles erschlossen: warum man zu Hochzeiten oder Beerdigungen persönlich erscheint, obwohl man „ein andermal“ vielleicht mehr Zeit für einander hätte; warum Gottesdiensten im Internet immer Entscheidendes fehlt; warum die bloße Gegenwart eines Menschen, gerade wenn die Kommunikation an ihre Grenzen stößt, so bedeutsam ist ... In diesen Wochen, da ein Virus uns daran hindert, unter Menschen zu sein, geht mir das Zitat überhaupt nicht mehr aus dem Kopf.

Die aktuellen Maßnahmen sind notwendig. Und viele sind in ihrer Existenz bedroht – gesundheitlich oder finanziell. Aber auch die Einschnitte in unser menschliches Miteinander gehen an die Substanz. Arbeit ohne Kollegen. Bildung ohne Gegenüber. Freizeit ohne Kultur. Begegnung ohne Berührung. Schulen ohne Kinder. Spielplätze ohne Spiel. Ferien ohne Freunde. Die Akademie ohne Veranstaltungen. Ostern ohne Gottesdienste ... Das Verbot, einander zu begegnen, trifft uns und unsere Religion ins Herz.

Denn das Christentum war von Anfang an eine Begegnungsreligion. Zwar sind wir einander auch im Geiste verbunden. Aber eine Versammlung ist mehr als die Summe der Versammelten. Immerhin spüren wir in der Isolation, was wir aneinander haben.

Das merken wir auch in der Akademie. Natürlich machen wir auch jetzt unsere Arbeit. Wir liefern weiterhin bereichernde Inhalte. Und wir sind heilfroh über unseren dicken indirekten Draht zu Ihnen: Zeitschrift, Homepage, Newsletter, YouTube, Facebook und Instagram.

Aber wir vermissen Ihre physische Präsenz. Sie fehlen uns. Akademiearbeit ohne Sie ist wie Ostern ohne Gottesdienst. Hoffentlich gibt es bald präzisere Methoden, die Übertragungswege zu kappen, als uns ganz voneinander fern zu halten.

Kommen Sie gut durch die Krise! Und sobald es sich verantworten lässt, kommen Sie wieder. Unser leerer Saal wartet auf Sie.

Mit österlichen Grüßen

Adrian Büddeck



ten 107 bis 121 eine systematische Erläuterung dessen, was man heute als stoische Theorie einer authentischen Persönlichkeit bezeichnen könnte. Ciceros Schrift orientiert sich nach eigener Auskunft in den ersten beiden Büchern an Panaitios' (verlorenem) Traktat *Über passendes Verhalten* (*Peri tou kathêkontos*). Die Theorie fügt sich in eine längere Diskussion darüber, was *decorum/prepon* (passend, sittlich schön, erfreulich und überzeugend) ist im Habitus und Verhalten eines Menschen. Sie unterscheidet vier Gesichtspunkte, die wir uns vor Augen halten müssen, wenn wir vor der Frage stehen, was zu tun für uns passend ist (*quid deceat*). Diese vier leitenden Gesichtspunkte bei sittlich relevanten Entscheidungen nennt Cicero „*personae*“.

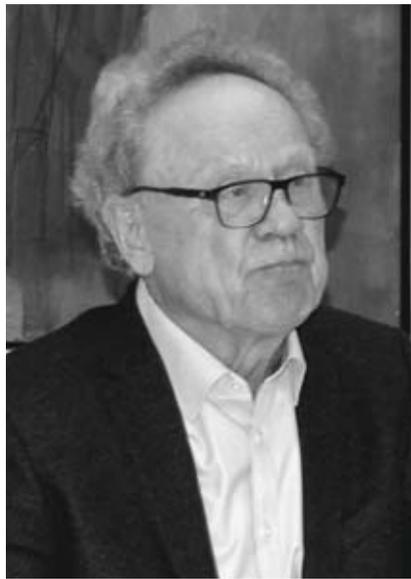
Das griechische Wort für „*persona*“ war „*prosôpon*“. Das Wort entstammt der Vorstellungswelt des Theaters, wo es zunächst die Maske, dann auch im übertragenen Sinn die Rolle meint, die ein Schauspieler in einem Drama in Wort und Tat in Szene setzt. Die Stoa benützt die Metaphorik des Theaters (vgl. etwa Cicero, *De fin.* 3, 24) zur Erläuterung der menschlichen Stellung in der Welt: Das Weltgeschehen ist ein Drama, von Gott geschrieben und inszeniert, in dem jedem Menschen eine bestimmte Rolle zu spielen zugeordnet ist.

Die Kunst zu leben besteht für ihn darin, seine ihm eigene Rolle möglichst prägnant zu erfassen und möglichst gekonnt zu spielen. Was nun diese stoische Theorie der vier *personae* so aktuell erscheinen lässt, ist der Gedanke, dass der Weg, sein Leben als eine überzeugende Persönlichkeit zu leben, nicht nur über die Treue zur allgemein menschlichen Natur, sondern auch über die Treue zur natürlich vorgeprägten Eigenart und über die genaue Berücksichtigung der faktischen Lebensumstände führt.

„Man muss ... verstehen, dass wir von der Natur gleichsam mit zwei Rollen versehen sind: Die eine ist uns gemeinsam aufgrund des Umstands, dass wir alle Anteil haben an der Vernunft und ihrer Vorzüglichkeit, aufgrund deren wir aus dem Tierreich herausragen, von der alles sittlich Gute und Schöne sich herleitet und über die wir einen Weg zur Auffindung des Passenden finden; die andere aber ist jene, die ganz speziell dem Einzelnen zugewiesen ist.“ (De off. 1, 107).

Vernunft zu haben, sprachfähig zu sein ist die Voraussetzung dafür, im Weltgeschehen überhaupt eine aktive Rolle zu spielen, und nicht lediglich lebendes Requisite oder Ausstattungsstück zu sein. Eine vorgegebene Rolle selbst in Szene zu setzen setzt voraus, sich über seine Stellung im Ganzen und die zu erbringende Leistung wenigstens prinzipiell erkennend im Klaren zu sein. Alle Menschen haben Anteil an der Vernunft. Diese Gemeinsamkeit bedingt eine uns allen gemeinsame Rolle: die Rolle des prinzipiell freien Bürgers im Bereich des sittlich Guten und Schönen, dem Bereich der selbstgegebenen politischen und gesellschaftlichen Ordnung, dem Bereich der theoretischen Wissenschaften und praktischen Künste, Bereiche, die den nicht-vernunftfähigen Tieren verschlossen sind.

Drei Aspekte des hier ins Spiel gebrachten Vernunftbegriffs scheinen mir beachtenswert. Erstens: Die Vernunftfähigkeit ist uns Menschen gemeinsam. Man kann seine Rolle des Vernunftigen niemals isoliert, sondern nur mit anderen Menschen realisieren. Vernunft ist eine Sache der Sprache. Sprache ist immer ein Spiel, das man miteinander spielt, nach Regeln, die allen gemeinsam sind. Zweitens: Vernünftig-sein meint nicht nur und primär, sich über



Der Vortrag von Prof. Dr. Maximilian Forscher, Professor em. für Philosophie an der Universität Erlangen-Nürnberg, fand bei den mehr als 200 Zuhörern großen Anklang.

einen Kanon rein formaler Fähigkeiten und Regeln zu definieren. Vernunftfähigkeit wird vielmehr als Möglichkeit des Zugangs zu wahren Gedanken über die Welt und den Sinn des Weltgeschehens verstanden. Und drittens: Vernunftfähigkeit schließt die Möglichkeit ein, Leistungen des sittlich Guten und ästhetisch Schönen zu erbringen. Hier besteht eine Differenz zum Tierreich, die die Stoa sich nicht scheut, mit dem Ausdruck „*praestantia*“ (Herausragen) zu benennen und zu bewerten.

Eine überzeugende Persönlichkeit wird man nur, wenn man diesen drei Aspekten der uns allen gemeinsamen Vernunft in seiner Person gerecht wird. Doch diese universalistische Seite menschlicher Vernunft reicht nicht. Wir müssen auch die zweite Rolle erfüllen, die die Natur uns zugeordnet hat, eine Rolle, die für uns als vernünftige Individuen spezifisch ist. Diese Rolle eröffnet sich einem genau beobachtenden und interpretierenden Blick auf unsere naturgegebene, unverdorrene Eigenart (De off. 1, 107-110). Das Ziel einer Gleichförmigkeit, Schönheit und Stimmigkeit des Lebens und Handelns (*aequabilitas universae vitae, tum singularum actionum*, De off. 1, 111) erreicht ein Mensch nur, wenn er in seiner Lebensführung auch seine naturgegebene Eigenart respektiert; man verfehlt sie, „wenn man die Natur anderer nachahmt und die eigene aufgibt“ (De off. 1, 111). „Wir haben nämlich so zu handeln, dass wir nichts gegen die allgemeine Natur anstrengen, dass wir aber – in ihrem Rahmen – unserer eigenen Natur folgen, so dass wir, auch wenn andere Ziele gewichtiger und besser sind, unsere Bestrebungen doch am Maßstab unserer eigenen Natur ausrichten“ (De off. 1, 110).

Der Mensch ist nicht nur vernunftfähiges Gattungswesen, sondern auch, von der Natur dazu gedacht, einzigartiges Individuum. Man muss zu seiner natürlichen Eigenart stehen und ihr in Lebensplanung und Lebensführung Gestalt und Ausdruck verleihen. Gefordert ist hier nüchterne, ehrliche, kritische Selbstbeobachtung und Selbstbeurteilung. „Daher möge jeder seine natürliche Art und Beschaffenheit erkennen und sich als durchdringender Richter seiner Vorzüge und unzulänglichen Seiten erweisen, damit nicht die Schauspieler über mehr Klugheit zu verfügen scheinen als wir. Diese wählen nämlich nicht die besten, sondern die für sie angemessensten Stücke aus“ (De off. 1, 114).

Welche Bedeutung diese durch unsere natürliche Eigenart vorgezeichnete Rolle für einen Stoiker besitzt, macht Ciceros Bemerkung zu Cato Uticensis' Suizid deutlich. Dieser hatte sich nach der gegen Caesars Truppen verlorenen Schlacht bei Tapsus (46 v. Chr.) selbst ins Schwert gestürzt. Das Beispiel verdeutlicht, wie sehr die Stoa bei all ihrem humanen Universalismus einer Pluralität sehr verschiedener, selbstverantworteter, thematisch überzeugender Lebensformen und Biographien Raum gibt: „Und diese Verschiedenheit der Naturen hat solche Kraft, dass mitunter der eine sich selbst den Tod zufügen muss, der andere aber in derselben Lage nicht. War denn etwa Marcus Cato in einer anderen Lage als die anderen, die sich in Afrika Caesar ergaben? Und doch hätte man es den anderen vielleicht als Fehler (*vitium*) angerechnet, wenn sie sich das Leben genommen hätten; und zwar deshalb, weil ihr Leben milder (*lenior*) und ihre Verhaltensweisen lockerer (*faciliores mores*) waren. Da die Natur Cato mit unglaublichem Ernst (*gravitas*) ausgestattet, und er diese Strenge mit beständiger Konsequenz verstärkt hatte und stets seinem Vorsatz und einer einmal getroffenen Entscheidung treu geblieben war, musste er eher sterben als den Anblick des Tyrannen ertragen“ (De off. 1, 112).

Zu diesen beiden Rollen, der Rolle gemeinsamer Vernunft und der Rolle natürlicher Eigenart, kommen nun noch weitere dazu. Zu ihnen „gesellt sich eine dritte, die uns irgendwelche Zufälle oder die Zeitumstände zuweisen; und auch noch eine vierte, die wir uns selbst nach eigenem Urteil zufügen. Denn Dinge wie Königtümer, militärischer Oberbefehl, Adel, Ehrenämter, Reichtum und Einfluss und ihr Gegenteil sind zufallsbedingt und von den Zeitumstän-

Man muss zu seiner natürlichen Eigenart stehen und ihr in Lebensplanung und Lebensführung Gestalt und Ausdruck verleihen.

den abhängig. Welche Rolle wir aber selbst spielen wollen, das geht aus unserem eigenen Willen hervor. So wenden sich die einen der Philosophie, die anderen dem bürgerlichen Recht, wieder andere der Redekunst zu; und selbst im Falle der Tugenden will der eine in dieser, der andere in jener herausragen“ (De off. 1, 115).

Die dritte *persona* hat offensichtlich die gesellschaftliche und politische Lage zum Inhalt, in der wir uns, durch Zufall und Zeitumstände bedingt, als Menschen vorfinden. Wir wissen, dass die Stoa keinen objektiven Zufall kennt: Wenn wir etwas zufallsbedingt nennen, so drücken wir nur unser Unwissen aus über das Netz der Ursachen, die zum besagten Ereignis oder zu der genannten Lage geführt haben. Alles, was von uns unabhängig ist und geschieht, ist vielmehr Ergebnis und Ausdruck vernünftiger göttlicher Providenz und göttlichen Wirkens. Es ist Teil des von Gott uns zugeordneten Lebensrahmens und der uns von seinem Geschick gebotenen Lebenssituation. Mit dieser unserer schicksalhaften Lage sind bestimmte Entscheidungen und Handlungsweisen als passend oder unpassend verbunden. Die vernünftige Interpretation dieser Umstände bringt für den Einzelnen bestimmte Anforderungen, aber auch Möglichkeiten und Grenzen der selbsttätigen und selbst zu verantwortenden Lebensführung zum Vorschein.

Mit der vierten *persona* ist offensichtlich das alte ethische Motiv der *Lebens-*

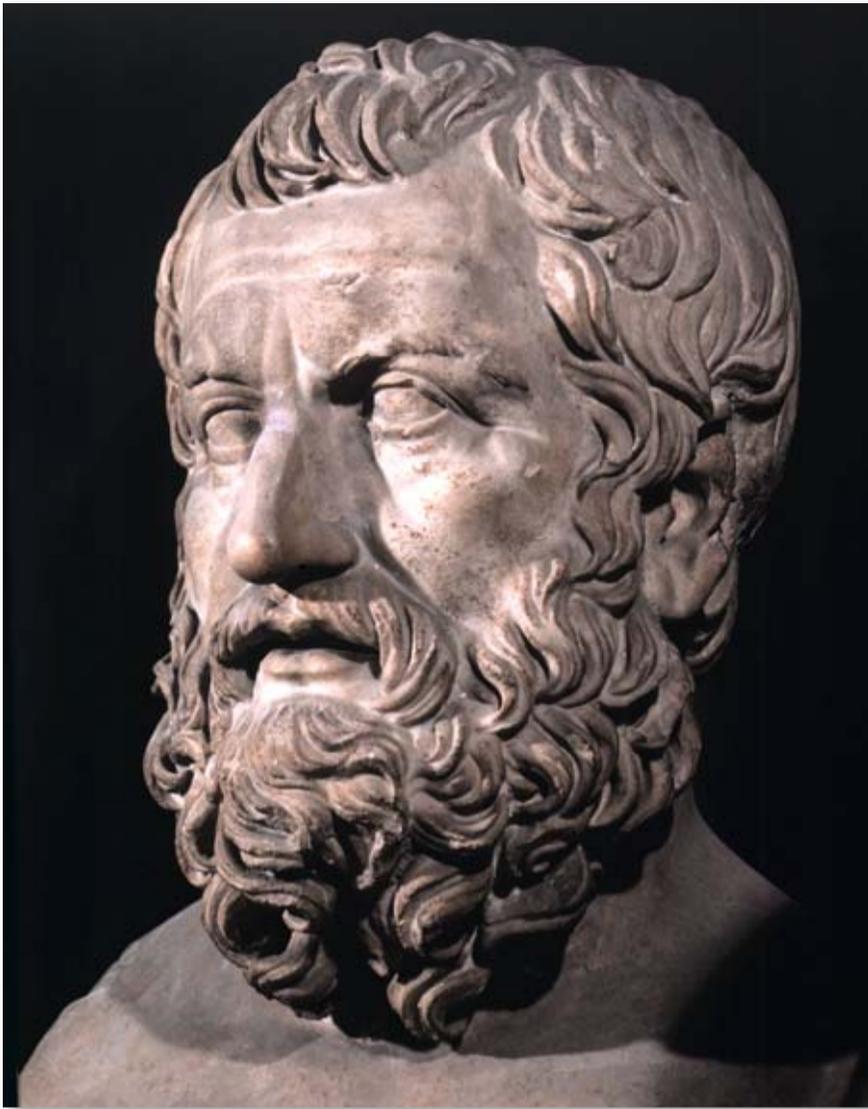


Foto: akg-images

Zenon von Kiton (hier eine hellenistische Marmorbüste, die heute im Louvre steht) lebte um 354 bis 262 v. Chr. und gilt als Gründer der Stoischen Philosophenschule in Athen.

wahl angesprochen. Sie ist einmal das Ergebnis einer freien Entscheidung, das Resultat der praktischen Reflexion auf die Aspekte der anderen drei Rollen. Sie ist zum anderen, wenn einmal getroffen und verfolgt, eine weitere ethische Determinante, wenn wir uns jeweils fragen, was zu tun für uns angemessen und passend ist. Die Rede ist vom *genus vitae*, vom *cursus vitae*, von der *via vitae*. Gemeint ist damit sowohl die grundsätzliche Antwort auf die Frage, welche Art von Mensch man sein möchte, als auch die Antwort auf die Frage, mit welcher Art von Tätigkeit in der Welt man primär sein Leben verbringen möchte.

Beides steht in engem Zusammenhang. Denn die Antwort auf die zweite Frage, ob man sich etwa für eine politische oder soziale oder ökonomische, wissenschaftliche oder handwerkliche bzw. künstlerische Tätigkeit entscheidet, ob man eine Ehe eingeht und Kinder zeugt oder den Weg des Junggesellen wählt, die Antwort auf diese Fragen befindet auch darüber, welchem Tugendbereich man für sich selbst praktisch den Vorrang gibt. Unser Text empfiehlt bei dieser schwierigsten aller Entscheidungen vorrangig seiner unverdorbenen Naturanlage, also Talent, Neigung und Temperament Rechnung zu tragen. Nur so kann man, auf die Dauer seines Lebens, sich selbst treu bleiben.

Ein gelingendes Leben basiert auf einer Einheit von Selbstwahl und Wahl der äußeren Lebenslaufbahn. Die Beschaffenheit, die man, in besonnener Rücksicht auf seine natürliche Eigenart und die gegebenen Lebensumstände, sich selbst zu geben sich entschließt,

findet ihren stimmigen Ausdruck im hauptsächlichen Tätigkeitsbereich in der Welt.

Dabei geht die Stoa mit dem Gedanken der Lebenswahl durchaus illusionslos um. Menschen geraten in der Regel auf eine Bahn, ehe sie selbst zureichend beurteilen und entscheiden können, was für sie das Beste wäre. „Meistens lässt man sich, von den Vorgaben der Eltern beeinflusst, zu ihrer Lebensweise bringen. Andere lassen sich vom Urteil der Menge bestimmen und wünschen sich vor allem das, was der Mehrheit am schönsten scheint; einige schlagen gleichwohl ohne elterliche Weisung, sei es auf gut Glück, sei es dank einer guten Natur, den richtigen Lebensweg ein“ (De off. 1, 118).

Kommt man, was durchaus sein kann, im Erwachsenenleben bei eingehender Selbstprüfung zu dem Ergebnis, sich in der Wahl seines Lebenswegs geirrt zu haben, dann sollte man auf möglichst undramatische Weise Profession, sozialen Umgang und Verhaltensweisen ändern und sein Leben neu ordnen (vgl. De off. 1, 120).

II. Die Kunst, vollkommen frei zu sein

Die stoische Lebenskunst gründet in einem bestimmten Verständnis und Gebrauch von Freiheit. Das Besondere an ihr besteht in einer Verbindung von weltbezogenem Engagement mit radikaler Distanz zu allen Gütern des Lebens. Ihre Kennzeichen sind einerseits Engagement, andererseits Gelassenheit. Ein Stoiker bemüht sich um die natürlichen menschlichen Lebensgüter, doch allemal so, dass er den Erfolg seines Bemü-

hens dem Willen Gottes überlässt und das faktische Ergebnis, wie immer es ausfällt, als gottgewollt begrüßt. Worauf es ihm unbedingt ankommt, ist der gesunde Zustand seines Geistes, ist das Gut- und Richtigsein seines Denkens, Wollens und Fühlens, das sich in allen Lebenslagen bewährt.

Epiktet ist der Autor, der in seinen Diatriben für uns am eindrucklichsten erläutert, was stoische Freiheit besagt. Ein Stoiker privilegiert keine Herkunft, keinen Stand, kein Geschlecht, kein Alter, keinen Beruf. Er richtet sein Streben auf das, was ihm wahrhaft eigen ist, den Zustand und Gebrauch seiner Vernunft.

„Frei ist der, der lebt, wie er will“ (Diss. IV, 1, 1). Von Wollen im eigentlichen Sinn, so Epiktet, kann nur die Rede sein, wenn es vernünftig ist, das heißt das objektiv Beste für den Wollenden zum Inhalt hat. Wer lebt, wie er will, verlangt nach dem Richtigen und vermeidet das Falsche. Vernünftig indessen ist nur jenes Streben, dessen Erfüllung jederzeit in der Hand des Strebenden ist. Und die Erfüllung jenes Strebens ist stets in unserer Hand, das die intendierten Sachverhalte in der Welt unter dem Vorbehalt des Einklangs mit dem göttlichen Willen erstrebt, und damit auch das gottgewollte Scheitern des Bemühens willkommen heißen kann. Wer so nach den Dingen und Zuständen in der Welt trachtet, steht nicht unter Bedrohungen, Behinderungen und Zwängen, ist frei von Ängsten und Verwirrungen, von Tendenzen zur Selbstverbiegung und Selbstversklavung, von Enttäuschung und Frustration.

Grundlegend für alle sinnvolle Sorge um sich und die Welt ist die Unterscheidung dessen, was wahrhaft in unserer Hand ist und was nicht. Was in unserer Hand ist, ist das Eigene (*oikeion*), was nicht in unserer Hand ist, ist das Andere, das Fremde (*allogrion*). Alle Freiheit beruht auf der bedingungslosen Identifikation mit dem Eigenen, alle Unfreiheit und mit ihr alle Entfremdung und alles Unglück beruht auf dem Umstand, dass man Fremdes für Eigenes hält und sein Herz an vermeintlich Eigenes, in Wahrheit Fremdes hängt.

Als Eigenes im strikten Sinn identifiziert Epiktet eine einzige Kraft und Fähigkeit und die verschiedenen Leistungen dieser unserer Fähigkeit; er nennt sie *dynamis logikê*, Sprachfähigkeit bzw. Vernunft (Diss. I, 1, 4).

Sie allein betrachtet und beurteilt sich selbst und alles andere; sie allein bestimmt das Verhältnis des Subjekts zu sich und der Welt. Ihre zentralen Leistungen sind unsere Annahmen, unser durch Gedanken bestimmtes Verlangen und Fühlen, unser aversives und appetitives Bestreben. Im Blick auf diese Leistungen lässt es sich als Vermögen kennzeichnen, das die (meist unwillkürlichen) Vorstellungen gebraucht, oder auch als Vermögen, das entscheidet und wählt, weil es theoretisch und praktisch Stellung bezieht zu den Vorstellungen, die beanspruchen, Wahres oder Falsches, Gutes oder Schlechtes, Schönes oder Hässliches, Nützliches oder Schädliches zu repräsentieren. Die habitualisierte Grundentscheidung für eine freie Lebensform macht das aus, was man einen Charakter bzw. eine Persönlichkeit nennt. Der große Charakter, der unter allen Umständen richtig Stellung nimmt zu den Vorstellungen, und nur er macht das Gute und Glückliche des menschlichen Lebens aus. Alles, was unserem Charakter und seinen Stellungnahmen äußerlich ist, hat lediglich als das Material zu gelten, in dem wir uns ausdrücken und unsere Beschaffenheit verwirklichen. Und dieses Äußerliche mögen die Lebensumstände eines Kaisers oder eines Sklaven, eines Gesunden

Themen „zur Debatte“

Editorial	2
Philosophie als Lebenskunst	
Die Antwort der Stoa	
Maximilian Forschner	1
Offizieller Side-Event der Münchner Sicherheitskonferenz	
Banning Nuclear Weapons?	
Mit Madeleine Albright, Joschka Fischer und Kardinal Reinhard Marx	6
Funzel-Release-Party	8
Liturgie in der Stadt	
Der Stadt Bestes – Stadt ohne Gott?	
Ralph Kunz	9
Demokratie in Deutschland	
Demokratie braucht Tugenden!	
Bischof Franz-Josef Overbeck	13
Demokratie braucht Störenfriede!	
Dieter Thomä	15
Suizidprävention – Pflicht oder Anmaßung?	
Ambivalenz der Freiheit – Herausforderung der Suizidprävention. Fallgeschichten zu Ingeborg Bachmann und Ulrike Meinhof	
Matthias Bormuth	18
Zu den Paradoxien suizidalen Erlebens und Handelns: psychoanalytische Perspektiven	
Benigna Gerisch	20
Franz	
Mensch aus Assisi	
Volker Leppin	23
Glauben und Wissen	
Jürgen Habermas und die Religion	
Thomas M. Schmidt	27
Anfänge des Menschen	
Die genetische Herkunft der Europäer	
Johannes Krause	32
Anfänge menschlicher Kultur	
Miriam Noël Haidle	35
Frühmenschliche Motivationssysteme	
Wolfgang Detel	38
Homo religiosus – Wie die Evolution die Religiosität der Menschheit prägt(e)	
Michael Blume	42
Vernissage und Ausstellung	
An der Grenze zum Schatten. Werke von Dorothea Reese-Heim	
Zur Eröffnung	
Thomas Raff	46
Haus & Team & Freunde	48
Impressum	16

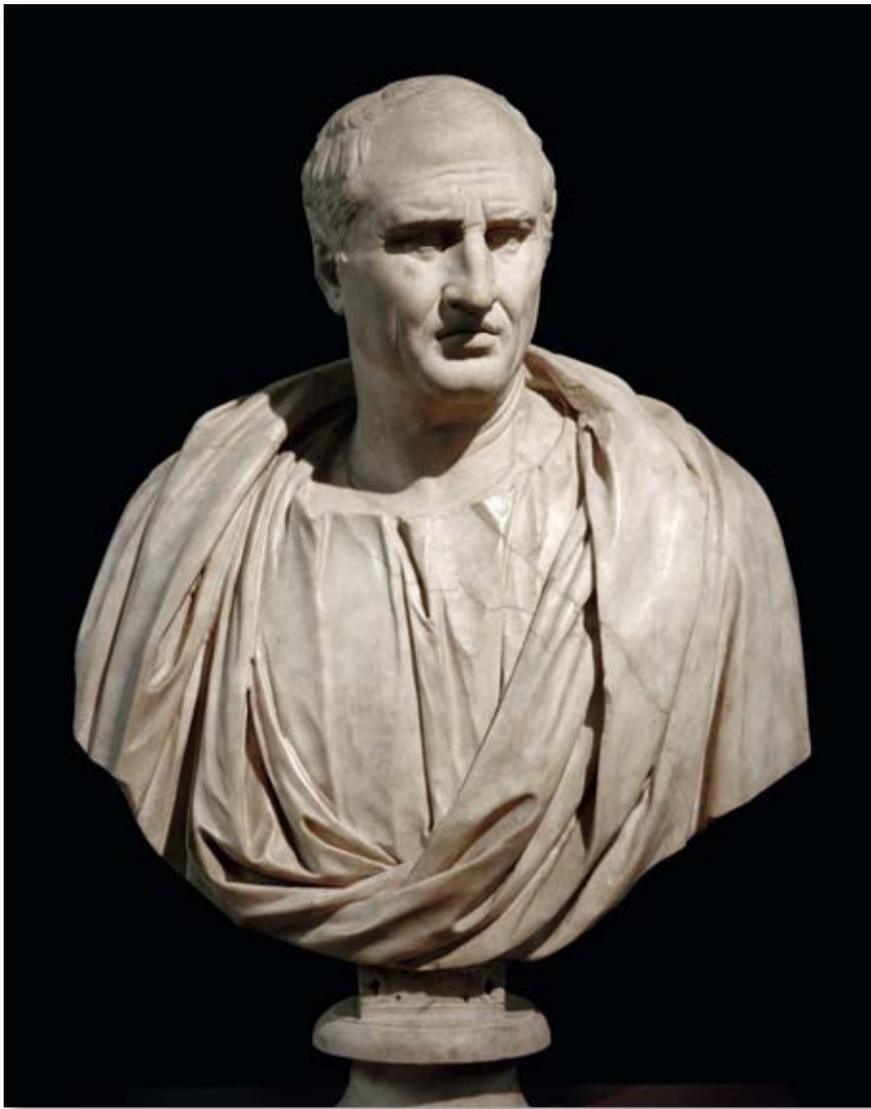


Foto: akg-images

Dem römischen Politiker, Schriftsteller und Philosophen Marcus Tullius Cicero (diese Büste steht in Rom im Kapitoli-nischen Museum) fällt das Verdienst zu, ältere stoische Schriften aufmerksam studiert, rezipiert und zitiert zu haben.

Durch die Schriften Ciceros, der von 106 bis 43 vor Chr. lebte, kann man viele Gedanken aus den ansonsten verschollenen Schriften der griechischen Stoiker nachvollziehen.

oder Kranken, eines Armen oder Reichen sein.

Epiktet interpretiert Freiheit also ganz und gar psychologisch und ethisch. Unfrei ist, wer seine Seele an Dinge hängt, die nicht uneingeschränkt in seiner Hand sind. Die Lösung von diesen Dingen verbürgt Ausgeglichenheit, Gleichförmigkeit, Gelassenheit, Glück. Sie bedeutet die Befreiung aus sich selbst versklavender Entfremdung, eine Befreiung von affektiven seelischen Regungen und pathologischen Zuständen. Ihr Ziel ist „ein harmonisches und ruhiges Streben“, das in absoluter Weise auf das gerichtet ist, was im Bereich unserer souveränen Wahl liegt, was gut und gegenwärtig ist (Diss. IV, 1, 84).

Entscheidend ist die Konzentration auf die Gegenwart; Vergangenes lässt sich nicht mehr ändern; über Künftiges verfügen wir nicht. Entscheidend ist aber auch die Konzentration auf das Gute und Schöne. Es geht im stoischen Freiheitsverständnis nicht um einen willkürlichen Gebrauch unserer Vorstellungen. Ein Leben nach willkürlichem Belieben ist gerade nicht souverän, sondern lässt sich von Launen und dem Reiz des Augenblicks bestimmen. Worauf es ankommt, ist der rechte Gebrauch unserer Vorstellungen. Und der durchweg rechte Gebrauch unserer Vorstellungen ergibt sich aus der konstanten Ausrichtung am begründeten „Wissen vom Leben im Ganzen“ (Diss. IV, 1, 118).

Epiktet folgt der stoischen Theorie der Affekte. Ein Affekt ist nach diesem Verständnis *eo ipso* etwas Negatives, weil Widervernünftiges, etwas, was den Menschen verwirrt, zerreißt, bedrückt,

versklavt, sich selbst entfremdet. Ein Affekt ist ein Phänomen intensiven Gefühls, gewiss. Doch den Kern eines Affekts macht ein falsches Urteil bzw. eine falsche Überzeugung aus (vgl. Diss. IV, 1, 58; 68; 112), ein Fehlurteil bezüglich dessen, was wahrhaft gut oder schlecht ist, und was dementsprechend zu lieben oder zu verachten tunlich oder geboten erscheint. Jeder Affekt ist dadurch gekennzeichnet, dass man, sei es in Liebe oder Hass, in Lust oder Schmerz, leidenschaftlich an etwas hängt, „was von Anderem abhängig und was vergänglich ist“ (Diss. IV, 1, 77). Darunter fallen so vermeintlich Wichtiges wie der eigene Leib, seine Teile, seine Kräfte, seine Gesundheit und Schönheit, der Besitz, der Ruf, die Ehren und Ämter, ja auch die Kinder, die Eltern, die Geschwister und Freunde. Von all diesem muss man sich auf bestimmte Weise seelisch lösen (vgl. Diss. IV, 1, 87).

Man kann, ja soll dieses uns „Äußere“ nehmen, wenn es sich schuldlos bietet; man soll auch, soweit es möglich und passend ist, für es aktiv Sorge tragen. Doch man muss es jederzeit ohne Erregung, ohne Groll, ohne Schmerz und Trauer wieder lassen können, wenn es verloren geht. Kurz: Die sogenannten Güter des Lebens gilt es zu besitzen, als ob man sie nicht besitzt. Und die sogenannten Übel des Lebens sind, wenn unvermeidbar, gelassen hinzunehmen, ja als von Gott gewollte Gelegenheit zur Bewahrung des eigenen Charakters willkommen zu heißen. All dieses gilt es als etwas uns Äußerliches, Nicht-Eigenes, Fremdes zu betrachten, was es ja tatsächlich ist (Diss. IV, 1, 87).

Wer an nicht-eigenen Gütern, wer an welthaften Dingen und Sachverhalten mit „Herzblut“ hängt, setzt sich der Furcht vor ihrem Verlust aus, ist über sie behinderbar, verletzbar, erpressbar, ist unausweichlich bedrängenden, bedrückenden, beunruhigenden und verwirrenden Sorgen, Irritationen, Zwängen und Schmerzen unterworfen. Und er macht sich damit jenen zu Sklaven, die Macht über diese Dinge besitzen bzw. zu besitzen scheinen. Er ist nicht Autor seines Lebens; er ist fremdbestimmt. Frei werden wir nicht durch den möglichst großen Besitz von allseits Begehrtem, sondern durch den Abbruch unserer Begierde nach Dingen, die uns nicht wahrhaft eigen sind.

Frei werden wir nach Epiktet also dadurch, dass wir uns von unserer Bindung an Nicht-Eigenes lösen und alle außermoralischen Güter und Übel für sich genommen als etwas Gleichgültiges (*adiaphoron*) betrachten. Doch dies besagt nicht, dass die Stoa auch die Art des Umgangs mit diesen Dingen für gleichgültig erklärt und einem Libertinismus des Weisen das Wort geredet hätte, im Gegenteil. „Das Material ist gleichgültig, wie man mit ihm umgeht, ist nicht gleichgültig“ (Diss. II, 5, 1). Epiktet gesteht zu, dass es schwierig ist, die nötige Sorgfalt des Umgangs mit Nicht-Eigenem mit einer standfesten Gleichgültigkeit gegenüber seinem tatsächlichen Gewinn, Besitz oder Verlust zu verbinden. Doch es ist nicht unmöglich. Wäre es unmöglich, wäre der Mensch eine Fehlkonstruktion der Natur, könnte ein Mensch in seinem Leben nicht frei und glücklich werden (Diss. II, 5, 9). Die Natur freilich ist göttlich und vernünftig.

Gott bzw. die göttliche Allnatur hat uns mit natürlichen Neigungen ausgestattet, die der Erhaltung und Entfaltung unserer spezifischen Menschennatur dienen. Diesen Neigungen entsprechen die unserer Natur gemäßen Dinge und Sachverhalte (*ta kata physin*). Mit der Entwicklung und Reifung unserer Vernunft und der Erfahrung kontinuierlichen vernunftgemäen Verhaltens werden wir dessen inne, dass die dem Menschen spezifische und stärkste Neigung der eigenen Vernunft und ihrem Wohlbefinden gilt. Ihr sind alle anderen Neigungen nachgeordnet. In normalen Umständen kommen alle unsere nachgeordneten natürlichen Neigungen mit ihren Zielen zu ihrem begrenzten Recht. In außergewöhnlichen Umständen, die als besondere Zeichen Gottes zu verstehen sind, kann es passend sein, sich gegen sie zu entscheiden. In Epiktets Worten: „Chrysipp sagt treffend: Solange mir das Kommende verborgen ist, werde ich mich stets an das halten, was von Natur aus geeigneter ist zum Erreichen der naturgemäßen Dinge. Denn der Gott hat mich so gemacht, dass ich dieses bevorzuge. Wüsste ich dagegen, dass mir jetzt krank zu sein bestimmt ist, würde ich auch danach streben“ (Diss. II, 6, 9-10).

Die Verbindung von Engagement und Gelassenheit bezüglich Welthaftem gelingt in stoischer Sicht nur über eine theologische Interpretation der natürlichen Neigungen und des Weltgeschehens und eine philosophisch-religiöse Überantwortung von Handlungsergebnissen und Widerfahrnissen an die göttliche Weltvernunft. Man müsse genau unterscheiden zwischen dem, was Gott uns zu eigen gegeben und was er für sich behalten hat. Wahrhaft zu eigen habe er mir nur meine Vernunft, mein Wählen und dessen intentionale Objekte (*ta prohairtika*) gegeben (Diss. IV, 1, 100). Alles Übrige behalte er ersichtlich in seiner Hand und seinem Ermessen. Der Gott ist darin allemal der Stärkere. Alle Behinderung, aller Zwang, alle Entfremdung würden für den aufgeho-

ben, der „genau auf den Willen und die Verwaltung Gottes achtet“ (Diss. IV, 1, 100), sein Streben Gott anheimgibt (IV, 1, 89), sich in seiner Lebensreise Gott anschließt (IV, 1, 98), das heißt alles Liebe und Teure und vermeintlich Angehörige, aber in Wahrheit Fremde dem Gesetz der göttlichen Weltverwaltung und dem Gehorsam ihm gegenüber unterstellt (IV, 1, 159), kurz: alles Schicksalhafte als göttliche Gabe versteht und als solche bejaht. Der willige Gehorsam gegenüber dem höheren göttlichen Willen bedeutet seinerseits keinerlei Selbstaufgabe und Selbstentfremdung. Sind wir doch Abkömmlinge Gottes, ja, als Vernunftwesen wesensgleiche, auf Zeit der abbildhaften Selbständigkeit überantwortete Teilchen der umfassenden göttlichen Vernunft.

III. Die Kunst, im Einverständnis mit dem Tod zu leben

Kaiser Mark Aurel prägte eine markante Formel, die als oberster praktischer Grundsatz seinen Alltag bestimmen sollte, und die er sich häufig in Erinnerung rief: „Handle so, als wäre es das Letzte, was du tust“ (Med. 2,5; vgl. 2, 11; 7, 69; 8, 2; 10, 29). Und er verwies darauf, was die Befolgung dieser Devise für das Leben nach sich zieht: Wer sich gewissermaßen kontrapunktisch immer wieder das eigene Ende vergegenwärtigt, wird gelassen, affektfrei und vernünftig leben. Mark Aurel steht mit diesem Gedanken nicht allein. Alle hellenistische und kaiserzeitliche Philosophie ist sich darüber im Klaren, dass nur der richtig zu leben weiß, der mit dem eigenen Tod auf vertrautem Fuß steht. Die Philosophie zeigt uns, wie vernünftig zu leben sei; und die Kunst zu leben ist ohne die Kunst zu sterben nicht zu haben (vgl. etwa Seneca, *Briefe an Lucilius* 98, 17 und 68, 1).

Physik und Ethik sind in der stoischen Philosophie eng miteinander verwoben. Die Stoiker waren Korporalisten. Nur Körperliches „ist da“, existiert (*hyparchei*) im eigentlichen Sinn des Wortes. Nichts Existentes entsteht aus dem Nichts, nichts Existentes vergeht in Nichts. Alles Entstehen und Vergehen ist nur Verwandlung. Den Tod haben wir nicht als Vernichtung, sondern als Verwandlung (*metabolē, alloiōsis*) zu verstehen. Sinnlich Erfahrbares ist als konkrete Verbindung bzw. Mischung von Elementen zu denken. Solche Verbindungen lösen sich nach natürlichen Gesetzen wieder auf und verbinden sich neu. Sterben und Tod sind eine Trennung (*chōrismos*) der feinkörperlichen Seele vom grobkörperlichen Leib und der allmählichen Auflösung von beiden (SVF I, 137-139; DL 10, 65). Das Vergehen eines Dinges ist Anlass und Grund zum Entstehen eines neuen. Ohne Auflösung kein Vergehen von Reifem, Welkem und Altem und Entstehen von Neuem, Jungem und Frischem. Alles Leben auf Erden lebt von der Aneignung und Verwandlung von Anderem (Med. 8, 18). Die Mittel, von denen wir leben, würden zu knapp, der Bereich, in dem man lebt, würde zu eng, wenn alles, was ins Dasein tritt, für immer leben würde (vgl. auch Epiktet Diss. IV, 1, 106). Die Gesetze, die die natürlichen Prozesse regieren, sind dem Wohl des Ganzen zuträglich und vernünftig; zu sterben ist ein Prozess, der von einem vernünftigen Gesetz der Natur bestimmt und geleitet wird.

Die Kunst zu leben ist an ein Studium und Verständnis der Natur gebunden. Chrysipp drückt diesen Gedanken in einer trockenen Formel über das Ziel des menschlichen Lebens aus, nämlich „zu leben in Übereinstimmung mit der Erfahrung des tatsächlichen Verlaufs der Dinge“ (Diogenes Laertius 7, 87). Und Seneca erläutert, was diese Über-

einstimmung praktisch besagt: Wer nicht sterben möchte, wünscht im Grunde auch nicht zu leben; denn das Leben ist uns unter der Bedingung seiner Endlichkeit, das heißt des Sterbens und des Todes gegeben (Epist. 30, 10). Epiktet kommentiert den Grundsatz auf seine drastische Art: Man habe, was sich als unabänderlich und für das Wohl des Ganzen sinnvoll erweist, zu akzeptieren, ja willkommen zu heißen. Sich zu beklagen, zu murren, aufzubegehren, in Gedanken, in Gefühlen oder in Taten, das sei vergeblich, unvernünftig, undankbar, destruktiv.

Es mache einen selbst nur unglücklich und störe die gemeinschaftliche Feier des Festes des Lebens. Wer dieses Fest nicht mittragen und mitfeiern wolle, sei nicht zur Teilnahme gezwungen; das Tor sei allemal offen, man könne gehen (Epiktet, Diss. 4,1, 101-108).

Schlüsselwörter stoischen Naturverständnisses sind „Einheit (*henōsis*)“, „Ordnung (*taxis*)“, „Vorsehung (*pro-noia*)“. Kausal verantwortlich für die geordnete Struktur des Kosmos und die Prozesse des kosmischen Geschehens ist nach stoischer Auffassung das dem Kosmos immanente göttliche Prinzip, das alles belebt und auf äußerst vernünftige Weise wirkt, gestaltet und lenkt (vgl. Mark Aurel, Med. 4, 27). Es arbeitet mit kontinuierlichem Wandel, indem es in ewigen Kreisläufen Neues durch die Auflösung von Altem schafft (vgl. Med. 4, 36). Durch das Gesetz des per-

Identität mit und Differenz zum göttlichen Ganzen bestimmen das menschliche Leben.

manenten regenerativen Wandels bereitet der göttliche Kosmos sich selbst sein Heil (*sōzei*); das Entstehen und Vergehen der einzelnen Dinge ist notwendig für das Wohlsein des Ganzen (vgl. Med. 2, 3).

Der oberste Grundsatz stoischer Ethik „der Natur gemäß leben“ meint zuallererst, sich selbst als ein Teilchen, als integralen Teil eines wohlgeordneten göttlichen Ganzen zu wissen und zu fühlen und entsprechend zu streben und zu handeln. Wenn du glücklich sein willst, hast du dich vollkommen mit diesem Ganzen zu identifizieren, dein kleines Los anzunehmen und die dir zugeteilte kleine Rolle in diesem großen Prozess und festlichen Spiel des göttlichen Kosmos zu erfüllen. Denn alle Dinge und Ereignisse sind miteinander verbunden, und alle tragen zum göttlichen Leben, zum Wohlsein und Gelingen des Ganzen bei (vgl. Med. 4, 40).

Der Mensch ist ein sehr kleiner, gleichwohl ein privilegierter Teil des Ganzen. Er ist ein sprach- und vernunftfähiges Lebewesen. Dadurch ist er in der Lage, für eine begrenzte Zeit auf eine bewusste und aktive Weise am göttlichen Leben teilzunehmen und mitzuwirken. Der menschliche Geist ist Abkömmling und Teil des göttlichen Geistes, der den gesamten Kosmos durchdringt und gestaltet. Er erreicht seine Vollendung, wenn er die göttliche Ordnung der Welt erkennt und repräsentiert, wenn er sich selbst in Übereinstimmung mit dieser Ordnung weiß und diese Harmonie in seinem Fühlen, Streben und Verhalten ausdrückt und nachahmt (vgl. Cicero ND 2, 37; Poseidonios, Edelstein-Kidd Frgm. 186; Epiktet, Diss. 1, 6, 19-20).

Zwei Gedanken, die in der stoischen Physik gründen, sind es, die helfen sollen, mit dem ehernen Faktum zurechtzukommen, dass unser Leben ein Ende hat. Erstens, dass die Elemente, die uns

konstituieren und im Tod sich aufzulösen beginnen, unverzichtbar zur Konstitution neuer Dinge gebraucht werden. Zweitens: dass unsere sprachfähige Seele in den zeugenden und gebärenden „Schoß“ des göttlichen Geistes zurückkehrt, aus dem alle Dinge und Ereignisse der Welt entstehen und in ihrer Verbindung und Abfolge ein harmonisches Ganzes bilden. „Du bist als Teil ins Dasein gekommen; du wirst in das hineinverschwinden, was dich erzeugt hat; oder besser, du wirst durch Verwandlung wieder aufgenommen in seine samenartige Vernunft (*logos spermatikos*)“ (Mark Aurel, Med. 4, 14).

Die Stoiker sind Pantheisten. Manche Texte, wie etwa der Zeus-Hymnus des Kleantes, klingen so, als hätten sie einen personalen Gottesbegriff, zumal sie vom göttlichen Prinzip in Begriffen des Geistes und der Vernunft sprechen. Sie betrachten den Kosmos im Ganzen als ein einziges, vernünftiges, periodisch sich entfaltendes, sich differenzierendes und wieder in einen samenartigen Zustand sich zurückziehendes göttliches Lebewesen. Dies eröffnet die systematische Möglichkeit, das göttliche Ganze wie eine Person zu betrachten und sein belebendes, leitendes und gestaltendes Prinzip aus der Perspektive des Menschen als göttlichen Vater anzusprechen (vgl. DL 7, 147) und sich selbst als „Gottes Sohn“ (vgl. Epiktet Diss. IV, 1, 2; I, 9, 6).

Identität mit und Differenz zum göttlichen Ganzen bestimmen das menschliche Leben. Dieses ist gekonnt und vollkommen, wenn das von ihm objektiv Gewollte, das, *was* es jeweils will, dem entspricht, was Gott will, und wenn die subjektive Art seines Fühlens und Strebens von unbegrenztem Vertrauen in die Weisheit und Güte der göttlichen Weltverwaltung getragen wird. Dem Abbau aller Selbstbefangenheit und der Hingabe und Überantwortung aller Regungen des Gemüts an das göttliche Ganze dient die personale, religiös-theologische Sprache der Stoa.

Gleichwohl besteht ein grundlegender Unterschied der stoischen Religiosität zur christlichen. Der Stoiker versteht sich als wesensgleiches Teilchen Gottes, der Christ betont die immense Differenz zwischen dem Schöpfer und allem Geschaffenen. Der Stoiker setzt auf die göttliche Kraft seiner Vernunft, der Christ weiß sich als schwacher Sünder und setzt auf die göttliche Gnade, die seiner Schwäche hilft. Der Stoiker



Foto: akg-images

Der römische Kaiser Mark Aurel (reg. 161 bis 180 n. Chr.) ist der bekannteste Denker der jüngeren Generation der Stoa. Im Ephesus-Museum in der Türkei wird seine Büste aufbewahrt.

betont die Möglichkeit begrenzten, doch sicheren Erkennens und Wissens vom göttlichen Ganzen, der Christ vertraut in Glaube, Hoffnung und Liebe auf Gott, der ihm nah und doch, als der ganz Andere, auch dunkel und fern ist. Der Christ hofft, am „Ende der Tage“ allem Elend entronnen und als Individuum für

immer in seliger Gemeinschaft mit Gott zu sein. Der Stoiker versteht sich als entstehendes und vergehendes „Teilchen“ Gottes, das voll und ganz der jeweiligen Gegenwart lebt, seine natürliche Partikularität und Endlichkeit bejaht und sich im umfassenden göttlichen Leben eingebunden und aufgehoben weiß. □

Musikalische Weltraumreise

Eine muntere Gruppe von Kindern im Alter von 5 bis 12 Jahren sowie deren Eltern und Großeltern musizierten am Samstag, den 19. Oktober 2019, von ungefähr 11 bis 16 Uhr gemeinsam auf Orff-Instrumenten. Angeleitet wurden Kinder und Erwachsene von den Musikpädagoginnen Katrin Rohlf und Evamaria Molz. Unter dem Titel „Musikalische Weltraumreise“ reisten alle gemeinsam zu den Planeten der Trommeln, der Boomwhacker, der Flug- und Lande-Lieder oder der groovenden Rhythmen. Besondere Vorkenntnisse waren nicht notwendig, und so konnten sich alle an verschiedensten Instrumenten ausprobieren und ungewohnten Tönen und Klängen lauschen. Offensichtlich machte das gemeinsame Musizieren und Singen dann so viel Spaß, dass einige Kinder gar nicht mehr aufhören wollten – bis zum nächsten Mal!



Musik aus dem Weltraum: Evamaria Molz (2. v.l.) und Katrin Rohlf (2. v.r.) lenkten die musikalischen Kinder und Erwachsenen.

Banning Nuclear Weapons – Auftrag oder Illusion?

Offizielles Side-Event zur Münchner Sicherheitskonferenz

Rund 300 Menschen kamen am Abend des 13. Februars 2020 zum Offiziellen Side-Event der Münchner Sicherheitskonferenz in die Katholische Akademie in Bayern. Zu Gast waren unter dem Titel „Banning Nuclear Weapons. Auftrag oder Illusion?“ Madeleine Albright, Joschka Fischer und Kardinal Reinhard Marx.

Die atomare Bedrohung wächst wieder, waren sich die drei Podiumsteilnehmer einig. Die Hoffnungen, die der Nicht-Verbreitungs-Vertrag 1967 auslöste, wurden enttäuscht. Noch immer sind Nuklearwaffen Bestandteil nicht nur der NATO-Abschreckungsdoktrin. Im Iran und in Nordkorea entwickelt sich neues Gefahrenpotenzial. Papst Franziskus hat im Jahr 2019 in Hiroshima und Nagasaki eine weltweite Ächtung von Atomwaffen gefordert und bereits ihren Besitz für unmoralisch erklärt. Er unterstützt damit den 2017 von den Vereinten Nationen verabschiedeten Atomwaffenbannvertrag, dem allerdings die Atommächte selbst und ihre Bündnispartner nicht beigetreten sind.

Eröffnet der Einwurf der Kirche in die weltpolitische Debatte realistische handlungsleitende Perspektiven oder ist er eine gefährliche Illusion? Darüber diskutierten bei der Kooperationsveranstaltung der Akademie mit der Hochschule für Philosophie München und der Deutschen Kommission Justitia et Pax die frühere US-Außenministerin, der ehemalige deutsche Außenminister und der Münchner Erzbischof und Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz. Es moderierte Dr. Jörg Lüer, der Geschäftsführer der Deutschen Kommission Justitia et Pax.



Fotos: Robert Kiderle (4)/Akademie (4)

Die Kooperationspartner zusammen mit den Podiumsteilnehmern (v.l.n.r.): Kardinal Reinhard Marx, Akademiendirektor PD Dr. Achim Budde, Madeleine Albright, Prof. Dr. Dr. Johannes

Wallacher, Präsident der Hochschule für Philosophie, Joschka Fischer und Dr. Jörg Lüer, Geschäftsführer der Deutschen Kommission Justitia et Pax.

Wenn die Sprache über die Jahre verlorengegangen ist

Von Barbara Just (KNA)

„Die Welt ist ein Chaos“: So sieht Madeleine Albright die internationale Lage. Das Wort „Mess“, das sie benutzt, ließe sich noch drastischer mit „Sautall“ oder „Schlamassel“ übersetzen. Vielleicht wäre das passender, galt doch die einstige US-Außenministerin unter Bill Clinton stets als Freundin klarer Worte. Am Donnerstagabend sitzt die 82-Jährige in der Katholischen Akademie in München. Mit ihr haben sich ihr einstiger deutscher Amtskollege Joschka Fischer (71) eingefunden und der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Münchner Kardinal Reinhard Marx. Ein wirklicher Coup ist der Akademie da zusammen mit der Hochschule für Philosophie der Jesuiten und der Deutschen Kommission Justitia et Pax gelungen.

Deklariert als offizieller Side-Event zur Münchner Sicherheitskonferenz, diskutieren diese drei Prominenten darüber, ob der einstige Plan, nukleare Waffen weltweit zu verbannen, immer noch ein Auftrag sei – oder längst Illusion. Denn irgendwie muss die Politik nach dem Ende des Kalten Kriegs, als Ronald Reagan und Michail Gorbatschow für ihre Länder den Abbau beschlossen, von diesem Weg abgekommen sein. Nicht nur die Großmächte haben zu einem neuen Wettrüsten mit modernen, angeblich zielsicher handelbaren Atomwaffen angesetzt. Auch kleinere Länder

glauben, nachrüsten zu müssen, um, wie etwa Nordkorea oder der Iran, ihre Existenz zu sichern. Das Beispiel der Ukraine hat schließlich gezeigt, dass leicht von Russland überrollt werden kann, wer kein entsprechendes Potenzial zur Abschreckung vorweisen kann.

Die Politik im Westen habe die Priorität solcher Verhandlungen nicht mehr im Blick gehabt und das Thema den Experten überlassen, kritisiert Fischer. Die aber interessierten sich nur für die moderne Technik der Waffen. Weltmacht zu sein, werde zunehmend darauf reduziert, viele intelligente und gefährliche Nuklearwaffen zu kontrollieren, moniert Fischer und warnt: „Es besteht die Gefahr einer Rüstungsspirale, getrieben vom Prestige.“ Wenn dann

auch noch im Nahen Osten entsprechend aufgerüstet werde, habe Europa ein Sicherheitsproblem. US-Präsident Donald Trump, der russische Präsident Wladimir Putin, der Nahe Osten – da könne er „den europäischen Außenministern nur noch alles Gute und viel Erfolg wünschen“.

Fischer und Albright mahnen deshalb die Diplomaten, bald das Gespräch über Abrüstung zu erneuern. Das Ziel müsse der Bann sein. Kein leichtes Unterfangen, vor allem in Zeiten, in denen zunehmend Regierungen für ihre Länder die Losung „wir zuerst“ reklamieren, betont Marx. Er plädiert dafür, das Verbindende zu suchen. Dazu könnten die Kirchen beitragen. So habe Papst Franziskus in Hiroshima klare Worte



Madeleine Albright übte auch deutliche Kritik an der Politik der derzeitigen US-Regierung.

Foto: Lauren Bulbin

Joschka Fischer warnte vor einer Schwächung des transatlantischen Bündnisses. Dennoch müsse Europa auch mehr Eigenverantwortung übernehmen.



Dokumentation im YouTube-Kanal

Das gesamte Podiumsgespräch – inklusive der Begrüßung – können Sie eins zu eins nachhören. Wir haben es sowohl als Video-Clip <https://www.youtube.com/watch?v=nF12aNbAocM> als auch als Audio <https://www.youtube.com/watch?v=WsZghUrsNOg> in den entsprechenden YouTube-Kanal eingestellt. Im Video-Kanal finden Sie zusätzlich einen Kurzclip https://www.youtube.com/watch?v=NTPr5M9_izI mit prägnanten Aussagen der Diskutanten und Meinungen aus dem Publikum.



Kardinal Reinhard Marx forderte, dass Deutschland in der Frage der nuklearen Abrüstung klare Positionen bezieht.



Dr. Jörg Lier, der Geschäftsführer der Deutschen Kommission *Justitia et Pax*, moderierte die Runde.



Mehr als eine Stunde wurde intensiv diskutiert. Das Podium ging auch auf Einwürfe aus den Reihen der Zuhörer und Zuhörerinnen ein.



Nach dem Podiumsgespräch setzten sich Teilnehmer der Veranstaltung noch zusammen und diskutierten weiter.

gegen Atomwaffen gefunden. Zugleich versuche er, die Vertreter verschiedener Religionen dafür zu gewinnen, sich für den Frieden einzusetzen. Doch viele Rechtsextreme hätten dem Papst verübelt, dass er sich etwa in Abu Dhabi mit Muslimen getroffen habe. „Was wir brauchen, ist eine Partnerschaft“, sagt Albright – auch wenn Multilateralismus in den USA eher abgelehnt werde.

Und trotz eines umstrittenen US-Präsidenten brauche Deutschland das transatlantische Bündnis als Garantie für Sicherheit und Frieden, betont Fischer. Es gehe darum, die individuelle Freiheit und den Rechtsstaat zu bewahren. Europa sei angehalten, sicherheitspolitisch mehr auf eigenen Füßen zu stehen. „Das wird nicht bequem“, prophezeit der Grünen-Politiker. Die Bevölkerung müsse sich damit auseinandersetzen, nicht nur die Politik. Die Kirche könne zumindest die Hoffnung beisteuern, meint Marx. Und Hoffnung

sei das Kernelement, damit nicht von vorneherein schon alles als sinnlos angesehen werde.

Da wartet Albright noch mit einer Anekdote des jüdischen Schriftstellers Elie Wiesel auf: Der wollte nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001 wissen, wer die unglücklichste Person sei? Seine Antwort war: Gott. Denn die Dinge hätten sich nicht so entwickelt, wie Gott es sich erwartet hatte.

Abdruck mit freundlicher Erlaubnis der Katholischen Nachrichtenagentur

War eine aufmerksame Zuhörerin: Marie-Noëlle Koyara, Verteidigungsministerin der Zentralafrikanischen Republik, die von Leutnant Myeris Armel Feikelet begleitet war.



Presse

Banning Nuclear Weapons

Zusätzlich zu den rund 300 Besuchern war auch eine größere Zahl von Medienschaffenden beim Podiumsgespräch anwesend. Nachfolgend finden Sie kurze Ausschnitte aus deren Berichten.

KATHPRESS-Tagesdienst

10. Februar 2020 – Am Donnerstag wird der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz bei der Sicherheitskonferenz erstmals selbst eine Podiumsdiskussion bestreiten. Seine Gesprächspartner sind zwei ehemalige Außenminister aus Deutschland und den USA: Joschka Fischer und Madeleine Albright. Es geht um ein Thema, das derzeit wenig Füreisprecher hat in der internationalen Politik: atomare Abrüstung. (...) Kardinal Marx will mit seinen prominenten Gesprächspartnern am Vorabend der offiziellen Eröffnung der Münchner Sicherheitskonferenz über die Erfolgsaussichten der päpstlichen Initiative reden – angesichts neuer Nuklearwaffenprogramme in Nordkorea und Iran sowie der Erosion multilateraler Abkommen.

Christoph Renzikowski

eine Brücke bauen zwischen der von vielen als hermetischer Zirkel wahrgenommenen Sicherheitskonferenz und „denen da draußen“.

Christoph Renzikowski

KATHPRESS-Tagesdienst

14. Februar 2020 – Die früheren Außenminister der USA und Deutschlands, Madeleine Albright und Joschka Fischer, haben die politisch Verantwortlichen weltweit zu neuen Gesprächen über die Abrüstung atomarer Waffen aufgerufen. (...) Der Münchner Erzbischof Kardinal Reinhard Marx kritisierte bei der Veranstaltung, dass Atomwaffen heute nicht mehr als Abschreckung gesehen würden. Statt dessen werde suggeriert, deren neue Generation sei besser beherrschbar und gehöre ins normale Kriegarsenal.

Barbara Just

KNA – Korrespondentenberichte

10. Februar 2020 – Es war Papst Franziskus, der zuletzt in beispielloser Schärfe Bau und Besitz von Atomwaffen als unmoralisch verurteilte. Für seinen Appell, Frieden ohne solche Waffen zu schaffen, nutzte Franziskus im vergangenen November einen Besuch im japanischen Hiroshima, also den Ort des ersten Atombombenabwurfs der Geschichte. (...) Die auf 300 Zuhörer begrenzte Veranstaltung in der Katholischen Akademie in Bayern sei 24 Stunden nach ihrer Ausschreibung ausgebucht gewesen, das Medieninteresse enorm. „Diese Resonanz hat uns dann doch überrascht“, sagt Akademiedirektor Achim Budde und hofft, dass „die guten kirchlichen Impulse“ zum Thema

KNA-Korrespondentenbericht

14. Februar 2020 – Ein wirklicher Coup ist der Akademie da zusammen mit der Hochschule für Philosophie der Jesuiten und der Deutschen Kommission *Justitia et Pax* gelungen. Deklarieren als offizielles Side-Event zu Münchner Sicherheitskonferenz, diskutierten diese drei Prominenten darüber, ob der einstige Plan, nukleare Waffen weltweit zu verbannen, immer noch ein Auftrag sei – oder längst Illusion. (...) Die Politik im Westen habe die Priorität solcher Verhandlungen nicht mehr im Blick gehabt und das Thema den Experten überlassen, kritisiert Fischer. Die aber interessierten sich nur für die moderne Technik der Waffen.

Barbara Just

Publik-Forum

Nr. 4, Februar 2020 – Es gibt derzeit keinerlei nennenswerte Verhandlungen über Abrüstung. „Ich möchte mich nicht in die Zeit des Kalten Krieges zurücksehnen“, sagte Madeleine Albright gleich zu Beginn, „aber damals gab es wenigstens Diskussionen über Waffenkontrolle und Versuche, den Horror eines Atomkrieges irgendwie zu bannen. Wir hatten eine Infrastruktur aus Verträgen und regelmäßigen Gesprächen. All das ist untergraben worden.“ Heute fehle es an Wille, Haltung und Diplomatie. Längst hat die Gier nach Atomwaffen zahlreiche Regionalmächte ergriffen. „Alle wollen ein Nuklearprogramm. Aber nicht, weil es ihnen an Energie mangelt“, sagt Joschka Fischer. Zuletzt habe die Türkei entsprechende Vorhaben angekündigt. Weil auch die bereits vorhandenen Atomkräfte gigantische Summen investieren, ist ein neuer atomarer Rüstungswettlauf in vollem Gang.

Michael Schrom

erzbistum-muenchen.de/news

Pressemitteilung

14. Februar 2020 – Kardinal Reinhard Marx fordert einen umfassenden gesellschaftlichen Diskurs, um atomare Gefahren zu thematisieren und die Abschaffung von Atomwaffen voranzubringen: „Der Diskussionspegel muss steigen.“ Das Ziel müsse immer lauten, „wie schaffen wir Frieden und nicht, wie finden wir Möglichkeiten, Krieg zu führen?“ (...) Es stehe außer Frage, dass es schwer sei, global mehr gegenseitiges Vertrauen zu schaffen und so Atomwaffen langfristig beseitigen zu können, räumte der Kardinal ein. „Eine der wichtigsten Ressourcen, die wir als Kirche einzubringen haben, ist Hoffnung. Sie ist das Kernelement, damit wir schwierige Schritte gehen können und nicht sagen, es hat ohnehin keinen Zweck.“

hs

Der Neue Tag

15./16. Februar 2020 – Kardinal Marx verweist auf Gespräche über „new

smart nuclear weapons“ (neue smarte Atomwaffen), über die Idee, dass Atomwaffen Teil der normalen, also der konventionellen Kriegsführung sein könnten und dass Atomwaffen beherrschbar sind. Der Münchner Erzbischof fordert, der Debatte über den „gerechten Frieden“ wieder mehr Schwung zu verschaffen. Für den Christen und Sozialethiker wird zu viel über den „gerechten Krieg“ gesprochen. Für seine Aufforderung, Deutschland solle den Nuklearwaffen-Bann der Vereinten Nationen unterstützen, erhält Kardinal Marx von Fischer keinen Zuspruch. Der ehemalige Bundesaußenminister verweist auf transatlantische Partnerschaft, die für Deutschlands Sicherheit essenziell sei.

Alexander Pausch

Münchner Kirchenzeitung

23. Februar 2020 – „The world is a mess – Die Welt ist ein Chaos.“ Mit dieser knappen und klaren Analyse der aktuellen Situation eröffnete Madeleine Albright die Diskussion. Für die 82-jährige steht fest: „Wir brauchen ein Verbot von Nuklear-Waffen.“ Da diese Forderung allerdings nicht von heute auf morgen umgesetzt werden könne, gehe es vor allem darum, „jetzt die richtigen Schritte zu tun“. (...) Fischer wies zunächst auf die Veränderung der politischen Machtverhältnisse hin. „Wir haben immer noch ein Rüstungskontrollregime aus dem Kalten Krieg“, erklärte er. Allerdings sei die Bedeutung der neu hinzugekommenen Nuklearmächte wie China, Indien und Nordkorea kaum zu überschätzen. (...) Dass Religionen für kulturelle Abgrenzungen als „Instrumente des Unfriedens“ missbraucht werden könnten, darauf wies Kardinal Marx hin. Er appellierte, sie vielmehr als „Werkzeuge des Friedens“ einzusetzen und machte die Hoffnung als wichtige christliche Ressource für die Problematik aus. (...) Auch auffallend viele Jugendliche und junge Erwachsene zählten zu den Gästen des Gesprächs, unter ihnen einige Zwölftklässler des Münchner Theresien-Gymnasiums.

Katharina Zöpfl

Funzel-Release-Party

Eine philosophische Soirée der besonderen Art

Am 19. Juli 2019 veranstaltete die Fachschaft der Hochschule für Philosophie München zum ersten Mal bei uns in der Katholischen Akademie eine „philosophische Soirée“. Dieser Sommerabend diente dem gemeinsamen Philosophieren und fungierte zugleich als „Release-Party“ für die neue Ausgabe des im Umfeld der Fachschaft kürzlich entstandenen philosophischen Magazins „Die Funzel“. Dazu durften die Studierenden unser Schloss Suresnes bespielen – und taten es voller Engagement und Fantasie: Das Gelände wurde mit verschiedenen Kunstwerken und Installationen bestückt sowie mit DJ-Equipment versehen: Wo gibt es schon Dancefloor auf Barock-Parkett? Um dieses vor Kratzern zu bewahren, zogen die jungen Leute sogar ihre Schuhe aus.

Doch bevor es zum gemütlichen Teil überging, wurde eifrig philosophiert: In drei Salons stellten drei Autor*innen des neuen Funzel-Hefts unter dem Titel „Treibsam und Brandung. Was ist Leid?“ jeweils eine halbe Stunde lang ihre Thesen vor und kamen darüber mit den Teilnehmenden ins Gespräch. Bei wunderbar warmem Sommerwetter konnten die über 100 jungen Menschen, die fast alle zum ersten Mal bei uns und vom Setting begeistert waren, im Schlosspark zu zweit oder dritt weiterphilosophieren, sich mit kühlen Getränken vergnügen, den Klängen einer Band lauschen oder in einem der Salons

zu härteren Klängen abtanzen. Die Bilanz konnte noch am Abend selbst gezogen werden: Das schöne Format rief nach einer Fortsetzung. Und die fand am 10. Januar 2020 statt.

Diesmal standen das Heft und die Party unter dem Motto „Funzel Future“ und beschäftigten sich mit diversen philosophischen Aspekten rund um unsere Zukunft. Nach dem lauen Sommerabend vom Juli, zu dem sich ja bereits über 100 studentische Teilnehmerinnen und Teilnehmer eingefunden hatten, ließen sich diesmal 170 Interessierte auf philosophische Diskussionen rund um drei Magazinbeiträge mit anschließender Feier ein. Das Schloss wurde auch im Winter vom Funzel-Team liebevoll zu einem Gesamtkunstwerk umgestaltet und war nicht nur Schauplatz bildender Künste, sondern bot der studentischen Jazz-Band „Relaxo“ auch eine barocke Musikbühne. Die nächste Ausgabe des Magazins und auch die nächste Release-Party sind schon terminiert: Donnerstag, 23. Juli 2020, wieder im und ums Schloss Suresnes.

Für die Akademie bedeutet diese kleine Erfolgsgeschichte zweierlei: erstens, dass sich eine größere Zahl junger Leute erreichen lässt, wenn Idee, Format und Inhalt ebenfalls von jungen Leuten entwickelt werden. Unser Vertrauen hat sich gelohnt, und wir danken den Engagierten aus der Funzel-Redaktion! Und zweitens wird sichtbar, dass



Passend zum Thema der Winter-Release-Party „Funzel Future“ nutzte

das Funzel-Team das Schloss zu einem Foto-Shooting.

doch auch für „Digital Natives“ beim Austausch über spannende Fragen neben Print- und Sozialen Medien die direkte menschliche Begegnung in einem stimmigen Rahmen sehr attraktiv ist – also genau unser Metier ...



Im Sommer: Philosophieren drinnen ...



... Schuhe draußen.



Drei Artikel aus dem aktuellen Heft wurden von den jeweiligen Autor(inn)en

in verschiedenen Salons präsentiert und anschließend intensiv diskutiert.



Die Zukunft ist da: sowohl modisch als auch journalistisch

Liturgie in der Stadt

Mit der Tagung „Liturgie in der Stadt“ führte das Netzwerk „Ökumenisches Stundengebet“ seine Jahrestagung das erste Mal in einer Großstadt durch: vom 2. bis zum 5. Oktober 2019 in der Katholischen Akademie in München. Christen und die Stadt waren dann auch das Leitmotiv der vier Tage mit Vorträgen, Arbeitskreisen, Liturgie

und Exkursionen. Wir dokumentieren in unserer Zeitschrift „zur Debatte“ eines der Referate und möchten auf die umfangreiche Dokumentation in unseren YouTube-Kanälen hinweisen. Die genauen Links entnehmen Sie bitte dem Extra-Kasten auf der folgenden Seite.

Der Stadt Bestes – Stadt ohne Gott?

Ralph Kunz

I. Stadt ohne Gott?

Ein Buch von Harvey Cox, das 1965 zum ersten Mal in englischer und kurz danach in deutscher Sprache erschienen ist, gab viel zu reden. Der amerikanische Originaltitel des Buches lautete ins Deutsche übertragen *Die säkulare Stadt. Säkularisation und Urbanisation in theologischer Perspektive*. In Deutschland hat das Buch den etwas reißerischen, aber prägnanten Titel *Stadt ohne Gott?* bekommen. Harvey Cox war Theologieprofessor an der Harvard Divinity School und gehörte zu denjenigen amerikanischen Theologen, die dem Zusammenhang von Religion, Kultur und Gesellschaft besonders intensiv nachgespürt haben. Cox zeichnet in seinem Buch ein eindrückliches Bild der Stadt in der Moderne. Wie ein Fanfarenstoß muten die ersten Sätze seines Buches an: „Die Heraufkunft einer urbanen Zivilisation und der Zusammenbruch der traditionellen Religionen sind die beiden bestimmenden Kennzeichen unserer Zeit ... Heute steht die säkularisierte Großstadt sowohl als Muster unseres Zusammenlebens da wie als Symbol unseres Weltverständnisses.“

Cox verstand das Zeitalter der säkularisierten Stadt als ein Zeitalter der völligen Religionslosigkeit. Fragen der Moral oder des Lebenssinns lassen sich nicht länger durch religiöse Regeln oder Rituale beantworten. Die Säkularisierung sei ein Faktum, und wenn wir überhaupt unsere Zeit verstehen und auf sie eingehen wollen, müssten wir lernen, sie in ihrer unaufhaltsamen Säkularisierung zu lieben.

II. Stadt mit Religion?

Ich habe ein wenig gemogelt. Nicht ich, sondern mein inzwischen emeritierter und geschätzter Kollege Albrecht Grözinger aus Basel hat vor 20 Jahren Harvey Cox wieder ausgegraben – um ihm zuzustimmen und zu widersprechen! Denn es sei unübersehbar, so Grözinger, dass in das Buch grandiose Irrtümer eingeschrieben sind, was die



Prof. Dr. Ralph Kunz, Professor für Praktische Theologie im Theologischen Seminar in Zürich

Zukunft der Religion angeht. Cox habe zwar 1965 hellsichtig erkannt, dass der Vorgang der Verstädterung ein umfassender kultureller Vorgang sei, der in seiner Tragweite kaum überschätzt werden könne. Geirrt habe sich Cox aber darin, dass er kulturelle Urbanisierung und Globalisierung nahezu bruchlos mit einem Abnehmen der Religiosität in diesem neu entstehenden globalen Kulturraum gleichgesetzt hat.

„Heute können wir beobachten, dass diese gegenläufige Korrelation mit Sicherheit eine Fehlprognose war. Religion boomt heute geradezu. Urbanisierung und Globalisierung sind in ihren Folgen weniger religionskritisch oder religionszersetzend als vielmehr religionsproduktiv. Globalisierung und Urbanisierung produzieren Religion.“

Grözinger argumentiert mit einem funktionalen, offenen und anthropologisch fundierten Religionsbegriff. Was er

Passagenreligiosität nennt, zeige sich auch in der modernen Stadt. Aus der Religionszerstörer wird eine Religionsproduzentin. Stadtarchitektur sei immer auch Ausdruck des impliziten und expliziten Lebensentwurfs der Menschen. Und dieser habe sich geändert. Grözinger erinnert an das Ideal des städtebaulichen Kahlschlags in den 1960er und 1970er Jahren, das Cox' Wahrnehmung bestimmte. Es war das Ideal der durchrationalisierten Stadt, das städtebauliche Konzept Ausdruck einer ökonomischen Gesellschaft, die effiziente Produktions- und Konsumtionsbereiche brauchte. Ende der 1980er Jahre änderte sich das. Stichworte, die Grözinger nennt, sind: Museums-Boom, verkehrsberuhigte Zonen, neue Plätze und Passagen sowie ökologisches Bauen. Der Gesichtspunkt der Ökonomie war nicht mehr konkurrenzlos wichtig. Im Städtebau wurde die alte Weisheit wiederentdeckt, dass der Mensch nicht vom Brot allein lebt. „Die Menschen entdeckten sich neu in ihren sozialen, geselligen und kulturellen Bedürfnissen. Deshalb werden plötzlich die Museen wieder wichtig. Deshalb braucht es menschenfreundliche Plätze der Begegnung“, so Grözinger.

Es kommt in dieser Neuorientierung etwas zum Ausdruck, das Grözinger das Passage-Bedürfnis nennt. Gemeint ist damit die Erfahrung der Mehrdimensionalität der *Conditio humana*, die Erfahrung nämlich, dass wir Menschen an unserer Menschlichkeit Schaden nehmen, wenn wir in unserem Menschsein auf eine Funktion festgelegt oder gar reduziert werden.

„Der Mensch begegnet sich in der Passage als der Mensch in seinem Nicht-festgelegt-Sein, in seiner Übergängigkeit. Der Mensch sucht und begegnet sich in seinem Geheimnis. Und dies ist genau der Ort, wo die Religion ins Spiel kommt. Wenn die Städte unserer Gegenwart nicht mehr allein Stätten der ökonomischen Effizienz sind, sondern Stätten menschlicher Selbst-Erkundung und menschlicher Selbst-Deutung, dann werden die Museen mit ihren Bildern und Symbolen zu Kultstätten des post-modernen Menschen. Dann werden die Passagen und Orte zu rituellen Stätten der Selbst-Begegnung und Selbst-Findung. Und deshalb können wir mit gutem Grund davon sprechen, dass in unsere Städte das Heilige als Grundsymbol des menschlichen Geheimnisses zurückgekehrt ist.“

Und genau dies habe Harvey Cox vor vierzig Jahren nicht vorausgesehen, diese Rückkehr des Heiligen in die Stadt, wie sie in der Architektur und auch in der Literatur der Gegenwart unübersehbar sei. Das Defizit des Buches bestand nicht in diesem theoretischen Setting, sondern in der überzogenen Prognose beziehungsweise in dem bruchlosen Fortschreiben einer Entwicklung, die Cox zu einem bestimmten Zeitpunkt beschrieben hat.

III. Neue Ausgangslage

Seit dieser Relektüre sind wieder 20 Jahre ins Land gegangen und ich bin versucht, Grözingers kritische Diagnose von Cox auf seine eigene Gegenwartsdeutung anzuwenden. Mir geht es mit seiner Prognose, wie es ihm mit Cox ergangen ist. Es stimmt vieles, aber nicht ganz.

Interessant finde ich, wie Grözinger seine These begründete. Er argumentierte mit dem Wandel, der sich im städtischen Raum manifestierte. Wir sind inzwischen an einem anderen Ort in der Urbanisierungsdebatte. Da sind einerseits die regionalen Unterschiede: Stadt ist nicht Stadt und in der Stadt sind diverse Zonen. Die City unterscheidet sich von den Vorstädten und

dem Agglomerationsbrei. Dasselbe gilt auch für den Religionsdiskurs. Die Spiritualisierung der Religion macht Differenzierungen nötig. Welche Substanz muss religiöses Leben haben, damit es noch als solches wahrgenommen werden kann? In welchem Aggregatzustand der Religion kann der im Begriff der Religion angelegte Rückhalt in der Tradition noch erkannt werden? Wo geht das Feste ins Fluide über? Und wann löst sich das Fluide ins Flüchtige auf, um zu verdampfen und zu verschwinden?

An beiden Enden der Verbindung von Stadt und Religion zeigen sich Auflösungserscheinungen. Sie geben Anlass zu Fragen. Was lässt sich sagen über den Gang in die Stadt? Warum suchen Menschen immer noch ein Zentrum? Wie lassen sich die unterschiedlichen Gangarten unterscheiden? Ich denke, dass die Frage nach dem Umgang mit Räumen und der Begegnung im Raum einen Zusammenhang mit dem Gang zum Heiligum haben, das einen Ort hat und Ort ist. Es geht mir um das biblische Gedächtnis der Pilgerschaft und den Ortsverlust, der in der Diaspora erfahren wird und gleichsam auf Umwegen wieder auf die Frage des Städtebaus zurückführt. Mich interessiert dabei speziell die Weggemeinschaft, die auf dem Weg zum Tempel und bei Begegnungen im Tempel entstehen kann. Wo versammeln sich Pendler, Pilger und Touristen und was verbindet sie mit den Sesshaften?

IV. Begegnung im Kirchenraum

Ich bin privilegiert. Mein Arbeitsplatz ist das Gebäude des Theologischen Seminars – ein Anbau zum Großmünster, dem Wahrzeichen und Mittelpunkt des historischen Zürichs. Aus meinem Fenster sehe ich auf den Zwingli-Platz, sehe die Menschen, die Schlange stehen, um einen Blick ins Innere der Kirche zu erhaschen. Der Kirchenbesuch ist in. Es gibt ein Projekt der Großmünster-Gemeinde, das darauf reagiert. Es heißt Seelsorge und Liturgie im Kirchenraum.

Für ein kirchliches Projekt, das sich dem Kirchenbesuch widmet, ist das eigentlich ein seltsamer Titel! Was soll

Der Gesichtspunkt der Ökonomie war nicht mehr grenzenlos wichtig. Im Städtebau wurde die alte Weisheit wiederentdeckt, dass der Mensch nicht vom Brot allein lebt.

denn sonst im Kirchenraum geboten werden? Wenn man sich aber die 250.000 Menschen, die jährlich das Großmünster besuchen, genauer anschaut, wird der seltsame Projektname plausibel. Es sind größtenteils Touristen. Sie suchen etwas in diesen Mauern, was sie sonst nicht finden. Aber nicht unbedingt Liturgie und Seelsorge.

Die projektverantwortliche Pfarrerin, Monika Frieden, die seit 2017 den Präsenzdienst zusammen mit Freiwilligen vorsieht, hat sich überlegt, wie man Besucher auf die Möglichkeit des Gesprächs aufmerksam machen kann. Es soll durch eine Geste der Gastfreundschaft geschehen, sichtbar durch eine Tafel beim Eingang zum Großmünster mit dem Portrait der jeweils verantwortlichen Pfarrpräsenzperson. Da steht: „Pastor in Church, ask me a question!“ Und wie geschieht Liturgie?

Über die Mikrofonanlage werden die Menschen in gewissen zeitlichen Abständen begrüßt und es folgt die Einla-



Akademiedirektor PD Dr. Achim Budde, der dem Vorstand des Netzwerks „Ökumenisches Stundengebet“ angehört, wirkt auch als Organisator bei der Veranstaltung „Liturgie in der Stadt“ mit.

dung, sich für einige Minuten zu einem Kurzimpuls hinzusetzen oder auch im Raum weiter zu wandeln. Man kann zuhören, muss aber nicht. Man kann den Raum verlassen. Die Türen bleiben offen, auch während der biblischen Impulse. Die Kirche bleibt mit einer „wohl dosierten Beharrlichkeit“ Gastgeberin im Kirchenraum. Sowohl die seelsorgerliche wie die liturgische Aktivität geschehen diskret und sensibel. Menschen erleben Kirche in der Kirche, wenn sie sich darauf einlassen.

Die Einladung, der Pfarrerin in der Kirche Fragen zu stellen, ist der Einsicht geschuldet, dass der Übergang Übersetzer braucht. Eine Theologie-Studentin engagiert sich als Freiwillige und steht an Samstagnachmittagen im Großmünster. Sie hat von sehr eindrücklichen Begegnungen berichtet. Sie hat mir erlaubt, eine zu erzählen. „Eine Frau kommt auf mich zu. Sie äußert den Wunsch, dass ich sie segne. Gestern sei leider niemand hier gewesen, der das hätte tun können, darum sei sie heute nochmals gekommen. Ich sage ihr, dass ich das gerne machen würde und frage, ob sie denn eine bestimmte Vorstellung hätte? Nein, einfach so, wie ich das jeweils machen würde. Ich lade sie in die 12-Boten-Kapelle ein. Wir sprechen leise und ich erfahre, dass ihr erwachsener Sohn wegen eines Sportanlasses in Zürich sei und sie mit ihm hier sei. Wir stehen am alten Taufstein und betrachten die Schwimmkerzen, die wir angezündet haben. Ich schlage ihr vor, dass ich gerne beten und sie segnen würde und ob es recht sei, wenn ich ihr dabei meine Hand auf die Schulter legen würde. Die Frau nickt, nimmt an und lässt geschehen. Selbst mein abenteuerliches Englisch scheint die Kraft von Gottes Segen nicht zu beeinträchtigen. Nach meinem Amen strahlt die Frau und freut sich, dass ihr ein Engel begegnet sei im Großmünster, das passiere einem in Kirchen sonst eher nicht so oft.“

Das ist eine schöne Geschichte. Sie macht allerdings auch ein wenig nachdenklich. Sind die Kirchenräume nicht für solche Erfahrungen gebaut worden? Für Begegnungen, die der Seele guttun? Was hat es zu bedeuten, wenn Menschen überrascht sind, dass ihnen so etwas in einer Kirche passiert?

Stadt ohne Gott war die reißerische Übersetzung von Harvey Cox' Buch ins Deutsche. Kirche ohne Liturgie? oder Kirche ohne Seelsorge? könnte meiner lauten, wenn ich ein Buch schreiben müsste. Aber das Fragezeichen ist ernst gemeint. Es sagt etwas über das Potential der Kirchenräume aus, die im Leib-

zentrum unserer Städte stehen. Es sind in Stein gebaute Einladungen für Begegnungen. Sie sind offen für Überraschungen. Man kann sie leer oder geisterfüllt antreffen.

V. Die gefährliche Erinnerung des Pilgers

Ist es die Hoffnung auf Begegnung, die Menschen zu einem Kirchenbesuch bewegt? Ich habe mich intensiver mit dem Thema auseinandergesetzt und habe realisiert, dass die alte Tradition des Pilgergangs ein Schlüssel sein kann, um die komplexen Beziehungen zwischen Liturgie und Stadt zu entschlüsseln. Man muss allerdings einen Umweg über die Bibel machen. Eine Spur führt nach Jerusalem. Die Stadt auf dem Berg und die Tempelliturgie bilden eine eigenartige, schillernde, ja ambivalente Verbindung. Es begann mit der umstrittenen Kultzentralisation und mündete in die prophetische Skepsis der politischen und religiösen Machtballung, die sich mit diesem Akt verband.

Die Geschichte der Wallfahrt ist in das Schicksal Israels eingezeichnet. Das Ziel der Sehnsucht, das die Sänger besingen, wandelte sich in ein Schreckensbild und eine Metapher für Zerstörung und Wiederaufbau. Dabei mischte sich die Spiritualität der Wallfahrer mit anderen Wegerfahrungen: der Segensverheißung für den wandernden Abraham, der Befreiung aus dem Sklavenhaus, der Wüstenwanderung zum Berg Sinai, der Deportation in die Fremde und die erhoffte Heimkehr. Topisches und Utopisches amalgamieren zu einem Hoffnungsbild. Im Kranz der Erzählungen werden Liturgie und Stadt immer mehr in Geschichten verstrickt. Gott ohne Stadt und Stadt ohne Gott – sein Auszug und seine Rückkehr – werden prophetische Orakel. Es kommt zu einem Hin und Her.

Die Frage, wo Gott wohnt, ist nicht eindeutig entschieden. Einmal wird die fremde Stadt zur provisorischen Heimat. Jeremia schreibt den Exilanten in Babylon: „Sucht der Stadt Bestes, lasst Euch nieder, mehrt Euch, der Segen Gottes ist mitgereist, er wird Euch Zukunft und Hoffnung geben.“ Die Bedeutung der alten Heimat wird relativiert, weil die fremde Stadt ein Ort geworden ist, an dem Gott begegnet.

Es ist der Beginn der Schriftreligion, der Anfang einer neuen Ära und gefährlichen Erinnerung. Weil sie es wagt, Gott ohne eine bleibende Stadt vorzustellen, einen Gott im Wandel, einen Gott, der im Weggang – und im Unter-

gang – neu als Schöpfer des Himmels und der Erde sein Volk anspricht, einen Gott, der in kein Haus und in keine Stadt mehr passt, weil er sich universal geweitet hat. Auf den Umwegen und in den Umkehrungen wandelt (sich) Gott. Es gibt diese merkwürdige Mehrdeutigkeit des Wandel-Begriffs, der einmal Veränderung, aber auch Gang oder Transformation – Wandlung – bedeuten kann. Ist es Gott selbst, der am Ende fluide wird? Oder flüchtig? Steht dann noch fest, woran wir uns im Inneren der Religion halten können? In die Sache mit Gott kommt Bewegung.

Dass die Verbindung von Tempel und Stadt der Hoffnung auf Erneuerung im Weg stehen können, sehen wir im größten Drama aller Zeiten, in der Geschichte des radikalen Wanderpropheten, in dem Gott unterwegs begegnet, auf den Straßen und an den Zäunen. Jesus aus Nazareth ist einer, der in Geist und Wahrheit anbetet und wie Moses auf den Berg geht zum Beten.

Jesus, der galiläische Provinzler, passt nicht ins städtische Milieu. Die Riten und Liturgien am Tempel sind nicht seine Heimat: Er weiß nicht, wo er sein Haupt niederlegen soll und endet draußen – vor der Stadt, hingerichtet am Kreuz, dem Foltertod, den der römische Staat für den Fremden – den peregrinus – vorgesehen hat. Die Evangelien erzählen die Geschichte einer katastrophal verlaufenden Wallfahrt. Was in Nazareth begonnen hat, verunglückt an Pessach in Jerusalem. Ausgerechnet der Pilgerort spuckt ausgerechnet zur Pilgerzeit den Messias aus! Der unheimliche Vorgang wird zur Kernstory einer neuen Liturgie, in der die Geschichte von der Nacht, in der er verraten wurde, erinnert, wiederholt und durchgearbeitet wird – bis er wiederkommt.

Bis er wiederkommt ist das Signal für den neuen Gang in Christus auf Christus hin. Der Apostel Paulus, dessen Mission man in Umkehrung zur missglückten Wallfahrt ins Zentrum als exzentrische Bewegung an die Ränder der Welt sehen kann, spricht vom Wandel im Geist und einer Wandlung durch den Geist, die durch eine Begegnung mit dem auferweckten Gekreuzigten ausgelöst wird. Er selber, von der Christus-Begegnung überrascht, wurde zum Apostel der Völker.

VI. Der Wandel im Raum

Die gefährliche Erinnerung an die urchristliche Bewegung will nicht recht zum Bild der Stadt, die im Zentrum ihrer Geschäftigkeit Gott einen Sitz im Leben einräumt, passen. Dieses alte städtebauliche Prinzip, das mir einen schönen Arbeitsplatz beschert, habe ich jeden Tag vor Augen.

Geht man ins Innere des Münsters, erkennt man, dass die große Zentrumskirche im Herzen der Stadt in ihrem Inneren vom Wandel gezeichnet ist. Er zeigt sich im räumlichen Arrangement für die Liturgie. Der Wandel im Kirchenraum ist nicht nur die Folge einer Veränderung durch die Zeit, sondern hat auch eine veränderte Wahrnehmung der Zeit in der Zeit zur Folge. Augenscheinlich wird es an der Möblierung. Wo im Mittelalter der Lettner stand, hinter dem die priesterliche Religion Liturgie am Tisch zelebrierte, ist ein leerer Chor. Die Reform hat das Geschehen ins Zentrum nach vorne verschoben. Die Wandlung, die als Schau inszeniert wurde, wanderte als Volksliturgie ins Kirchenschiff, kommt zum Taufstein und wird auf der Kanzel verkündigt. Die priesterliche Religion wird prophetisch zurückgerückt. Die Religion, der man zuschaut, wandelt sich zum Glauben, der aus dem Hören kommt. Und man sieht, dass es nichts mehr zu sehen gibt. Der Kirchenraum wird zum Hör-

saal. Die Nähe zur Akademie wird architektonisch befestigt. Man sitzt und lauscht den Worten eines Schriftgelehrten auf Bänken sitzend. Auch der reformatorische Ritus hält an der Transformation fest. Aber das Verständnis der Wandlung wandelt sich.

Zur Zeit der Reformation wurde der Chor der Mönche zum Ort, wo die Schriften übersetzt wurden. In der sogenannten Prophezei wurde die erste vollständige deutsche Bibel aus dem griechischen und hebräischen Urtext übersetzt. Die Übersetzung veränderte die Liturgie nachhaltig. Sie wurde auf ein städtisches Auditorium zugeschnitten, das die deutsche Predigt aufmerksam hören und selber lesen sollte. Reformen führen nicht immer zu dem, was die Reformen intendierten. Aber sie hinterlassen Spuren.

Wandel ist auch ein altertümliches Wort für das betrachtende, sinnende Schreiten, das in den antiken Akademien gepflegt und in der Theologie weiterkultiviert wurde. Es gibt eine architektonische Verbindung zwischen der Philosophie und der christlichen Religion. Im Gebäude, in dem ich lehre und forsche, ist das Fundament ein Kreuzgang. Es ist ein der Akademie nachempfunder Korridor, das dem Umhergehen dient. Der Gang um die Mitte fördert das Nachdenken im Geist der *meditatio* und der *contemplatio*.

Dass die Universität Zürich die beiden Türme des Großmünsters als Logo gewählt hat, erinnert sie daran, dass die erste Initiative einer Zürcher Hochschule auf den Reformator Zwingli zurückging. Die Urzelle der Universität war denn auch jene Übersetzungswerkstatt im leergeräumten Chor des Großmünsters.

VII. Übersetzung [in] der Kirche

Die Verbindung von kritischem Geist und betrachtendem Gebet in ein und demselben Raum ist dem Christentum eigentlich nicht fremd. Der Versammlungsraum, der für die Schriftlesung und das gemeinsame Gebet reserviert war, ist der erste räumliche Impuls in der Geschichte des Kirchbaus. Der Tempel – klassisch der Ort, wo Gott wohnt – spielt im frühen Christentum aus naheliegenden Gründen eher eine metaphorische Rolle. Der einzige physische Tempel, der als Kultort in Frage gekommen wäre, der Tempel in Jerusalem, wurde 70 n. Christus im Jüdischen Krieg von den Römern zerstört.

Aber die Botschaft des Himmelreichs hat expandiert. Dass sie überall ansiedeln konnte, machte sie zum Exportschlager. Schließlich war es der Erfolg der ortskritischen Missionsbewegung, die das Christentum sesshaft gemacht hat. Spätestens als Staatsreligion mussten die Christen Tempel haben. Es ist ein bemerkenswerter Wandel im temporalen Sinn, der sich in der Liturgie und im Raum widerspiegelte. Denn mit der Tempelfunktion ist eine wichtige Anforderung an die Religion, die im Raum stattfinden soll, gegeben. Sie soll Wandlung – im transformativen Sinn – bewirken.

Die Darstellung der Taufe und der Eucharistie, die zentralen Riten des Glaubens, verlangen nach einem symbolischen Bad und einem Tisch, also nach einer Möblierung und nach einer Einteilung des Raumes, die dem Personal und den Gottesdienstteilnehmern die dazu nötigen Gesten erlaubt. Sie richten sich auf ein Zentrum des Geschehens, einen Ort im Raum, auf den sich die Aufmerksamkeit konzentriert. Seelsorge und Liturgie sollen diejenigen, die sich versammeln, als Wandlung in sich erfahren. Schon die Übersetzer im Großmünster haben von dieser anderen – im Herz des Menschen sich er-

eignenden – Wandlung gesprochen. Im *Prophezegebet* heißt es: „Allmächtiger, ewiger und barmherziger Gott, dessen Wort eine Leuchte ist für unsere Füße und ein Licht auf unseren Wegen, öffne und erleuchte unsere Herzen, auf dass wir Deine Worte lauter und rein verstehen und uns umwandeln lassen zu dem, was wir richtig verstanden haben, durch Jesus Christus unseren Herren.“

Es ist nicht mehr die wundersame Speise, die rettet, es ist das aufrüttelnde Wort. Sucht der Stadt Bestes wird zum prophetischen Ruf – in die Welt hinaus. Vor allem die Reformierten zeigten die Neigung, ihre Städte als neues Jerusalem zu verstehen: Calvin in Genf und Bullinger in Zürich.

VIII. Stadtgang mit Michel de Certeau

Diese Verschiebung im Raum war bei Lichte betrachtet eine beherzte Rückkehr zur Buchreligion, die sich schon immer schwer tat mit der urtümlichen Vorstellung des blutigen Tempelbetriebs, mit Schlachtopfern, rauchenden Öfen und brennendem Fett. Sie begnügte sich mit der Erinnerung an die Erinnerung, die das geistige Opfer verlangt. Sie liebäugelte mit dem Symbol und ergötzte sich am Wortritual. Genau das sieht man den leergeräumten Räumen an. Dennoch bleibt etwas vom Rauchgeruch in der Luft. Der Taufstein ist immer noch da. Brot liegt bereit und Wein auch. Das Ritual kommt nicht ohne das Feste aus. Es bleibt analog, stofflich, körperlich und sinnhaft – ein letzter Widerstand bleibt. Sonst verflüchtigt sich die Religion.

Dazu braucht es einen liturgisch bezeichneten Raum. Dafür stehen die Kirchen. Die Erfahrung mit Mehrzweckhallen, die man bei Bedarf religiös umrüstet und aufmöbelt, ist zwiespältig. Die Kirche ist mehr als ein Raum für einen religiösen Zweck. Selbst der nüchternste Versammlungsraum trägt noch den Gebetsmantel der Tempelerinnerung. Und selbst wenn Gerichts-, Parlaments- oder Bankengebäude, die im 19. Jahrhundert gebaut sind, antike Tempel imitieren, weiß man doch instinktiv, dass man in diesen Räumen keinen Segen empfängt.

Wenn wir nun vom Blick ins Gebäude zum Blick auf das Gebäude wechseln, rückt dieses säkulare Umfeld ins Bild: die anderen Bauten, die nicht für Liturgien – oder wenn man den Begriff weitet für andere Liturgien, andere Opfergänge – bestimmt sind. Dieser Blick verlangt, dass man eine geistige Bewegung macht und sich in eine Beobachterposition begibt. Dann sieht man gleichsam von oben auf die Stadt herunter und erkennt die Straßen, die Plätze und die Position oder Verortung der Kirchen im Ensemble der Häuser.

Michel de Certeau verwendet das Bild des Überblicks in einem seiner Essays, der im Band *The Practice Of Everyday Life* veröffentlicht wurde. De Certeau, der 1925 in Chambéry in Frankreich geboren wurde, studierte bei Henri de Lubac, wurde Jesuit, gehörte zum Kreis der Schüler um Jacques Lacan, wechselte unter dem Eindruck der 68er Revolten zu den Sozialwissenschaften, lehrte in Kalifornien und Paris. Er ließ sich auch als Sozialwissenschaftler in seinen Lehren von der ignatianischen Kernbotschaft leiten: dass es die Bestimmung des Menschen ist, Gott in allen Dingen zu suchen. Es ist eine Überzeugung, die in ihrer Radikalität der residentiellen Religion riskant vorkommen muss.

In *The Practice Of Everyday Life* verbindet De Certeau die Heiligung mit dem Gedanken der Würdigung aller Menschen, die sich im Raum der Stadt bewegen. Er fragt nach der Liturgie und Seelsorge im Alltag, wenn man so will.

Was der Stadt Leben verleiht, was das Beste an ihr ist, sind ihre Bewohner. Es ist ihr Lebenswandel im eigentlich körperlichen Sinn – die Wege, die sie hinter sich legen und die Geschichte, die sie verkörpern, die den Raum ausmachen und füllen.

Der Lebenswandel im Raum bahnt sich seine Wege. Man sieht es – oder soll es sehen, was die Menschen treiben und wovon sie getrieben sind. Es sind ihre Geschichten. Es sind Prozeduren, die eine Kreativität abverlangen, die, wenn man es bei Licht betrachtet, das alltägliche Leben zu einer spirituellen Übung machen. Dazu braucht es Begegnungen, Muße und Zeit.

In dieser Grundüberzeugung ist eine Vorstellung des Lebens verbunden, die sich schwertut mit der modernen City. In *Ghosts in the City* wendet sich De Certeau gegen eine Stadtplanung, die das Gedächtnis auslöscht, funktionale und sterile Plätze kreiert und Städte in Geschäfts- und Wohnviertel aufteilt. Er wehrt sich gegen die Vorstellung, dass die Stadt selbst zu einem Tempel wird – und es scheint, dass er dabei an Le Corbusiers „radiant city“ denkt.

Für Le Corbusier sind Wolkenkratzer von Manhattan „neue weiße Kathedralen“. Das Materielle wird transzendent, alle Bedürfnisse sind gestillt, es braucht keine Kirchen – das urbane Engineering segnet alle. Le Corbusier ist ein Funktionalist, ein extremer Spiritualist, ein urbaner Gnostiker, der keine Erinnerung braucht, keinen Stoff und kein Sakrament. Für De Certeau ist Auslöschung des Alten Ausdruck einer totalitären Gesinnung. Das Gesetz des Marktes verlange effiziente Mechanismen; dadurch werde Spontaneität, die Kreativität ermöglicht, zerstört. Im durch und durch organisierten Raum wird man durch eine künstliche Mobilität am Leben erhalten, ohne wirklich zu leben.

In einem zweiten Aufsatz, *Walking in the City*, fordert De Certeau Widerstand gegenüber einem System, das keinen Raum für das Andere mehr lässt. Es brauche Raum für Geschichten und Begegnungen, „narration created humanity“. Inspiriert von Roland Barthes' Essay, der sich auf den Eiffelturm stellt, um über Paris aus der Höhe gesehen zu schreiben, steht De Certeau auf dem Dach des World Trade Center. Diese Position erlaubt der Fantasie, das Ganze zu sehen. Man ist Voyeur und wandelt nicht mehr. Es sei die Lust, über der Materie zu stehen und gottgleich zu sein.

Und das schadet dem Menschen. Es kann nicht gut gehen. Dieser Gott ist leb-, leib- und lustlos. Seine Transzendenz ist abstrakt. Ihr fehlt das Entscheidende: die Lebendigkeit. Das Gewusel der Geschichte und die Reibung des Menschlichen. Das Heilige, das sich im Schein der City auflöst, ist der Tempel, der zur Stadt wird und zur Stadt, die zum Tempel wird, ihr Glanz ist eine kalte Vision. Die Wanderer verschwinden, werden verschlungen. De Certeau hält dem entgegen, dass die Praktiker durch ihre Bewegung Leben in die Stadt bringen. Die Leben der Stadt – das sind Menschen, die in den Straßen gehen. Die Liturgie der Stadt sind ihre Menschen, ihr Bitten und Suchen, ihre *participatio actiosa* ist es, welche die Stadt lebendig macht. Dann wäre aber die Einsicht, dass die Stadt nie ohne Gott und Gott nie ohne Stadt leben kann, zugleich eine Absage an die urbane Utopie, die meint, Fülle planen zu können. Der Segen der Begegnung kommt immer überraschend. Er ist nicht planbar und unverfügbar.

IX. Schlusslicht

De Certeaus Vision weist eine gewisse Nähe zu Albrecht Grözingers These



Der Theologe und Dichter Christian Lehnert hielt zum Auftakt der Tagung ein Impulsreferat; siehe Kasten unten.

einer Rückkehr der Religion auf, auch wenn sie – zwischen Moderne und Postmoderne positioniert – kritischer, kämpferischer und zugleich vorsichtiger in der Prognose ist, wie sich die Säkularisierung der Städte entwickelt.

Die Zurückhaltung ist – im größeren Zusammenhang der Geschichte des

Wandels – durchaus angemessen. Die verschiedenen in sich verschlungenen Spuren lassen ein Geflecht erkennen, das sich nicht auf einfache Formeln reduzieren lässt. Es verweist auf eine Diאלektik, die schon in der wechselvollen Geschichte des Tempels und der Kirche für überraschende Kehrtwenden gesorgt

Liturgie in der Stadt

Neben dem hier abgedruckten Referat von Professor Ralph Kunz haben wir eine Reihe von Vorträgen der Tagung „Liturgie in der Stadt“ in unseren YouTube-Kanälen dokumentiert.

So zeigt ein fünfminütiges Video zur Tagung Impressionen der vier Tage und gibt kurze Erklärungen zu einzelnen Themen. Sie finden es unter <https://www.kath-akademie-bayern.de/mediathek/videos/video/liturgie-in-der-stadt-1.html>

Den vollständigen Einführungsvortrag des Liturgiewissenschaftlers Christian Lehnert finden Sie als Video unter <https://www.kath-akademie-bayern.de/mediathek/videos/video/liturgie-in-der-stadt.html>

Wenn Sie sich speziell über den gesellschaftlichen Rahmen der Stadt informieren möchten, in dem Kirche heute bestehen muss, dann empfehlen wir das Referat des Münchner Sozio-

logen Armin Nashehi. Sie finden den vollständigen Vortrag als Audio unter <https://www.kath-akademie-bayern.de/mediathek/audios/audio/liturgie-in-der-stadt.html>



Und noch eine Besonderheit. Wir konnten die bekannte Schriftstellerin Sibylle Lewitscharoff für einen Gesprächsabend im Schloss gewinnen. In dieser Literarischen Soirée tauscht sie mit Christian Lehnert Gedanken zu Literatur und Urbanität, zu Religion und Ästhetik aus. Hier der Link zum Audio: <https://www.kath-akademie-bayern.de/mediathek/audios/audio/christian-lehnert-und-sibylle-lewitscharoff.html>



Sibylle Lewitscharoff und Christian Lehnert bei der Literarischen Soirée.

hat. Wer weiß schon, wie es weitergeht mit der Liturgie in der Stadt? Eine Lehre, scheint mir, lasse sich dennoch aus der Geschichte ziehen: Totalitäre Projekte, die aus der Stadt einen Tempel machen, zerstören die Übergänge, in denen Begegnungen mit Gott und dem Mitmenschen möglich werden.

Ich möchte zum Schluss für eine Bündelung der Gedanken noch einmal auf das Motiv des Pilgers zurückkommen. Interessanterweise hat die Praktik des Gehens in den letzten Jahren ein phänomenales Comeback erfahren. Ob man den Trend als Rückkehr zur Religion bezeichnen kann, ist eher fragwürdig. Auffällig ist aber die Bodenhaftung der Pilgerspiritualität. Die alten Pfade haben ein symbolisches Kapital. Man kann den Pilgerschritt als eine minimale oder – vielleicht angemessener – als eine aufs Elementare reduzierte Liturgie begreifen, die den größeren Raum, die Natur, als Wohnung Gottes erfahren lässt. Es ist eine Frage der Gangart, ob die Wanderer das Ziel erreichen.

In einer kritischen Auslegung postmoderner Lebenseinstellungen, unterscheidet Zygmunt Bauman vier Typen, die sozusagen an diesem Ziel vorbeischießen oder vorbeischlendern. Weil sie auf Nutzenmaximierung aus sind, „vergegnen“ sie den Mitmenschen. Ob Flaneur, Vagabund oder Tourist: was sie erleben bleibt oberflächlich, folgenlos und unverbindlich.

Die spätmodernen Wanderer wissen, dass durch jede Zielsetzung andere Möglichkeiten ausgeschlossen werden. Der beständige Ortswechsel hilft dem Reisenden, sich selbst zu erfinden. Das Provisorische wird zum Prinzip, die Unruhe ist gewollt und das Offene ein (möglicher) Gewinn. Wenn das Angebot der Optionen wächst, wird die Möglichkeit der besseren Option zum ständigen Antreiber und Begleiter.

Kirchenräume, die für Liturgien gebaut wurden, sind Mahnmale einer anderen Gangart. Sie unterbrechen das Programm der Festlegungsvermeidung durch ihre schiere räumliche Existenz. Natürlich kann man sich darum scheeren und auch dem Kirchenraum „vergegnen“.

Viele sehen in alten Kirchen das beste Sujet der Stadt, sie bleiben Flaneure und Voyeure. Sie kommen zum Schauen, nicht um zu hören.

Wie die Großmünster-Besucher dennoch innehalten und verweilen, wage ich nicht zu sagen. Möglicherweise sind es mehr, als man denkt – Touristen, die Pilger werden, weil sie etwas aufsuchen, das sie gefunden hat. □

Presse

Gemeinde creativ

12. Oktober 2019 – Das Ökumenische Stundengebet: Richtig angegangen und organisiert, müsste sich eigentlich für jeden Ort ein passendes Konzept ausarbeiten lassen – von der Großstadtpfarre mit „Laufkundschaft“ bis hin zur kleinen Dorfgemeinde, mit tiefverwurzelten, volkskirchlichen Strukturen. (...) Der Verein sieht sich als Plattform, die vernetzt und bei Fragen weiterhilft. Wer in seiner Gemeinde oder Einrichtung ein solches Ökumenisches Stundengebet etablieren möchte, bekommt dort Material und wird beraten – zum Beispiel auf der Tagung „Liturgie in der Stadt“, die vom 2. bis 5. Oktober 2019 in der Akademie durchgeführt wird. Die Liturgiehefte machen nicht nur das Mitfeiern leicht, sondern entlasten auch die Akteure von der aufwändigen Gottesdienstvorbereitung.

Alexandra Hofstätter



Amazonien-Synode aus erster Hand



Auf dem Podium diskutierten Dieter Richarz, Lateinamerikareferent des Hilfswerks Misereor, Radiomacherin

Gloria Grefa aus Ecuador, Bischof Rafael Cob Garcia, Studienleiter Johannes Schießl, Kardinal Reinhard

Marx und die Laienmissionarin Ruth Elvira Sánchez aus Ecuador (v. l. n. r.).

400 Interessierte waren am 28. Oktober 2019 zum Podiumsgespräch „Amazonien-Synode aus erster Hand“ in die Katholische Akademie Bayern gekommen. Kardinal Reinhard Marx, der bis zum Wochenende davor an der Synode in Rom teilgenommen hatte, traf sich am Akademieabend mit Synodenteilnehmern aus Ecuador zum Gespräch über die Ergebnisse des Treffens in Rom. Neben dem Münchner Erzbischof saßen Bischof Rafael Cob García von der Diözese Puyo (im Amazonas-

Tiefenland gelegen) und zwei engagierte Frauen aus Ecuador auf dem Podium, die ebenfalls in Rom waren: die Radiomacherin Gloria Grefa, eine Indigena, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, ihre Mitmenschen objektiver zu informieren, als es vielleicht andere Medien im Land tun. Und Ruth Elvira Sánchez, Laienmissionarin aus Sucumbios, ebenfalls aus Ecuador. Die Runde komplettierte Dieter Richarz, der Lateinamerika-Referent des Hilfswerks Misereor. Akademiestudienleiter Dr. Johannes

Schießl moderierte das anderthalbstündige Podium. Im Fernsehmagazin *Kirche in Bayern* in den lokalen, bayerischen Privatsendern lief ein kurzer Filmbericht, der die wichtigsten Aussagen in der Veranstaltung zusammenfasst. Sie können den Kurzbericht in der Mediathek der Katholischen Akademie in Bayern sehen. Und wenn Sie Zeit haben, so haben wir für Sie dort auch die gesamte Diskussion zum Nachhören eingestellt.

Presse

Eine umfangreiche Berichterstattung in den Medien begleitete unsere Veranstaltung zur Amazonien-Synode.

Münchner Kirchenzeitung

27. Oktober 2019 – Bis zum 27. Oktober tagt im Vatikan die Amazonien-Synode, die nach „neuen Wegen für die Kirche und eine ganzheitliche Ökologie“ sucht. Schon tags darauf trifft sich Kardinal Reinhard Marx in der Katholischen Akademie mit Gästen aus Ecuador, dem Partnerland des Münchner Erzbistums. Das Podiumsgespräch (...) behandelt Themen wie die Zerstörung der „Lunge der Erde“, die Vernichtung des Lebensraums indigener Völker, aber auch Fragen der Kirchenreform in einer Weltgegend, in der der Priestermangel eklatant ist und in der Frauen schon heute eine zentrale Rolle für die Kirche spielen.

Münchner Merkur

30. Oktober 2019 – Der Münchner Kardinal Reinhard Marx hat einer Abschaffung der Zölibatspflicht für Priester eine Absage erteilt. „Das wird nicht geschehen“, sagte Marx am Montagabend in München bei einer Bilanzveranstaltung der Katholischen Akademie in Bayern zur Amazonas-Synode. (...) Die Möglichkeit eines Frauendiakonats müsse weiter studiert werden. „Frauen müssen an der Regierung der Kirche Anteil haben“, sagte Marx.

Kathpress-Tagesdienst/KNA

29. Oktober 2019 – Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz sagte bei einer Bilanzveranstaltung der Ka-

tholischen Akademie in Bayern zur Amazonien-Synode, die am Wochenende im Vatikan zu Ende gegangen war, er sei diesbezüglich „ein wenig unglücklich“ über die Diskussion in Deutschland gewesen, wo es doch bei der Synode „um die Rettung der Welt“ gegangen sei. Die Amazonien-Synode dürfe „nicht für unsere Interessen instrumentalisiert“ werden.

Vatican News

29. Oktober 2019 – Kardinal Marx sei überrascht gewesen, wie viele Bischöfe auf der Synode das Thema „viri probati“ angesprochen hätten. Seine Schlussfolgerung: „Aha – man spricht darüber! Nicht nur bei uns oder in anderen Kontinenten – das ist ein Thema! Allerdings geht es jetzt erst einmal um das Amazonasgebiet.“

Die Tagespost

29. Oktober 2019 – Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz Kardinal Reinhard Marx in der Katholischen Akademie in Bayern (...). Mit Nachdruck hob Marx die Gleichberechtigung als die „große Botschaft“ des Christentums hervor. Keine andere Religion habe die Gleichberechtigung von Mann und Frau so vorangebracht wie das Christentum. Die Kirche brauche die Partizipation, die nicht nur dekorativ sei. „In der Frauenfrage geht es nicht nur um Weiheämter, sondern auch um Macht“. Er selbst wolle dafür kämpfen, damit klar werde: „Wir sind keine Männerkirche“. Es müsse zum Ausdruck kommen, „dass das ganze Volk Gottes Anteil an der Leitung“ habe und „nicht

die Priester alleine die Herren der Kirche“ seien.

Münchner Kirchenzeitung/ Münchner Kirchenradio

10. November 2019 – Bischof Rafael Cob García ist geschlaucht, aber glücklich. Drei Wochen lang hat er an der Amazonas-Synode im Vatikan teilgenommen. Sein Bistum liegt in Ecuador, dem Partnerland der Erzdiözese München und Freising. Darum ist er auch nicht gleich nach Hause gefahren, sondern hat noch in München Halt gemacht. Dort ist er Teilnehmer an einer Podiumsdiskussion in der Katholischen Akademie. Gegenüber der Münchner Kirchenzeitung und dem Münchner Kirchenradio schwärmt der 68-Jährige von seinen Synoden-Erfahrungen: „Man hat diesen synodalen Geist gespürt, mit dem sich trotz Meinungsverschiedenheiten ein neuer Weg beschreiben lässt.“ (...) Für die Erzdiözese sei die Amazonas-Synode ein Anstoß, ihren Beitrag zum Klimaschutz zu leisten, so Kardinal Marx. Zum einen, dass beispielsweise Wiederaufforstungen im Partnerland Ecuador unterstützt würden, „aber auch, dass wir überlegen, hier auf unseren kirchlichen Flächen aufzuforsten.“ Schließlich sei die Bewahrung nicht nur Aufgabe der Menschen im Amazonasgebiet: „Das eine Haus der Erde ist uns allen anvertraut und die Kirche steht an der Seite aller, die sich dafür engagieren.“

Alois Bierl

Demokratie in Deutschland

Wer unsere Ordnung fördert und fordert

Die Demokratie ist und bleibt das große Wagnis der Neuzeit. Immer wieder legen totalitäre Regime, repressive Machthaber und gewissenlose Ideologien Zeugnis davon ab, dass Modernisierung und Demokratisierung durchaus nicht Hand in Hand gehen. Die Krise der Repräsentation hat zudem für ein Schwinden der Demokratie im Innern gesorgt, so dass die Zukunft der Demokratie – auch in Deutschland – mit einem ernsten Fragezeichen versehen werden muss. Doch wie können wir dieser Krise begegnen? Eine Antwort auf diese fundamentale

Frage versuchte die Katholische Akademie in Bayern am Abend des 12. Juni 2019 zu geben. Vor knapp 100 Gästen sprachen Dr. Franz-Josef Overbeck, Bischof von Essen, und Prof. Dr. Dieter Thomä, Professor für Philosophie an der Universität St. Gallen, über die Erfordernisse unserer Demokratie – mit dem Ergebnis, dass Demokratie nur dann überlebt, wenn ihr die Verhältnisbestimmung von Ordnung und Störung, Tugendmenschen und Störenfried, in einem elementaren Sinne gelingt. Lesen Sie nachfolgend die beiden Referate des Abends.

Demokratie braucht Tugenden!

Bischof Franz-Josef Overbeck

Sehr geehrter Herr Professor Thomä, sehr geehrter Herr Esslinger, meine sehr geehrten Damen und Herren, ich freue mich sehr, hier zu sein und zum breiten Thema unserer Demokratie einige enger gefasste Gedanken zu präsentieren. Eine zentrale Frage lautet, wer unsere Demokratie fördert und wer sie fordert. Das lässt sich in dieser Gegensätzlichkeit nicht beantworten. Letztlich kommt es darauf an, dass alle – jeder und jede Einzelne – beides tun: dass sie unsere Demokratie zum einen fördern und zum anderen fordern. Das aber geht nicht ohne Tugenden, die Teil jener ungeschriebenen Voraussetzungen sind, aus denen heraus unsere Demokratie lebt. In diesem Sinne unternehme ich im Folgenden den Versuch einer Differenzierung.

I.

Nach dem Ende des Kalten Krieges schien allgemein gewiss, was viele schon lange erhofft hatten: die Überwindung einer Bipolarität zweier gegnerischer ideologischer Blöcke, eine zunehmend engere Kooperation in der Europäischen Union, die umfassende Achtung der Menschenrechte und ein globaler Sieg der liberalen Demokratie. Diese damals gespürte Zuversicht ist heute geschwunden. Stattdessen beobachten wir weltweit ein erneutes Erstarken des Autoritären sowie von populistischem und extremistischem Gedankengut. Viele Staaten handeln nicht länger nach dem gesetzten Prinzip, sich auf internationalem Parkett mit wechselseitigem Respekt zu begegnen und zwischenstaatliche Beziehungen mit den Mitteln des Rechts zu gestalten. Vielmehr nutzen sie Mittel der Machtpolitik und formulieren das Ziel, ihre nationalen Interessen ohne Rücksicht auf andere durchzusetzen: Im Resultat verhärtet sich das Diktum „My country first“ in die Forderung „My country only“. Manchen



Dr. Franz-Josef Overbeck, Bischof von Essen sowie Vorsitzender der Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz

Beobachtern erscheinen in diesem Zusammenhang viele rechtsstaatliche Demokratien auch innenpolitisch als angreifbar. Es verstärkt sich der Eindruck eines Vertrauensverlustes in demokratische Strukturen und Prozesse. Gegenüber individualistischen Egoismen scheinen Werte und Prinzipien wie Frieden, Demokratie, Solidarität und die Herrschaft des Rechts an Bedeutung zu verlieren.

II.

Die Demokratie ist aber kein bloßes Institutionengefüge, wengleich sie in vielen Fällen gerade aufgrund ihrer Institutionen in die Kritik gerät. Vertrauen

in die Demokratie ist mithin nichts Selbstverständliches. Jedoch können abstrakte Institutionen und große Organisationen nicht bestehen, ohne mit handelnden Personen – mit Gesichtern – verknüpft zu sein. Das menschliche Phänomen Vertrauen ist untrennbar mit anderen Menschen und deren Handlungen verbunden. Vertrauen in die Demokratie in Deutschland und Europa lebt davon, dass nicht nur auf abstrakte Prozesse und rechtliche Rahmenbedingungen gebaut werden kann. Darüber hinaus bedarf die Demokratie – nach Ernst-Wolfgang Böckenförde – der Einhaltung ungeschriebener Voraussetzungen. So muss beispielsweise der Rechtsstaat, den Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Centesimus annus* von 1991 mit der „Grundlage einer richtigen Auffassung vom Menschen“ verbindet, von allen Menschen auch ohne staatliches Zutun beachtet werden: Das Spiel muss fair verlaufen, auch wenn kein Schiedsrichter auf dem Feld steht.

III.

Den Begriff des Vertrauens haben die Deutsche Bischofskonferenz und der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland im April dieses Jahres als zentralen Aspekt in ihrem Gemeinsamen Wort zur Demokratie thematisiert. Wir sprechen darin im Sinne solcher ungeschriebenen Voraussetzungen von einer „demokratischen Sittlichkeit“. Im Sinne der katholischen Soziallehre läuft dies auf eine Orientierung am individuellen Wohl jedes und jeder Einzelnen sowie am Gemeinwohl hinaus. Konkret gesprochen fassen wir darunter insbesondere den Respekt des jeweils Anderen, die Anerkennung demokratischer Spielregeln, eine Bereitschaft zum Kompromiss sowie die Akzeptanz von Mehrheitsentscheidungen, selbst wenn man anderer Meinung ist. Eine gesunde Demokratie braucht einen breiten gesellschaftlichen Konsens über die unbedingte Einhaltung dieser und anderer demokratischer Normen. Das gilt im Übrigen sowohl im analogen Bereich als auch digital im Internet und in sozialen Netzwerken.

IV.

In der Realität sehen wir aber vielfach die Missachtung dieser Regeln, wobei die in der Einladung zu der heutigen Veranstaltung genannten „Störenfriede“ und „Trittbrettfahrer“ nicht immer eindeutig der politischen Mitte oder dem ideologischen Rand zugeordnet werden können. Letztlich sind in dieser Frage die „Guten“ oder „Wohlmeinenden“ gegenüber den „Bösen“ und „Radikalen“ zuweilen schwierig abzugrenzen. Fest steht zwar, dass funktionierende und dauerhaft lebensfähige demokratische Systeme einer breiten Unterstützung aus und in der Mitte der Gesellschaft bedürfen. Dann halten sie in aller Regel auch ideologische Ausfransungen an ihren Rändern aus. Wenn aber die sozialen und ökonomischen Bedingungen immer größere Bevölkerungsteile sprichwörtlich an den Rand drängen, werden politische und ideologische Außenpositionen gestärkt. Spätestens, wenn dann nicht mehr von der Mitte her gedacht wird, sondern wenn die politischen Ränder den Ausgangspunkt politischer Programmatik bilden, dann wird aus dem Ideal des Konsenses schnell die Gefahr des Konfliktes.

V.

In diesem Moment schlägt die Stunde der Populisten. Sie propagieren einen vermeintlich einheitlichen Volkswillen und kritisieren gesellschaftlichen Pluralismus als Irrweg. Sie geben einfache

Antworten auf komplexe Fragen und versprechen Eindeutigkeit und Sicherheit in einer als unübersichtlich und unsicher erfahrenen Welt. Oft ist damit ein „Rückzug ins Vertraute“ verbunden. Populisten versprechen verunsicherten Menschen den zweifelhaften Schutz des vermeintlich Eindeutigen. Sie blenden Probleme aus und schaffen sich in ihrem persönlichen Nahbereich – sei das analog in ihrem Heimatort oder online in Gruppen Sozialer Netzwerke – eine heile, vertraute Welt. Solche „Vereindeutigungsmuster“ gehen in der Regel mit der Konstruktion von Feindbildern einher, die für reale Probleme verantwortlich gemacht werden. Beschuldigungen reichen von Einzelpersonen (Angela Merkel) über soziale Gruppen (die Flüchtlinge) bis hin zu abstrakten Institutionen (Brüssel). Als Kernelemente von Bedrohungsszenarien rechtfertigen sie vermeintliche Schutzmaßnahmen zur Förderung nationaler, regionaler oder gruppenbezogener Interessen. Hier nähern wir uns nun wieder der Anfangsthese, dass Förderer und Forderer der Demokratie nicht immer zweifelsfrei voneinander unterschieden werden können. Vor allem dann, wenn Demokratinnen und Demokraten auf populistische Parolen bloß durch die (Gegen-)Konstruktion eigener Feindbilder (die Populisten) reagieren. Dann ist die Gefahr gegeben, die berechtigte Anmerkung von Kritikwürdigem zu überhören und das Gegenüber pauschal als Populisten respektive Extremisten zu bezeichnen oder anderswie abzuwerten – und somit gegen die genannte demokratische Sittlichkeit zu verstoßen.

VI.

Anstand und Wahrhaftigkeit sind ebenso wie die demokratischen Tugenden im engeren Sinne – allen voran Respekt vor Andersdenkenden, Aufgeschlossenheit für die Argumente des politischen Gegners, Kompromissorientierung und Geduld – Verhaltensmuster, ohne die die freiheitliche Ordnung nicht existieren kann. Gerade deshalb empfinde ich es als paradox, dass Tugenden im öffentlichen Diskurs in letzter Zeit häufig so dargestellt werden, als würden sie vielmehr Unfreiheit statt Freiheit fördern. Denken Sie nur an den provokanten Titel des Buches von Thilo Sarrazin: *Der neue Tugendterror. Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland*. Mit dem Begriff Terror verbinden wir Zwang und Druck, die Verbreitung von Angst und Schrecken durch Gewalt. Jemand, der Tugendterror ausübt – so die Assoziation –, dem kann es nur um Unterdrückung der Freiheit anderer gehen. Um diesem Zerrbild entgegenzuwirken, werde ich im Folgenden eine andere Perspektive vorstellen und zeigen, welche Schlüsselrolle Tugenden in unserer liberalen Demokratie spielen.

VII.

Mit dem Philosophen Ernst Bloch lässt sich sagen, dass Menschen „Haltungsbilder“ brauchen, an denen sie sich orientieren können. Diese Haltungsbilder sind nicht mit Vorbildern oder Idolen zu verwechseln, die man einfach passiv nachahmen oder kopieren will. Was Haltungsbilder für das eigene Leben bedeuten, gilt es selbst aktiv in Freiheit zu entdecken. Sie sind „keine Abziehbilder, sondern aufregende Wegweiser dafür, den eigenen Weg in produktiver und konstruktiver Auseinandersetzung mit Modellen des guten Lebens zu finden.“ Tugenden sind solche Haltungsbilder. Sie lassen sich als innere Antriebskräfte beschreiben; als verbindliche Einstellungen zum guten



Foto: akg-images / MPortfolio / Electa

Mit der Enzyklika *Centesimus annus* von 1991 verknüpfte Johannes Paul II. – das Bild zeigt ihn während seines Washington-Aufenthalts 1979 – das Konzept des Rechtsstaats mit der richtigen Auffassung vom Menschen.



Foto: akg-images / picture-alliance / dpa

Es war die Einsicht von Ernst Bloch, dass Menschen Haltungsbilder brauchen, um eine verbindliche Einstellung zum guten Leben entwickeln zu können. Zu sehen ist Bloch (li.) bei der Verlei-

hung des Friedenspreises 1967 durch Friedrich Georgi (re.), dem Vorsteher des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels.

Leben. Die Herausforderung heute besteht darin, universelle Tugenden zu beschreiben, über die wir eine allgemein verbindende, zumindest vage Auffassung dessen gewinnen können, was wir denn als das menschlich Gute verstehen. Ein solches, universelles Verständnis von Tugenden muss den pluralen Lebenswirklichkeiten unserer Zeit Rechnung tragen, darf aber auch nicht als beliebig aufgefasst werden. Es gibt Erfahrungsbereiche, die mehr oder weniger zu jedem menschlichen Leben

dazugehören, das heißt, in denen jeder Mensch Entscheidungen treffen und sich in irgendeiner Weise verhalten muss. Dabei sind wir als Menschen durchweg mit einer Vielzahl von möglichen Handlungsoptionen konfrontiert, die sich in der Bewertung zum Beispiel als gut oder schlecht charakterisieren lassen. Tugenden, das heißt, sich aktiv zu eigen gemachte Haltungsbilder befähigen uns dazu, die Bedeutung bestimmter Handlungsoptionen erkennen, bewerten und besser einschätzen zu können.

VIII.

Sie lassen sich auch sehr direkt den menschlichen Erfahrungsbereichen zuordnen, was sich am Beispiel der „Kardinaltugenden“ veranschaulichen lässt. Bei Furcht vor großen Schäden, insbesondere vor dem Tod, ist die Tugend der Tapferkeit gefragt – heute würde man vielleicht eher von Zivilcourage sprechen; beim geistigen Leben die Klugheit, bei der Frage der nach der Verteilung von begrenzten Ressourcen die

Gerechtigkeit und bei körperlichen Begierden und den damit verbundenen Freuden die Tugend der Mäßigung. Natürlich bleibt immer strittig, was denn nun wirklich tapfer, klug, gerecht und maßvoll ist. Darüber lohnt es sich zu streiten und es ist auch gut, dass darüber gestritten wird. Hier zeigt sich aber, dass die Erfahrungsbereiche, die die Bezugspunkte für Tugenden bilden, jeweils ein essentieller Teil des Lebens eines jeden Menschen sind, da wir alle in irgendeiner Form immer zu ihnen Stellung nehmen müssen. Sie bilden eine universale Grundlage, die sich als unbeliebig verstehen lässt. Jede Tugend lebt also von der Bereitschaft, in dem jeweiligen Erfahrungsbereich richtig zu entscheiden und zu handeln, worin dies auch bestehen mag. Aber, und das ist der entscheidende Punkt, ein so verstandener Tugendbegriff fördert Freiheit und schränkt sie nicht ein. Tugenden bleiben trotz, oder vielleicht sogar aufgrund ihres universalen Charakters und ihrer sozialen Vermittlung primär eine individuelle Angelegenheit, denn jeder einzelne Mensch muss letztendlich für sich selbst und vor seinem Gewissen entscheiden, wie ‚tugendhaft‘ er in den unterschiedlichen Erfahrungsbereichen seines Lebens handelt und was das für ihn bedeutet.

IX.

Ein Blick auf die Fridays-for-Future-Bewegung macht deutlich, dass plötzlich ganz neue tugendethische Perspektiven für die Auseinandersetzung mit der Frage nach einem guten Leben zentral werden, die vor wenigen Jahren noch gar keine Rolle gespielt haben; denken Sie zum Beispiel an den Begriff der Nachhaltigkeit. Die öffentliche Diskussion über FridaysForFuture zeigt, dass viele Menschen auf die implizite Infragestellung ihres Lebensstils mit Abwehr reagieren, da sie nicht dazu bereit sind, ihre alten Gewissheiten und Vorstellungen eines guten Lebens aufzugeben. Dieser Konflikt wird zuweilen mit einer Schärfe geführt, als stünde die Enteignung des PKWs oder das Flugverbot für Urlaubsreisen unmittelbar bevor. Deshalb gilt es, noch einmal auf den Charakter von Tugenden hinzuweisen: Sie sind eben keine Gesetze, obgleich natürlich jedes gute Rechtssystem darauf angewiesen ist, dass seine Urheber sich an Tugenden orientieren. Hier deutet sich schon an, dass es keine strikte Trennung zwischen dem Individuellen und dem Sozialen gibt, sondern beide Ebenen vielfach miteinander verschränkt sind. Der politische Philosoph John Rawls beschreibt in diesem Sinne Gerechtigkeit auch als „eine Tugend sozialer Institutionen“. Tugenden sind auch keine Normen und sollten auch nicht als solche missverstanden werden. Es wäre ein Fehlschluss, das persönliche Haltungsbild in seiner individuell angelegten Form moralisch zu überhöhen und dafür universelle Verbindlichkeit zu beanspruchen. Wie gezeigt, kommt den Tugenden zwar ein universaler Charakter zu, nicht aber in der spezifischen Form ihrer individuellen Aneignung. Was es zum Beispiel konkret heißt, gerecht, maßvoll und nachhaltig zu leben, lässt sich niemals final bestimmen, sondern darf und muss immer Gegenstand der gesellschaftlichen Auseinandersetzung und Vergewisserung über Gerechtigkeit und das gute Leben sein. Auch davon lebt unsere Demokratie. Andererseits finde ich es verwerflich, wenn Menschen medial verunglimpft werden und unter Druck geraten, weil sie fest zu ihren Grundsätzen stehen, die freilich den Kriterien für demokratische Sittlichkeit entsprechen sollten. So lässt sich mit Blick auf den Einladungstext fragen, welche Zuschreibung wohl



Foto: Kiderle

Die FridaysForFuture-Bewegung zeigt neue tugendethische Perspektiven auf. Unser Foto zeigt eine Demonstration im Münchner Stadtteil Schwabing, als die Schüler(innen) zu einer Veranstaltung

der Katholischen Akademie in Bayern (Churches for Future?) zogen. Diese ist dokumentiert in „zur Debatte“ Heft 1-2020.



Wie unerlässlich Tugenden für eine funktionierende Demokratie sind, bannte erstmals der kürzlich verstorbene Staatsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde ins Wort – heute bekannt als das Böckenförde-Diktum.

Greta Thunberg gerecht wird: Ist sie ‚Störenfried‘ oder ‚Tugendheldin‘? Fördert oder fordert sie die Demokratie? Ich denke, dass die Antwort auf der Hand liegt. Als Störenfried ist sie eine Tugendheldin. Sie fördert die Demokratie, gerade weil sie uns alle herausfordert.

X.

Wenn wir über Tugenden sprechen, dann sprechen wir auch immer über unsere verbindlichen Einstellungen zum guten Leben. Es wird also persönlich, denn es geht dabei um Identitätsfragen. Wie kann ich für mich das rechte Maß finden zwischen unbeweglicher, allzu selbstgewisser Überheblichkeit und einer Haltung, die sich stets nach dem

Wind richtet, weil sie – im negativen Sinne des Wortes – selbstlos und ohne festen Standpunkt ist? Hier gilt es, im aufrechten Gang eine gute Mitte auszumachen. Der aufrechte Gang „enthält Selbstachtung, aber nicht Selbstgefälligkeit. Er achtet die Auffassung des anderen, aber er unterdrückt nicht den Widerspruch, auf den der andere ein Recht hat. Er macht den Menschen in diesem Sinne ‚echt‘, dass zwischen seinen Worten und seinen Handlungen kein Widerspruch auftaucht.“

Die Demokratie braucht Menschen, die in diesem tugendethischen Sinne gelernt haben, aufrecht zu gehen. Sie sind in der Lage, die Demokratie in einem guten Sinne zu fördern und zu fordern! □

Demokratie braucht Störenfriede!

Dieter Thomä

I.

Es gab vor vielen Jahren diesen Satz, der sehr populär war: Stell dir vor, es ist Krieg, und keiner geht hin. Dieser Satz hatte etwas geradezu unverschämte Fröhlichkeit, weil damit ein einfacher Weg in eine Zukunft geboten war, bei der der Krieg tatsächlich dann gar nicht mehr stattfindet – mangels Protagonisten. Wenn ich auf die aktuelle politische Diskussion nicht nur in Deutschland, sondern in vielen westlichen Ländern blicke, dann legt sich unweigerlich eine Abwandlung dieses Satzes nahe: Stell dir vor, es ist Demokratie, und keiner geht hin. Bischof Overbeck hat die Politikverdrossenheit und die Wählerverdrossenheit angesprochen. Und in diesem speziellen Punkt bin ich tatsächlich mit Herrn Bischof vollkommen einig, wenn er sagt, Demokratie bestehe nicht nur aus Institutionen, sondern in erster Linie aus Demokraten, also handelnden Personen. Ohne handelnde Personen wären Demokratien leere Hüllen, und eine Abstimmung mit den Füßen, die diese Hüllen sich selbst überlässt, ist ja tatsächlich etwas, was wir beobachten können, zum Teil durch stille Abstinenz, zum Teil aber auch durch aggressive Abkehr. Und dann gibt es zum Teil die Tendenz, dass innerhalb einer Demokratie die Mittel oder die Angebote, die eine Demokratie macht, zur Abschaffung derselben missbraucht werden – dass also zum Beispiel die Meinungsfreiheit benutzt wird, um diese bis an die Grenze nicht nur des persönlichen Affronts, sondern bis an die Grenze der institutionellen Infragestellung auszunutzen.

Wenn Demokratien Demokraten brauchen, dann brauchen sie Handelnde. Handelnde müssen verfügen über Einstellungen und Haltungen. Haltungen haben nach guter alter philosophisch-theologischer Lehre – da sind wir ganz einig – zu tun mit Tüchtigkeiten, mit Fähigkeiten, mit einem Vermögen, und auch mit Tugenden. Sie wissen vielleicht, dass das griechische Wort für Tugend oft auch ganz schlicht mit Tüchtigkeit übersetzt werden kann, also: etwas können. Und das Können der Demokraten besteht tatsächlich in der Bereitschaft, ja geradezu in der Inbrunst, sich für diese Staatsordnung einzusetzen. Es ist sicher ein Problem einer weidwund geschossenen Demokratie heute, dass dieses Bewusstsein der täglichen praktischen Erneuerung und Bestätigung von Demokratie sich bei den Demokraten oder denen, die sich dafür halten, abgeschliffen hat, und zwar deshalb, weil sie eben für selbstverständlich genommen worden ist mit der rosaroten Brille des post-1989-Bildes der Welt.

II.

Das heißt also, es sind hier diese Tugenden, die wir brauchen. Nun möchte ich heute aber über Störenfriede reden: Die Störenfriede, die die Demokratie braucht, sind spezielle. Demokratie kann nicht alle Störenfriede brauchen, sondern nur bestimmte. Ich habe nun – das ist einer der Gründe, warum ich eingeladen worden bin – so ein ganzes riesengroßes Buch über Störenfriede geschrieben und habe da vorgeschlagen, verschiedene Typen zu unterscheiden. Diese Unterscheidungen will ich Ihnen jetzt nicht ausbreiten – das würde zu



Prof. Dr. Dieter Thomä, Professor für Philosophie an der Universität St. Gallen

lange dauern –, aber doch kurz anreißen. Mein Vorschlag ist, dass es eigentlich zwei Gruppen von Störenfriede gibt, nämlich die guten und die schlechten, und entsprechend braucht Demokratie natürlich nur die guten.

Nun, was sind die schlechten Störenfriede? Es gibt zwei Typen, jedenfalls von der Demokratie her gesehen. Die schlechten Störenfriede sind diejenigen, die nur an sich denken, die also egozentrisch sind – etwa Trittbrettfahrer –, oder aber sie sind schlecht, weil sie in der Masse agieren, also kollektivistisch agieren. Beides steht in einem Widerspruch zur Demokratie. Als Beispiel für die zweite Gruppe können Sie die meinetwegen faschistischen oder nationalsozialistischen Gruppen aus der deutschen und aus der Geschichte anderer europäischer Länder heranziehen. Als Beispiel für die erste Gruppe, die egozentrische, können Sie die Akteure der Finanzkrise heranziehen – also Menschen, die die Bereitschaft an den Tag legen, Institutionen zu untergraben um des persönlichen Vorteils willen, und dabei dann hoffen, dass sie sich irgendwie aus dem zusammenstürzenden Haus herausziehen können, vielleicht auf irgendein Atoll in der Karibik oder im Pazifik, wo auch immer.

Es gibt also diese schlechten Störenfriede; und vielleicht gibt es bei Ihnen auch so eine Art inneren Widerstand, sich überhaupt vorstellen zu können, dass es so etwas wie gute Störenfriede gibt. Dieser Widerstand ist durchaus verständlich, und zwar deshalb, weil dieses Wort Störenfried eigentlich kaum einen anderen Schluss zulässt als den, dass man nichts von ihm halten kann. Der Friede ist etwas, das wir schätzen. Der, der den Frieden stört, den können wir nicht schätzen, sondern den müssen wir bekämpfen. Das ist das ultimativ Schlimmste, was man sich vorstellen kann: jemanden, der den Frieden stört. Aber es gibt im Deutschen diese Wendung vom falschen und vom faulen Frieden. Und es gibt auch im Englischen, obwohl es in den anderen Sprachen interessanterweise nie so ein richtiges Pendant zu dem Wort Störenfried gibt, bei einem Dichter 1605 den Ausdruck

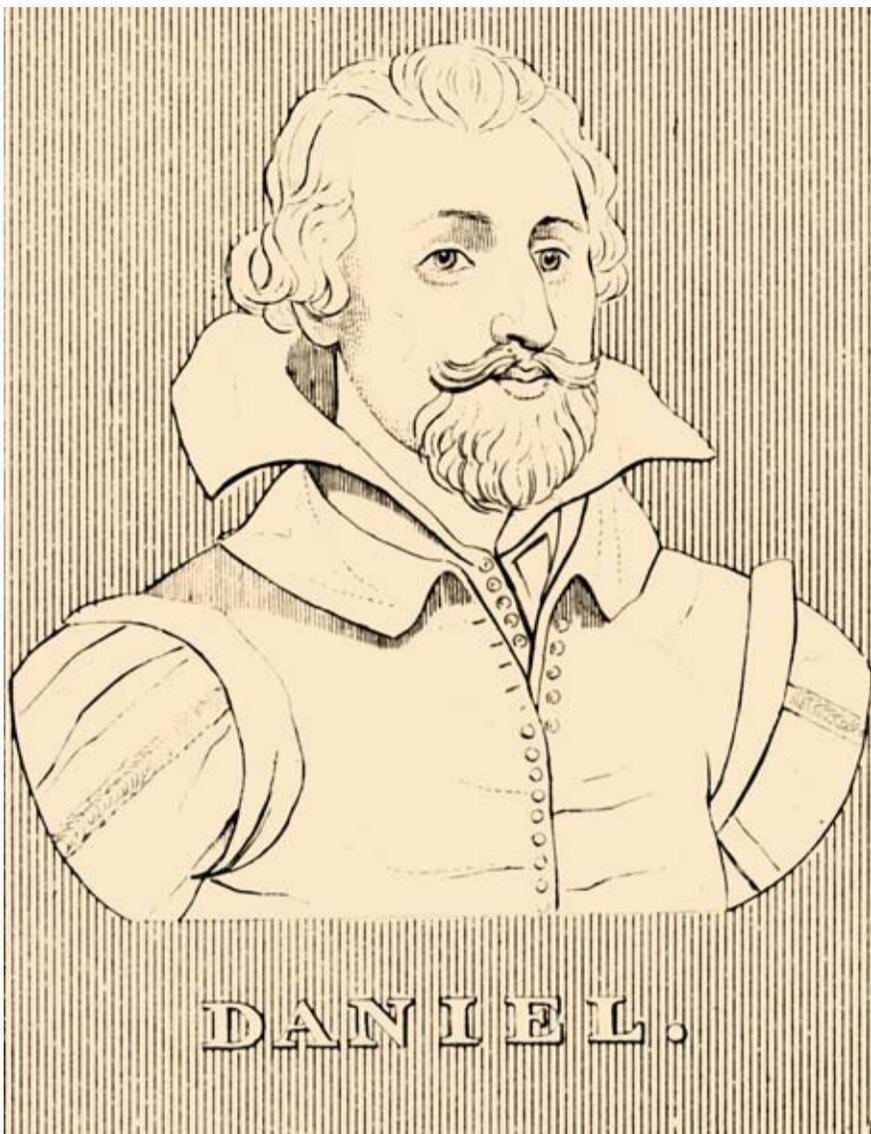


Foto: Heritage Images/The Print Collector/akg-images

Der englische Dichter Samuel Daniel (1562–1619) sprach schon zu Anfang des 17. Jahrhunderts vom „wicked peace“, dem faulen Frieden, den es zu stören gilt.

zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Jahrgang 50

Herausgeber und Verleger:
Katholische Akademie in Bayern, München
Akademiedirektor PD Dr. Achim Budde
Redaktion: Dr. Robert Walsler (verantwortl.),
Dominik Fröhlich
Fotos: Akademie
Anschrift von Verlag u. Redaktion:
Katholische Akademie in Bayern,
Mandlstraße 23, 80802 München
Postanschrift: Postfach 401008,
80710 München,
Telefon 089/38 1020, Telefax 089/38 1021 03,
E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de
Druck: Kastner AG – Das Medienhaus,
Schloßhof 2 – 6, 85283 Wolnzach.
zur debatte erscheint zweimonatlich.
Kostenbeitrag: jährlich E 35,- (freiwillig).
Überweisungen auf das Konto der Katholischen Akademie in Bayern, bei der LIGA Bank:
Kto.-Nr. 2355000, BLZ 75090300
IBAN: DE05 7509 0300 0002 3550 00
SWIFT (BIC): GENODEF1M05.
Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.



vom „wicked peace“, also dem bösen Frieden (Samuel Daniel). Ein Scheinfrieden, das ist das, was er damals meinte.

Das heißt also, wir können uns einen Störenfried vorstellen, der dann in Ihrer Bewertung nicht mehr so schlecht abschneidet, wenn das, was er stört, gar nicht so gut ist, wenn also der Frieden faul ist oder falsch. Und wenn wir unsere Erinnerung an die Schulzeit mobilisieren, werden wir wahrscheinlich auch schnell Beispiele für solche Typen parat haben, d. h. Menschen, die es wagen, einen drakonischen Lehrer irgendwie frech anzugehen, und die dann auch bereit waren, die Sanktionen dafür zu tragen – und die wir dann dafür bewundern haben: einen Störenfried. Es gibt also bewundernswerte Störenfriede. Und damit bin ich bei der Seite der guten Störenfriede, die es aus meiner Sicht eben auch gibt.

III.

Wenn wir jetzt von diesen allgemeinen Überlegungen noch einmal konkret auf die Demokratie schauen, dann glaube ich, dass man da – auf der Seite der guten Störenfriede – auch zwei Typen unterscheiden kann. Man kann sie vielleicht danach unterscheiden, ob sie mehr an sich selbst arbeiten und bescheidener agieren, oder ob sie mehr aufs Ganze schauen und ambitionierter agieren. Also, nur mal als Beispiel erinnere ich an den großen liberalen Philosophen John Stuart Mill, der sich bitter darüber beklagt, dass es in unserer Ge-

sellschaft so etwas wie Konformismus gibt, und dass man inzwischen schon dem Niagara-Fall vorwirft, dass er kein holländischer Kanal sei.

Was er damit meinte war, dass es diese gewaltige Bewegung dieses Wassers gibt, und die, die jetzt alles kanalisieren wollen, die halten das für falsch. Oder er hat davon gesprochen, dass eine Gesellschaft, in der das Exzentrische zum Vorwurf gereicht, nicht in einem gesunden Zustand sein könne. Im Englischen ist es noch interessanter; da heißt es „in a wholesome state“, dass also eine Gesellschaft, in der es keinen Exzentriker gibt, nicht ganz sei – was ja fast paradox ist. Können Sie sich vorstellen, eine Gesellschaft – Sie müssen sich eine Gesellschaft als Ganze vorstellen –, die den, der ausbücht, haben will, obwohl der ja eigentlich dauernd diese Vorstellung des Ganzen durcheinanderbringt. Dieses Bild, diese Bejahung des Exzentrischen, ist eine Urteugend (um dieses Wort auch in diesem Zusammenhang zu gebrauchen) einer beweglichen politischen Ordnung und einer Demokratie.

Und dann gibt es natürlich noch ambitioniertere Störenfriede, die vielleicht verkörpert werden von einer Figur wie Wilhelm Tell: „Das Alte stürzt, es ändert sich die Zeit, / Und neues Leben blüht aus den Ruinen“ (Friedrich von Schiller). Es handelt sich hier also um Störenfriede, die darangehen, eine ganze Ordnung anzugreifen, weil sie sie für falsch halten, und eine andere an ihre Stelle setzen wollen. Das ist natürlich hauptsächlich in der Kampfphase der Demokratie so gewesen, dass man diese Grundsatzfrage so gestellt hat.

Aber ich will vielleicht an einen Menschen erinnern, der in einem kleinen Ort in den USA gelebt hat und ein schrecklicher Eigenbrötler war, nämlich Henry David Thoreau, der Erfinder des zivilen Ungehorsams. Dieser Mann ist kurz vor dem amerikanischen Bürgerkrieg gestorben, hat also die Sklavenbefreiung nicht mehr erlebt. Er hat sich ungeheuer über die Sklaverei erregt, und nicht nur das: er hat auch etwas dagegen getan. Er hat also die Sklaven, die aus den Südstaaten entflohen waren, bei sich versteckt, was damals ein Rechtsverstoß war, und er hat sich geweigert, Steuern zu bezahlen für dieses damals ganze Amerika, das auf einem faulen Kompromiss basierte, wonach die Sklaverei im Süden erlaubt war und im Norden nicht. Aber natürlich hieß das, dass der ganze Staat diese Sklaverei als mindestens legal mitträgt, bis eben zum Ausbruch des Bürgerkrieges. Er hat dann gesagt, dass diejenigen, die Steuern zahlen, die Menschenverachtung unterstützen; deshalb zahle er sie nicht – und jeder, der die Steuern bezahlt, unterstützt die Verachtung von 6 Millionen Menschen.

Ich glaube also, dass wir uns daran gewöhnen müssen, dass in der Geschichte der Demokratie diese Art von Krisen, Herausforderungen und Verwandlungen eigentlich immer auf die Tagesordnung gehört haben. Wir haben auch die großen Theoretiker, die sich in dieser Weise geäußert haben. Ich will

vielleicht nur ein Zitat bringen, weil es in einem besonderen Moment, nämlich kurz vor 1933, verfasst worden ist, und zwar von dem großen österreichisch-deutschen Juristen Hans Kelsen, der dann ins Exil getrieben wurde. Er hat mit die schönsten Texte über Demokratie im 20. Jahrhundert geschrieben, darunter den Satz: „Die Einheit oder das Ganze des Staates ist kein ruhender Zustand, sondern ein sich immer wieder erneuernder Prozess, keine statische, sondern eine dynamische Einheit. Die Rechtsordnung ist ein ewiger Prozess, in dem sich der Staat immer wieder von neuem erzeugt.“ Hans Kelsen hat also kurz vor 1933 etwas gemacht, wo man sich doch eigentlich fragt, ob der nichts Besseres zu tun hatte? Hätte er nicht besser sagen sollen, dass wir jetzt nicht dieses Dynamische und dieses sich immer wieder neu Erzeugende zu betonen haben, sondern dass wir verteidigen müssen, was wir haben?

Trotzdem hat er genau diese Sache gesagt, und das ist etwas, wo wir heute auch zögern. Würden wir das denn heute genauso sagen wie Kelsen? Wir würden doch wahrscheinlich eher sagen: wir müssen retten, was zu retten ist, wir müssen irgendwie versuchen, die Institutionen zu stärken und im Zweifelsfall sie auch gegen die Menschen verteidigen, die sich von ihnen abkehren. Nur, dass wir dann am Schluss das Problem haben, dass wir Institutionen haben ohne Menschen, die sie unterstützen, oder vielleicht immer weniger. Also, das heißt, die Idee, die bei dem Kelsen-Satz dahintersteckt, läuft darauf hinaus, dass es keinen anderen Weg gibt für eine Demokratie, die diesen Namen verdient, als sie offensiv zu deuten als einen Prozess und nicht als einen Zustand. Und das ist etwas, was gerade in Zeiten der Krise, wo wir ja eigentlich nichts Bewegliches, sondern Halt suchen, etwas schwer zu lernen bzw. schwer auszuleben ist. Und deshalb lohnt hier die Erinnerung an einen, der damals alle Gründe gehabt hätte, eben nicht so zu sprechen, wie er es doch getan hat.

IV.

Es gibt also durchaus auch eine gefährliche Tendenz bei vielen, die jetzt heute über die Krise der Demokratie sprechen, nämlich die Tendenz, auf die Institutionen zu schauen und die Institutionen gegen die Bevölkerung zu verteidigen. Meine These ist, dass genau diese Tendenz nach hinten losgehen kann und dazu führt, dass die Menschen sich dann erst recht von dieser Ordnung abkehren, weil sie dann nämlich ständig Argumente präsentiert bekommen, die letzten Endes auf ein langwährendes Muster in der Geschichte zurückgehen, nämlich, dass das Volk eigentlich zu blöd ist zum Regieren. Es gibt seit dem 18. Jahrhundert eine unzählige Male wiederholte Denkfigur, die darauf hinausläuft, dass das Volk das wilde Tier ist. So wird es da genannt und begegnet uns bis heute in ganz vielen Varianten, dass man eigentlich die Demokratie, die Institution, vor diesem Volk schützen muss.

Diskussion der Referenten

Nach Ihren Referaten diskutierten Bischof Franz-Josef Overbeck von Essen mit Professor Dieter Thomä aus St. Gallen. Die Moderation hatte Detlef Esslinger, stellvertretender Ressortleiter Innenpolitik der Süddeutschen Zeitung.

Dieses Gespräch können Sie in unserem Audio-YouTube-Kanal nachhören: www.kath-akademie-bayern.de/media-thek/audios/audio/demokratie-in-deutschland

Wenn man genau das tut, und das haben auch schon Leute im 18. und 19. Jahrhundert direkt selbst gesagt, zum Beispiel Thomas Jefferson und Alexis de Tocqueville und solche Leute, genau wenn man das tut, wenn man also den Staat und die Institutionen vor dem Volk schützt, dann erreicht man den gegenteiligen Effekt, dann produziert man nämlich erst das Volk, was sich dumm verhält und nicht oder falsch entscheidet, sich heraushält, sich irgendwie am Schluss mit seiner Wut gegen diese Institutionen kehrt. Zum Teil gibt es heutzutage diese Tendenz – ein zentrales Stichwort in diesem Zusammenhang ist Expertendemokratie –, zu sagen: wir sind eigentlich zu blöd um zu wissen, was wir tun wollen; also müssen die anderen das entscheiden. Bloß, dass Experten das bekanntlich dann doch nicht so aus reiner Weisheit heraus richtig wissen.

V.

Wir brauchen letzten Endes also, in alternativloser Hoffnung, das Volk für die Demokratie, also auch diese Bereitschaft, in diese schwierigen Prozesse der Verteidigung, der Bewährung der Demokratie an der Basis heranzugehen. Deshalb gibt es Helden, Helden der Demokratie. Die guten Störenfriede also, aber auch andere, nämlich die guten Demokraten, die jetzt nicht stören, sondern erhalten. Da ich nun gerade ein Buch mit dem Titel „Warum Demokrati- en Helden brauchen“ fertiggeschrieben habe, möchte ich Sie aus dieser philosophischen Rhapsodie entlassen, indem ich eben diese Unterscheidung auch als Friedensangebot für die Diskussion un-

terbreite. Ich glaube, dass es zwei Typen gibt, die wir heutzutage haben in der Demokratie, und zwar Typen, die man vielleicht Helden der Übererfüllung nennen könnte, und Typen, die man Helden der Überwindung nennen könnte. Beide Arten von Heldentum sind für uns existenziell.

Die Helden der Übererfüllung sind diejenigen, die sich genau die Verteidigung der Demokratie zur Aufgabe gemacht haben, ohne dabei aber die Ordnung, die besteht, irgendwie in Frage stellen zu wollen. Sie machen nur einen Schritt, den man nicht von allen verlangen kann, und setzen sich dabei persönlichen Risiken aus. Menschen wie Tuğçe Albayrak zum Beispiel, die in Frankfurt zwei Mädchen vor der Belästigung gerettet hat und dann von dem Täter nachts um drei totgeschlagen wurde. Oder auch die Bürgermeister in den sogenannten national befreiten Zonen in Ostdeutschland, aber auch Bürgermeister, denen die Reifen aufgeschlitzt worden sind wie der Bürgermeisterin Silvia Kugelmann in Kutzenhausen bei Augsburg. Sie hat darüber in der ZEIT ein eindrucksvolles Gespräch gegeben. Es gibt also diese Helden der Übererfüllung; die tun etwas, was eigentlich wirklich unter Zivilcourage läuft, wo man aber jetzt nicht sagen kann, die machen einfach nur ihre Pflicht. Die tun schon noch ein bisschen mehr als ihre Pflicht.

Daneben gibt es die Helden der Überwindung, die immer noch daran erinnern, dass diese Ordnung vielleicht auch blinde Flecken hat, Schwächen, und dass diese Demokratie immer unfertig bleibt. Dazu gehört sicher auch, da treffen sich nun unsere Überlegungen, jemand, der als Klima-Aktivist oder als



Braucht die Demokratie Tugendhelden oder Störenfriede? Darüber diskutierten Prof. Dieter Thomä (li.) und Bischof Franz-Josef Overbeck (re.) unter der

Anleitung von Detlef Esslinger, dem stellvertretenden Ressortleiter Innenpolitik der Süddeutschen Zeitung.

Klima-Aktivistin auftritt. Da agieren nämlich Leute, die uns wachrütteln und die uns dann auch eine ziemlich brutale Frage stellen. Diese Frage kann ich vielleicht in Anknüpfung an etwas, was Herr Overbeck gesagt hat, nochmal stellen. Sie haben am Anfang Ihres Referats gesagt, wir müssen in der Demokratie von der Mitte her denken, und haben damit eben die Warnung vor den Radikalen ausgelöst. Wenn wir jetzt an die junge Generation denken, dann wird man den Eindruck ja nicht los, dass, wenn die an die Mitte der Gesell-

schaft denken, in der wir uns befinden, sie manchmal das Gefühl haben, dass die Mitte stinkt, dass also zu wenig getan wird in dieser Mitte, zum Beispiel bezogen auf die Rettung der Schöpfung. Und das ist dann der Punkt, an dem die Helden der Überschreitung auftreten, und nicht nur die Helden der Übererfüllung. □

Reihe „Wissenschaft für jedermann“ Das aCar

Nachhaltige Mobilität für ländliche Regionen

Fehlende Mobilitätskonzepte in den ländlichen Regionen stellen in Subsahara-Afrika eine große Herausforderung für die dort lebende Bevölkerung dar: Der Weg zum Markt, zur Schule oder zu Einrichtungen der medizinischen Grundversorgung dauert aufgrund fehlender Mobilitätsmittel oder schlechter Wege sehr lange. Um diese Probleme der Subsahara-Region nachhaltig zu lösen, wurde das *aCar mobility-Projekt* von der Technischen Universität München (TUM) ins Leben gerufen.

Bei der Veranstaltung *Das aCar. Nachhaltige Mobilität für ländliche Regionen* am 12. Februar 2020 im Deutschen Museum erläuterte Prof. Dr. Markus Lienkamp, Professor für Fahrzeugtechnik an der TUM und Mitglied im Wissenschaftlichen Rat der Akademie, das unter seiner Federführung stehende Projekt und stellte das fertig entwickelte aCar vor. Martin Šoltés, einer von Markus Lienkamps ehemaligen Studenten und jetzt Geschäftsführer der Firma *Evum Motors*, die die kommerzielle Weiterentwicklung des aCars betreiben, ergänzte die technischen Erläuterungen mit Ausführungen zur Produktion und Markteinführung.

Auf dem [YouTube-Kanal](#) der Katholischen Akademie in Bayern ist ein Vi-

deo zu sehen, das im ökumenischen Fernsehmagazin *Kirche* in Bayern ausgestrahlt wurde und die wichtigsten Aussagen zusammenfasst.

Innerhalb des aCar-Projekts wurde gemeinsam mit afrikanischen Partneruniversitäten ein Fahrzeug entwickelt, das herausfordernde Straßenverhältnisse meistern kann und den Anspruch auf Nachhaltigkeit erfüllt. Dieses Vehikel ist als elektrisches Allradfahrzeug konzipiert, und die mit Strom versorgte Ladefläche ist für verschiedenste Anwendungsfälle im Personen- oder Gütertransport nutzbar. Elektrofahrzeuge sind unabhängig von einer Tankstellen-Infrastruktur, können durch Photovoltaik-Stationen mit Energie versorgt werden und profitieren damit von niedrigen Gesamtlebenszykluskosten.

Der erste Teil des Vortrags von Prof. Dr.-Ing. Markus Lienkamp von der TU München befasste sich mit den Hintergründen des Projekts und den ermittelten Anwendungsszenarien in Subsahara-Afrika. Weiterführend wurden die Konzeptentwicklung und das Fahrzeug vorgestellt. Der Vortrag schloss mit den Zielen und Visionen für das aCar-Projekt. Diese zeigen, welchen Einfluss ein solches Fahrzeugkonzept auf die Region südlich der Sahara haben kann. □



Martin Šoltés von Evum-Motors (li.) und Prof. Dr. Markus Lienkamp, Professor für Fahrzeugtechnik an der TU München, referierten im Deutschen Museum.



Foto: Evum Motors

Das aCar, wie es bald im Einsatz sein wird. In Afrika, aber auch in Europa.

Suizidprävention – Pflicht oder Anmaßung?

Seit 50 Jahren berät DIE ARCHE in Krisen

In Kooperation mit der Beratungsstelle DIE ARCHE lud die Katholische Akademie in Bayern am 15. November 2019 Fachleute ein, die sich mit der Frage befassten, wie Suizide zu verhindern seien und ob sie überhaupt verhindert werden sollten. „Suizidprävention – Pflicht oder Anmaßung“ hieß dann auch der provokative Titel

der Veranstaltung. Denn da es auf der einen Seite natürlich den sehr berechtigten moralischen Impetus gibt, Menschenleben zu retten, so ist auch festzustellen, dass die Akzeptanz von Suizid in der Gesellschaft offenbar zunimmt. Schwierige Fragen, auf die wir differenzierende Antworten suchten. Sehen Sie selbst.

Ambivalenz der Freiheit – Herausforderung der Suizidprävention. Fallgeschichten zu Ingeborg Bachmann und Ulrike Meinhof

Matthias Bormuth

Einleitung

Suizidprävention wird vom Verein DIE ARCHE seit fünfzig Jahren in München geleistet. Die Fallgeschichten zu Ingeborg Bachmann und Ulrike Meinhof mögen helfen, die Herausforderungen zu verstehen, die in suizidalen Grenzsituationen des Lebens liegen können. Sie werden eingerahmt von ideengeschichtlichen Anmerkungen im Horizont von Hannah Arendt und Karl Jaspers. Denn die heute vieldiskutierte Philosophin und ihr Lehrer, der anfangs als Psychiater wirkte, eröffnen im Gedanken menschlicher Pluralität auch psychopathologische und existenzielle Dimensionen des Verstehens.

I.

Als Hannah Arendt 1948 ihre Essays zur verborgenen Tradition jüdischen Denkens veröffentlichte, schrieb sie auch eine „Zueignung an Karl Jaspers“. Sie dankte ihrem philosophischen Mentor für die Möglichkeit zum vertrauensvollen Gespräch, das ihr angesichts der jüngsten Geschichte geholfen hatte, nicht zu verzweifeln. Arendt nutzte das Bild der Sintflut und „der Noahs“, die in ihren Archen in den Fluten unterwegs sind: „Es gibt noch verhältnismäßig viele Noahs, die auf den Weltmeeren umherschweben und versuchen, ihre Archen so nah wie möglich aneinander heranzusteuern.“

Was Sie hier in München mit den Gesprächen in der Arche leisten, um die Katastrophen einzelner Leben zu verstehen, entspricht in der Sache der heilsamen Wirkung, die Arendt von ihren Gesprächen mit Jaspers unterstreicht. Ihre Arbeit verwirklicht etwas von dem, was Hannah Arendt als „existenzielle



Prof. Dr. Matthias Bormuth, Professur für Vergleichende Ideengeschichte, Universität Oldenburg

Kommunikation“ vor Augen stand, als sie in der desolaten Lage nach 1945 ihren ehemaligen Lehrer wieder ansprechen konnte. Auch Sie zimmern kleine Archen des Verstehens, die in steigenden Fluten überleben lassen. Menschen fassen neuen Mut, die Verzweiflung über das Leben nicht herrschen zu lassen.

II.

Für eine gelingende Kommunikation im psychotherapeutischen Bereich sind nach Karl Jaspers zwei Kulturen des Verstehens nötig. Seine *Allgemeine*

Psychopathologie beschrieb vor einhundert Jahren – parallel zur Psychoanalyse Sigmund Freuds – eine Form des psychiatrischen Verstehens. Wenige Jahre später entwickelte Jaspers an den Fällen kranker Künstler wie van Gogh und Hölderlin dieses weiter in eine Richtung, die auch den existenziellen Momenten ihres Schaffens gerecht zu werden versuchte. Während das psychologische Verstehen und das biologische Erklären psychischer Erkrankungen mit konkretem Wissen einhergehen, bleibt die existenzielle Dimension zuletzt uneindeutig. Man kann als Experte in Psychologie, Soziologie und Medizin gesichertes Wissen erlangen, das im Gespräch mit suizidalen Menschen enorm wichtig ist. Aber zudem ist auch das Verständnis weltanschaulich offener Horizonte wichtig, von denen Jaspers in *Vom Ganzen des Menschseins*, dem letzten Abschnitt seiner *Allgemeinen Psychopathologie* sprach. Dort richtet er den Blick auf ein philosophisch-existenzielles Verstehen, das Psychiater, Psychologen und Therapeuten – ironisch gesprochen – fachlich überfordern muss. Es verlangt eine Wahrnehmung religiöser, philosophischer und kultureller Aspekte unseres Menschseins, die über bloße Achtsamkeit hinausgeht. Es wird uns zugemutet, mit suizidalen Menschen über Fragen zu sprechen, die das rein Fachliche übersteigen und den Rückzug auf das objektive Wissen versperren.

Jaspers hat die Vielfalt der Verstehenshorizonte in seiner dreibändigen *Philosophie* prägnant beschrieben. Der erste Band *Weltorientierung* umreißt, in welchen wissenschaftlichen Grenzen wir gesichertes Wissen vom Menschen erlangen können. Im zweiten Band *Existenzhellung* werden die Möglichkeiten des psychologisch Verständlichen nach innen erkundet. Der Mensch erfährt, wie gefährdet und ungesichert sein Selbstverständnis ist, das er meist über weltanschauliche Gehäuse stabilisiert. Von daher nähert sich der letzte Band *Metaphysik* religiösen, philosophischen und kulturellen Fragen nach Lebenssinn, die in aller Unsicherheit unseres Wissens eine individuelle Antwort verlangen.

Schon Kant sprach als Philosoph der Aufklärung vom „metaphysischen Bedürfnis“, das den Menschen dazu bringe, „regulative Ideen“ über letzte Lebensbezüge zu entwickeln, ohne diese sicher beweisen zu können. In dieser Tradition fordert Jaspers auch im psychiatrischen Denken auf, bei aufkommenden Sinnfragen Mut zu zeigen, nicht allein auf festes Wissen zu bauen, sondern mit den Patienten und Klienten in suizidalen Krisen auch beständig über nie eindeutig lösbare Fragen nachzudenken.

Mit anderen Worten: In der existenziellen Kommunikation wird das therapeutische Gegenüber, das selbst keine sicheren Antworten besitzt, mit Jaspers gesprochen, zum „Schicksalsgefährten“, der „von Freiheit zu Freiheit“ hört und spricht. So entsteht ein Gespräch, in dem zwei Kulturen des Verständnisses präsent sind: das wissenschaftlich-psychologische und das philosophisch-existenzielle Verstehen. Dieses lässt keine festen Antworten zu, aber benötigt gleichwohl einige Übung, eine persönliche Vertrautheit mit nur vagen Dimensionen des Menschseins, die in die Domäne der Religion, der Philosophie, der Kunst und Literatur gehören. Jaspers hat wie wenige darauf hingewiesen, dass wir ihnen gegenüber aufmerksam sein müssen, gerade wenn es um suizidale Krisen des Menschen geht.

III.

Vor diesem Hintergrund möchte ich zwei Fälle aus dem Bereich von Litera-

tur und Politik vorstellen, bei denen die existenzielle Problematik des suizidalen Denkens und Verhaltens prägnant hervortritt. Sie entstammen meinem Versuch, unter dem Titel *Die Verunglückten* vergleichend Lebensläufe deutschsprachiger Intellektueller darzustellen. Diese können in Verbindung mit den Werken Fragwürdigkeiten des Lebens verdichten, die uns alle angehen, gerade weil der Mensch sich ihrer im Alltag alleine nie in der Schärfe bewusst wird.

Beginnen wir mit dem Fall Ingeborg Bachmanns. Sie wurde nach dem Zweiten Weltkrieg fast schlagartig als Dichterin bekannt und hatte zuvor in Wien über Martin Heideggers Existenzialphilosophie promoviert. Ihr Kerngedanke ist, dass sein Denken – aus wissenschaftlicher Perspektive betrachtet – nur „Scheinfragen“ stelle. Diese seien nicht zu beantworten, aber der Mensch bedürfe ihrer, um das Leben in seiner Abgründigkeit zu verstehen. Weil eine argumentative Philosophie keine Antworten geben könne, seien Kunst und Literatur nötig, um das menschliche Selbstverständnis weiter zu erhellen. Bachmann begrenzte deshalb die Reichweite der Philosophie, indem sie auf Ludwig Wittgenstein und seinen *Tractatus logico-philosophicus* hinwies: „Wortüber man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.“

Wie kann bei dem philosophischen Schweigen aber die Kunst sprechen? Bachmann ging der Frage vor genau fünfzig Jahren nach, als sie in Frankfurt die erste Poetik-Vorlesung hielt. Sie schrieb, als hätte sie Jaspers' Trennung von wissenschaftlichem und existenziellem Sprechen aufgenommen, das immer über die Weltorientierung hinausgeht: „Es gibt in der Kunst keinen Fortschritt in der Horizontalen, sondern nur das immer neue Aufreißen einer Vertikalen und die verändernde Wirkung, die von neuen Werken ausgeht, erzieht uns zu neuen Wahrnehmungen, neuen Gefühlen, einem neuen Bewusstsein.“ Dass es in der Kunst keinen sachlichen Fortschritt voranschreitenden Wissens gibt, ist eine kluge Selbstbeschränkung. Aber in der Vertikalen, dem Vagen können Werke eines poetischen Denkens zu neuen Wahrnehmungen, neuem Bewusstsein erziehen. Das heißt, dichterische Werke sind solche, die erlauben, Dinge neu zu deuten, neu sehen.

Der Dichter, dem die Frankfurter Worte besonders gelten, ist Paul Celan, dem Bachmann leidenschaftlich verbunden war. Seine Gedichte gehen von der Geschichte aus, die wir erleben, aber erfüllen sich nicht in ihrem Horizont. Die Dichtung stellt vielmehr vertikale Fragen angesichts dessen, was im 20. Jahrhundert an Ungeheuerlichem geschehen ist. Wenn Bachmann vom Dichter schreibt, der „wirklichkeitswund und wirklichkeitssuchend“ sei, kommt die existenzielle Betroffenheit ihres Freundes zum Ausdruck, der seine gesamte Familie im Holocaust verloren hatte. Sie bezieht sich auf das Gedicht *Engführung*, das über dem Unglück gleichwohl ein poetisches Zeichen der Hoffnung aufrichtet. Die Menschen, an der Lagermauer zur Erschießung zusammengetrieben, richten noch im letzten Moment ein Gebet gen Himmel: „Ein Stern strahlt noch von Licht. Nichts, nichts ist verloren.“ Diese letzten Zeilen des Gedichtes zitiert Bachmann in ihrer Poetik-Vorlesung. In der scheinbar totalen Vernichtung bieten die dichterischen Worten noch einen Streifen Hoffnung: „Nichts, nichts ist verloren.“

Blickt man auf das biographische Verhältnis zwischen Bachmann und Celan, so waren sie einander die große Passion des Lebens. Die zuletzt unglückliche Liebesgeschichte begann 1948 in Wien. Ihre Höhen und Tiefen

lassen sich heute in spärlichen Briefspuren nachvollziehen. Celan lebte in Paris, Bachmann unter anderem in München. Höhepunkt ihrer Liebe war 1957 ein Treffen in Köln, von dessen ekstatischem Charakter das Gedicht *Köln, am Hof* zeugt: „Herzzeit, es stehen die Geträumten für die Mitternachtsziffer, verband, verloren, waren daheim.“ Das Gedicht preist den Moment des glücklichen Zusammenseins, einen Augenblick vollkommener Erfüllung, der nicht andauern kann. Bachmann hält sich in der Folge lebensklug auf Distanz zu Paul Celan, ahnend, dass es kaum möglich wäre, diese ekstatisch-vertikale Verbundenheit mit dem hochsensiblen Dichter in der Horizontalen weiter zu leben.

Tatsächlich kommt es nur wenige Jahre später zum endgültigen Zerwürfnis zwischen beiden, das in einer zunehmenden Entfremdung endet. Bachmann wendet sich in der Folge Max Frisch zu, der sich später wieder von ihr trennt. Sie begeht einen Suizidversuch. Die Dichterin sucht ekstatischen und exzessiven Trost in verschiedenen Lieben und flüchtigen Bekanntschaften, ohne dass eine von ihnen je die Qualität erlangt hätte, die im Verhältnis zu Paul Celan einmalig aufschien. Bachmann wird zeitweise klinisch behandelt, zumal sie einer schweren Tabletten- und Alkoholsucht verfällt. Ihre Rede *Ein Ort für Zufälle*, zum Büchner-Preis 1964 gehalten, beschreibt Berlin als topographische Metapher des großen Unglücks, das dem Einzelnen heute die Gesellschaft zufüge. Bachmann arbeitet mit Schablonen der aufkommenden Antipsychoiatrie und betont die fatale Bedeutung der Männer für das weibliche Unglück, darin die eigene Erfahrung spiegelnd. Ihre Sätze schwingen sich zu einer moralischen Eindeutigkeit auf, die bei ihrer sonstigen Fähigkeit, Ambivalenzen darzustellen, verblüfft.

Die klare Trennung zwischen Opfern und Tätern erstreckt sich auf die beiden Länder Deutschland und Österreich. Dabei weiß man heute, dass ihr Vater in Klagenfurt schon vor 1933 Mitglied der Partei gewesen war, das heißt sich aktiv zu den kommenden Tätern zählte.

In ihrem letzten Buch, dem Roman *Malina*, arbeitet sich Bachmann 1971 an diesem familiären Konflikt der Täterschaft ab. Sie beschreibt mit der titelgebenden Figur, der Malina, eine Instanz der historischen Klarheit und reflektiert zugleich, dass solche Transparenz tödliche Folgen haben kann. Schon in der kurzen Erzählung *Miranda* hatte Bachmann zuvor den Konflikt zwischen lebenszerstörender Klarheit und vitalisierendem Vergessen in psychotherapeutischer Hinsicht beschrieben. Diese Lösung wird inkarniert von der Figur der Miranda, der sich Verwundernden. Entlang von Vorstellungen des eigenwilligen Arztes Georg Groddeck, der lebenstragende Illusionen als therapeutisch wichtig herausgestellt hatte, gleicht Miranda ihre – metaphorisch bedeutsame – Kurzsichtigkeit meist nicht durch eine Brille aus. Sie will das Elend ihres Lebens nicht deutlich erkennen müssen. Miranda zahlt für ihr aktives Verleugnen; ihr Leben misslingt zuletzt. Die Utopie des gelungenen Nichtsehens wendet sich am Ende ins Gegenteil. Die Kurzsichtigkeit zerstört durch das, was Miranda übersieht, ihre Partnerschaft und damit ihr Leben.

Die Zerstörungskraft des selbstvergebenen Lebens entwickelt Bachmann als Problematik am deutlichsten in *Malina*, dem einzigen Werk, das aus dem Zyklus der *Todesarten* je erschien. Malina, die Figur, die dem Buch den Namen gibt, ist die aufklärerische Instanz, als solche nicht zufällig Militärgeschichtler. Das andere Gegenüber des Ich, Ivan, steht in dem Bewusstseinsroman für Momente des Glücks, die Fähigkeit, im

ekstatischen Zusammensein die unglückliche Welt zu vergessen. Es geht um einen Ausnahmezustand, den „anderen Zustand“, den Bachmann schon in frühen Essays zu Robert Musil gefeiert hat. Ivan ermöglicht in dem aufklärten Leben Momente des Herausstehens, die Injektionen von Liebe. Kunstvoll spiegelt Bachmann in den inneren Monologen das zerrissene Bewusstsein des Ich, das zwischen Aufklärung und Vergessen zu wählen hat. Bis zuletzt lässt das Ich immer wieder die Einsicht in das Unglück hinter sich, um glücklich mit Ivan zu leben.

Die herbe Realität geht in Alpträume über, in der Vater-Figuren und Lagerbilder prominent sind. Im biographischen Horizont kann man darin auch den Konflikt mit dem Vater erkennen, der sich zu den Nationalsozialisten zählte. Der Einzige, der die Präsenz des allgegenwärtigen Vaters bannen kann, ist die Figur des „Fremden“, in der Paul Celan zu erkennen ist. Er hatte sich 1970, vor Abschluss des Buches, das Leben genommen, so dass Bachmann noch Passagen in den Roman einfügen kann, die ihre Liebe und sein Sterben als erfüllte Passion andeuten. Nur dieser Traum kann im Roman die väterliche Gewalt für Momente bannen. Aber es gibt keine Dauer für die erfüllte Lebenswelt, die das Ich in den elegischen Erinnerungssequenzen vergegenwärtigt.

Am Ende des Romans nehmen die Injektionen von Liebe ab, die ihr Ivan schenkte. Die Aufklärung nimmt zu und zuletzt steht der monumentale Satz: „Es war Mord.“ Die Ich-Figur verschwindet in der Wand: Es bleibt vollkommen offen, wie das passiert, aber die Aufklärung führt sozusagen in die Vernichtung des Ich. Es folgt dem Tod des „Fremden“, der auf dem Transport ertrunken sei. Das persönliche Unglück wird im großen Unglück des Holocaust geschildert, dem zuletzt Celan erlag, als er sich in der Seine das Leben nahm. Dass im Werk, auch in *Miranda*, immer wieder Szenen der Verbrennung geschildert werden, lässt sich aus dunklen Ahnungen Bachmanns verstehen. Sie erlag im Herbst 1973 nach Wochen im Krankenhaus dem Verbrennungstod, ausgelöst von einer Zigarette, die sie unter Tablettenwirkung dösend im Bett geraucht hatte.

So erfüllten sich in ihrem Leben auf zufällige Weise die suizidalen Fantasien ihrer Protagonisten, deren Bewusstseinszustände auch etwas von Bachmanns innerer Dynamik abbilden. Aufklärung ist demnach, wenn sie konsequent durchgeführt wird, etwas Vernichtendes. Aber die andere Seite, die Liebe, muss zu kurz greifen, sie gelingt nicht auf Dauer, und das ekstatische Abenteuer wirkt selbstzerstörerisch. Therapeutisch waren Bachmanns philosophische Lebensfragen nicht zu lösen. Sie war nicht bereit, pragmatisch zu handeln, sondern wollte die Fragwürdigkeit der Realität zwischen Aufklärung und Illusion ausleben.

Sich ihr Leben und Schreiben zu vergegenwärtigen, kann helfen, den notwendig begrenzten Horizont therapeutischen Handelns anzuerkennen, der um des Überlebens willen die Abgründigkeit der Wirklichkeit übergehen muss. Die Offenheit für die existenzielle Dimension des Lebens schafft einen wichtigen Resonanzraum. In diesem kann die Lebensproblematik zur Sprache kommen, die nicht aufzulösen ist, aber im Überleben vielleicht verwandelt werden kann. Die Dichtung ist ein Versuch, der Bachmann über lange Zeit half, mit der inneren Not zu leben.

IV.

Anders ist der politische Fall der Ulrike Meinhof gelagert. Die Gründung



Die ehrenamtlichen Mitarbeiter und Vorstände des Beratungsdienstes DIE ARCHE waren zur Fachtagung und zur öffentlichen Veranstaltung in die Katholische Akademie gekommen.

der Münchener Arche im Jahr 1969 fällt in die Zeit, da sich die bekannte Journalistin zunehmend in Kreisen der Berliner APO radikalisierte. Begonnen hatte Meinhof fünfzehn Jahre vorher als herausragende Studentin der Pädagogik, Kunstgeschichte und Philosophie. Die Semesterberichte an die Studienstiftung des deutschen Volkes zeigen ihre feinfühlig Ambivalenz, die kaum die Entwicklung zu einer gewaltbereiten Terroristin ahnen lassen. Diese verlief, so meine Kernthese, über die von Meinhof anfangs gepflegte offene Kommunikation in kleinen Zirkeln, die zunehmend politisch geschlossenere Formen annahm, so dass eine stufenweise Radikalisierung ihres Denkens und Handelns folgte.

Am Anfang des Weges stand die apolitische Protestantin, die als Marburger Studentin sehr aktiv in religiösen Kreisen war, bevor sie aufgrund ihres rhetorischen Talents in der Anti-Atom-Bewegung an der Universität Münster rasch ins Zentrum politischer Zirkel rückte und ihre religiöse Innerlichkeit weit hinter sich ließ. Über die Hamburger Zeitschrift *konkret* geriet sie später in Bohème-Kreise um ihren Mann Klaus Rainer Röhl. Ebenso waren in den bürgerlicheren Kreisen Joachim Fest und Marcel Reich-Ranicki von ihrer Intellektualität fasziniert. Als die Ehe zerbrach, tauchte Meinhof 1966 in die studentische politische Szene um Rudi Dutschke, bis sie in Berlin Andreas Baader und Gudrun Ensslin kennenlernte.

1970 wurde sie plötzlich bei der Befreiung Baaders von einer Sympathisantin zur Terroristin, als sie sich entschied, mit ihm zu fliehen. Der Sprung in die Illegalität veränderte ihr Leben vollkommen. Ab diesem Augenblick herrschte immer mehr eine hermetisch geschlossene Form der Kommunikation, in der Meinhofs ureigene Fähigkeit, ambivalent zu sein, nicht mehr erwünscht war. Der Druck von innen wie von außen wurde 1972 nach der Verhaftung immer stärker. In der ideologischen Hermetik war nun ein verschärft eindeutiges Denken und Verhalten verlangt. Es kam in der gemeinsamen Gefängniszeit auch zu Formen der gegenseitigen Selbstzerfleischung der Inhaftierten. Meinhof galt als bürgerliches Hätschelkind, die ihre intellektuelle Brillanz und Ambivalenz verdächtig gemacht hatte. Die erhaltenen Zellenkassiber zeigen ein übereindeutiges Verhalten, das bis hin zur Selbstbezüglichung schlimmster Art reichte.

Im Mai 1976 spitzte sich die Lage noch zu, nachdem im Stammheim-Prozess die Rede auf das Attentat auf das Hamburger Springer Verlagsgelände

gekommen war, bei dem Ulrike Meinhof federführend gewesen war und Arbeiter schwere Verletzungen davongetragen hatten. Gudrun Ensslin distanzierte sich von ihr und hatte sie schon zuvor als „Messer im Rücken der RAF“ bezeichnet. Um ihre Integrität zu beweisen, blieb Meinhof nur der Weg in den Tod. Sie erhängte sich wahrscheinlich selbst, auch wenn der Suizid vielfach angezweifelt wird.

Blickt man von ihrer Biographie auf das Geschehen, so kann man wiederum ein inneres Gespräch mit der väterlichen Welt feststellen. Werner Meinhof war ein an sich unpolitischer Christ gewesen, der um der Karriere als Kunsthistoriker willen bald nach 1933 Parteimitglied geworden war und im Sinne von Luthers Zwei-Reiche-Lehre dem Staat äußerlich gehorchte, während er sich innerlich auf Abstand hielt. Meinhof hatte die intellektuelle Seite des Vaters geerbt, sprach in den Studienberichten oftmals von ihm und der religiösen Innerlichkeit, wie sie in Kunstwerken sich zeige. Aber in ihrer Radikalisierung nahm sie zuletzt einen anderen Weg, der im politischen Protestantismus des Thomas Müntzer vorgezeichnet war. Dieser hatte nicht das Reich Gottes als fernen Trost sehen wollen, sondern mit seinen Bauern 1525 mit dem Opfer des eigenen Lebens göttliche Gerechtigkeit jetzt erlangen wollen. Man kann sagen, dass Ulrike Meinhof in diesem Sinne mit ihrem eigenen Tod in einer Zeit der internen Vorwürfe ein Zeichen der radikalen Entschiedenheit hatte setzen wollen.

Dass sie seit den frühen Studienjahren für Passionsgeschichten eine besondere Sympathie empfand, zeigen ihre Briefe. Nun verabschiedete sie die ästhetische Sublimierung und machte das eigene Leben zu einer politischen Passionsgeschichte, deren tiefere Motive nicht ohne ihre religiösen Hintergründe zu verstehen ist. Die suizidale Dynamik zeugt von der Spannung, die Fragwürdigkeit einer unerträglichen Realität jetzt beantworten zu wollen, unfähig oder nicht willens, länger noch die eigenen Ambivalenzen auszuhalten. Die Religionsgeschichte, die Meinhof familiär bedingt vor Augen stand, bietet in Thomas Müntzer ein berühmtes Beispiel für den Übergang in die tödliche Radikalität. Demnach stellt Gewalt nicht mehr ein Monopol des Staates dar, sondern sie kann auch von dessen Opfern angewandt werden, bis hin zur bewussten Autodestruktion.

V.

Ingeborg Bachmann und Ulrike Meinhof stehen für eine Wahrnehmung

der Wirklichkeit, in der das persönliche Unglück sich im größeren Unglück der jüngsten Geschichte spiegelt. Als Philosophin hat Hannah Arendt den Zivilisationsbruch zunehmend beschrieben, der die jungen Intellektuellen beunruhigte und von der Vätergeneration lange mit Schweigen bedacht wurde. Obwohl sie in ihren Werken die Struktur totaler Herrschaft im 20. Jahrhundert untersucht hatte, ging Arendt nicht wie viele andere Intellektuelle von einer eindeutigen Theorie der Geschichte aus. Arendt war als Exilantin im amerikanischen Exil weder Teil der europäischen Linken, noch gehörte sie zu den Konservativen, die im Politischen eine entgegengesetzte Position mit großer Eindeutigkeit vertraten. Zwischen den polarisierten Lagern stand sie bis 1989 am Rand der philosophischen Wahrnehmung. Sie dachte nicht in großen Theorien, sondern vom Einzelnen her, von der Vielzahl möglicher Meinungen, die im politischen und privaten Raum sich artikulieren können.

Am Beginn ihrer amerikanischen Zeit und im Jahr 1975, als sie starb, verteidigte sie die Pluralität der Menschen im Blick auf die antike Figur des Sokrates. Er stehe gegen die philosophische Tendenz, in der unübersichtlichen Wirklichkeit eindeutige Wahrheiten und feste Werte vorzugeben, die uns orientieren könnten. Für Arendt war mit Blick auf den Skeptiker sehr deutlich, dass selbst der Philosoph keinen privilegierten Zugang zur Wahrheit besitzt, sondern dass vorläufige Meinungen und Ansichten unser aller Schicksal sind. Wir können mit Sokrates nur sagen, wie die Welt uns jeweils erscheint, und uns darüber austauschen, ohne einer „tyrannischen Wahrheit“ zu folgen. Hannah Arendt sprach sogar davon, dass wir im Dialog mit uns selbst als solchen leben müssen, die mit sich eine Pluralität haben. Wir müssten uns als Menschen erkennen, die in sich verschiedene Ansichten zu vereinen haben.

Folgt man dem Menschenbild Arendts, so ist der Mensch innerlich und äußerlich umstritten. Er ist einer Vielfalt von Meinungen ausgeliefert, die ein hohes Vermögen von Ambivalenz voraussetzen. Die Pluralität gehört zu uns als modernen Individuen. Und der Dialog, das ist der interessante Gedanke bei Arendt, kann in gewisser Weise zur relativen Eindeutigkeit befreien. Denn im Gespräch bin ich herausgefordert, mich vorläufig für eine Meinung zu entscheiden, als eine Person zu erscheinen, auch wenn viele Optionen im Hintergrund noch präsent sein mögen. Im Angesicht des anderen trete ich im Gespräch als eine Person auf, auch wenn deren Gestalt mich nicht gänzlich ausmacht. Der Dialog bietet die Chance, situativ eine soziale Eindeutigkeit zu erlangen, so dass unsere Fähigkeit zur Ambivalenz entlastet wird.

Was heißt diese Idee von dialogischer Pluralität und sozialer Identität für das therapeutische Verhältnis? Es lohnt, an dieser Stelle nochmals zurück auf Karl

Jaspers und seinen Gedanken der zwei Kulturen zu kommen. Mit der Kultur des wissenschaftlichen Wissens ist die Notwendigkeit verbunden, neue biologische, psychologische oder soziale Kenntnisse sich anzueignen, die gerade auch im Umgang mit suizidalen Menschen wichtig sind. Daneben ist es aber zum Verständnis des einzelnen Menschen und der weltanschaulichen Horizonte, an denen er seine Meinungen ausrichtet, wichtig, diese von Ideen geprägten Vorstellungen zu verstehen. Solches Verstehen reicht in existentielle, begrifflich schwer zu fassende Zonen des Lebens.

So steht neben der Kultur des fachlichen Wissens die Kultur des sokratischen Wissens, die gerade davon lebt, in Bereiche des Vermutens und Nichtwissens zu reichen. An diesen Grenzen berichten wir uns gegenseitig, wie uns die Welt erscheint, was wir meinen. Der Therapeut wird zum Schicksalsgefährten des Menschen, der suizidale Gedanken hegt, indem er die letzte Unlösbarkeit der Lebensfragen zugesteht und zugleich die Position des Fragenden als eine Chance begreift, damit umzugehen.

Sich in die Lebens- und Ideenwelt von Intellektuellen wie Hannah Arendt, Ingeborg Bachmann oder Ulrike Meinhof zu versetzen, kann helfen, angesichts des großen Unglücks eine gedankliche Beweglichkeit zu erlangen. Sie gehört zur Kultur des existenziellen Verstehens, die wie das fachliche Wissen eine notwendige Bedingung des hilfreichen Gesprächs mit suizidalen Menschen ist. Auch wenn man die brennenden Fragen nicht lösen kann, ist ihr genaues Begreifen ein dialogisches Ereignis, das Beziehung stiftet und Ambivalenz mindert. Eine geteilte Fragwürdigkeit ist eine halbe Fragwürdigkeit. Sie löst sich nicht auf, aber kann ihren allzu großen Schrecken verlieren. Wir müssen lernen, mit Nietzsche gesprochen, die Masken des Lebens zu verstehen, ohne sie ganz lüften zu können. Karl Jaspers sprach von der letzten Einsamkeit, in der jeder Mensch bleibe, ohne ihre Rätselhaftigkeit endgültig auflösen zu können, die dem geschichtlichen Leben innewohnt.

Die überarbeitete Rede, die am 15. November 2019 in München gehalten wurde, basiert auf Gedanken, die in folgenden Büchern enthalten sind:

- Matthias Bormuth: *Ambivalenz der Freiheit. Suizidales Denken im 20. Jahrhundert*, Göttingen 2008
- Matthias Bormuth: *Die Verunglückten. Bachmann, Johnson, Meinhof, Améry*, Berlin 2019
- Hannah Arendt: *Sokrates. Apologie der Pluralität*, hrsg. von Matthias Bormuth, Berlin 2016
- Karl Jaspers: *Leben als Grenzsituation. Ein Leben in Briefen*, hrsg. von Matthias Bormuth, Göttingen 2019 □

Zu den Paradoxien suizidalen Erlebens und Handelns: psychoanalytische Perspektiven

Benigna Gerisch

Präambel

Sich selbst ein Ende zu setzen, ist eine ungeheuerliche Tat. Man spricht nicht gern über Selbsttötungen. Sie sind unheimlich, angsteinflößend und verschlagen einem nicht selten die Sprache. Und doch ist vielen wenigstens der Gedanke an ein eigenmächtiges Ende vertraut, wie es bereits Albert Camus bemerkte – und er geht ihnen nahe.

Über den Suizid nachzudenken, bedeutet einen Versuch der Annäherung an subjektive Beweggründe und gesellschaftliche Voraussetzungen, die eine solche Tat ermöglichen bzw. nicht verhindern können. Diskurse über den Suizid reflektieren nicht nur ex negativo auf unhintergehbare Voraussetzungen für ein lebenswertes Leben, sondern auch auf anthropologische Bedingungen der Subjektwerdung, die sich um Anerkennung, Akzeptiertsein, Gesehenwerden und Geliebtwerden zentrieren und damit zugleich die Relevanz der individuellen Biographie in den Blick rücken.

In diesem Sinne sind Diskurse lebenswichtig, und genau dazu haben uns die Kolleginnen und Kollegen der Arche eingeladen, um diesen Raum zur Reflektion, anlässlich des beachtlichen 50-jährigen Bestehens der Arche, zu öffnen.

I. Einführung

Ich möchte zu Beginn kurz an Sigmund Freud erinnern, der in uns, Psychoanalytikern und psychodynamischen Suizidologen, auch aufgrund seines bedeutenden Werkes *Trauer und Melancholie* von 1917 auf sehr lebendige und unhintergehbare Weise nachwirkt. Wir denken dabei vielleicht nur selten an seinen Tod, der ein Suizid, genauer ein assistierter Suizid war. Freud erkrankte 1923 im Alter von 67 Jahren an Gaumen- und Mundhöhlenkrebs. In den 15 Jahren seiner schweren Erkrankung musste er 350 Mal seinen Chirurgen konsultieren, und zahlreiche Operationen über sich ergehen lassen. Bereits 1924 schrieb Freud zermürbt: „Das Richtige wäre, Arbeit und Verpflichtungen aufzugeben, und in einem stillen Winkel auf das natürliche Ende zu warten.“

Freuds eigener selbstbestimmter Tod verweist ganz unmittelbar auf zwei zentrale Aspekte, die den suizidologischen Diskurs von der Antike bis zur Gegenwart durchziehen. Denn die schulenübergreifenden, philosophischen Kernfragen sind: 1. ob es vernünftig sein könne, dem eigenen Leben ein Ende zu setzen und 2. ob die Selbsttötung moralisch erlaubt sei. Zum anderen schwingt in diesem Argument die den Diskurs grundierende normative Unterscheidung mit, als gäbe es den hohen, respektablen, gut begründeten Suizid, der uns im Falle Freuds sofort überzeugt, und die niedere, lächerliche Selbsttötung, wenn wir, im Sprung zur Gegenwart, zum Beispiel an den Suizidversuch einer 42-jährigen Patientin von mir denken, als Reaktion auf die Todesnachricht von Michael Jackson.

Es hat in allen bekannten Kulturen und Epochen, von der Antike bis zur Gegenwart, Formen des Suizids gege-



Prof. Dr. Benigna Gerisch, Psychoanalytikerin, Hamburg

ben, und er zieht sich bis heute durch alle Gesellschaftsformen und sozialen Schichten, er betrifft beide Geschlechter, gleichwohl mit einer Vielzahl diversifizierender Ursachen und intrapsychischer Konfliktkonstellationen, unterschiedlichster Ausführungsmuster, Motive und Tötungsmittel, die vom Idiosynkratischen bis zum Stereotyp reichen. Vor dem Suizid, eine nur dem Menschen eigene Möglichkeit des Handelns, vor suizidalen Phantasien, Gedanken und Erlebensweisen, ist keiner gefeit. Den meisten, wenn nicht gar allen Menschen, ist der Gedanke an ein eigenmächtiges Ende, insbesondere aus der verstörenden Phase der Adoleszenz, durchaus vertraut.

Der Prominente, der als schön, reich und glücklich klischiert wird, kann ebenso betroffen sein, wie der Arbeitslose, Kranke oder schlicht Unglückliche. Die relativ niedrige Suizidrate in Kriegs- und Krisengebieten, im Vergleich zu jener in der westlichen Wohlstandswelt, unterläuft die traditionelle Unterscheidung von guten/echten Gründen einerseits sowie von schlechten/hysterischen andererseits. Die markante Differenz indes liegt zwischen denen, die ihr eigenmächtiges Ende nur phantasieren und jenen, die diese Phantasien und Gedanken in Handlungen, sei es Suizid oder Suizidversuch, umsetzen.

Trotz des empirisch belegten enormen Ausmaßes von Suizidalität und Suiziden auch in Deutschland begegnet uns kehrseitig eine eklatante Tabuisierung dieser autodestruktiven Praktiken. Die Tabuisierung des Suizids erschließt sich historisch vordergründig aus seiner religiösen und politischen Ächtung, gleichsam aus den klassischen Quellen des Tabus. Aber nicht minder bedeutsam ist die *Unheimlichkeit* des Suizids, eine Konnotation, die sich wie unheimlich in die Diskurse eingeschlichen hat, und die sich als wohl wichtigster Grund für seine Ächtung und Tabuisierung erweist.

Denn quer zum Selbstoptimierungs- und Perfektionierungsstreben in der

DIE ARCHE – 50 Jahre Hilfe

In Verbindung mit der öffentlichen Tagung fand am 15. November 2019 auch ein interner Fachtag statt, beim dem die Beratungsorganisation DIE ARCHE ihr 50-jähriges Bestehen begeht. Positiv festgestellt werden konnte, dass sich die Zahl der Suizide in Deutschland seit den 70er Jahren immerhin halbierte, wenngleich sie mit 10000 Menschen pro Jahr immer noch

sehr hoch ist. Die Beratungsstelle bietet seit fünf Jahrzehnten Menschen in Lebenskrisen und mit suizidalen Gedanken und Wünschen ein Gegenüber. Ihr Ziel, das beim Studientag noch einmal bekräftigt wurde, ist es, einen gemeinsamen Raum zu schaffen, in dem die suizidale Absicht neu reflektiert und vielleicht ein Ausweg gefunden werden kann.



Das Podium: Mit Benigna Gerisch und Matthias Bormuth (2. v. li.) diskutierte zum Abschluss der Veranstaltung noch Prof. Dr. Hans Wedler, ehem. Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Suizidprävention aus Stuttgart (li.). Die Moderation hatte Prof. Dr. Thomas Giernalczyk.

Spätmoderne ist der Suizid immer assoziiert mit Verzweiflung, Not, Unglück und anderen Seelenzuständen, die in unserer Jagd nach Glück und Zufriedenheit kontraideal sind. Und der Suizid ist, aus welcher Seelenverfassung heraus auch immer geschehen – wie kein anderer Tod – stets eine Anklage, nicht nur an die Welt, sondern an die Angehörigen (vor allem an die Eltern, die ja längst „innere Objekte“ geworden sind), die Hinterbliebenen, die mit dem Suizidanten irgendwie Verbundenen. Der Suizid induziert im Anderen stets einen Schock und hinterlässt eine kaum zu tilgende Spur von Schuld, Scham, Wut, Ohnmacht und Verzweiflung.

Ähnliches gilt für die professionellen Kontexte: Denn auch wenn der Suizid der Tod in der Psychiatrie ist, wird er aus Angst vor Strafverfolgung durch die Staatsanwaltschaft, die einen Kunstfehler nachweisen könnte, und aus Angst vor Reputationsverlust innerhalb der Fachcommunity eher verhüllt als eingestanden. Dies hat zur Folge, dass suizidale Patienten, insbesondere dann, wenn sie ihre Phantasien und Erlebensweisen offen kommunizieren, es ungleich schwerer haben, einen ambulanten Therapieplatz zu finden. Es ist die Angst vor dem Suizid als einer omnipotenten Geste, die gerade dem mit Suizidalen arbeitenden Therapeuten schonungslos vergegenwärtigt, dass all seine Anstrengungen den Tod durch Suizid nicht verhindern können. Gerade deshalb sind Einrichtungen wie die *Arche* von unschätzbarem Wert in der so dünn besiedelten Versorgungslandschaft von Suizidalen.

Die psychotherapeutische Arbeit mit Suizidalen stellt alle professionellen Behandler vor große Herausforderungen und ist stets mit vielschichtigen Ängsten und Skepsis bis hin zu radikaler Abwehr behaftet. Die Angst, einen Patienten durch Suizid zu verlieren, ist eklatant, und auch im Wissen um die eigene Professionalität kaum zu beschwichtigen. Antizipierte Schuld und Scham, korrespondierende Affekte des Suizidalen, wirken auch in professionellen Psychotherapeuten und befördern den zuweilen unhintergehbaren Vorbehalt, sich auf die Behandlung von Suizidalen einzulassen. Schließlich darf nicht unerwähnt bleiben, dass bei aller klinischen Erfahrung und Sorgfalt in der Diagnostik, Indikation und Behandlung, es nicht immer verhindert werden kann, dass sich ein Patient am Ende doch suizidiert. Die schweren Schuldgefühle und Versagensängste, die sich einstellen, können so quälend sein, dass sie schließlich abgespalten und verleugnet werden. Die Verleugnungen des Suizids eines eigenen Patienten gehen sogar so

weit, dass sich Klinikärzte immer dann nicht mehr an den Namen eines Patienten erinnern konnten, wenn sich dieser stationär oder kurz nach Entlassung suizidiert hatte.

II. Suizidalität aus psychoanalytischer Perspektive

Mit Sigmund Freuds Konzeptualisierungen eines dynamischen Unbewussten und der Implementierung einer psychoanalytischen Krankheitslehre, die auch den Suizid einschloss, wurde ein Paradigmenwechsel eingeläutet, der den Verstehens- und Erklärungszugang zu suizidalen Phänomenen radikal veränderte. Denn Freud postulierte bereits 1896 im Rahmen der entlang der Hysterie entwickelten Verdrängungslehre, dass ein aktueller Anlass nur dann traumatisch wirke, wenn dieser eine verdrängte, unbewusste Konflikthematik aktualisiere. Damit führte er eine zentrale Unterscheidung zwischen äußerem Anlass und der unbewussten Konflikthematik ein. Der äußere Anlass, und mag dieser auch noch so geringfügig erscheinen, erhält also erst durch diese unbewusste Vernetzung seine ungeheure Wirkkraft. Mit diesem Theorem unterlief Freud die bis dahin philosophisch grundierte, normativ-konventionelle Argumentation von guten und schlechten Gründen sowie die Überbetonung des Intentionalen und der Marginalisierung unbewusster Motive für den Suizid. Kurz: Von nun an sprechen wir nicht mehr von objektivierbaren guten oder schlechten Gründen, sondern diese sind immer schon individuell biographisch kontextualisiert und multideterminiert. Sie reinszenieren sich oftmals mit aller Heftigkeit und Wucht oder chronifiziert, stumm und diffus im therapeutischen Geschehen.

In der zeitgenössischen Psychoanalyse gilt somit als essenzielle Erkenntnis, dass die Dimension des Unbewussten sowie individuelle psychische Dispositionen und das Konzept der Übertragung und Gegenübertragung mit seinen vielschichtigen technischen und therapeutischen Implikationen unverzichtbar für das Verständnis suizidaler Dynamiken und die psychotherapeutische Behandlung suizidaler Patienten ist. Die psychodynamischen Konzeptionen halten inzwischen ein ausgefeiltes Interpretations- und Technikreservoir des suizidalen Erlebens und Handelns bereit, das einerseits ermöglicht, das Ausmaß des Destruktiven zu dechiffrieren und in der Patient-Therapeut-Beziehung konstruktiv nutzbar wie aushaltbar zu machen, und das andererseits und gerade auf diese Weise seine präventive Wirkung entfaltet.

Zugespitzt ließe sich vorerst folgern, dass sich in der Suizidalität ein zentraler Kernkonflikt der Subjektwerdung im Sinne einer anthropologischen Konstante potenziert und verdichtet, der ein Leben lang um existenzielle Abhängigkeit vom Anderen, Fusions- und Abgrenzungswünsche, Anerkennung und deren Versagung, Separation und Autonomie, Trennung und Getrenntheit, dem Oszillieren zwischen der paranoid-schizoiden und depressiven Position, Integration und Desintegration, letztlich um die so schwer auszubalancierende Nähe-Distanz-Regulation kreist.

III. Suizidalität und das Beziehungsparadigma

1. Im psychotherapeutischen Kontext erlebten wir uns nicht bzw. selten eingewängt in das Dilemma zwischen Anmaßung und Verpflichtung, abgesehen vom klinischen Kontext seinerzeit im Therapie-Zentrum für Suizidgefährdete am Universitätsklinikum in Hamburg, in dem wir eine Behandlungsverpflichtung bzw. eine Verpflichtung zur diagnostischen Abklärung hatten. Viel maßgeblicher indes sind unsere Erfahrungen, dass Patienten, die um Hilfe nachsuchen, zutiefst ambivalent sind und gerade deshalb noch etwas wollen. Das heißt, häufig geht es gar nicht darum zu sterben, sondern nicht zu wissen, wie man weiterleben kann.

2. Darin also liegt unsere Chance, nämlich eine Beziehung, ein Arbeitsbündnis herzustellen, das zu allererst darauf abzielt, etwas von der suizidalen Krise zu verstehen, nicht aber die Suizidalität wie einen Virus zum Beispiel medikamentös wegzumachen oder gar qua Vertrag zu unterbinden. Wir haben zwanzig Jahre lang ambulant mit Suizidalen ohne Suizidvertrag oder Suizidpakt gearbeitet, und dies sehr erfolgreich, in dem Sinne, dass sich nicht überdurchschnittlich viele Patienten während der Behandlung suizidiert haben, wie so manch ein Supervisor es prognostiziert hatte. Diese Haltung war insbesondere wichtig und notwendig in der Behandlung mit adolescenten Patienten, die ihre Suizidalität als potenziellen Akt der Autonomie-Rettung so hoch besetzen wie ihr Smartphone.

3. haben wir Patientinnen und Patienten nie zu überreden versucht, sich *nicht* zu suizidieren, sondern ein Beziehungs- und Verstehensangebot offeriert, was etwas ganz anderes ist, als der vielfach psychiatrisch orientierte Handlungspragmatismus.

Im Folgenden möchte ich entlang unseres Behandlungskonzeptes veranschaulichen, dass das Dilemma also nicht so sehr aufgespannt ist zwischen Anmaßung und Verpflichtung, sondern in der Frage nach der potenziellen Beziehungsfähigkeit liegt.

Im Kontext der Behandlung einer suizidalen Klientel gehen wir von Anbeginn der Frage nach, in welchem Verhältnis der äußere Auslöser, das Motiv einer suizidalen Krise, zu einer unbewussten Konflikthematik steht. Und damit eng verknüpft ist die zentrale Frage, warum ein Patient gerade jetzt, hier und heute kommt. Auch dies kann wichtige diagnostische Hinweise implizieren, weil davon auszugehen ist, dass aktuell etwas passiert sein muss, was möglicherweise zu einer weiteren Zuspitzung geführt hat. Wenn es uns gelingt, solche Zusammenhänge zu erkennen und dem Patienten auf verdaubare und dosierte Weise nahe zu bringen, dann entsteht häufig eine deutliche Spontanentlastung, die aus der unmittelbaren Erfahrung resultiert, sich selbst besser verstehen zu können und das

überwältigende Erleben mit Sinnhaftigkeit aufzufüllen. In solchen Situationen ist die akute Suizidgefahr häufig deutlich gemildert, insbesondere dann, wenn zu erkennen ist, dass der Patient sich einlassen und fortgesetzt Gespräche wahrnehmen möchte sowie in der Lage ist, eine Wartezeit bis zum Folgegespräch von ein paar Tagen bis zu einer Woche zu tolerieren und auszuhalten.

Die langfristige Isolation und schizoide Zurückgezogenheit hingegen kann, insbesondere bei Männern, ein prognostisch ungünstiges Zeichen sein, aber von hoher Relevanz ist zugleich die intrapsychische Flexibilität der verinnerlichten Objektbeziehungen, die es gleichermaßen zu prüfen gilt. Nicht selten konnten wir beobachten, dass sich Patienten in einem Zeitraum von vier bis fünf Wochen, was in etwa fünf Gesprächen entsprach, überraschenderweise soweit regenerierten, dass sie die Behandlung vorzeitig beendeten, vielleicht auch, weil sie Angst hatten, sich weiter auf die Reise in ihr „inneres Ausland“ (Freud) einzulassen. Für andere Patienten wirkt diese Erfahrung des Verstandenwerdens in angemessenem Setting, mit Zeit und Raum, wie eine Offenbarung, die den Wunsch erzeugte zu bleiben, um mehr von sich zu verstehen.

„Wenn der Patient es also aushalten kann, Patient zu sein bzw. zu werden“, wie es unser Supervisor Rolf Klüwer aus Frankfurt treffend formulierte.

In manchen Erstgesprächen wiederum sind wir zunächst mit einer agierenden, massiven Abwehr konfrontiert: Herr B., 17-jährig, wurde von seiner hoch beunruhigten Mutter zu uns geschickt: Ihr Sohn ziehe sich total zurück, gehe nicht mehr zur Schule und reagiere auf Nachfragen entweder aggressiv oder mit Rückzug. Zwar hatte der Sohn den Termin telefonisch selbst vereinbart, aber schon hier zum Ausdruck gebracht, dass er auf diesen „Psychokram null Bock habe“. Zum Erstgespräch kam er 20 Minuten verspätet. Er latschte verlangsamt in die Einrichtung, Baseballkappe tief ins Gesicht, die rutschende Jeans gab den Blick auf seine Unterhose frei, die Spuren auf seinem Sweatshirt zeigten, dass es schon lang nicht mehr gewaschen worden war. Als ich ihn aus dem Wartezimmer abholte, brauchte es eine Weile, bis er sich aus dem Sessel herausgeschält hatte, betont gelangweilt und entnervt hielt er mir die Hand zur Begrüßung hin, ohne mich anzuschauen. Im Gesprächszimmer nahm er wieder eine Lümmelhaltung an, kaute geräuschvoll Kaugummi, wandte sich dann an mich sagte: „Und nu?“ Ich sagte: „Das frage ich Sie?“ Wenn ich es recht verstehe, dann haben Sie keine große Lust hier zu sein, aber Sie sind dennoch gekommen, und mich würde interessieren, warum sie gekommen sind, mal unabhängig davon, dass ihre Mutter dies wollte!“ „Keine Ahnung“, sagte er, und schwieg. Ich sagte ihm, dass es gut sei, dass er hier sei, und ich mir sicher wäre, dass er sehr wohl Ahnung von sich habe, mich würde interessieren, was los sei. Allmählich taute er auf, sagte aber als erstes drohend: „Meine Selbstmordgedanken lasse ich mir von Ihnen nicht wegmachen“. „Das hatte ich auch nicht vor“, entgegnete ich ganz ruhig, „ich will lediglich verstehen, was sie dazu bringt, nicht mehr leben zu wollen“. Er musste schmunzeln, diese Antwort erstaunte ihn und ließ ein zögerliches Vertrauen entstehen. Stockend berichtete er mir, dass er sich „total scheiße“ finde, weil er ein Mädchen, das ihm Monate lang nachgelaufen sei, sehr schlecht behandelt habe. Nun hätte sie plötzlich einen anderen, und erst jetzt wisse er, dass er sie eigentlich lieben würde, das sei doch mega-peinlich, und das wolle er auch keinem sagen, schon gar nicht den Kumpels.

Die zentrale Wende im Gespräch war der Moment, als ich dem Patienten, gewissermaßen seine Abwehr unterlaufend, versicherte, dass ich ihm seine Suizidalität im Sinne einer Autonomie-Rettungsphantasie durchaus lassen könnte, während er bis dahin unter dem Eindruck stand, dass alle sie ihm wegnehmen wollten. Nach zwei weiteren Gesprächen konnte sich der Patient auf eine Behandlung von einem knappen Jahr einlassen.

Die weit brisanteren Situationen sind die, wenn es uns im Erstgespräch nicht gelingt, auch nur annähernd eine tragfähige Beziehung zu installieren: etwa, wenn der Patient psychose-nah, ent-rückt-dissoziiert, paranoid-schizoid anmutet, oder so depressiv herabgestimmt ist, dass eine Kontaktgestaltung immer wieder kollabiert, stagniert und wie ins Leere läuft. Wenn Patienten nach ein, zwei diffusen Sätzen, die darum kreisen, wie schlecht es ihnen gehe, verstummen, in sich zusammensacken, unruhig oder starr werden. Wenn also alle Versuche, einen verstehenden Kontakt zu gestalten, scheitern. Prekär ist diese Situation insbesondere dann, wenn wir beidseitig ein enormes Gefährdungspotenzial wahrnehmen, das manifest nicht einmal artikuliert worden sein musste.

In solchen Situationen ist es angemessen, über eine stationäre Aufnahme mit dem Patienten zu sprechen. Wenn der Patient dies ablehnt, müssen wir uns fragen, für wie akut gefährdet wir den Patienten einschätzen? Besteht die Gefahr, dass er sich gleich im Anschluss an das Gespräch suizidieren wird? Gegebenenfalls müssen wir dann eine Zwangsmaßnahme ventilieren, mit der wir im Zweifelsfalle zwar ethisch und juristisch, aber darüber hinaus keineswegs auf der sicheren Seite sind. Denn sich bedroht und verfolgt fühlende Menschen können sich auch im stationären Setting suizidieren – und sie tun dies auch nicht selten.

Oft gelingt es durchaus, auch den unerreichten Patienten zu einer stationären Aufnahme zu bewegen, indem man zum Beispiel eben dieses Dilemma beschreibt: Die Wahrnehmung einer großen Not und Gefährdung einerseits und der situativen Unfähigkeit, von der gebotenen Hilfe Gebrauch zu machen andererseits. Auch durch das explizite Angebot einer poststationären ambulanten Behandlung und/oder einer adäquaten Medikation kann eine vorübergehende Entlastung und Entaktualisierung erreicht werden. In so schwierigen und dilemmatischen Situationen kann es überdies angezeigt und überaus hilfreich sein, kurzfristig eine Supervision oder ein kollegiales Fachgespräch in Anspruch zu nehmen.

In ganz und gar unauflösbaren und verstrickten Situationen kann es indes unumgänglich sein, die Behandlungsbeziehung zu beenden, wenn die akute Gefahr für den Patienten (unkontrollierbare Suizidimpulse) und den Therapeuten (gravierende juristische Konsequenzen) zu groß wird und sich durch die genuine therapeutische Technik des Übertragungs-Deutens nicht mildern und klären lässt. In einem solchen Fall, dem induzierten Behandlungsabbruch, muss aber zuvorderst die Einschätzung der Suizidalität stehen. Gleichermaßen gilt aber auch, dass eine therapeutische Beziehung unter massivem Beschuss und persistierenden Bedrohungen nicht fortgeführt werden kann und nicht fortgesetzt werden muss, unabhängig davon, wie hoch das Suizidrisiko einzuschätzen ist.

„Der Grad, zwischen altruistischen Wünschen, unseren Patienten zu helfen, und Allmachtsphantasien, sie zu heilen, ist schmal. Wir müssen uns vor der illusorischen Überzeugung hüten, nur wir allein könnten einem Patienten helfen

und nur unsere einzigartige Persönlichkeit könnte ihm nützen, anstatt unser Wissen und unsere Technik. Wir müssen in unseren Grenzen als Analytiker sogar zulassen, einige Patienten zu verlieren. Diese Einsicht kann uns dabei helfen, masochistische Unterwerfungsszenarien zu vermeiden, bei denen wir uns in einer blinden und größenwahnsinnigen Anstrengung selbst opfern“, so Glen Gabbard.

Die zentralen Fragen in der Eingangsphase sind also die nach der Akuität der Suizidalität, der Basis- und Differenzialdiagnostik einschließlich der Abschätzung des Regressions- und Strukturniveaus, der Verknüpfung von aktuellem Auslöser und unbewusster Konfliktthematik sowie der potenziellen Qualität des Arbeitsbündnisses.

Die Behandlungsphase

Auch während einer hinreichend guten Behandlungsbeziehung kann es erneut zu einem unterschiedlich ausgeprägten suizidalen Erleben kommen, das aber häufig eine andere Qualität besitzt als die der agierenden und stürmischen Suizidalität des Auftakts. Patienten können in Kontakt mit abgespaltenen, schweren traumatischen Erfahrungen kommen, die (vorübergehend) als unaushaltbar empfunden werden und eine Zeit der tiefgreifenden Sinnlosigkeit, Ausweglosigkeit und Agonie nach sich ziehen. Das suizidale Erleben ist dann nicht mehr am Auslöser orientiert, es wirkt diffus, nebulös, kryptisch, sprachlos, gleichsam tief eingelassen in die Struktur und innere Welt des Patienten und in der Gegenübertragung nur als Stimmung wahrnehmbar. Die Fähigkeit des Therapeuten, ein angemessenes Containment während dieser suizidalen Aufwallungen zu gewährleisten, ist unverzichtbar und die originäre Deutungsarbeit auf das Minimalste zu beschränken.

Frau K. beispielsweise musste mir über viele Stunden immer wieder die Auffindesituation ihrer in der Wohnung ermordeten Mutter erzählen. Das fünfjährige Mädchen hatte etliche Stunden vor der abgeschlossenen Schlafzimmertür verharrt, weil die Mutter ihr ein Geschenk versprochen hatte, wenn die Tochter sie länger als bis neun Uhr schlafen ließe. Schließlich wandte sie sich voller Verzweiflung an einen Nachbarn, der die Tür aufbrach. Frau K. hatte diese Szene vergessen und erst wieder erinnert, als sie an ihrem Geburtstag eine gefühlte Ewigkeit auf ihren Freund gewartet hatte, der am Ende nicht kam, weil er nach einem Nachtdienst verschlafen hatte. In suizidaler Absicht habe sie sich daraufhin ein Messer in den Hals gerammt. Ich selbst erlebte mich in diesen „Erinnerungs-Stunden“, via projektiver Identifizierung, wie eben dieses Mädchen: starr, angewurzelt auf dem Stuhl, ohnmächtig, unfähig etwas zu tun oder zu sagen, außer auszuhalten.

Sehr narzisstisch strukturierte Patienten wiederum können mit dem Erreichen der depressiven Position – oder ihren Vorhöfen – in Entsetzen über die eigene Destruktivität geraten. Durch den sich vergrößernden Realitätsbezug – nicht der andere, sondern ich bin böse – kann sich das suizidale Erleben deshalb erneut zuspitzen, weil der Prozess der realistischeren Selbstreflexion zur Überprüfung der eigenen Liebes- und Beziehungsfähigkeit zwingt.

Die Abschlussphase

Vor dem Hintergrund des klinischen Wissens, dass Suizidale häufig traumatische Trennungserfahrungen gemacht haben und eine unaushaltbare Trennung oft genug der aktuelle Auslöser

der suizidalen Krise ist, kommt der Einleitung des Endes der Behandlung eine eminente Bedeutung zu. In der Regel kommt es in der Endphase nicht nur zu einer Reaktualisierung schmerzhafter Affekte, quälender Trauer oder depressiver Zustände, sondern auch zu einem mehr oder weniger ausgeprägten Acting-in oder Acting-out. Durch eine rasante Befindlichkeitsverschlechterung kann der Patient den Therapeuten zu zwingen versuchen, das Ende hinauszuzögern oder gar gänzlich davon abzusehen. Nicht selten werden manifeste Suizid-Ankündigungen formuliert, die Terminierungen fallen mit dem Tag des Behandlungsendes zusammen oder werden kurz danach festgesetzt. Der Patient kann aber auch selbst, aus Rache, Wut und Groll im Sinne einer Wendung vom Passiven ins Aktive, das vorzeitige Ende bestimmen, indem er den letzten Stunden fernbleibt und damit Besorgnis, Angst und Unruhe im nun seinerseits verlassenen Therapeuten erzeugt, um sich zumindest in absentia im Anderen zu verankern. Gelegentlich versuchen Patienten, das drohende Ende aber auch durch eine Schwangerschaft, das Eingehen neuer Liebesbeziehungen oder die überstürzte Aufnahme einer weiteren Therapie zu bewältigen.

Grundsätzlich ist es fatal, wenn Therapeuten mit der Rolle des omnipotenten Retters identifiziert sind, denn „sie handeln häufig im Sinne der bewussten oder unbewussten Annahme, sie könnten ihm (dem Patienten, B.G.) die Liebe und Fürsorge geben, die andere ihm nicht geben konnten, und seinen Wunsch zu sterben dadurch auf magische Weise in den Wunsch zu leben verwandeln“, so wieder Gabbard. Was auf diese Weise aus dem Blick gerät ist, dass der Patient dem Therapeuten projektiv die Rolle des Scharfrichters zugewiesen hat, dem er beweisen will, dass nichts was er tut, je ausreichen und gut sein wird, so Herbert Hendin bereits 1963: „Somit ist es paradoxerweise der Arzt, der sich so sehr anstrengt, den Patienten am Leben zu halten, der ihn, unbewusst, am ehesten zu dem treibt, was ihm mittlerweile als einzige noch mögliche autonome Handlung bleibt – nämlich Selbstmord.“ Das heißt übersetzt für die Abschlussphase, dass die Lockerung des Rahmens oder die manipulativ erzwungene Rücknahme der Beendigung keineswegs eine suizidprophylaktische Wirkung entfaltet, sondern kontraproduktiv die Verfestigung einer sadomasochistischen Verclinchung sowie ein suizidales Agieren induzieren kann.

Zusammengefasst besteht das Kernziel der Behandlung Suizidaler nicht darin, suizidales Erleben und suizidale Phantasien wie einen malignen Virus ein für alle Mal auszutreiben, sondern einen inneren Raum zu schaffen, der es dem Patienten ermöglicht, mittels seiner gewonnenen selbstanalytischen Fähigkeiten über sein Empfinden nachzudenken, es auszuhalten und sinnhaft zu kontextualisieren. Allein dadurch kann der affektiv aufgeladene Handlungsdruck langfristig bezähmt und in Repräsentations- und Symbolbildungen transformiert werden.

IV. Schlussbemerkung

Suizidalität ruft reflexhaft die Frage nach dem *Warum* auf und konfrontiert auch die Fernstehenden mit der Ahnung, es könne um diese Gesellschaft nicht zum Besten bestellt sein, wenn so viele Menschen bereit sind, total mit ihr zu brechen – um den Preis ihres Lebens. Die traditionell medizinisch-psychiatrische Krisenintervention war stets eher handlungsorientiert und managend am äußeren Auslöser orientiert, geleitet von der Vorstellung, durch die Veränderung äußerer Rahmen- und Lebensbe-

Referate auch als Audios

Beide Referate des Tages sind im YouTube-Kanal der Katholischen Akademie in Bayern auch nachzuhören.

Der Vortrag von Benigna Gerisch unter <https://www.youtube.com/watch?v=2iPFJnMtvFM>

und der von Matthias Bormuth unter https://www.youtube.com/watch?v=si_fcJLxH-8

dingungen suizidprophylaktisch wirksam sein zu können.

Suizidalität kann hingegen in ihren komplexen Bedeutungsfacetten psychodynamisch verstanden und behandelt werden, sofern dafür ein adäquates Behandlungskonzept und ein angemessener Zeitrahmen zur Verfügung steht.

Denn die Behandlung suizidgefährdeter Menschen braucht vor allem Zeit und einen stabilen Rahmen, wie überhaupt psychische Veränderungsprozesse nicht beliebig verdichtet oder beschleunigt werden können. Hier ist zudem die hohe Rezidivquote von signifikanter Relevanz: Jeder Dritte wiederholt einen Suizidversuch, und jeder Zehnte, der schon einmal einen Suizidversuch unternommen hat, stirbt durch einen Suizid.

In ethischen und philosophischen Diskursen wird gern mit der Sentenz von Jean Améry (1976), der vom Suizid als einem Privileg des Humanen sprach, die Selbsttötung als freie Willensentscheidung und Selbstbestimmungsrecht legitimiert. Dabei wird stets die von Améry nachgesetzte Forderung außer Acht gelassen, dass eine Gesellschaft dafür sorgen solle, dass von diesem Privileg kein Gebrauch gemacht werden müsse.

Das Problem stellt sich also anders dar und weist weit über die Frage der Selbstbestimmung hinaus: Wie sich gezeigt hat, verfügt die zeitgenössische Psychoanalyse über komplexe ätiopathogenetische Erklärungsmodelle und klinisch profunde Behandlungstechniken, die aber noch längst keine angemessene Implementierung in die psychiatrisch-psychotherapeutische stationäre wie ambulante Versorgungslandschaft gefunden haben. Während insbesondere infolge der Suizide von Prominenten der Ruf nach wirksamer Suizidprophylaxe laut wird, verebbt er rasch im Zuge der Diskussion um adäquate Behandlungsmöglichkeiten, die nämlich, wenn sie einen angemessenen und unverzichtbaren Zeitrahmen veranschlagen, im Gegensatz zur favorisierten medikamentös und krisenorientierten Intervention, als zu aufwendig und zu kostenintensiv diskreditiert werden.

Wenn wir aber die Erschütterungen, die von einem öffentlichen Suizid, dem Suizid eines Patienten oder suizidalen Angehörigen ausgehen, konsequent ernst nehmen und konstruktiv nutzen wollen, dann wird es unerlässlich sein, über dieses auch gesundheitspolitisch relevante Phänomen auf der Basis der elaborierten psychoanalytischen Verstehens-, Erklärungs- und Behandlungsmodelle neu nachzudenken, um mittel- und langfristig eine wirklich nachhaltige Suizidprophylaxe zu gewährleisten, mit all ihren ökonomischen, gesellschaftlichen und soziokulturellen Folgen. □

Franz

Sehr verschiedene Facetten im Leben des hl. Franziskus von Assisi führte der Tübinger Kirchenhistoriker Prof. Dr. Volker Leppin in seinem Referat am 25. Februar 2019 den rund 200 Besuchern vor. Der Referent legte in seinem Vortrag mit dem Titel „Franz, Mensch aus Assisi“ unter anderem

dar, dass die Lebensgeschichte des mittelalterlichen Heiligen sehr bald von Legenden überlagert wurde, so dass es nicht ganz einfach sei, die historischen Fakten zu eruieren. Lesen Sie im Nachgang die spannende Analyse des evangelischen Kirchenhistorikers.

Mensch aus Assisi

Volker Leppin

Es ist ein gewisses Wagnis, sich als evangelischer Theologe mit Franz von Assisi zu beschäftigen. Aber es ist auch ein Zeichen, denn gerade in diesen Zeiten ist es wichtig zu betonen, dass zwischen unseren Kirchen das Gemeinsame überwiegt, und dazu gehört auch die gemeinsame Vergangenheit von 1.500 Jahren. Dabei ist es nicht einfach, sich Franz von Assisi historisch zu nähern: Seit über 100 Jahren begleitet die Forschung die franziskanische Frage, das heißt: die Problematik nach der Zuverlässigkeit der reichlich sprudelnden Quellen. Da schon bald nach seinem Tod der Heiligsprechungsprozess einsetzte und schon die ersten biographischen Bemühungen seines Ordensbruders Thomas von Celano im Kontext dieser Heiligsprechung stehen, ist es aus der Perspektive des Historikers, der quellenkritisch arbeitet, von vorne herein eine Kärrnerarbeit, zu unterscheiden, was historisch greifbar und was Gestaltung ist, die dazu dienen soll, diesen Franz heilig darzustellen. Und die Problematik einer Einfärbung des Berichteten gilt erst recht für die weiteren prägenden Texte, vor allem die durch den Ordensgeneral Bonaventura verfasste Biographie, die im Grunde bis heute, zusammen mit den *Fioretti*, einer Sammlung von legendarischen Erzählungen, unser Bewusstsein von Franz von Assisi formt. Will man sich durch dieses Quellendickicht hindurch Franz nähern, so begegnen einem unterschiedliche Bilder, die von ihm gezeichnet werden.

I.

Eines dieser Bilder ist Franz von Assisi als ein Freund des Friedens und der Natur, und es hat Anhalt in dem, was er selbst berichtet: „Den Gruß hat mir der Herr offenbart, dass wir sagen: ‚Der Herr gebe dir Frieden!‘“ Das ist offenbar prägend gewesen für die frühe franziskanische Bewegung. Wo immer die Franziskaner, die zu dem Zeitpunkt noch gar nicht Franziskaner hießen, sondern die minderen Brüder, die *fratres minores*, hinkommen, da treten sie ein und sagen „Friede sei mit dir“. So stellten sie den Frieden Gottes voran in



Prof. Dr. Volker Leppin, Professor für Kirchengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen

einer Zeit, die alles andere als friedlich war, herkommend aus einer Stadt, aus Assisi, die zu seiner Lebenszeit schärfste Auseinandersetzungen erlebt hat, Auseinandersetzungen, die auch in seine Biographie hineinspielen. Denn die bürgerlichen und die adeligen Eliten lagen in einem scharfen Konflikt miteinander. Sozialhistorisch gesprochen musste diese Stadt mit dem neuen und irritierenden Phänomen leben, dass sich in den Augen der aufsteigenden bürgerlichen Schichten Status durch wirtschaftliche Leistung erweisen sollte und nicht wie beim Adel durch Herkunft. Und der Konflikt hierum wurde auch gewaltsam ausgetragen.

Andere Kämpfe, die Franz am eigenen Leib erlebt hat, waren die zwischen den einzelnen Städten. Er ist früh in Kriegsgefangenschaft gekommen und hat auch – das ist glaubhaft – in dieser Kriegsgefangenschaft unter den Umständen schwer gelitten. Ihm war also

bewusst: Es war eine äußerst konfliktreiche Zeit, in die hinein er diesen Ruf erschallen ließ: Friede.

Das macht das Großartige von Franz von Assisi aus. Aber das Großartige ist nicht immer das Einzigartige und Alleinerige. In einer kleinen Randbemerkung in der *Dreigefährten-Legende* wird erzählt: „Wundersam ist es gewiss, und nicht ohne Wunder zuzulassen, dass er in der Verkündigung dieses Grußes noch vor seiner Bekehrung einen Vorläufer hatte, der häufig durch Assisi ging und auf diese Weise grüßte: Frieden und Gutes, Frieden und Gutes.“ Da begegnet man jemandem, der in ganz ähnlicher Weise wie Franz von Assisi den Frieden in den Mittelpunkt gestellt hat. Wir wissen nicht, wie er hieß. Er hat keine Wirkung gehabt wie Franz von Assisi; wir wissen nicht, warum. Wir wissen auch nicht, ob die Entsprechung Zufall ist oder Franz diesen Vorgänger nachgeahmt hat; vielleicht war es einfach Zeitgeist, vom Frieden zu sprechen. Und so fangen wir an, Franz etwas stärker einzuordnen. Er war in seiner Zeit jemand, für den es zumindest einen gewissen Resonanzraum gegeben hat, der etwas getan hat, was anderen auch plausibel erschien.

Ein ganz anderer Friedensaspekt hat in diesem Jahr 2019 gewissermaßen Jubiläum: das berühmte Gespräch mit dem Sultan al-Malik (Malek) al-Kamil. Bei Bonaventura läuft dieses Gespräch darauf hinaus, dass Franz eine Feuerprobe anbietet: Er werde nicht vom Feuer verbrannt werden, wohl aber die arabischen Gelehrten, mit denen er debattiert. Und die Pointe ist: Der Sultan ließ diesen Test lieber nicht machen, weil er, so der Bericht von Bonaventura, ahnte, dass das für seine Leute kein gutes Ende nehmen werde. Dieser Bericht, zwei Generationen nach Franz von Assisi verfasst, ist schon offenkundig vom biblischen Vorbild des Kampfes Elijah mit den Baals-Priestern auf dem Berg Horeb geprägt. Diese Erzählung ist wohl mehr theologische Gestaltung als historische Erinnerung, und das gilt für viele Elemente der Erzählung von der Begegnung zwischen den Religionen. Wir wissen über Franz von Assisi nicht einmal genug, um sagen zu können, dass es ihm tatsächlich um eine Friedensbotschaft ging – und wenn es eine solche war, dann doch wohl vor allem die: Den Frieden bringt euch Jesus Christus. Es kann ihm nur um eine missionarische Friedensbotschaft gegangen sein. Ganz ungebrochen wird sich daher heutiges Bemühen um ein Gespräch zwischen den Religionen nicht auf Franz berufen können.

Man darf dabei auch nicht vergessen, von wo aus Franz von Assisi in das Lager des Sultans ging: Er befand sich im Lager der Kreuzfahrer vor Damiette, in einer der brutalsten Phasen der Kreuzzüge, und ist von dort hinübergegangen zum Sultan. Irgendwie ist er, so sagen es die Berichte, wenn auch mit unterschiedlichen Umständen, tatsächlich bis zu dem orientalischen Herrscher vorgekommen. Wahrscheinlich wurde er für einen Botschafter gehalten, vielleicht auch für einen Überläufer. Vielleicht ist er deswegen vor den Sultan selbst gebracht worden, weil er sich auf diesen berufen hat: Nach einem Teil der Berichte hat er, als er im Lager ergriffen wurde, auf Lateinisch, also für die arabischen Soldaten unverständlich, gesagt: „Ich bin Christ“. Nach den wahrscheinlicheren Berichten hat er „Sultan“ gerufen.

Auch was dann stattgefunden hat, wird in den Berichten höchst unterschiedlich geschildert. Das Erstaunlichste war eigentlich, dass Franz von Assisi am Ende heil wieder aus dem Lager des Sultans herauskam, obwohl er offenkundig kein Botschafter mit einem Mandat

für Friedensverhandlungen und auch kein Überläufer gewesen ist. Die wahrscheinlichste Interpretation dafür ist schlicht, dass der Sultan ihn für ungefährlich gehalten hat, vielleicht schlicht für einen Narren, dem man nichts weiter antun musste. So banal könnte der Kern jenes Gesprächs gewesen sein.

So wie in der Frage des Friedens wird man auch im Blick auf Franz' Verhältnis zur Natur manches relativieren müssen, was die Überlieferung stark hervorhebt. Ökologische Bemühungen heute können manches bei ihm finden, woran sie anknüpfen können – vorweggenommen hat er sie nicht. Im Grunde sind es zwei Episoden, an denen sich die Naturfreundschaft des Franz im allgemeinen kulturellen Gedächtnis festmacht: die Vogelpredigt und der Sonnengesang. In der Vogelpredigt soll er, so wird es schon in der ersten Vita von Celano, der frühesten Biographie, als wörtliches Zitat berichtet, gesagt haben: „Meine Brüder Vögel, ihr müsst euren Schöpfer sehr loben und ihn stets lieben, der euch Gefieder zum Anziehen gegeben hat, und Federn zum Fliegen, und was immer auch Not getan hat. Mit besonderem Adel hat Gott euch unter seinen Geschöpfen ausgestattet und euch in der Reinheit der Luft ein Haus bereitet, da er euch, obwohl ihr weder sät noch erntet, dennoch um nichts weniger, ohne dass ihr euch sorgen müsst, schützt und leitet.“

Die Schlussverse enthüllen den theologischen Sinn. Dass die Vögel nicht säen und nicht ernten und doch schöner gekleidet sind als Salomo, ist Jesu Aussage über sie – sie gibt Franz weiter, sei es in seinen eigenen Worten, sei es in solchen, die Celano ihm in den Mund gelegt hat. Nur schwer ist der historische Hintergrund des Geschehens zu erahnen – dann etwa, wenn man Erzählungen einbezieht, nach welchen Franz durch den Wald geht und singt. Die Natur, so scheint es, fordert ihn heraus, einen Lobpreis Gottes von sich zu geben. So mag er auch tatsächlich segnend auf die Vögel zugegangen sein, und vielleicht ist es tatsächlich einmal vorgekommen, dass eine Schar Vogel-erstaunlicherweise nicht davongeflogen ist, als er auf sie zukam. Ein solcher Kern mag ausgeschmückt worden sein, immer mehr und immer weiter, bis dahin, dass in einem Erzählstrang die Vögel nach beendeter Predigt als Vogelschar in der Form eines Kreuzes gen Himmel flogen.

Bleibt hier manches im Vagen, so verfügen wir hinsichtlich des Sonnengesangs über einigermaßen gesicherte Kenntnisse. Hier handelt es sich, lässt man einmal die Unsicherheit fort, die mit Handschriften und den Zuweisungen von Autoren verbunden ist, um einen Text, der mit großer Sicherheit von Franz von Assisi stammt. In ihm hebt er sein Lob an: „Gelobt seist du, mein Herr, mit allen deinen Geschöpfen, zumal dem Herrn Bruder Sonne, welcher der Tag ist, und durch den du uns leuchtest, und schön ist er und strahlend mit großem Glanz, von dir, Höchster, ein Sinnbild.“ Dieses Lob Gottes im Spiegel der Natur ist nicht ganz vorbildlos. Vielmehr steht im Hintergrund ein Text, der katholisch heute als deuterokanonisch, evangelisch als apokryph eingeordnet wird: ein Zusatz zum Daniel-Buch, der Gesang der drei Männer im Feuerofen. In ihm ist ein solches Lob, das die ganze Schöpfung umfasst, ausgedrückt. Franz dürfte die Verse gut gekannt haben, weil der Gesang der Männer im Feuerofen zur Osterliturgie gehörte. Er nahm ihn auf und variierte ihn, indem er nun die Geschöpfe direkt anredete.

Ihm ging es darin nicht um eine sich in irgendeiner Weise verselbständigende Vorstellung von der Natur, sondern die Natur ist Sinnbild Gottes, sie ist Abbild



Professor Leppin im Gespräch mit der Journalistin Corinna Mühlstedt.

Gottes. Und sie ist selbstverständlich für uns da. „Durch den du uns leuchtest“, das ist der Sinn der Sonne. Alles, die ganze Natur, ist klar auf den Menschen bezogen. Auf die Frage, um die wir heute ringen, ob der Mensch im Mittelpunkt des ökologischen Systems steht oder ob er nur ein Teil des ökologischen Systems ist, hat Franz von Assisi eine ganz klare Antwort: Der Mensch steht aus göttlicher Perspektive im Mittelpunkt des Systems, und Gott selbst ist es, der alles umfasst. So ordnet Franz die Natur ein und schätzt und preist und lobt sie, und stellt sie vor allen Dingen hinein in das Lob Gottes. Denn er lobt Gott mit, oder wie es immer wieder in diesem Text heißt, durch die einzelnen Geschöpfe: die Natur ist Ort und Ursprung und Grund des Lobes. Blickt man auf das Dargelegte, so zeigt sich, dass sich das Bild von Franz als Freund des Friedens und der Natur auch durch historische Forschung nicht verliert, dass es aber doch an manchen Stellen weicher zu zeichnen ist, als man es gewohnt ist.

II.

Das zweite Bild ist eines, mit welchem man diesem Menschen Franz von Assisi besonders nahe kommt. Es ist das Bild vom Aussteiger. Das ist ganz grundlegend prägend für Franz. Im Grunde handelt es sich hier um ein sehr typisches Problem zwischen den Generationen. Da ist einer, der mit der Generation seiner Eltern, der mit seinen Eltern nicht mehr zufrieden ist. Ich nenne das die Diskrepanzerfahrung des Franz. Er erlebt seine Eltern als Menschen, die von sich sagen, dass sie gute Christen sind, regelmäßig in die Messe gehen und den Armen und Bedrückten helfen. Es dringt auch noch in den Erzählungen über Franz durch, dass er zu Beginn seiner Jugend genau an diesem Verhalten der Eltern teilgenommen hat: dass man als reicher Bürger von Assisi ausreitet, und Pestkranken, wenn man sie jenseits der Stadt am Rande des Weges sieht, durch seinen Bettler Almosen zukommen lässt – und so die direkte Berührung vermeidet.

Da setzte bei Franz von Assisi das Empfinden ein, dass diese Distanzierung nicht dem Auftrag Christi gerecht werde. Eine der eindrucksvollen Erzählungen berichtet davon, dass in einer solchen Situation der junge Kaufmannssohn Franz selbst vom Pferd gegliedert ist und den Pestkranken umarmt und geküsst hat. Das ist die Änderung des

Verhaltens: Der Sohn findet den direkten Weg zu den Betroffenen und den Bedrückten, den die Eltern bei aller Fürsorge vermieden hatten. Das ist einer der ersten Schritte, in denen sich jene Diskrepanzerfahrung ausdrückt. Sie formt sich immer mehr zu der Erfahrung, dass das frühkapitalistische Wirtschaften, das er bei seinen Eltern erlebt, nicht zu der Botschaft passt, die er im Evangelium hört, etwa in der Erzählung über den reichen Jüngling, der all sein Geld, das er geerbt hat, nehmen und es den Armen geben soll.

Das ist die Erfahrung, die Franz von Assisi als ein reicher Kaufmannssohn macht, der eine Karriere vor sich hat. Es kann kaum wundern, dass der Vater den Protest, der hieraus entstand, als ungerecht wahrnahm. Er hatte ja alles getan, um seinem Sohn eine wirtschaftlich gute Zukunft zu ermöglichen, und nun erntete er nur Undank. Der Konflikt verdichtete und verschärfte sich, als Franz auf einer dieser Reisen dann tatsächlich zusätzlich zu den Stoffen, die er verkauft hatte, auch noch sein Pferd verkaufte und den ganzen Batzen Geld nicht seinem Vater zurückbrachte, sondern in die Kirche San Damiano – mit der berühmten Geschichte, dass er es dort in einen Fenstersims warf, weil der dortige Priester sich nicht traute, es anzunehmen.

Diese Handlung provozierte den Bruch. Franz versteckte sich erst einmal mehrere Wochen lang allein in einer Höhle, die er kaum einmal, um seine Notdurft zu verrichten, verlassen hat. Man kann erahnen, wie er nach vier Wochen ausgesehen, gerochen hat. Entsprechend berichtet Celano: Als er sich dann doch den Bürgern von Assisi unter die Augen traute, begannen alle, die ihn kannten und seine Anfänge mit dem Ausgang verglichen, ihn mit Vorwürfen anzuklagen. Sie nannten ihn wahnsinnig und verrückt, und warfen Dreck aus den Gassen und Steine nach ihm.

Darin drückt sich die Wahrnehmung des Aussteigers aus: Als reicher Kaufmannssohn war er ausgeritten, und vier Wochen später kommt er dreckig zurück in diese Stadt. Das bildete den weiteren Hintergrund für den Konflikt mit dem Vater, und zugleich für das positive Verhältnis, das Franz dann zu seiner Kirche entwickelte. Der Vater verlangte das Geld auf juristischem Wege zurück, und den städtischen Behörden wurde die Sache zu heikel, sie verwiesen ihn an den Bischof. Die Konflikte in der Stadt Assisi zwischen den Adeligen und den Bürgern hatten sie wohl vor-

sichtig, ja, ängstlich gemacht. Also kam die Sache vor den Bischof, und es spielte sich, wieder, eine berühmte Szene ab: Franz von Assisi warf dem Vater seine ganze Kleidung hin, selbst die, die er am Leib trug, um zu zeigen, dass er nichts, aber auch gar nichts von ihm haben wollte. Das war quasi eine umgekehrte Enterbung: Der Erbe verzichtete auf allen Besitz. Und dann, so die Berichte, wurde der nackte Kaufmannssohn Franz durch den Mantel des Bischofs in seiner Blöße bedeckt. Der Bischof beschützte ihn. Das scheint der Moment in dieser Biographie zu sein, in dem Franz seine Diskrepanzerfahrung mit den kapitalistisch wirtschaftenden Eltern umwandelte und einen neuen Vater fand: den Bischof und mit ihm die Kirche. Sie wurde ihm diejenige Instanz, die ihn beschützte und bewahrte.

III.

Zu den Bildern gehört auch: Franz als Geliebter. Es gab eine Phase der Forschung, da hat die Geschichte zwischen Franz von Assisi und Klara von Assisi Hochkonjunktur gehabt mit Spekulationen über mögliche sexuelle Aspekte. In den 1970er und 1980er Jahren fand man diese Frage spannend. Man hatte Freud intensiv gelesen und Franz und Klara mit einer riesigen Entdeckerfreude entsprechend analysiert. Nur, diese Entdeckerfreude wird dann rasch relativiert, wenn man sieht, dass die Ahnung, zwischen Franz und Klara könnte etwas Anrüchiges geschehen sein, schon von den ersten Biographen selbst erahnt und gelegt worden sind.

Franz wird in seinen Begegnungen mit Klara von Assisi als ein *Paranymphus* geschildert; das ist das lateinische Wort für den Brautwerber. Es wird berichtet von heimlichen Treffen zwischen Franz und Klara; im Letzten ist es philologisch nicht herauszufinden, aber es ist relativ wahrscheinlich, dass sie dabei nur zu zweit waren. Gelegentlich wird noch eine Freundin, ein Freund erwähnt. Es gibt aber in den Prozessakten von Klara von Assisi auch die Möglichkeit, das Geschehen so zu verstehen, dass sie wirklich zu zweit waren. Celano berichtet auch, dass es einen *rumor publicus*, eine öffentliche Aufregung, darüber gegeben hat. Das heißt, die Autoren des 13. Jahrhunderts wussten, dass man das Verhältnis der beiden als anstößig verstehen konnte. Und natürlich war es anstößig: Klara war viel jünger als Franz; man hatte sich nicht heimlich zu treffen als unverheirateter Mann und als unverheiratete Frau; auch das war völlig klar. Dazu kam auch noch, dass sie aus einer adeligen, er aus einer bürgerlichen Familie stammte.

Für die Zeitgenossen war das Geschehen also in jedem Falle anrüchig. Aber müssen wir daraus im 21. Jahrhundert eine sexuell erfüllte oder sexuell konnotierte Liebesgeschichte machen? Es dürfte reichen, es als eine besonders intensive Begegnung zwischen zwei Menschen stehen zu lassen, in der Franz tatsächlich dann als Brautwerber aufgetreten ist, nämlich als Brautwerber für Jesus Christus. Hier erlebten zwei Menschen eine intensive persönliche Nähe, sie mag erotisch konnotiert gewesen sein, aber es gibt nicht genügend Anhaltspunkte dafür, dass beide sich in einer Weise verhalten hätten, die sexuell die Normen ihrer Zeit gesprengt hätte.

Das heißt, wir haben hier eine Erzählung von zwei Menschen, in der der eine zum geistlichen Begleiter des anderen wird, und daraus resultiert eine lebenslange Beziehung, die allerdings dadurch, dass Franz relativ früh gestorben ist, an Jahren nicht sehr lang sein konnte. Klara hat nach seinem Tod immer sehr intensiv seiner gedacht und auch versucht, sich an ihm zu orientieren.

IV.

Sehr viel deutlicher erkennbar ist Franz von Assisi als Papstfreund. Das ist in mehrfacher Hinsicht das Irritierendste in dieser Biographie, gerade auch für einen evangelischen Theologen, der in Franz viele Identifikationsmöglichkeiten für sich selbst auch als evangelischer Christ sieht: Provokationen, Anregungen für das heutige Dasein als Christ. Und Franz war nicht nur allgemein Papstfreund, sondern er war Freund und Anhänger des mächtigsten und machtgierigsten Papstes, den es im Mittelalter gab. Innozenz III. war nicht irgendein Papst, sondern Innozenz III. war derjenige, der bei den Königswahlen, die praktisch auch Kaiserwahlen waren im Römischen Reich, die Kandidaten gegeneinander ausgespielt hat. Er war derjenige, der durch geschicktes Taktieren die formale Oberhoheit auch über England erlangt hat. Er war derjenige, der, als ein Kreuzzug nach Osten aufbrach und dann, angestoßen durch die Handelsinteressen der Venezianer, damit endete, dass Christen die Christen in Konstantinopel überfallen und ausgeplündert haben, diese Situation in einer geradezu genialen Weise genutzt hat. Er errichtete in Konstantinopel anstelle des oströmischen Kaisertums ein



Franz im Video

Volker Leppin stellt in einem kurzen Video, das Sie in der Mediathek unserer Website finden, in knappen Thesen dar, was Franziskus von Assisi für die Geschichte der Kirche und für uns in der Gegenwart bedeutet. www.kath-akademie-bayern.de/mediathek

lateinisches sowie ein Patriarchat und erhob in beispielloser Weise den Anspruch, dass der Papst die Oberhoheit der gesamten Christenheit auch im Osten besaß, nachdem von Seiten Konstantinopels nie eine rechtliche Oberhoheit des Bischofs von Rom akzeptiert worden war und seit dem 11. Jahrhundert mit dem Schisma zwischen Ost und West klar war, dass die beiden Kirchen unterschiedliche Wege gehen. Innozenz III. war ein Machtpolitiker sowohl gegenüber weltlichen wie kirchlichen Instanzen.

Und ausgerechnet er ist der Papst, der Franz von Assisi fördert und zu dem Franz mit einer Gruppe von Gefährten reist, um erste Anerkennung zu finden. Franz sah offenbar nicht, welchem Machtmenschen er da gegenübertrat. Hier wirkt wohl die oben angesprochene Erfahrung des Schutzes durch seinen eigenen Bischof nach. Die Kirche hatte sich als Vater, oder im Bild natürlich viel angemessener, als Mutter, als wahre Mutter erwiesen, die ihn schützte. Das galt für seinen Bischof, das galt auch für die Kardinäle, mit denen er zunächst in Rom zu tun hatte, ohne dass er sich von ihnen alles hat vorschreiben lassen. Ihren Rat, sich am benediktinischen Mönchtum zu orientieren, ignorierte er, weil er etwas Neues, eine *fraternitas*, eine Bruderschaft, gründen wollte. Er wollte in der Nachfolge Christi in einer Existenzweise leben, die nicht über große Klöster wie die Benediktiner verfügte.

Dem Papst selbst legte er dann etwas vor, was als Regel bezeichnet wird, was aber wahrscheinlich kaum mehr war als eine Sammlung von Bibelversen. Rechtliche Bestimmungen nahm er erst später auf. Zunächst bildeten seine Regel Sammlungen von Versen, etwa aus der Aussergredrede Jesu an die Jünger und dergleichen, die die Armut in den Vordergrund stellen. Es ging bei seiner

Begegnung mit dem Papst gar nicht so sehr um die rechtliche Akzeptanz einer bestimmten Regel, sondern es ging darum, ob die Gruppe um Franz weiter das tun durfte, was sie bislang offenbar getan hatte, nämlich zur Buße zu rufen.

In seinem späten Testament erinnert sich Franz von Assisi daran, dass dies das Eigentliche in seiner Gemeinschaft war: ein Leben der Buße. Er und seine Jünger haben zur Buße gerufen. Genau das aber war heikel, denn den Bußruf auszusprechen war, zumal wenn er weiter ausgedeutet wurde, was Franz getan hat, tatsächlich ein Stück Predigt. Damit hatte die Kirche schwierige Erfahrungen gemacht. Die Waldenser hatten im 12. Jahrhundert den Streit um die Frage der Erlaubnis einer Predigt im Sinne der Armut, im Sinne der apostolischen Nachfolge, ausgefochten. Sie waren kurz damit akzeptiert worden unter der Voraussetzung, dass sie nicht lehrhaft predigen, aber am Ende sind sie dann aus der Kirche ausgegrenzt worden. Franz aber gelang es tatsächlich, von Innozenz III. die Erlaubnis zur Predigt zu bekommen; so wird es von dem ersten Biographen Thomas von Celano berichtet, wohl wieder nicht als wörtliche Aussage dieses Papstes: Geht mit dem Herrn, Brüder, und wie der Herr euch einzugeben geruhen wird, predigt allen die Buße.

Das heißt wohl, dass die Bußpredigt als eine nicht dogmatische Predigt verstanden wird, aber das immerhin gestand Innozenz III. der Gruppe um Franz offenbar zu, allerdings unter der Voraussetzung, dass man sehen wolle, ob daraus nun etwas Fruchtbares werde oder nicht. Fruchtbares heißt sicherlich aus der Perspektive von Innozenz III.: etwas Fruchtbares zum Erhalt der Kirche. Der berühmte Traum von Innozenz III., der in spätere Schichten der Biographien eindringt, erzählt davon, dass ihm deutlich geworden sei, dass in Franz vor ihm eben das Mönchlein stehe, das er schon einmal im Traum gesehen habe, und das seine einstürzende Lateran-Basilika gestützt habe. Dieser Traum von Franz von Assisi als Erhalter der Kirche nimmt eine sich durch die Biographien ziehende Metapher auf, wonach Franz dadurch, dass er die Kirche, indem er der Armut breiten Raum in ihr gab, als Institution insgesamt erhielt. Das entbehrt nicht der Tragik, denn was er erhielt, war eine Kirche des Reichtums und der Macht.

Innozenz III. hatte wohl durchschaut, dass man denjenigen, die man vorher mit dem Anliegen der Armut ausgrenzen konnte, nun einen Raum in dieser Kirche geben musste, möglichst nah an den traditionellen Formen des Mönchtums und dadurch friedentiftend. Das ist tatsächlich gelungen, auch wenn die Franziskaner mit ihrem Ruf zur Armut das folgende Jahrhundert hindurch zu einem der großen Störfaktoren innerhalb der Kirche geworden sind.

V.

Ein Bericht eines Engländers, der sicherlich nicht ganz historisch ist, aber doch schön und charakteristisch, erzählt von der Begegnung zwischen Franz und Innozenz: „Der Papst betrachtete daher an dem erwähnten Bruder sorgfältig das ungestaltete Aussehen, das verächtliche Antlitz, den wallenden Bart, die verwilderten Haare, die herabhängenden schwarzen Augenbrauen.“ Dass Franz keine besondere Schönheit war, dringt durch verschiedene Berichte durch; hier ist es besonders drastisch ausgedrückt. Der Aussteiger-Typus erscheint hier, der ganz bewusst hässlich, unangenehm aussehen will.

Und das will er deswegen, weil die Stunde des Gerichts da ist. Die Predigten



Foto: akg-images / Rabatti & Domingie

Eines der bekanntesten Porträts des Heiligen: gemalt von Jusepe de Ribera Anfang des 17. Jahrhunderts. Heute hängt es im Palazzo Pitti in Florenz.

von Franz haben eben nicht nur die Zartheit eines Sonnengesangs aufgewiesen. In seinem Brief an die Gläubigen, der wahrscheinlich eine Zusammenfassung von Predigten darstellt, heißt es: „Alle aber, Männer wie Frauen, die nicht in Buße stehen, und Laster und Sünden ausüben, und in ihrem Leben der üblen Begierde und den üblen Sehnsüchten folgen, und nicht beachten, was sie dem Herrn versprochen haben, und leiblich der Welt mit fleischlichen Sehnsüchten und weltlichen Plänen und Sorgen um dieses Leben dienen, die sind vom Teufel festgehalten, dessen Kinder sie sind und dessen Werke sie tun.“

Auch das gehört zu Franz von Assisi dazu. Er war nicht einer, der es allen recht und angenehm gemacht hat, beileibe nicht. Er hat nicht nur Kritik an sozialen Missständen und Strukturen geübt, sondern er hat ganz konkret Personen kritisiert, nicht nur diejenigen, die verantwortlich waren für das Elend, sondern auch diejenigen, die bloß bei dem Elend mitgemacht haben. Er hat ihnen mit dem Gericht gedroht, er hat sie dem Teufel zugeordnet. Das sind Franz-Zitate, die wir heute nicht so gerne wiedergeben, aber sie gehören zum Bild dieses Franz von Assisi dazu, und sie sind wahrscheinlich, wenn wir das ernst nehmen, dass die Erlaubnis des

Papstes hieß, Buße zu predigen, sogar bestimmend für die Weise, wie er gepredigt hat.

Macht man sich das klar, so liest man auch den Sonnengesang noch einmal anders. Dessen Ende nämlich lautet: „Gelobt seist du, mein Herr, durch unsere Schwester, den leiblichen Tod. Ihm kann kein Mensch lebend entinnen. Wehe jenen, die in tödlicher Sünde sterben. Selig jene, die er findet in deinem heiligsten Willen, denn der zweite Tod wird ihnen kein Leid antun. Lobt und preist meinen Herrn und dankt ihm und dient ihm mit großer Demut.“ Am Ende des Sonnengesangs findet sich also die massive Drohung mit dem Gericht.



Foto: akq-images

So stellt sich der Schöpfer dieses Freskos aus dem späteren 13. Jahrhundert, das in der Bardi-Kapelle der Florentiner Kirche Santa Croce zu sehen ist, die

Predigt des hl. Franziskus 1219 vor dem Sultan vor. Wie genau diese Begegnung vor ziemlich genau 800 Jahren wirklich ablief, ist nicht zu klären.

Dass das Lob der Natur in die Warnung vor dem zweiten Tod, in die Warnung vor der Hölle mündet, gehört zur Realität dieses Sonnengesangs, zur Realität des Franz von Assisi. Wenn wir den ganzen Menschen Franz haben wollen, dann müssen wir uns auch dem stellen.

VI.

Zu Franz' Erbe gehört aber auch, dass er wie kein Zweiter als eine Verwirklichung Jesu Christi gesehen worden ist, lateinisch als *alter Christus*, also der zweite, der andere Christus. Prägnant drückt sich das in der berühmten Erzählung von der Stigmatisierung aus, in welcher sich Traditionen vermischt haben, die ursprünglich nicht zusammengehörten. Die Verbindung aus der Kennzeichnung des Körpers von Franz mit den Stigmata, mit den Wundmalen, mit seiner Vision eines Seraphen, einer engelhaften Gestalt mit mehreren Flügeln am Himmel, ist erst nach und nach entstanden. Vision und Stigmatisierung sind nach gegenwärtigem Forschungsstand ursprünglich selbständige Erzählungen. Es gibt eine Erzählung von Vision ohne Stigmatisierung, und eine Erzählung von Stigmatisierung ohne Vision. Das spricht dafür, dass beides zu nächst unabhängig voneinander zu verstehen ist.

Alle damit verbundenen Probleme können hier nicht behandelt werden. Das Drängendste ist aber wohl, wie man die Stigmatisierung als biographisches Ereignis einschätzt. Dabei wäre

es fatal, in der Rückschau aus dem 21. Jahrhundert Menschen des 13. Jahrhunderts vorschnell Erfindungen oder gar Lügen zu unterstellen.

Mit einem „Stimmt es oder stimmt es nicht“ kommen wir einem Phänomen wie der Stigmatisierung nicht näher. Es stimmt auf einer Ebene, die für uns heute als Wirklichkeitsebene nur noch schwer nachvollziehbar ist. Wir stellen uns die Stigmatisierung auch durch die frühen Berichte als einen sehr physischen Vorgang vor; so wird es auch bei Celano und bei anderen berichtet. Da wächst tatsächlich etwas aus der Haut heraus. Möglicherweise sind diese physischen Erzählungen aber nur ein Versuch, im Nachhinein etwas zu verarbeiten, das ursprünglich eine Vision gewesen ist. Und wenn man dies sagt, muss man bedenken: Nicht nur Fleisch und Muskeln waren für das 13. Jahrhundert echte Realität, sondern auch Visionen, weil in ihnen Gott selbst die Wirklichkeit erschloss.

Dass es bei der Stigmatisierung ursprünglich um eine Vision ging, zeigt der allererste Bericht über sie, das Rundschreiben des Ordensgenerals Elias von Cortona über den Tod des Ordensgründers. Darin heißt es ganz weihnachtlich: „Ich verkünde euch eine große Freude und eine wundersame Neuheit! Von der Welt wurde ein solches Zeichen noch nicht gehört, außer vom Sohn Gottes, welcher ist Christus der Herr. Nicht lange vor seinem Tod erschien der Bruder und Vater gekreuzigt und trug fünf Wunden, die wahrhaft wie

Wundmale Christi sind, an seinem Körper. Denn seine Hände und seine Füße hatten so etwas wie (quasi!) Stiche von Nägeln, von beiden Seiten durchbohrt, die noch die Narben aufwiesen und die Schwärze der Nägel zeigten. Seine Seite aber wirkte wie (apparuit!) von einer Lanze durchbohrt, und oft dampfte Blut heraus. Als sein Geist noch im Körper lebte, war ihm keine Ansehnlichkeit, sondern unansehnlich war sein Antlitz und kein Glied blieb in ihm ohne übergroßes Leiden. Weil seine Sehnen zusammengezogen waren, waren seine Glieder so steif, wie sie bei einem toten Menschen zu sein pflegen, aber nach seinem Tod war der Anblick wunderschön. Er schimmerte in wunderbarem Glanz und erfreute die, die es sahen, und die Glieder, die vorher steif waren, sind überaus weich geworden. Sie wandten sich seiner Lage nach hierhin und dorthin wie bei einem zarten Knaben.“

In dieser Wahrnehmung des Elias von Cortona also war der Leichnam schön, nicht durch Leiden gekennzeichnet. Das wäre, wenn man sich die Stigmatisierung so vorstellt, dass am Leib Wunden erschienen, die den Tod überdauerten, wenigstens merkwürdig. Tatsächlich aber zeigen die Begriffe „apparuit“/„erschien“, „quasi“/„als ob“: Hier ging es nicht um ein physisches Phänomen, um eine Vision also: Visionär war Franz von Assisi wenigen Zeugen wie Jesus Christus erschienen. Das ist die eigentliche Botschaft der Stigmatisierung: Dass Franz von Assisi ein Mensch

gewesen ist, in dem sich, bei aller Schwierigkeit, ihn historisch zu rekonstruieren, etwas von der Botschaft Jesu Christi in einer neuen Weise verwirklicht hat. Und das kann heute auch ökumenisch gemeinsam gesagt werden. □

Presse

Homepage des Serbischen Patriarchats

26. Februar 2019 – In der Persönlichkeit des Franz von Assisi aus dem 13. Jahrhundert gibt es noch viel mehr zu entdecken, sagt der evangelische Kirchenhistoriker der Universität Tübingen, Prof. Dr. Leppin, der kürzlich eine Biografie dieses Heiligen veröffentlicht hat. Vielleicht ist der Geist des Ökumenismus eine Produktivkraft, die einen evangelischen Theologen inspiriert, über einen Heiligen zu schreiben, der zum theologischen und spirituellen Erbe der römisch-katholischen Kirche gehört, und darüber einen Vortrag in der Katholische Akademie in Bayern zu halten. Franz von Assisi (1181/82–1226) war eine von Natur aus geweihte, mit den Armen, Naturfreunden und Menschen befreundete Person, ein Mann mit gutem Herzen. Er war Prediger und Gründer des Ordens, der nach ihm benannt werden sollte.

Zoran Andric

Glauben und Wissen

Der große Philosoph und Intellektuelle Jürgen Habermas wurde kürzlich 90 Jahre alt – und legt zu seinem Jubiläum nun ein monumentales Alterswerk vor, das unter dem Titel *Auch eine Geschichte der Philosophie* den Versuch unternimmt, auf Basis einer Klärung des Spannungsverhältnisses von Glauben und Wissen Antwort auf die großen Fragen des menschlichen Lebens und Denkens zu geben. Zentral ist hierbei seine These, dass sich ein aufgeklärtes Denken nur dann selbst versteht, wenn es sich zu seinem Anderen – dem religiösen Glauben – verhält. Doch was bedeutet es eigentlich für unser Denken, wenn

es seine Bestimmung nur in Auseinandersetzung mit der Religion erhält? Dieser und weiteren Fragen ging die Katholische Akademie in Bayern am Abend des 14. Januar 2020 nach. Zu Gast war der Habermas-Schüler und Religionsphilosoph Prof. Dr. Thomas M. Schmidt aus Frankfurt, der vor rund 250 Gästen einen Streifzug durch das neueste Habermas-Werk anbot und dabei die berühmteste aller Fragen nicht aus dem Blick verlor: Nun sag, wie hast du's mit der Religion? Lesen Sie nachfolgend den Vortrag des Abends.

Jürgen Habermas und die Religion

Thomas M. Schmidt

I. Zur Vorgeschichte von *Auch eine Geschichte der Philosophie*

Jürgen Habermas hat sich in den vergangenen zwei Jahrzehnten intensiv mit dem Thema „Glauben und Wissen“ beschäftigt. Dieser Weg mündet nun in das monumentale Werk „Auch eine Geschichte der Philosophie“, das vor rund zwei Monaten erschienen ist. Es stellt die systematische Summe des philosophischen Nachdenkens von Habermas über das Verhältnis von Glauben und Wissen dar, das er selbst im Herbst 2001 so öffentlichkeitswirksam begonnen hat. Lassen Sie mich diese Stationen auf dem Weg zum neuen, großen Werk über Glauben und Wissen so knapp wie möglich rekapitulieren. Die Stationen dieses Weges waren:

- Friedenspreisrede Paulskirche, Oktober 2001: „Glauben und Wissen“;
- Gespräch mit dem Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal Ratzinger, in der Katholischen Akademie in München im Januar 2004, „Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion“;
- Gespräch in der Hochschule für Philosophie hier in München 2007, „Ein Bewusstsein von dem, was fehlt“;
- Weitere Veröffentlichungen: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? 2001; Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze 2005; Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken 2012.

In seiner Friedenspreisrede von 2001 hat Jürgen Habermas den Begriff „postsäkular“ in die Debatte über das Selbstverständnis der modernen, säkularen Gesellschaft eingeführt. Der Ausdruck „postsäkular“ bezeichnet die gegenwärtige gesellschaftliche Lage, eine Situation, in der religiöse Gemeinschaften inmitten eines sich zunehmend säkularisierenden



Prof. Dr. Thomas M. Schmidt, Professor für Religionsphilosophie am Fachbereich Katholische Theologie sowie Fachbereich Philosophie und Geschichtswissenschaften an der Goethe-Universität Frankfurt

Milieus fortbestehen. Wir sollten daher weder auf das Aussterben von Religion hoffen, noch auf die Rückkehr des christlichen Abendlandes, auf eine Gesellschaft, die im Namen einer einzigen wahren Religion reguliert und integriert wird. Leben in einer postsäkularen Gesellschaft bedeutet vielmehr, dass Menschen unterschiedlicher religiöser Überzeugungen und nichtreligiöser Weltanschauungen es miteinander aushalten müssen und können.

So muss laut Habermas von religiösen Personen erwartet werden, dass sie eine selbstkritische und distanzierende Einstellung zu ihren grundlegenden

Überzeugungen einnehmen, wenn religiöse Überzeugungen als Begründungen von Gesetzen herangezogen werden sollen, die alle, also auch säkulare Mitbürgerinnen und Mitbürger, betreffen. Religiöse Überzeugungen müssen dann in eine Sprache übersetzt werden, die auch den säkularen Mitbürgern nicht prinzipiell unverständlich bleiben darf. Andererseits müssen in einer postsäkularen Gesellschaft auch die säkularen Bürgerinnen und Bürger bereit sein, in einen Prozess der inhaltlichen Auseinandersetzung und übersetzenden Aneignung der religiösen Gehalte einzutreten. Das Übersetzungsgebot wirkt somit wie ein kritischer Filter, der religiöse Fanatismen und obskurantistische Vorstellungen aus der politischen Öffentlichkeit ausschließen soll. Dieser Filter soll allerdings auch durchlässig genug sein, um solche Gehalte der religiösen Tradition in den öffentlichen Diskurs einer pluralistischen Gesellschaft einfließen zu lassen, die diesen in normativer Hinsicht bereichern können.

Einen bekannten Anlass für einen solchen bereichernden Beitrag der Religion zu öffentlichen Debatten in der postsäkularen Gesellschaft bieten nach Habermas die Auseinandersetzungen mit den Bio- und Neurowissenschaften. Denn hier zeige sich, dass bestimmte moralische Empfindungen „bisher nur in religiöser Sprache einen hinreichend differenzierten Ausdruck“ gefunden haben. So drückt die Vorstellung der *Gottebenbildlichkeit* des Menschen „eine Intuition aus, die ... auch dem religiös Unmusikalischen etwas sagen kann“. Habermas hat diesen Gedanken in seinem Essay *Die Zukunft der menschlichen Natur: auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* vertieft. Dieser Essay ist ebenfalls im Jahr 2001 erschienen und erörtert das Problem, an dem Habermas in seiner Friedenspreisrede eigentlich das Spannungsverhältnis von Glauben und Wissen erläutern wollte – bevor die Ereignisse des 11. September das Verhältnis von Religion, Vernunft und moderner Gesellschaft in einem anderen, grelleren Licht erscheinen ließ.

In diesem Essay zur liberalen Eugenik geht Habermas davon aus, dass die biowissenschaftliche Revolution unser Selbstverständnis als menschliche Gattung insgesamt in Frage stellt. Vor diesem Hintergrund kann eine utilitaristische Strategie, die alle Eingriffe erlaubt, die nützlich erscheinen, nicht die tabuanaloge Geltung der Unantastbarkeit der menschlichen Person erklären. Eine solche liberale Eugenik kann nicht die starken abwehrenden Gefühle und Intuitionen erklären, jene Gefühle des Ekels und den Eindruck der Obszönität, welche die chimärischen Wesen auslösen, die Resultate bewusster Überschreitung biologischer Gattungsgrenzen darstellen. Auf der anderen Seite erscheint eine naturrechtliche Argumentation, die von notwendigen und unveränderlichen Eigenschaften der menschlichen Natur ausgeht, ebenfalls wenig überzeugend. Denn diese Argumentation berücksichtigt nicht ausreichend, dass alle substantiellen Vorstellungen über notwendige natürliche Eigenschaften des Menschen mit jenen metaphysischen Vorstellungen über die menschliche Person variieren, die unter Bedingungen eines weltanschaulichen Pluralismus notwendig in einer irreduziblen Vielfalt auftreten.

Der biotechnologische Fortschritt drängt uns aber „einen öffentlichen Diskurs über das richtige Verständnis der kulturellen Lebensform als solcher auf“. Daher muss die für das nachmetaphysische Denken zentrale Differenz zwischen partikularen Fragen des guten Lebens und der universalen Perspektive einer für alle geltenden Moral der gleichen Achtung angesichts dieser Herausforderungen neu justiert werden. Fragen

nach dem richtigen Verständnis einer bestimmten Lebensform sind Habermas zufolge „ethisch“ zu nennen, da sie nicht darauf zielen, wie wir angesichts eines moralischen Problems unparteilich urteilen sollen, sondern wie wir uns existentiell verstehen wollen. Das Richtige der Moral zielt auf das Gesollte, das Gute der Ethik auf das Gewollte, auf eine Form des nicht verfehlten, gelungenen Lebens, hier: der menschlichen Gattung im Ganzen. Somit bringen uns die Herausforderungen der Biowissenschaften deutlich zu Bewusstsein, dass eine universale Moral der Gerechtigkeit von den ethischen Entwürfen des richtigen Lebens zwar geltungslogisch unabhängig ist, lebensweltlich aber auf die Einbettung in solche ethische Kontexte angewiesen ist, wie sie durch die Religionen, „metaphysische Lehren und humanistische Überlieferungen“, verkörpert werden.

Es zeigt sich hier: *Religion ist das Andere der Vernunft*. Etwas ist stets durch den Bezug zu Anderem bestimmt; es muss aber von diesem unterschieden sein, sonst wäre es mit ihm identisch. So hat die Vernunft auch unabhängig von Religion ein Interesse an ihr selbst und an ihrer Verwirklichung. Ganz im Sinne Kants bestimmt sich die theoretische Vernunft durch die Kritik ihrer selbst und als praktische Vernunft autonom zum Handeln. Aber diese ihr eigenen identitätsstiftenden Leistungen erkennt die Vernunft nur im Spiegel ihres Anderen. Religion und Vernunft sind also aufeinander bezogen, dennoch muss nicht nur die Vernunft von der Religion, sondern auch die Religion von der Vernunft unterschieden und unabhängig sein – denn sonst könnte sie die Vernunft nicht als ihr Anderes bestimmen.

Deshalb war auch der Titel *Dialektik der Säkularisierung* gut gewählt, unter dem das Gespräch veröffentlicht wurde, das Habermas und der damalige Präfekt der Glaubenskongregation, Joseph Ratzinger, im Januar 2004 hier in der Katholischen Akademie in München geführt haben. Auf der inhaltlich-konkreten Ebene ging es bei diesem Gespräch um „Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“ (so wurde es seinerzeit angekündigt und unter dieser Überschrift wurde das Ereignis auch in „zur Debatte“ besprochen.)

Joseph Ratzinger ging in diesem Gespräch von einer unverzichtbaren öffentlichen Rolle der Religion in einer demokratischen und pluralistischen Gesellschaft aus. Historische Erfahrungen des Totalitarismus, aber auch zeitdiagnostische Einschätzungen einer säkularen Verflachung und Aushöhlung der liberalen Demokratie zeigen nach seiner Auffassung, dass die sicherste und zuverlässigste Begründung von Demokratie und Menschenrechten, von Freiheit und Gleichheit, durch Religion erfolge. Der demokratische Rechtsstaat ruhe auf dem normativen Fundament der Menschenrechte auf; die Menschenrechte seien wiederum Ausdruck des Prinzips der Menschenwürde, und die Idee der Menschenwürde sei schließlich religiös begründet im Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen.

Habermas räumt ein, dass der demokratische Rechtsstaat auf „entgegenkommende“ ethische Mechanismen angewiesen sei, die demokratische Tugenden wie Gemeinwohlorientierung erzeugen können. Solche demokratische Tugenden seien jedoch Resultat der „Sozialisation und der Eingewöhnung in die Praktiken und Denkweisen einer freiheitlichen politischen Kultur“. Die Motive für eine Teilnahme der Bürger an der politischen Meinungs- und Willensbildung zehren Habermas zufolge „gewiss von ethischen Lebensentwürfen und kulturellen Lebensformen“. Aber in dem Maße, in dem sich die Bürgerinnen und Bürger am Prozess der



Jürgen Habermas diskutierte bereits vor 16 Jahren mit dem damaligen Präfekten der römischen Glaubenskongregation, Joseph Ratzinger, über das schwierige

Verhältnis von Vernunft und Religion. Das Gespräch fand 2004 bei einer Veranstaltung der Katholischen Akademie in Bayern statt.

kollektiven Willensbildung beteiligt wissen, bildet sich auch ihre Loyalität zu dieser verfassungsmäßigen Ordnung aus, entstehen und festigen sich die notwendigen demokratischen Tugenden.

Auf der formalen Ebene der Grundbegriffe zeigte die Replik von Habermas auf Ratzinger einmal mehr, dass das Verhältnis von Religion und Vernunft, Glauben und Wissen, eine interne Spannung, eben eine Dialektik, im nachmetaphysischen Denken der Moderne selbst repräsentiert. Es ist die Spannung zwischen konkret gelebter sittlicher Praxis und allgemeingültigen moralischen Prinzipien, zwischen Ethik und Moral, zwischen Tradition und rationaler Einsicht, abstrakter gesprochen: zwischen der Partikularität und der Universalität der praktischen Vernunft.

Dass diese beiden Themen „Glauben und Wissen“ – „Partikularität und Universalität der praktischen Vernunft“ sich ineinander spiegeln, verrät auch die doppelte Abschlussbewegung, die Habermas zu seinem 90. Geburtstag vollzogen hat: Einerseits ein großes Buch über das Verhältnis von Glauben und Wissen vorzulegen, andererseits seine Frankfurter Abschiedsvorlesung noch einmal dem Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit zu widmen.

Wenn es sich beim Verhältnis von Glauben und Wissen aber um eine innere Dialektik der Vernunft selbst handelt, die auch rein philosophisch als der alte Streit zwischen Moralität und Sittlichkeit, Allgemeinheit und Konkretheit, Kant oder Hegel, bearbeitet werden kann, warum bezieht sich das nachmetaphysische Denken dann noch auf Religion als etwas ihr äußerliches, auf ein externes, sie anregendes und provozierendes Gegenüber?

Nun, etwas fehlt! In seinem Gespräch an der Hochschule für Philosophie im Jahre 2007, hier in München, schilderte

Jürgen Habermas mit bewegenden Worten seine Eindrücke bei der Trauerfeier für seinen verstorbenen Freund Max Frisch. Eine Beerdigungszeremonie, die ganz ohne Anklänge an religiöse Rituale auskommen will, kann auch bei einem religiös unmusikalischen Teilnehmer Gefühle der Leere, Beklemmung und Verlegenheit auslösen. Religion wird in der säkularen Moderne vermisst, nicht so sehr als Mythos oder Weltanschauung, durch die uns die Welt im Ganzen erklärt und unser Handeln gerechtfertigt wird – dies kann die säkulare Vernunft in Gestalt der modernen Wissenschaft, der autonomen Moral und des positiven Rechts auch aus eigenen Kräften. Aber der säkularen Moderne fehlt Religion als Ritual, als Vollzugsform der Bewältigung von Krisen. Religionen deuten nicht nur die Welt, sie bieten Formen der praktischen Bewältigung jener Krisen an, die unser In-der-Welt-Sein als Menschen mit sich bringt. Gerade als Ritual, für das die säkulare Kultur noch keine vollständig gleichwertigen Äquivalente gefunden hat, hält Religion das „Bewusstsein von dem, was fehlt“, wach. Nur eine Form von Religion, die sich noch nicht restlos in reine Weltanschauung aufgelöst hat, sondern den Bezug zur rituellen Praxis einer Gemeinde bewahrt, bildet für das nachmetaphysische Denken eine echte, ernstzunehmende Herausforderung. Die Analyse des Verhältnisses von Mythos und Ritual, von religiöser Weltdeutung und kollektiver symbolischer Praxis, bildet daher einen der Hauptstränge des neuen Buches von Habermas, das seine bisherigen Überlegungen zu „Glauben und Wissen“ bündelt, systematisiert und vertieft. Der dialektische Grundgedanke, dass Religion das Andere der Vernunft bildet, – dies soll in dieser umfassenden Genealogie des nachmetaphysischen Denkens dargestellt werden.

II. Auch eine Geschichte der Philosophie – Der Ansatz

Das vor rund zwei Monaten erschienene Buch von Jürgen Habermas *Auch eine Geschichte der Philosophie* besteht aus zwei Bänden, deren Untertitel lauten: *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen* und *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*. Das Verhältnis von Glauben und Wissen ist also grundlegend und strukturbildend für beide Bände; dennoch handelt es sich bei diesem Buch nicht um ein religionsphilosophisches oder gar theologisches Werk. Es ist zuerst und vor allem der Versuch, die Frage zu beantworten, was Philosophie heute noch ist und sein kann, worin ihr Wesen und ihre Funktion in der modernen Gesellschaft besteht. Bei dieser Suche nach einer Antwort auf diese Frage dient der Diskurs über Glauben und Wissen als Leitfaden.

Die Frage nach dem Wesen von Philosophie zu stellen ist für Habermas kein Selbstzweck; es geht nicht um reine Philosophie als akademische Disziplin, sondern um die (gesellschaftliche) Aufgabe der Philosophie. „Das neue Buch von Jürgen Habermas“, so heißt es im Ankündigungstext des Verlages, „ist nicht nur eine Geschichte der Philosophie. Es ist auch eine Reflexion über die Aufgabe einer Philosophie, die an der vernünftigen Freiheit kommunikativ vergesellschafteter Subjekte festhält: Sie soll darüber aufklären, was unsere wachsenden wissenschaftlichen Kenntnisse von der Welt für uns bedeuten – für uns als Menschen, als moderne Zeitgenossen und als individuelle Personen. Die Frage nach der Aufgabe der Philosophie ist bei Habermas stets eingebettet in das Projekt einer Verteidigung und Weiterentwicklung des Projekts der Moderne, der Idee einer vernünftigen

und aufgeklärten Gesellschaft, die den Prinzipien der Freiheit und Gerechtigkeit folgt – es geht eben um die Verwirklichungsbedingungen „vernünftiger Freiheit“.

Die Frage nach vernünftiger Freiheit ist der Horizont, in dem Habermas die Frage nach dem Wesen von Philosophie unter gegenwärtigen Bedingungen stellt. Nachmetaphysisches Denken versteht Vernunft prozedural. Wenn prozedurale Vernunft aber nur als abstraktes, formales Verfahren verstanden würde, im Sinne einer bloßen Methode zur Überprüfung von Hypothesen, dann wäre letztlich der Unterschied aufgehoben zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften. Wenn Philosophie dagegen eine letzte verbindliche inhaltliche Antwort auf die Frage nach dem guten und richtigen Leben geben will, eine Antwort, die eingebettet ist in eine umfassende substantielle Lehre von der Stellung des Menschen in Kosmos und Natur, dann droht sie zu einer partikularen Weltanschauung neben anderen zu werden. An die Stelle der rationalen Argumentation tritt dann die rhetorische Anmutung, anstelle von Einsicht und Begründung Gehorsam und Gefolgschaft. Daher artikuliert sich auch in diesem Buch eine bekannte Sorge von Habermas, die Befürchtung, dass Philosophie in der modernen Gegenwart zerrieben zu werden droht zwischen den Extremen ihrer Verwissenschaftlichung und Verweltanschaulichung.

In dieser Gefährdung der Philosophie spiegelt sich das Dilemma der modernen Gesellschaft, der Riss zwischen einem technisch-wissenschaftlichen Fortschritt, der alle betrifft und sinnstiftenden Deutungen, die nur noch innerhalb immer kleiner werdender und sich zusehends voneinander isolierender Gemeinschaften Gehör finden. Angesichts dieser Spannung zwischen Verwissenschaftlichung und Verweltanschaulichung bedarf Philosophie ihrer permanenten Selbstvergewisserung unter sich verändernden Bedingungen. Dies soll methodisch durch eine genealogische Betrachtung des nachmetaphysischen Denkens geleistet werden. Der ursprünglich geplante Titel des Werkes sollte daher folgendermaßen lauten: „Zur Genealogie nachmetaphysischen Denkens. Auch eine Geschichte der Philosophie, am Leitfaden des Diskurses über Glauben und Wissen“. Der Titel zeigt zunächst einmal, dass gegenwärtiges Philosophieren für Habermas nach wie vor und bleibend „nachmetaphysisches Denken“ ist. Das nachmetaphysische Denken ist zudem säkulares Denken, wie Habermas auch in diesem Buch betont. Die Bezugnahme auf den Glauben in den Untertiteln der beiden Teilbände bedeutet daher auch kein Plädoyer für eine umfassende „Rückkehr der Religion“. Habermas ist nicht der Auffassung, dass die Vernunft ohne Glauben in der Luft hänge, genauso wenig wie der säkulare Staat ohne Religion.

Das nachmetaphysische Denken ist aber auch kein säkularistisches Denken. Das heißt: Der säkulare Charakter der Moderne wird als ein Faktum konstatiert, nicht als Ideologie vertreten. Nachmetaphysisches Denken bekämpft nicht aggressiv die Religion, sondern setzt sich zu ihr in ein produktives Verhältnis. Ein solch produktives Verhältnis ist gerade dort gegeben, wo das nachmetaphysische Denken über seine eigene Entstehung und Entwicklung nachdenkt. Das nachmetaphysische Denken versteht sich selbst, in dem es sich zu seinem Anderen, dem religiösen Glauben, ins Verhältnis setzt. Das nachmetaphysische Denken hat sich von seinen metaphysischen und religiösen Ursprüngen gelöst, ist selbstständig geworden – aber genau in seiner Unabhängigkeit ist es bleibend geprägt durch seine Herkunft.

Wie ist der Prozess der Loslösung des nachmetaphysischen Denkens von seinen metaphysischen und religiösen Ursprüngen zu deuten? Als Befreiung oder Verlust? Im Hintergrund steht die Frage, ob und in welchem Sinn die Moderne als Fortschritt verstanden werden kann. In einer Genealogie des nachmetaphysischen Denkens verknüpft sich somit unweigerlich die Geschichte der Philosophie mit einer Philosophie der Geschichte. Dies deutet die Anspielung des Buchtitels auf eine geschichtsphilosophische Abhandlung von Johann Gottfried Herder an. In seinem Werk *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* aus dem Jahre 1774 distanziert sich Herder sowohl von einer pessimistischen Auffassung von Geschichte als Verfall als auch von einer Deutung der Geschichte als stetem, in der Gegenwart gipfelnden Fortschritt zum Besseren. Eine Geschichte der Philosophie ist abhängig von der Philosophie der Geschichte, die ihr zugrunde liegt: ob man die Moderne als Endstadium einer Verfallsgeschichte des Abendlandes versteht oder als Verwirklichung der fortschrittsoptimistischen Hoffnung auf die Einrichtung der besten aller möglichen Welten – oder ob man sich, wie Herder, von beiden Perspektiven distanziert.

Die Bezugnahme auf Herders Abhandlung zeigt zudem, dass es nicht ausschließlich um Philosophie geht, sondern um die „Bildung der Menschheit“. Der von Herder gebrauchte Bildungsbegriff der Aufklärung meint ja eben nicht nur Aneignung von Lernkompetenzen und Speicherung von Informationen, sondern die Erziehung zu vernünftiger Selbstbestimmung von Individuen und Gesellschaft. Die Frage nach der Zukunft der Philosophie ist daher mit der Frage nach der Bildung, der Wissenskultur überhaupt verbunden. Gibt es gesellschaftlich verfügbares und relevantes Wissen nur noch in der Form von hochspezialisierten Einzelwissenschaften? Besteht die einzig mögliche Art der Kommunikation von wissenschaftlichen Erkenntnissen in der anonymen, algorithmisch gefilterten Transmission von Daten? Eine Philosophie, die sich dieser Vorstellung unterordnet, verliert Habermas zufolge den Bezug zu ihrer ursprünglichen Aufgabe „einer rationalen Klärung unseres Selbst- und Weltverhältnisses“. Philosophie, die den Bezug zu unserer Selbsterfahrung und zu einer Weltdeutung im Ganzen verliert, hört auf, eine intellektuelle Kraft der Kritik und Aufklärung zu sein. Mit Blick auf die Frage nach der „Bildung der Menschheit“ gilt es daher, einen Mittelweg zu finden zwischen naiver Wissenschaftsgläubigkeit und apokalyptischem Geraune vom Untergang der Kultur.

Die Bestimmung dieser geschichtsphilosophischen Position zwischen Fortschrittsoptimismus, Dekadenztheorien, apokalyptischen Szenarien unter der Pseudo-Neutralität einer positivistischen Geschichtsvergessenheit erfolgt methodisch durch den zentralen Begriff der Genealogie. Der Begriff der *Genealogie* beschreibt die Methode, die Art und Weise, wie Habermas jene Geschichte rekonstruiert, in der „sich die Philosophie sukzessive aus ihrer Symbiose mit der Religion gelöst und säkularisiert hat“. Die Geschichte der Säkularisierung ist schon oft erzählt worden. Zwei Standardversionen möchte Habermas zurückweisen und durch seine Methode der Genealogie ersetzen. Die eine Standardversion der großen Erzählung von der Säkularisierung ist die Geschichte eines Verlustes. Säkularisierung wird dann als Säkularisation verstanden, als Enteignung und Raub von Kirchengütern. Im übertragenen Sinne ist dann mit Säkularisierung eine Entwicklung des

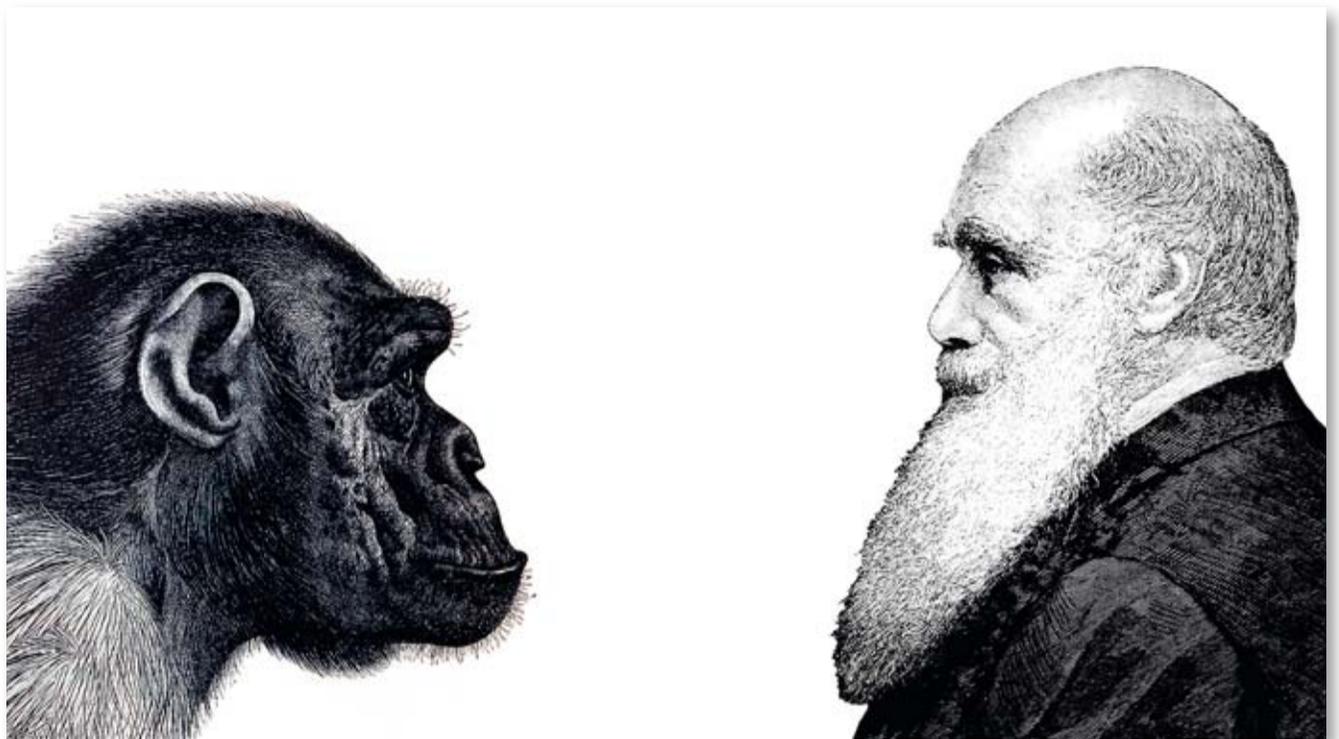


Foto: akq-images / bilwissedition

Den Unterschied zwischen Mensch und Tier – das Bild zeigt den berühmten Evolutionsbiologen Charles Darwin –

fixiert Habermas in der Überzeugung, dass nur Menschen ihre Handlungen mittels Sprache koordinieren.

wachsenden Sinnverlustes und der Banalisierung gemeint. Ohne Religion verliert die moderne Gesellschaft Sinn und Halt. Auf der *anderen* Seite steht eine Geschichtsbetrachtung, die Säkularisierung vollständig mit Fortschritt identifiziert. Nur durch die Ablösung von Religion und kirchlicher Bevormundung konnte sich nach dieser Lesart die Freiheit der Wissenschaft, der Kunst, des individuellen Strebens nach Glück, die autonome Moral und der weltanschaulich neutrale Rechtsstaat etablieren.

Der ersten Erzählweise hält Habermas entgegen, dass Säkularisierung nicht als Unglück oder Ausdruck von Verderbnis zu verstehen ist. Die genealogische Rekonstruktion versucht vielmehr, gesellschaftliche Veränderungen als Lernprozesse zu verstehen. Sie geht davon aus, dass es für tiefgreifende historische Veränderungen gute Gründe gegeben hat, zumindest aus der Sicht der Betroffenen und Beteiligten. Die Rede von Lernprozessen macht aber auch darauf aufmerksam, dass es zu jeder intellektuellen Entwicklung gehört, sich für neue und noch nicht verarbeitete Anstöße und Herausforderungen offen zu halten. Da die Religion mitnichten abgestorben ist, sondern inmitten der säkularen Gesellschaft weiterlebt und Impulse gibt, ist das säkulare Denken noch nicht fertig mit ihr. Es muss sich ihr gegenüber offen und lernbereit halten, denn Religion ist eine gegenwärtige Gestalt des Geistes. Daher bezieht sich eine genealogische Rekonstruktion nicht rein historisch auf Religion, als etwas Vergangenes und Überlebtes, sondern als etwas Zeitgenössisches und Lebendiges, als eine bleibende Herausforderung für das säkulare, nachmetaphysische Denken.

III. Auch eine Geschichte der Philosophie – Die Struktur

Die strukturbildende Methode dieser Geschichte des Verhältnisses von Glauben und Wissen besteht also darin, die Genealogie, die Entstehungsgeschichte des modernen, nachmetaphysischen Denkens als Lernprozess zu verstehen.

Was ist ein Lernprozess? Warum lernen wir überhaupt? Die naheliegende Antwort lautet: Wir lernen, um Probleme

zu lösen. Lernfortschritte bemessen sich dann am Erfolg wachsender Naturbeherrschung. Solche technische Problembewältigung erfolgt durch die gemeinsame Arbeit im Kollektiv der menschlichen Gemeinschaft. Die menschliche Gemeinschaft wird auf diese Weise systemisch integriert. Systemische Integration bedeutet, dass die Handlungskoordination in der Gesellschaft zum Zweck der gemeinsamen Lösung von vorgegebenen Problemen erfolgt. Fortschritt bedeutet dann Vorsprung durch Technik; Lernen ist dann technischer Fortschritt, der Zuwachs an Problemlösungskompetenzen; Vernunft wird als instrumentelle Vernunft verstanden. Gesellschaftlicher Fortschritt nimmt dann die Form zunehmender Ausdifferenzierung und Spezialisierung problembearbeitender Systeme wie Technik, Wirtschaft und Bürokratie an.

Warum aber lernen wir? Was unterscheidet die Art und Weise, wie wir als Angehörige der Gattung *homo sapiens* lernen, von anderen Lebewesen? Auch andere Lebewesen, vor allem höhere Primaten, koordinieren ihre Handlungen, um gemeinsam Aufgaben zu bewältigen – Jagd und Nahrungssuche, Schutz vor Feinden, Aufzucht von Nachkommenschaft, Bau von Behausungen etc. – und sie geben dieses „Wissen“ weiter. Der entscheidende Unterschied besteht darin, dass die menschliche Gattung ihre Handlungen mittels der Sprache koordiniert. Die Verwendung von Symbolen, die verstanden werden können, ist etwas Anderes als der Gebrauch von Gesten, der einen gewünschten Effekt erzielt. Habermas bezieht sich hier, wie zunehmend in den letzten Jahren, auf die Arbeiten des US-amerikanischen Anthropologen und Verhaltensforschers Michael Tomasello, der sich mit der Evolution der menschlichen Sprache beschäftigt, gerade um den Unterschied zwischen Menschen und Tieren zu bestimmen. Nach Tomasello besteht der „kognitive Unterschied in der Art, wie Schimpansen und Menschen jeweils miteinander kommunizieren“, nämlich gerade darin, „dass Primaten diese fabelhaften Fähigkeiten zu intentionalem Handeln, zum Verständnis der Handlungsententionen anderer und zum praktischen Schlussfolgern gewissermaßen

egozentrisch, das heißt ausschließlich in einem selbstbezogenen strategischen Sinne zur Manipulation von Artgenossen im Interesse eigener Absichten einsetzen“.

Oder andersherum gedacht: Durch den Gebrauch von Symbolen entsteht ein gemeinsamer semantischer Raum, eine Sphäre geteilter Bedeutungen, die auch unabhängig von einer in Zeit und Raum gegebenen konkreten Situation verstanden und erinnert werden können. Dies ist der spezifische, der artbildende Unterschied von *Homo sapiens*: Die Bildung und Erhaltung einer menschlichen Gemeinschaft erfolgt auch durch symbolische Integration. Uns verbindet nicht nur die gemeinsame Arbeit, sondern auch die sprachliche Interaktion. Die menschliche Gemeinschaft wird nicht nur durch zweckhafte Tätigkeit zusammengehalten, sondern auch durch kommunikatives, verständigungsorientiertes Handeln.

Mit diesem evolutionären Fortschritt, der die Gattung *homo sapiens* auszeichnet, ist zugleich ein spezifisches Risiko verbunden, das andere Lebewesen nicht kennen. Um dieses Risiko aufzufangen, entwickelt die menschliche Kultur und

Diskussion und Essenz



Die sich dem Vortrag von Professor Thomas M. Schmidt anschließende gut halbstündige Podiumsdiskussion finden Sie zur Gänze auf unserem Audio-YouTube-Kanal unter <https://www.youtube.com/watch?v=xKxflB14fa4>



Mit einem kurzen Video – zu sehen im Video-Kanal unter <https://www.youtube.com/watch?v=hpCzdKjv9w> – versuchen wir eine Essenz des Abends zu Jürgen Habermas und die Religion.

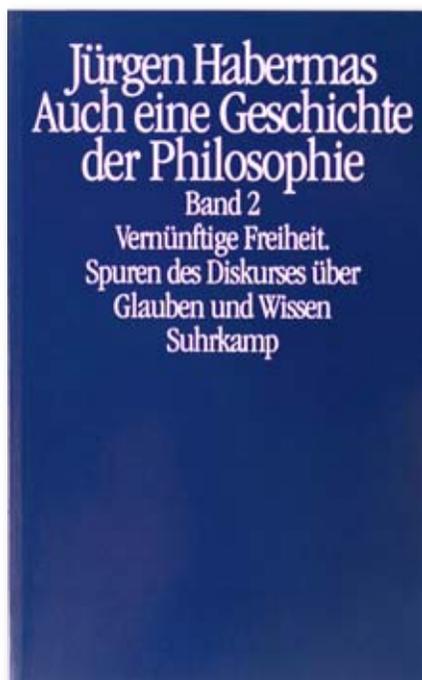
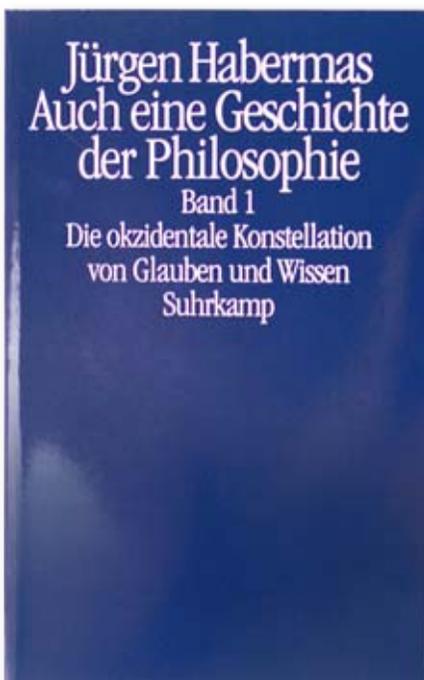


Foto: Suhrkamp-Verlag

Das neueste Werk von Jürgen Habermas umfasst über 1700 Seiten und ist voll von erfrischenden und neuen Deutungen der gesamten philosophischen Tradition.

Gesellschaft nun das, was Habermas den „sakralen Komplex“ nennt.

Worin besteht dieses Risiko? Was ist der sakrale Komplex und wie reagiert er auf dieses Risiko? Für den evolutionären Ursprung der Gattung Homo sapiens ist die „Umstellung auf einen umwälzenden neuen Modus der Vergesellschaftung“ entscheidend. Die Vergesellschaftung durch kommunikatives Handeln stiftet ein prekäres Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft. Menschliche Lebewesen werden nur in dem Maße zu selbstbewussten Individuen, in dem sie sich erfolgreich kommunikativ vergesellschaften, das heißt lernen, sprachliche Symbole zu gebrauchen und zu verstehen und durch die Verinnerlichung dieser allgemeinen Bedeutungen ein artikuliertes Selbstverständnis aufzubauen. Für das kommunikative Wesen Homo sapiens gehören Individuierung und Sozialisation untrennbar zusammen; sprachliche Wesen werden erst in dem Maße zu selbstbewussten und vernünftigen Individuen, inwieweit sie sich vergesellschaften. Zugleich kann sich eine kommunikativ strukturierte

Gesellschaft nur erhalten und reproduzieren, wenn ihre Mitglieder die allgemeinen Bedeutungen teilen, verstehen und weitergeben. Dies ist aber ein hochriskanter Prozess. Jede gesellschaftliche Krise zeigt, dass es misslingen kann, für alle verständliche Symbole und von allen geteilte Bedeutungen zu schaffen und zu erhalten. Umgekehrt erlebt jedes Individuum in existentiellen Krisen und biographischen Wendepunkten den doppelläufigen Prozess von Individuierung und Sozialisierung als das Drama, sich entweder von der Gemeinschaft ausgeschlossen und isoliert zu fühlen oder von ihr geschluckt und verschlungen zu werden.

Der sogenannte sakrale Komplex bildet nun einen anthropologisch tief sitzenden Mechanismus, der im Falle solcher Krisen, die zu Zerfall und Anomie, Gewalt und Rebellion, führen können, eine Art Ausfallbürgschaft übernehmen kann. Der sakrale Komplex setzt sich zusammen aus Praktiken des Umgangs mit Mächten des Heils und des Unheils einerseits, aus mythischen Weltbildern andererseits. Mythen beziehen sich auf



Rückfragen aus dem Publikum waren Prof. Dr. Thomas M. Schmidt (li.) sehr willkommen – unter Anleitung von Akademiestudienleiter Dominik

Fröhlich konnten die wichtigsten Fragen direkt im Anschluss geklärt werden.

den Darstellungsaspekt, Rituale auf den performativen Aspekt der Krisenbewältigung durch den sakralen Komplex.

Religionstheoretische Grundbegriffe wie Ritual oder Sakralität stehen bei Habermas schon seit langem im soziologischen Kontext einer Entwicklungstheorie der modernen Gesellschaft, wie der Bezug auf Durkheim in der *Theorie des kommunikativen Handelns* zeigt. An Durkheims Religionssoziologie interessierte Habermas die These, dass eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen der Geltung moralischer Regeln und der „Aura des Heiligen“ besteht. Die „Haltung gegenüber dem Sakralen ist, ähnlich wie die gegenüber der moralischen Autorität, durch Hingabe und Selbstentäußerung gekennzeichnet“. In Habermas' Interpretation schließt Durkheim aus dieser „strukturellen Analogie des Heiligen und des Moralischen“ letztlich „auf eine sakrale Grundlage der Moral“. Diese sakrale Grundlage der Moral darf aber nicht inhaltlich verstanden werden, etwa im Sinne des religiösen Glaubens an eine transzendente oberste gesetzgebende Gewalt. Sie ist vielmehr zu verstehen durch ihre soziale Funktion eines durch kollektive Rituale erzeugten und gesicherten grundlegenden normativen Konsens. In Durkheims Auffassung von den sakralen Wurzeln moralischer Autorität wird ein Konsens über soziale verbindliche Normen zunächst nicht durch die kognitive Einsicht in die Gültigkeit von Inhalten gestiftet, sondern durch eine kollektive Praxis, für die das religiöse Ritual paradigmatisch ist. Im religiösen Ritual wird durch den gemeinsamen Gebrauch von Symbolen eine kollektive Identität hergestellt und erneuert; diese Symbole besitzen aber strikt interne Bedeutung innerhalb einer selbstbezüglichen rituellen Praxis, sie teilen nichts mit oder verweisen nicht auf eine Realität „hinter“ dem Ritual selbst. Der Gebrauch religiöser Symbole im Ritual verrät etwas über die eigentümliche Form kommunikativen Handelns, durch die eine kollektive Identität und gemeinsames Normbewusstsein hergestellt wird.

Durkheim hatte aber, so Habermas nun in seinem neuen Werk, eher gezeigt, wie Mythen und Rituale funktionieren, um gesellschaftliche Solidarität zu sichern. Vernachlässigt wurde bei Durkheim die Beantwortung der Frage, wie Mythos und Ritual entstehen. Diese Antwort sucht Habermas nun zu entfalten, indem er den sakralen Komplex zurückbezieht auf die für die menschliche Gattung überhaupt konstitutive Form gemeinsamen kommunikativen Handelns und das damit verbundene Risiko. Mythos und Ritual übernehmen eine *Ausfallbürgschaft* im Fall von phylogenetisch und ontogenetisch auftretenden Krisen.

Gehören Mythos und Ritual aber nicht einer längst vergangenen Zeit an? Die Antwort von Habermas lautet: Was wir heute *Religion* nennen, ist das Resultat eines Rationalisierungsschubes der archaischen Mächte Mythos und Ritual. Diese Rationalisierung von Mythos und Ritual hat den sakralen Komplex transformiert, aber nicht zerstört. Als Religion bildet der sakrale Komplex auch für das zeitgenössische nachmetaphysische Denken immer noch eine Herausforderung.

Die Geschichte der Rationalisierung des sakralen Komplexes erläutert Habermas mit Bezugnahme auf den Begriff der Achsenzeit. Der Begriff der „Achsenzeit“ wurde von Karl Jaspers in seinem Werk *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949) geprägt. Er bezeichnet, vereinfacht gesagt, die Zeit zwischen grob 800 und 200 v. Chr. In dieser Zeit, so stellt Jaspers fest, bildeten sich alle großen Weltreligionen ebenso wie die griechische Philosophie heraus,

und zwar in den unterschiedlichsten, nicht miteinander in Verbindung stehenden Teilen der Erde und somit weitestgehend voneinander unabhängig. In der Folge haben Bellah, Eisenstadt und Joas die These vertreten, dass sich tatsächlich eine konkret benennbare Gruppe von sogenannten „Achsenkulturen“ feststellen lässt, unter denen folgende besonders wichtig waren: das alte Israel, das antike Griechenland, das frühe Christentum, der Iran von Zoroaster, das chinesische Kaiserreich sowie die hinduistischen und buddhistischen Zivilisationen. Das Gemeinsame an diesen unterschiedlichen Achsenkulturen, so Eisenstadt, besteht darin, dass in all diesen Kulturen eine systematische Reflexion stattgefunden habe, die gewissermaßen in der „Entdeckung“ von Transzendenz mündete. Transzendenz bedeutet in diesem Zusammenhang, dass ein Bewusstsein dafür entstand, dass die greifbare, physische Welt nicht die einzige Realität sei, sondern es darüber hinaus noch eine andere Welt gebe. Der Glaube an die Legitimität einer transzendenten, d. h. nicht mehr physisch präsenten Herrschaft ist nicht zuletzt eine funktionale Voraussetzung für die Entstehung der Großreiche der Achsenkulturen mit ihrem kodifizierten Recht und ihrer durch Repräsentation wirksamen politischen Souveränität.

Mythos und Ritual übernehmen eine Ausfallbürgschaft im Fall von phylogenetisch und ontogenetisch auftretenden Krisen.

Habermas bezieht das von Karl Jaspers aufgenommene und mit Bezug auf Robert Bellah weiterentwickelte Motiv der Achsenzeit auf die Erklärung der Rationalisierung von Ritual und Mythos im Sinne des Strukturwandels der Weltbilder. „Die religiös-metaphysischen Lehren unterscheiden sich von den mythischen Erzählungen durch die Distanz, die sie zu einer im Ganzen auf Distanz gebrachten Welt einnehmen“. Max Webers Stichwort für diesen „Übergang von der Mythenwelt zu den religiösen Weltbildern der Achsenzeit ist „Entzauberung“. Webers Religionssoziologie wurde lange als paradigmatisch angesehen für eine Deutung von Säkularisierung, die aufgrund von fortschreitender Entzauberung und Ausdifferenzierung der Wertsphären Religion am Ende der Moderne ganz verschwinden lässt. Webers Begriff der Entzauberung bezeichnet aber Hans Joas zufolge eher einen Vorgang der „Demagisierung“, also den zunehmenden Verzicht auf den Einsatz magischer Mittel bei der Bewältigung von Problemen in der Welt, aber nicht notwendig die generelle Säkularisierung der Deutung der Welt im Ganzen.

Habermas zufolge zeigt bereits der Gestaltwandel des sakralen Komplexes in der Achsenzeit, dass Religionen auf Entzauberung kreativ reagieren können, und zwar durch eine *Moralisierung des Heiligen*. Entzauberung bedeutet in der Tat den Verlust der Religion als Ressource der Erklärung und Beherrschung innerweltlicher Vorgänge. Der Mythos büßt seine Funktion ein, innerweltliche Vorgänge zu erklären und in einen deutenden Kontext einzuordnen (vom Mythos zum Logos zur Wissenschaft). Das Ritual verliert seine Bedeutung, unmittelbar auf Heil und Unheil des Menschen Einfluss zu nehmen – diese Aufgabe übernehmen Medizin, Technik, Wohlfahrtseinrichtungen und der Staat.

Die Erfahrung des Heiligen, Erlebnis des Numinosen, das eine Aura des Erschreckenden und Faszinierenden zugleich besitzt, koppelt sich angesichts des wachsenden Weltwissens immer mehr ab von der Deutung und Bewältigung innerweltlicher Vorgänge. Stattdessen wird das Heilige zunehmend moralisiert; an die Stelle eher unschuldiger amoralischer Bewältigungsmuster von Heil und Unheil durch das stellvertretende Wirken vieler Gottheiten oder heiliger Gestalten tritt die Frage nach der unbedingten Gerechtigkeit des einen Gottes. Sichtbar wird dies am Hiob-Problem: Das persönliche Leid kann

Doch Hegels Versuch einer Erneuerung metaphysischen Denkens nach Kant scheitert Habermas zufolge.

nicht mehr durch einen schlichten Tun-Ergehen-Zusammenhang erklärt werden, sondern wirft die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes als des absoluten Herrn auf. Die Gerechtigkeit Gottes kann nur bewahrt werden, indem sie kognitiv unzugänglich bleibt; sie bleibt in Kraft, indem sie zu einer transzendenten, die Welt und ihre immanente Logik übersteigenden Größe wird. Gerade so besitzt sie erlösende Kraft für den Einzelnen; der individuelle Weg zum Heil bemisst sich nicht mehr an innerweltlichem Wohl und Wehe, sondern am Vertrauen auf eine absolute, außerweltliche Gerechtigkeit.

Das Motiv der Achsenzeit soll zugleich dem Vorwurf der westlichen Partikularität der in AeGP (Auch eine Geschichte der Philosophie) entfalteten Genealogie des nachmetaphysischen Denkens entgegentreten. Denn alles, was wir nach und aufgrund einer genealogischen Selbstverständigung des nachmetaphysischen Denkens „aus guten Gründen für universell gültig halten, könnte durch einen westlichen Bias verzerrt sein, der sowohl in der professionellen Öffentlichkeit als auch in interkulturellen politischen Diskursen überprüft werden muss“.

IV. Auch eine Geschichte der Philosophie – Ausgewählte Themen

Soviel zur Struktur dieser Genealogie des nachmetaphysischen Denkens und ihrer religionstheoretischen Relevanz. Inhaltlich besteht diese Genealogie in einem atemberaubenden Durchgang durch ein unglaublich umfassendes, reiches und komplexes philosophiegeschichtliches Material und seine systematische Deutung im Lichte der skizzierten Perspektive.

Die über 1700 Seiten ausgebreitete genealogische Rekonstruktion des nachmetaphysischen Denkens ist eine weite, lange, abenteuerliche und aufregende Reise. Sie führt über zwei Bände, zehn Kapitel und drei systematische Zwischenbetrachtungen. Sie beginnt historisch beim Bruch Israels mit dem mythischen Denken, mit der Abkehr des jüdischen Monotheismus vom Heidentum, führt über Buddhismus, Konfuzianismus und Taoismus zu den griechischen Naturphilosophen und schließlich, als erster Zwischenhalt, zu Sokrates und Platons Ideenlehre.

Der Symbiose von Glauben und Wissen im christlichen Platonismus und seiner Rolle bei der Entstehung der römisch-katholischen Kirche widmet Habermas dann sein besonderes Augenmerk. In Unterabschnitten reflektiert er über das Urchristentum, analysiert die Begegnung von Christentum und Hellenismus in der gräko-romanischen Um-

gebung des Kaiserreichs und betrachtet Plotin und Augustin als zentrale Figuren der christlichen Transformation der Philosophie Platons. Unter dem Titel „Das christliche Europa: Fortschreitende Differenzierung zwischen *sacerdotium* und *regnum*, Glauben und Wissen“ werden die „Herausforderungen des Aristoteles für die Theologie des 13. Jahrhunderts“ thematisiert und die Antworten des Thomas von Aquin. Die von den spätmittelalterlichen Theologen Duns Scotus und Wilhelm von Ockham eingeleitete Wende interpretiert er als philosophische Weichenstellungen zur wissenschaftlichen, religiösen und gesellschaftlich-politischen Moderne. Diese Wende hinterlässt auch Spuren im neuzeitlichen Diskurs über Recht, Politik und Macht – etwa bei Machiavelli oder Francisco de Vitoria OP.

Die nominalistische Wende des späten Mittelalters leitet über zum zweiten Band „Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen“. Dieser Band beginnt mit einem Kapitel über die Trennung von Glauben und Wissen im Protestantismus, der den Aufstieg der Subjektphilosophie vorbereitet. Hier kündigt sich die für die Moderne konstitutive Trennung von Glauben und Wissen an. In der Folge sieht Habermas Hume und Kant an „der Wegscheide nachmetaphysischen Denkens“. Kant und Hume repräsentieren zwei zentrale Aspekte moderner Subjektivität: die Erfahrung des eigenen inneren Erlebens und Fühlens als Maßstab gültigen Wissens (Hume) und die Idee einer freien Selbstbestimmung nach vernünftigen Prinzipien (Kant).

Die Philosophie der Subjektivität läuft bei Habermas letztlich auf eine Theorie der Intersubjektivität zu, der Leitbegriff des Bewusstseins wird durch den der Sprache ersetzt. Daher interessiert sich Habermas vor allem für die sprachliche Verkörperung der Vernunft. Bei Herder, Schleiermacher und Humboldt findet er Motive einer solchen „linguistischen Wende“. Diese wird aber zunächst aufgehalten durch Hegels Versuch einer Assimilation von Glauben an Wissen. Doch Hegels Versuch einer Erneuerung metaphysischen Denkens nach Kant scheitert Habermas zufolge. Mit den Junghegelianern wird dann der Weg frei für die nachmetaphysische Auffassung einer in Sprache, Leiblichkeit, Geschichte und Gesellschaft verkörperten Vernunft. Als Zeugen dieser Entwicklung betrachtet Habermas Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Sören Kierkegaard und schließlich Charles Sanders Peirce, die Gründungsfigur des amerikanischen Pragmatismus. Mit abschließenden Bemerkungen zum Modus der Verkörperung der Vernunft in Praktiken der Forschung und der Politik landet Habermas wieder in der Gegenwart und ihrer kritischen Reflexion.

V. Abschließende Bemerkungen

„Ironiker des Wissenschaftsbetriebs können Habermas' zweites Opus magnum als ein gigantisches Arbeitsbeschaffungsprogramm für Wissenschaftler aller kulturdeutenden Disziplinen verstehen“, so der protestantische Theologe Friedrich Wilhelm Graf in seiner Rezension. „Die Spannweite möglicher Themen“, so Graf weiter, „ist unerschöpflich, weil Habermas in ganz unterschiedlichen Sprachspielen – er kann jetzt bisweilen auch ein historistisch erzählender Historiker sein – eine kaum vorstellbare Fülle von Beobachtungen, Einsichten und konventionelle Denkroutinen infrage stellenden Deutungen präsentiert. Gelehrte Jüngere werden nun Dissertationen über «Habermas on Luther» oder «Von Schleiermacher zu Habermas» schreiben können, und katholische Thomas-Spezialisten dürften

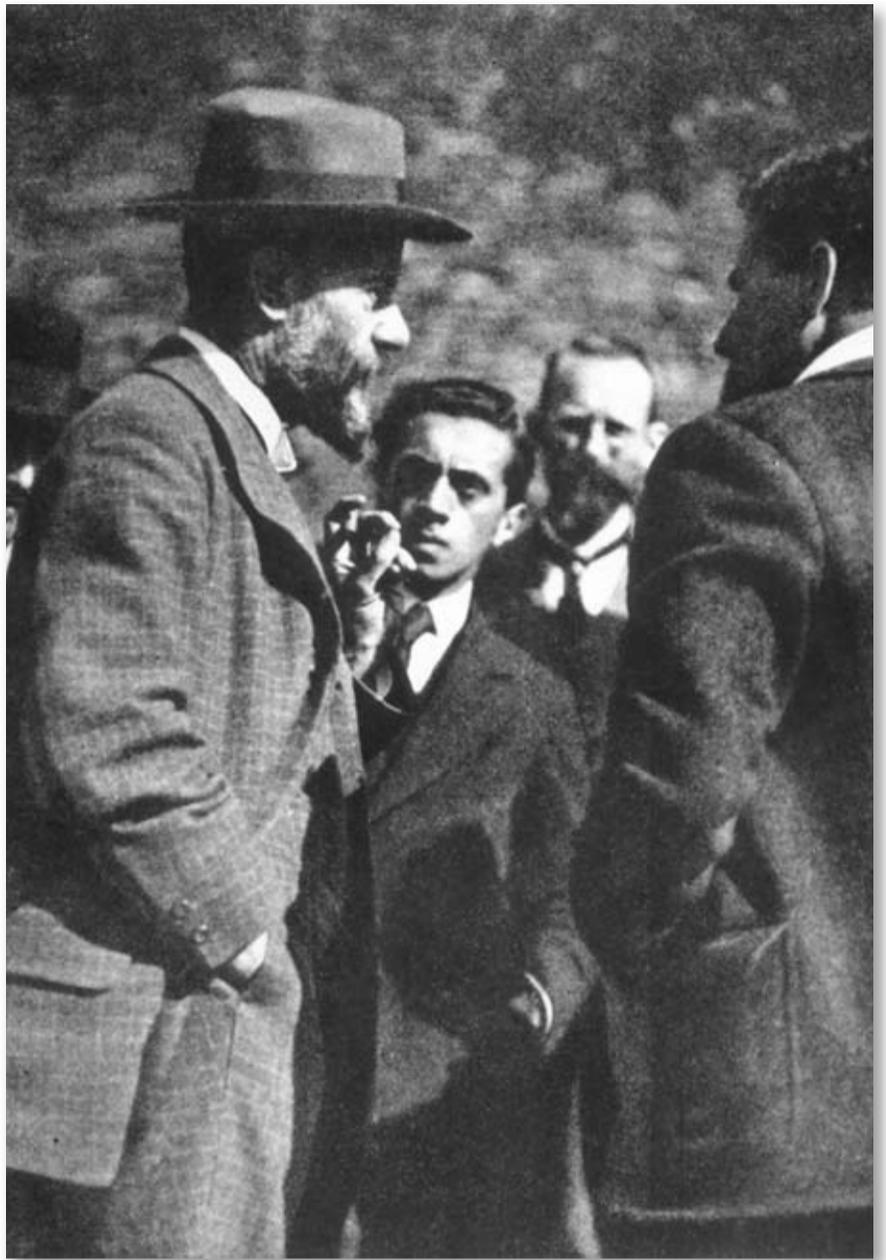


Foto: akg-images

Die Religionssoziologie von Max Weber – hier in Lauenstein (Bayern) um das Jahr 1917 – wurde lange als paradigma-

tisch angesehen für eine Deutung von Säkularisierung, die Religion am Ende der Moderne ganz verschwinden lässt.

bald seine ... Rekonstruktion des theonom entworfenen Gesetzesbegriffs des Aquinaten überprüfen wollen. Auch Habermas' Sicht der Beziehungen zwischen Kant und Luther sowie Luther und Hegel sind für viele gelehrte Debatten gut ... Es wird Jahre dauern, bis die Kulturdeutenden sich an Habermas' Großunternehmen abgearbeitet haben“.

Die Lektüre und Interpretation der philosophischen Klassiker hat Habermas offensichtlich viel Freude bereitet. Die 1700 Seiten bieten eine Fundgrube oder besser Schatztruhe, voll von erfrischenden und neuen Deutungen bekannter und auch etwas abseitiger Texte der philosophischen Tradition. Aber es ist nicht nur spielerische Neugier, die Habermas dazu treibt, so ausführlich, gründlich und mit einer unglaublichen Ausdauer auf die klassischen Texte über Glauben und Wissen einzugehen. Es ist vor allem seine Grundauffassung, dass sich die Frage, was Philosophie heute ist, was sie noch leisten und sich zutrauen kann, daran entscheidet, wie sich das nachmetaphysische Denken ins Verhältnis zu seiner religiösen Herkunft setzt, wie sich die säkulare Vernunft dieses religiöse Erbe aneignet. Daran entscheidet sich für Habermas die Frage nach der Zukunft der „Bildung der Menschheit“. □

Presse

Die Tagespost

24. Januar 2020 – Beide gehören zu den prägenden Denkern der Nachkriegszeit. (...) Und beide haben im hohen Alter das Zueinander von Glaube und Vernunft zu ihrem großen Thema gemacht. (...) Begegnet sind sich der Philosoph und Soziologe Jürgen Habermas und der Theologieprofessor und Präfekt der Glaubenskongregation Joseph Ratzinger zuletzt im Januar 2004 in der Katholischen Akademie in München. (...) So lag es nahe, der von Habermas mit seinem neuen Buch ausgesprochenen Einladung zum Dialog zu entsprechen. Dazu hat jetzt die Katholische Akademie München den Professor für Religionsphilosophie an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Frankfurt Thomas M. Schmidt eingeladen. (...) Mit dem ursprünglich geplanten Buchtitel „Zur Genealogie des nachmetaphysischen Denkens“ wird deutlich, welchen Weg Habermas hier eingeschlagen hat: Am Leitfaden von Glauben und Wissen denkt die Philosophie über ihre Entstehung nach. Habermas will nicht die Religion bekämpfen, sondern er will die Geschichte der Philosophie rekonstruieren.

Michael Karger

Anfänge des Menschen

„Anfänge des Menschen“ lautete der Titel einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern am 24. November 2018, die aus dem Gesprächskreis „Kirche und Wissenschaft“ hervorgegangen ist. In diesem treffen sich seit fast 40 Jahren Naturwissenschaftler, Theologen und Philosophen zweimal pro Jahr in der Akademie, um Themen

im Grenzbereich von Natur- und Geisteswissenschaften zu besprechen. 150 interessierte Teilnehmer versammelten sich an diesem Samstagvormittag, um die Vorträge der Spitzenwissenschaftler aus der Archäogenetik, Paläoanthropologie, Philosophie und Religionswissenschaft zu verfolgen. Nachfolgend lesen Sie die vier Referate.

Die genetische Herkunft der Europäer: Biologische Anpassung und Mobilität in der Vorgeschichte

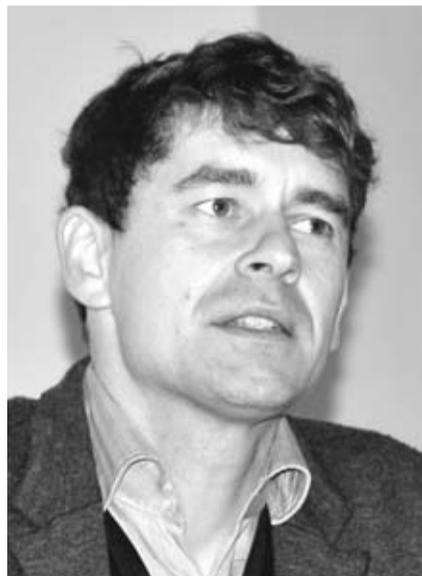
Johannes Krause

Die Genom-Revolution

Genetische Forschung erlebte im vergangenen Jahrzehnt eine wahre Revolution. Mit der Entwicklung hochmoderner DNA-Sequenziertechnologien wurde es im Laufe von nur wenigen Jahren möglich, die Leistungsfähigkeit und Effizienz genomischer Untersuchungen um einen Faktor von zehn Millionen zu vervielfachen. Im Jahr 2016 verfügten wir über Technologien, die es uns erlauben, für nur noch wenige hundert Euro und innerhalb weniger Stunden ganze menschliche Genome mit ihren Milliarden von Basenpaaren zu entschlüsseln. Mit dem Ergebnis, dass wir aktuell in einer Art „Sequenzierzeitalter“ leben, in dem bereits jetzt zehntausende Genome von Menschen aus der ganzen Welt entschlüsselt sind und täglich neue hinzukommen.

Der Reiz und die Hoffnung dieser massiven genetischen Forschung besteht darin, Antworten auf große Fragen der Menschheitsgeschichte zu finden: Wie hat sich der Mensch entwickelt und woher kommt er? Welche Rolle spielen Gene für die Entwicklung und Ausbreitung von Krankheiten? Welche genetisch bedingten Gemeinsamkeiten und Unterschiede gibt es zwischen menschlichen Populationen? So hat die Genetik, entgegen ihrer fatalen Assoziation mit rassistischen und kolonialistischen Regimes im 19. und 20. Jahrhundert, die Erkenntnis geliefert, dass ein Großteil der genetischen Vielfalt nicht zwischen unterschiedlichen menschlichen Populationen besteht, sondern gerade innerhalb einer einzelnen Population existiert.

Mehr als 80 Prozent aller genetischen Unterschiede in der DNA-Sequenz von Menschen, die als Single Nucleotide



Prof. Dr. Johannes Krause, Direktor des Max-Planck-Instituts für Menschheitsgeschichte in Jena

Polymorphismen (SNPs) bezeichnet werden, treten innerhalb einer einzigen menschlichen Population, wie den Europäern oder den Asiaten, auf. Mit anderen Worten: Um einen Großteil der genetischen Vielfalt der Menschen außerhalb Afrikas zu erfassen, braucht man nicht möglichst weit voneinander entfernte Individuen zu untersuchen, sondern es reicht völlig aus, ein paar hundert Thüringer oder Rheinländer genetisch miteinander zu vergleichen.

Eine weitere wichtige Erkenntnis populationsgenetischer Forschung ist, dass Afrikaner eine höhere genetische

Vielfalt aufweisen, als die Populationen außerhalb Afrikas. Diesen Befund interpretiert man als Beweis für den Ursprung des modernen Menschen in Afrika. Dies wird auch deutlich, wenn man mit Hilfe der DNA Stammbäume rekonstruiert, in diesen stellen sich die Menschen außerhalb Afrikas als kleiner Zweig der afrikanischen Diversität dar, oder anders gesagt: Genetisch gesehen sind alle Menschen dieser Erde Afrikaner!

Genetische Analysen erlauben es auch, die evolutionäre Abspaltung einzelner menschlicher Populationen zeitlich einzuordnen. Dazu kalibriert man die „molekulare Uhr“. Diese nimmt an, dass die Rate an genetischen Veränderungen (z.B. Mutationen) in der DNA-Sequenz des Menschen immer ungefähr gleich hoch ist. Man geht heute davon aus, dass jeder Mensch etwa 100 Basenveränderungen (Mutationen) in sich trägt, die in der Keimbahn der Eltern neu entstanden sind und damit nicht Teil der elterlichen DNA waren. Daraus ergibt sich eine Mutationsrate des Menschen von circa 50 Veränderungen pro Generation pro Genom.

Wenn man annimmt, dass pro Generation etwa 25 bis 30 Jahre vergehen, kann man anhand der genetischen Unterschiede zwischen zwei Populationen berechnen, vor wie vielen Jahren sich diese voneinander getrennt haben. Vergleicht man beispielsweise die Unterschiede zwischen Afrikanern und Nicht-Afrikanern (z.B. Europäer, Asiaten, Ureinwohner Australiens) kommt man auf eine Abspaltung vor ca. 2.000 bis 2.500 Generationen, was einer Dauer von rund 50.000 bis 60.000 Jahren entspricht. Diese Berechnung passt auch gut zu den existierenden archäologischen und paläoanthropologischen Befunden, die darauf hinweisen, dass vor ca. 42.000 Jahren die ersten modernen Menschen nach Europa einwanderten und den dort ansässigen Neandertaler verdrängten.

Ähnliche Berechnungen lassen sich auch für Populationsaufspaltungen zwischen Asiaten und den Ureinwohnern Australiens oder Amerikas durchführen. Häufig werden für solche Berechnungen jedoch nicht neue und damit eher seltene Mutationen verwendet, sondern Verschiebungen in der Frequenz häufig vorkommender Mutationen (z.B. SNPs). Die Häufigkeit dieser SNPs in menschlichen Populationen verändert sich im Laufe der Zeit. Solche Veränderungen können „gerichtet“ sein, z.B. wenn eine bestimmte genetische Variante zu einem biologischen Vorteil führt, wie etwa die Fähigkeit, Milch als Erwachsener zu verdauen und so mehr Nahrung in einem neuen Lebensraum zu erschließen.

Eine solche „gerichtete Verschiebung“, die eine bestimmte vorteilhafte Genvariante bevorzugt, bezeichnet man auch als positive Selektion. Auch das Gegenteil, eine „negative Selektion“, kann der Fall sein, wenn eine bestimmte genetische Veränderung zur Verringerung der Fitness des Individuums führt – etwa wenn ein Gen kaputt geht, das z.B. für die Nahrungsaufnahme wichtig war. Eine solche Veränderung würde im Laufe der Zeit negativ selektiert, d.h. Individuen mit diesem Gendefekt haben weniger oder keine Nachkommen und werden wahrscheinlich nach wenigen Generationen wieder verschwinden.

Der Großteil der genetischen Unterschiede zwischen menschlichen Populationen führt allerdings nicht zu einer Selektion, sondern verhält sich neutral und ist damit „ungerichtet“, das heißt, der Träger einer bestimmten Variante hat keinen Vor- oder Nachteil gegenüber dem Träger der anderen Variante. Je länger Populationen voneinander getrennt leben bzw. keine Gene miteinander austauschen, desto mehr Unter-

schiede in der Frequenz dieser SNPs sammeln sich an. Dieser Prozess wird als genetische Drift bezeichnet. Sie führt auch dazu, dass diejenigen Populationen, die sich in geographischer Nähe befinden, sich kürzlich voneinander getrennt haben oder regelmäßig miteinander Gene austauschen, weniger Frequenzunterschiede aufweisen als Populationen, die geographisch voneinander isoliert leben. So entsteht ein enger Zusammenhang zwischen menschlicher Genetik und geographischer Herkunft.

Eine Studie um John Novembre aus dem Jahre 2008 konnte den Zusammenhang zwischen der geographischen Herkunft und der genetischen Zusammensetzung besonders eindrucksvoll herausstellen. Dem Populationsgenetiker und seinem Team war es gelungen, nur anhand der genetischen Unterschiede zwischen heutigen Einwohnern, deren Großeltern nicht weiter als 200 km entfernt vom Wohnort ihrer Enkel lebten, eine genetische Karte zu erstellen, die der Europakarte stark ähnelt. Damit wurde deutlich, dass es möglich ist, nur anhand der genetischen Daten eines Menschen die geographische Herkunft seiner Vorfahren abzulesen.

Auffallend an dieser Studie war auch, dass sie für Europa einen genetischen Gradienten aufzeigt, also eine kontinuierliche genetische Veränderung, die sich keinesfalls mit den existierenden National- oder Sprachgrenzen deckt bzw. diese widerspiegelt: Genetisch betrachtet sind Ländergrenzen unhaltbar. Anders verhält es sich dagegen mit schwer überwindbaren natürlichen Grenzen: Geographische Isolation, wie etwa die Insellage Sardinien, macht sich genetisch deutlich bemerkbar, und man kann davon sprechen, dass die Sarden eine vom italienischen Festland abgegrenzte Population darstellen, ohne direkten graduellen Übergang. Der für das Festland charakteristische Gradient macht deutlich, dass benachbarte europäische Populationen im Laufe ihrer Geschichte immer auch Gene ausgetauscht haben, insofern es keine größeren geographischen Barrieren zwischen ihnen zu überwinden galt.

Leider lässt die Untersuchung von genetisch im Austausch stehenden, eng verwandten heutigen Populationen nur begrenzt Rückschlüsse auf deren Vorgeschichte zu. Um größere genetische Veränderungen von Populationen im Laufe der Zeit zu verstehen, wird deshalb zunehmend auf genomweite Daten aus der Vergangenheit zurückgegriffen.

Molekulare Zeitreisen

Die Revolution in der Sequenzier-technologie hat sich auch auf die Analyse von DNA aus lange toten Organismen ausgewirkt. Bereits im Jahr 2008, kurz nach dem technologischen Durchbruch, war es erstmals gelungen, das Genom eines ausgestorbenen Mammuts zu entschlüsseln. Zwei Jahre später gelang ein weiterer wichtiger Durchbruch, als die Genome eines 4.000 Jahre alten Paläo-Eskimos sowie des ausgestorbenen Neandertalers entschlüsselt wurden. Im selben Jahr gelang es, eine bisher völlig unbekannte Menschenform, den Denisovaner, nur anhand einer genetischen Untersuchung eines kleinen Fingerknochens nachzuweisen und dessen Genom zu entschlüsseln.

Die Analyse von bis zu 500.000 Jahre alter DNA aus menschlichen Knochen bietet die Möglichkeit, die genetischen Zusammensetzungen heutiger und vergangener Populationen miteinander zu vergleichen bzw. vergangene, inzwischen ausgestorbene Populationen aufzuspüren. Der Vergleich von heutiger mit alter DNA kann größere Verschiebungen in der genetischen Struktur menschlicher Populationen zwischen

einzelnen Zeitperioden sichtbar werden lassen und liefert damit wertvolle Hinweise auf epochale Populationsumbrüche und Veränderungen in der Mobilität bzw. die Ausbreitung einzelner Gruppen in der Vorgeschichte. Mithilfe der Analysen von alter DNA können so Hypothesen aus der Archäologie und Geschichtsforschung getestet werden und weiter beleuchtet werden, inwiefern kultureller Wandel mit veränderter Mobilität, Einwanderung und den daraus resultierenden Genflüssen korreliert.

Die Sesshaftwerdung des Menschen

Als eine der wohl wichtigsten Fragen im Hinblick auf die Frühgeschichte Europas galt lange, ob der Übergang von Jägern und Sammlern zu Ackerbauern vor rund 7.500 Jahren auch mit einem Bevölkerungswechsel einherging. Handelte es sich bei diesem für die Entwicklung des modernen Menschen fundamentalen Epochenwechsel eher um das Resultat einer langsamen kulturellen Entwicklung, oder war eine Einwanderung von Menschen nach Europa dafür verantwortlich? Es standen sich zwei Hypothesen gegenüber: Eine Hypothese besagt, dass es sich bei der sogenannten Neolithischen Revolution um die reine Verbreitung von Kultur und Wissen handelte, die von Region zu Region weiter gegeben wurde. Nach dieser Theorie wanderte Wissen, aber nicht die Menschen selbst. Die alternative Hypothese besagt, dass der Beginn des Ackerbaus in Europa auf eine Einwanderung von Menschen aus dem Nahen Osten zurückzuführen sei, die aus der Region des fruchtbaren Halbmonds stammen, in dem die ältesten Spuren von Ackerbau gefunden wurden.

Um diese Hypothesen mithilfe der Genetik zu testen, wurden in einer Reihe von Studien kurze Abschnitte der –

Es konnte unter anderem gezeigt werden, dass die ersten Ackerbauern Europas eine verblüffend hohe genetische Ähnlichkeit mit den frühen Ackerbauern Anatoliens sowie den heutigen Einwohnern Sardinien aufweisen.

nur über die weibliche Linie vererbten – mitochondrialen DNA von Skeletten früher Ackerbauern und später Jäger und Sammler untersucht. Die Ergebnisse dieser Gegenüberstellung waren eindeutig: Die genetische Zusammensetzung der Jäger und Sammler unterschied sich deutlich von der frühen Ackerbauern. Folglich begannen die Neolithische Revolution und die Sesshaftwerdung des Menschen mit einer Einwanderung.

Aufgrund der Arbeit mit mitochondrialer statt der Zellkern-DNA blieben diese Pionierarbeiten zunächst auf die maternale Linie beschränkt. Damit erlaubten sie noch keine detaillierten Erkenntnisse über die Herkunft und genaue genetische Zusammensetzung der prähistorischen Populationen bzw. über deren biologischen Beitrag zu den heutigen Europäern. In einer wegweisenden Studie, die von der Harvard Medical School und der Universität Tübingen koordiniert wurde, gelang es im Jahr 2014 erstmals, die vollständigen Genome von einem Dutzend Jäger und Sammler, die um 8.000 vor heute gelebt hatten, und frühen Ackerbauern Europas, die zwischen 7.200 und 5.400 vor

heute lebten, zu entschlüsseln und miteinander zu vergleichen.

Dabei stellte sich einerseits heraus, dass sich auch die Zellkern-DNA, die auch als das Genom bezeichnet wird, beider Gruppen stark voneinander unterscheiden. Andererseits wurde sichtbar, dass die frühen Ackerbauern genetisch eine höhere Ähnlichkeit mit heutigen Einwohnern des Nahen Ostens aufweisen als mit europäischen Jägern und Sammlern. Somit konnte die Einwanderungstheorie der frühen Ackerbauern aus dem fruchtbaren Halbmond auch genomweit bestätigt werden.

Die Studie brachte weitere bahnbrechende Erkenntnisse über die Herkunft und Entwicklungsgeschichte der Europäer zum Vorschein: So tragen heutige Europäer nicht nur die genetischen Spuren der Ureuropäer in sich und erweisen sich als genetische Mischung aus frühen Ackerbauern und Jägern und Sammlern, sondern sind offenbar auch durch eine dritte Population geprägt worden, die aus Nordeurasien zu stammen scheint. Diese dritte Komponente ist zwar in allen heutigen Europäern zu finden, allerdings weder in den Jägern und Sammlern noch in den frühen Ackerbauern, und damit ein eindeutiger Hinweis auf eine weitere spätere Einwanderung.

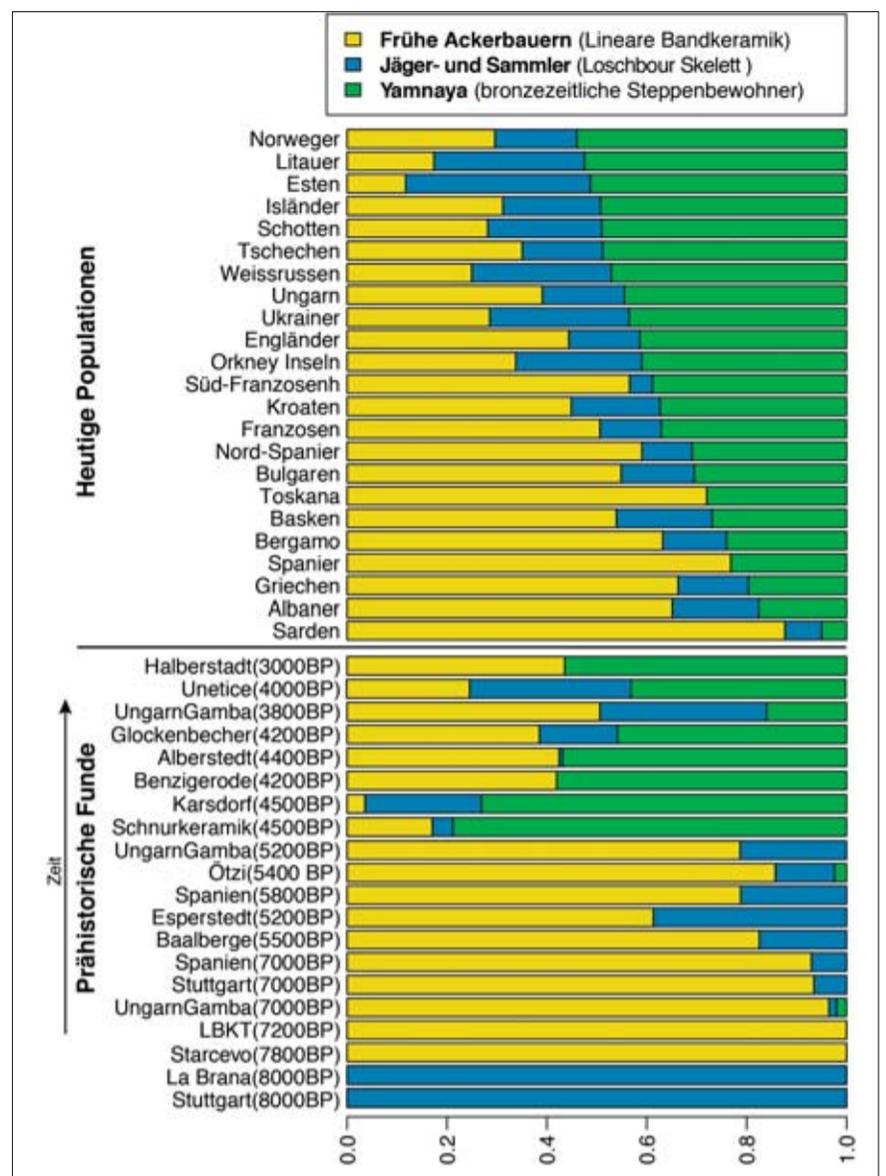
Drei weitere Studien, die im Jahr 2015 publiziert wurden, haben die Genome von insgesamt 230 prähistorischen Individuen aus West-Eurasien untersucht. Die Individuen stammen aus einem Zeitraum von 8.000 bis ca. 3.000 vor heute und belegen mit ihren Genomen den großen genetischen Unterschied zwischen den frühen Ackerbauern und den späten Jägern und Sammlern Europas. Es konnte unter anderem gezeigt werden, dass die ersten Ackerbauern Europas eine verblüffend hohe genetische Ähnlichkeit mit den frühen Ackerbauern Anatoliens sowie den heutigen Einwohnern Sardinien aufweisen.

Daraus lässt sich schlussfolgern, dass Sardinien nach der Besiedlung durch frühe Ackerbauern vor ca. 7.000 Jahren kaum noch zusätzliche genetische Komponenten von außerhalb der Insel hinzu bekommen hat. Entwicklungsgeschichtlich konnte mithilfe der Genomanalysen der 230 Skelette auch gezeigt werden, dass der Anteil an Jäger- und Sammler-DNA in den frühen Ackerbauern Zentraleuropas nach deren Einwanderung wieder anstieg. Daraus wurde geschlussfolgert, dass die frühen Ackerbauern nach ihrer Einwanderung in Europa die dort ansässigen Jäger und Sammler nicht verdrängten, sondern beide Populationen für mehrere tausend Jahre parallel existierten und sich erst dann genetisch vermischten.

Die Einwanderung der Steppennomaden

Eine der drei Studien um Wolfgang Haak stellte außerdem erstmals heraus, dass es neben der Einwanderung der frühen Ackerbauern noch zu einer weiteren massiven genetischen Einwanderung nach Europa kam. Diese erfolgte in der Kupferzeit am Übergang zwischen Mittel- und Endneolithikum vor ca. 4.800 Jahren in Zentraleuropa und etwas früher und später in anderen Teilen Westeurasiens. Die ersten Spuren dieser massiven Einwanderung und der daraus resultierenden genetischen Verschiebung fanden sich in Skeletten, die mit der vor ca. 4.800 Jahren beginnenden Schnurkeramik-Kultur in Zentraleuropa in Verbindung stehen.

Die Skelette mit schnurkeramischen Beigaben, wie z.B. mit Schnurmustern verzierte Keramik, zeigten überraschenderweise eine hohe genetische Ähnlichkeit zu ca. 5.000 Jahre alten Individuen aus der pontischen Steppe nördlich des



Graphik 1: Genetische Mischungsanteile. Die genetische Vermischung wurde mit Hilfe von genetischen Außengruppen berechnet (HAAK et al. 2015). Die prähistorischen Proben sind nach Alter sortiert, die modernen Populationen nach Steppenanteil.

Schwarzen und Kaspischen Meeres. Die dortigen Individuen standen mit der materiellen Kultur der Jamnaja in Verbindung, einer Population von Pastoralisten, die einen nomadischen Lebensstil in der Steppe pflegten. Ihre Kultur zeichnete sich auch durch eine vermehrte Nutzung von Rad und Wagen aus, was wahrscheinlich auch eine erhöhte Mobilität zur Folge hatte. Die Gene dieser Menschen breiteten sich offenbar im frühen fünften Jahrtausend vor heute in wenigen hundert Jahren über die Steppe nach Osten bis ins Altai-Gebirge und nach Westen bis in die Schweiz aus.

Für die Mittel-Elbe-Saale-Region, aus der ein Großteil der untersuchten Skelette stammt, ließ sich berechnen, dass mehr als 75% der ortsansässigen Ackerbauern-Gene durch die mit den Schnurkeramikern assoziierten Gene aus der Pontischen Steppe verdrängt wurden (siehe Graphik 1). Innerhalb der nächsten Jahrhunderte breiteten sich die Gene aus der Steppe in ganz Europa aus, sodass sie heute bei allen Europäern zu finden sind, wobei der Anteil der Steppen-DNA im Nord-Osten Europas am höchsten ist und in Richtung Süd-Westen graduell abnimmt: Die größte genetische Steppen-Komponente findet sich heute bei den Einwohnern Estlands und die niedrigste bei den Einwohnern Sardinien (siehe Graphik 1).

Die erste große Einwanderung nach Europa vor ca. 7.500 Jahren lässt sich gut durch den veränderten Lebensstil erklä-

ren: Ackerbau und Viehzucht ermöglichten eine stabilere Versorgung mit Lebensmitteln und führten so zu einer Bevölkerungszunahme, die eine territoriale Ausbreitung der Ackerbauern nach sich zog. Die zweite große Verschiebung in der genetischen Zusammensetzung der Europäer vor ca. 4.800 Jahren infolge der massiven Einwanderung aus der pontischen Steppe lässt sich nur schlecht mit der unterschiedlichen Lebensweise erklären, da es sich – zumindest in Zentraleuropa – sowohl bei den Einwanderern aus der Steppe als auch bei den bereits Ansässigen um Ackerbauern bzw. Viehzüchter handelte.

Hierzu gibt es verschiedene mögliche Erklärungsansätze: Eine Möglichkeit wäre eine höhere Lebensmittelproduktion bei den Einwanderern aus der Steppe durch die Erschließung von Weideflächen, die für Ackerbau nicht geeignet waren. Eine andere Möglichkeit wären kriegerische Auseinandersetzungen, worauf archäologische Funde, unter anderem die für die Schnurkeramik typischen Grabbeigaben wie Streitaxte, die dieser Kultur einst den Namen Streitaxtkultur verliehen haben. Allerdings lassen sich bei den Skeletten dieser Zeit keine Anzeichen für vermehrte Gewalt finden, die eine fast komplette Verdrängung der lokalen Ackerbauern plausibel erklären könnten. Eine dritte mögliche Erklärung könnte ein Zusammenbruch der ansässigen Ackerbauern-Population durch das Auftreten von Krankheiten sein.



Nach seinem Vortrag bildete sich eine große Gruppe von Interessierten, die Professor Krause viele zusätzliche Fragen stellte

Die letztere Erklärung bekam im letzten Jahr Aufwind, als es Genetikern und Archäologen um Simon Rasmussen und von der Universität Kopenhagen gelang, aus Skeletten der frühen Bronzezeit erstmals Pesterreger-Genome zu rekonstruieren. Die ältesten untersuchten Pesterreger stammen aus ca. 5.200 Jahre alten Skeletten aus der zentralasiatischen Steppe. Dort könnte die Krankheit ihren Ursprung haben. Es wurde auch spekuliert, ob sich die Pest mit den Steppenbewohnern nach Westen ausgebreitet hat. Darauf deutet hin, dass die Forscher auch in ca. 4.500 Jahre alten Skeletten Zentraleuropas und des Baltikums Pesterreger-DNA fanden.

Man kann also spekulieren, dass es vor 5.000 Jahren zu einer ersten großen Pestepidemie kam, die sich aus der Steppe nach Westen ausbreitete. Es ist möglich, dass die bronzezeitliche Pest die frühen Ackerbauern Europas stärker beeinträchtigte als die Nomaden der pontischen Steppe. Letztere lebten eventuell seit Jahrhunderten mit dem Pesterreger, der heutzutage endemisch in Nagetieren der Steppe vorkommt, und hatten daher möglicherweise eine höhere Immunität. Ein seuchenbedingter Zusammenbruch der Ackerbauern Europas könnte wiederum ein Populationsvakuum verursacht haben, in das die Steppen-Nomaden vordringen konnten. Es ist auch vorstellbar, dass sowohl die Wirtschaftsweise als auch die kriegerischen Auseinandersetzungen sowie Krankheiten gemeinsam für den Bevölkerungsumbruch vor ca. 4.800 Jahren in Europa verantwortlich waren.

Dunkle Haut und blaue Augen – Das Erscheinungsbild der frühen Europäer

Die Analyse der alten Genome aus unterschiedlichen Zeitpunkten in der Vorgeschichte erlaubt es auch, Veränderungen im Aussehen der frühen Europäer im Laufe der Zeit zu bestimmen. So gibt es genetische Varianten, die bestimmte Phänotypen verursachen und in hoher Frequenz in heutigen Europäern zu finden sind. Ein Beispiel wäre das Gen *HERC2*, das in einer mutierten Form den jeweiligen Trägern dieser Mutation eine helle Augenfarbe verleiht. Die Analyse von alten menschlichen Genomen zeigt, dass alle bisher untersuchten Jäger und Sammler Europas vom Ende der letzten Eiszeit vor ca. 14.500 Jahren bis zum Beginn des Neolithikums vor ca. 7.500 Jahren eine helle Augenfarbe besessen haben. Zugleich war die Hautfarbe der meisten dieser frühen Europäer allerdings kaum von der Hautfarbe heutiger Afrikaner zu unterscheiden. Die für die heutigen Euro-

päer typische helle Haut breitete sich erst mit den frühen Ackerbauern aus dem Nahen Osten aus und verbreitete sich vor allem während der Bronzezeit im fünften Jahrtausend vor heute in ganz Europa.

Es wird spekuliert, ob es sich bei der Ausbreitung der hellen Hautfarbe um eine Anpassung an das Leben als Ackerbauern in Europa handelt: Über die Nahrung nehmen Ackerbauern – im Gegensatz zu Jägern und Sammlern – nur geringe Mengen Vitamin D auf. Dieses Vitamin ist wichtig für den Aufbau der Knochen und des Immunsystems und kann, im Gegensatz zu anderen Vitaminen, vom Körper des Menschen mit Hilfe von Sonneneinstrahlung selbst hergestellt werden. Eine stark pigmentierte Haut lässt weniger UV-Licht durch und verursacht somit auch eine verringerte Vitamin-D-Produktion.

In den meisten Regionen der Erde, in der Landwirtschaft betrieben werden kann, scheint jedoch auch im Winter genügend Sonne, um ausreichend Vitamin D über die Haut zu produzieren. Mitteleuropa und vor allem Skandinavien bilden geografische Ausnahmen, sodass hier eine dunkle Haut vermutlich einen Mangel an Vitamin D nach

Über die Nahrung nehmen Ackerbauern – im Gegensatz zu Jägern und Sammlern – nur geringe Mengen Vitamin D auf.

sich ziehen würde. Während das Klima in Europa aufgrund des Golfstroms zwar besonders mild ist und auch in nördlichen Breiten ganzjährigen Ackerbau ermöglicht, führen allerdings die langen und dunklen Winter zu einer stark verminderten Vitamin-D-Produktion. Ebenso verringert das Leben in permanenten Behausungen und die damit einhergehende Vorratswirtschaft die Sonnenexposition der Haut noch weiter.

Als eine direkte Folge haben sich wahrscheinlich in den Ackerbauern in nördlichen Breiten Gene ausgebreitet, welche unter positiver Selektion standen und eine hellere Hautfarbe verursachen, um somit mehr Vitamin D im dunklen Winter zu produzieren.

Gleichzeitig fanden sich bei den genetischen Analysen der alten Skelette weder in den Jägern und Sammlern noch in den frühen Ackerbauern die Variante des Laktase-Gens (*LCT*), welche vielen heutigen Europäern die

Möglichkeit gibt, als Erwachsene größere Mengen von Milchzucker zu verdauen. Häufig wird die Abwesenheit dieser Genvariante auch als Laktoseintoleranz bezeichnet, wobei die meisten Menschen auf der Welt sowie auch alle Säugetiere laktoseintolerant sind. In Europa hat sich aber scheinbar in den letzten Jahrtausenden eine Mutation dieses Gens ausgebreitet, die rund 70 Prozent aller Mittel-Europäer eine Laktosetoleranz beschert.

Die genetischen Untersuchungen der alten Skelette zeigen, dass in der frühen Bronzezeit die mutierte Variante des Laktase-Gens nur bei wenigen Individuen aus der Steppe vorlag, die frühen Ackerbauern Europas waren zu dieser Zeit noch alle laktoseintolerant. Die Tatsache, dass die mutierte Variante des Gens heute in der Mehrheit aller Zentraleuropäer zu finden ist, ist offenbar einer starken positiven Selektion zu verdanken, die wohl frühestens nach der Einwanderung aus der Steppe vor ca. 4.800 Jahren begann und wahrscheinlich bis in die Neuzeit weiter selektiert wurde. Diese Variante des Laktase-Gens weist die stärkste positive Selektion auf, die bisher bei einem menschlichen Gen detektiert worden ist.

Über die Ursachen, warum sich die Fähigkeit, Milch auch im Erwachsenenalter in größeren Mengen zu verdauen, in den letzten Jahrtausenden schlagartig durchgesetzt hat, kann bislang nur spekuliert werden. Eventuell wurde die Milchwirtschaft stark intensiviert und auch die Milchproduktion pro Kuh durch gezielte Züchtung verstärkt. So können heutige Kühe zwischen zehn- und 20-mal mehr Milch produzieren als die Kühe der ersten Ackerbauern Europas.

Aber auch Veränderungen in Eigenschaften wie der Körpergröße, die durch viele unterschiedliche Gene beeinflusst werden, lassen sich aus alten Skeletten entschlüsseln. So konnte gezeigt werden, dass sich bei den frühen Ackerbauern in der Mittelmeerregion überproportional viele Gene ausbreiteten, die eine kleinere Körperstatur bewirken, wohingegen sich bei den Steppenbewohnern, die im fünften Jahrtausend vor heute nach Europa vordrangen, besonders solche Genvarianten durchsetzten, die zu einer größeren Körperstatur führen. Man kann im Moment nur spekulieren, warum sich im Norden und im Süden Europas so unterschiedliche Phänotypen durchgesetzt haben.

Zusammenfassung

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Analyse der Genome von alten Skeletten aus der Vorgeschichte Europas erstaunlich viele biologische Veränderungen erkennen lässt. Innerhalb von nur wenigen tausend Jahren kam es zu zwei massiven Einwanderungen nach Europa, die die genetische Zusammensetzung der ansässigen Jäger und Sammler deutlich erweiterten. Mit den Einwanderern aus dem Nahen Osten vor ca. 8.000 Jahren kamen auch die Landwirtschaft und Viehzucht nach Europa und damit die Grundlage der Zivilisation und moderner Gesellschaften. Gleichzeitig begannen sich Gene in Europa auszubreiten, die eventuell eine wichtige biologische Anpassung an das Leben als Ackerbauer in Europa waren – wie z.B. helle Haut in Nordeuropa.

Die Steppenbewohner Osteuropas brachten vor rund 5.000 Jahren in der zweiten massiven Einwanderung neben neuen Technologien und Kulturen auch Gene nach Europa, die es unter anderem auch Erwachsenen erlauben, größere Mengen an Milch zu verdauen. Allerdings deuten die genetischen Untersuchungen auch darauf hin, dass die zu-

nehmende Bevölkerungsdichte sowie Mobilität der Europäer die Ausbreitung von Krankheiten mit sich brachte, mit eventuell katastrophalen Folgen. Mit den Einwanderern kamen wahrscheinlich auch Sprachen nach Europa, viel deutet darauf hin, dass auch die von den meisten heutigen Europäern gesprochenen Indoeuropäischen Sprachen sich ursprünglich mit den Steppennomaden ausbreiteten.

Mithilfe genetischer Untersuchungen ist eindrucksvoll bestätigt worden, dass Migration und Mobilität schon immer ein Teil der Menschheitsgeschichte waren: Alle heutigen Europäer sind ein Potpourri von Genen aus unterschiedlichen Teilen Eurasiens, die sich im Verlauf der letzten Jahrtausende vermisch-

Eine weitere Erkenntnis besteht darin, dass innerhalb der Geschichte Europas mit großen Einwanderungen auch immer Innovationen hierher gelangten.

ten und keine klare genetische Abgrenzung zwischen den heutigen Einwohnern Europas erkennen lassen. Es zeichnen sich aber Verwandtschaftsgradienten ab, die nah beieinander wohnende Populationen auch genetisch näher verwandt erscheinen lassen als geographisch weit entfernte Menschen. So sind z.B. heutige Bewohner Süddeutschlands näher verwandt mit Ostfranzosen als mit Einwohnern Ostdeutschlands. Letztere sind hingegen näher verwandt mit Menschen aus dem heutigen Polen als mit Einwohnern des Rheinlandes. Aus genetischer Sicht lassen sich keine Nationen als eigenständige Population erkennen. Eine weitere Erkenntnis besteht darin, dass innerhalb der Geschichte Europas mit großen Einwanderungen auch immer Innovationen nach Europa gelangten. Ohne diese würden wir wohl heute noch als dunkelhäutige Jäger und Sammler durch Europas Wälder streifen. □

Dieser Artikel ist mit geringfügigen Modifikationen auch im Jahrbuch 2016 der Heidelberger Akademie der Wissenschaften erschienen – dort auch mit allen Literaturangaben.



Stellte kritische Nachfragen: Prof. Dr. Gerhard Haszprunar, Generaldirektor der Staatlichen Naturwissenschaftlichen Sammlungen Bayerns.

Anfänge menschlicher Kultur

Miriam Noël Haidle

Wie wurden Menschen zu dem, was sie heute sind? Menschen sind so vielfältig, dass sie sich nur grob, sehr vereinfachend und ohne klare Abgrenzung beschreiben lassen. Versucht man eine exklusive Definition, finden sich immer Beispiele, die dieser nicht entsprechen und trotzdem von Menschen als ihre Mitmenschen anerkannt werden. Um zu verstehen, was wir sind und wie wir dazu wurden, müssen wir einen inklusiven und auf vielen Attributen aufbauenden Ansatz wählen. Da es Menschen nicht als von der Umwelt losgelöste Individuen gibt, müssen wir sie in ihrer Auseinandersetzung mit ihrer sozialen, materiellen und immateriellen Umwelt begreifen. Und Menschen und ihre Umweltbeziehungen wandeln sich, im Laufe ihrer Individualgeschichte, als Gruppen in historischen Zeiten und als Populationen in ihrer Entwicklungsgeschichte.

Wir müssen daher Einblicke in tiefe Zeiten suchen, um den menschlichen Weg bis heute zu verstehen. Fossilien von Menschen und Menschenähnlichen reichen viele Jahrmillionen zurück. Aus den Knochen und Zähnen und ihrem Fundkontext lassen sich etliche Verhaltensmuster ableiten. Ab einer Zeit vor etwas über drei Millionen Jahren vor heute kommen mit Werkzeugen, die aufgrund der Erhaltungsbedingungen meist aus Stein sind, weitere Quellen hinzu, die ein zunehmend detaillierteres Bild der menschlichen Vernetzungen erlauben. Ein wichtiger Begleiter dieser menschlichen Auseinandersetzungen mit der Umwelt ist ihre Entwicklung in einem historisch-sozialen und damit kulturellen Kontext. Blicken wir also zurück auf die für uns heute fassbaren Anfänge menschlicher Kultur, um einige der frühen Weichenstellungen auf unserem Entwicklungsweg zu entdecken.

Ein Rückblick

2,4 Millionen Jahre vor heute, irgendwo in Ostafrika. Stellen wir uns folgende Szene vor:

Eine Gruppe früher Menschen streift durch die Baumsavanne und hält nach Nahrung Ausschau. Die große Gruppe mit 25 Mitgliedern besteht aus Erwachsenen und Jugendlichen, Kindern und Älteren, Männern und Frauen. Sie tragen zum Teil Steine mit sich herum. Als sie einen Leoparden entdecken, der eine von ihm getötete Gazelle in einem Baum verzehrt, sammeln sie sich in der Nähe und beobachten ihn. Der Leopard hat seinen Hunger schon weitgehend gestillt. Die Menschen geben den Kindern die mitgeführten Steine, zuvor hergestellte Schneidgeräte, und sammeln Wurfgeschosse in der Umgebung. Mit lautem Geschrei beginnt die ganze Gruppe, Steine und Äste auf das Raubtier zu werfen, das nach einigen Minuten, von manchen Geschossen getroffen, genervt abzieht und den Rest seiner Beute im Baum zurücklässt.

Schnell klettern einige Menschen hoch und werfen den Kadaver herunter. Andere kommen hinzu und versuchen, mit den Schneidwerkzeugen verwertbare Teile abzutrennen. Sie müssen sich beeilen, denn schon naht eine Gruppe Hyänen, die vom Geschrei angelockt wurde und ihnen die Beute streitig machen will. Mit größeren und kleineren Stücken der Gazelle, Fleisch und Knochen, ziehen die Menschen davon und



PD Dr. Miriam Noël Haidle, Koordinatorin des Forschungsprojekts ROCEEH (*The Role of Culture in Early Expansions of Humans*) Tübingen/Frankfurt

überlassen den Konkurrenten den Rest. In einiger Entfernung an einem Ort mit gutem Blick lassen sie sich nieder. Das Fleisch wird zerteilt und die Knochen werden zerschlagen, um an das fettreiche Mark zu gelangen. Die Toleranz in der Gruppe ist groß; jede/r bekommt etwas ab. Während des Essens achten die Gruppenmitglieder immer wieder auf mögliche Konkurrenten.

Wir Menschenaffen

Die Menschen in der Szene gehören zu unserer Gattung Homo, deren früheste Vertreter bislang auf 2,8 Millionen Jahre datiert werden. Sie gingen aufrecht auf zwei Beinen und besaßen schon menschentypische Greifhände mit den Fingern gegenüberstellbaren Daumen. Die Menschenformen der Gattung Homo und ihrer ausgestorbenen nahen Verwandten, der Homininen (dazu zählen u.a. Australopithecus und Paranthropus) gehören zur Familie der Menschenaffen (Hominiden). Mit Gorillas, Orang-Utans, Schimpansen, Bonobos (Zwergschimpansen) und Gibbons teilen die heutigen Menschen, *Homo sapiens*, und frühere Menschenarten viele Gemeinsamkeiten, sowohl körperlich als auch im Verhalten (siehe Abb. 1, Seite 36).

Die Mitglieder der Familie der Menschenaffen sind sehr sozial. Sie leben in engen Paarbeziehungen wie Gibbons,

Homininen nutzen verschiedene Nahrungsressourcen von Früchten und Blättern über Insekten bis hin zu gelegentlichem Verzehr von Fleisch.

bilden Harems mit dominierenden Silberbücken wie Gorillas, pflegen eine intensive und lange Mutter-Kind-Bindung wie Orang-Utans oder finden sich in immer wieder neuen Gruppen zueinander wie Schimpansen. Allgemein durchleben sie eine lange Kindheit bzw. Ju-

gend, bis sie selbst ihre ersten Kinder bekommen. Diese lange Phase im engen sozialen Miteinander ermöglicht vielfältiges und intensives Lernen voneinander. Ihre lebenslange Neugier erlaubt es aber auch noch erwachsenen Menschenaffen, sich Neues anzueignen. Junge lernen von Alten, Alte von Jungen: Gruppentypische Traditionen können sich über Generationen hinweg und quer zu ihnen herausbilden und damit ein Grundstein für Kultur legen.

Ressourcen und Werkzeuge

Homininen nutzen verschiedene Nahrungsressourcen von Früchten und Blättern über Insekten bis hin zu gelegentlichem Verzehr von Fleisch. Gorillas haben ausgefeilte Techniken ausgebildet, um z.B. Nesseln ohne unangenehmes Brennen essen zu können. Insbesondere Orang-Utans und Schimpansen entwickelten vielfältigen und raffinierten Gebrauch von Werkzeugen, um stachelige Früchte zu öffnen, harte Nüsse zu knacken, beißende Ameisen zu angeln, Flüssigkeiten aufzusaugen und klebrigen Honig zu dippen. Neben dem Nahrungserwerb nutzen sie Werkzeuge zur Fortbewegung, als Regenschutz, zur Verteidigung, zum Imponieren, zur Untersuchung von Unbekanntem und vielem mehr. Für etliche Aufgaben werden Werkzeuge eigens hergestellt, für manche Unternehmungen von Schimpansen auch in Sets kombiniert. Die Werkzeuge erschließen neue Ressourcen für die Ernährung, bedürfen aber auch geeigneter Techniken zu Herstellung und Gebrauch sowie Rohmaterialien, die wiederum Ressourcen darstellen. All dies eignen sich die Tiere im sozialen Umfeld durch Teilnahme, Beobachtung und die durch das Tun anderer angeregte Praxis an. Und dies bildet das Fundament der kulturellen Entwicklung des Menschen.

Vom Informationsaustausch bis zur Basiskultur

Bei der Herausbildung der menschlichen Gattung Homo und ihrer Umweltbeziehungen spielen Erweiterungen kultureller Fähigkeiten eine wichtige Rolle. Kultur fängt weit vor Kunst, Musik, Religion und Philosophie an. Kennzeichen von kulturellem Tun (Performanz) sind die Entwicklung im sozialen Umfeld und seine Dauerhaftigkeit. Eine Grundlage bildet das Leben in sozialen Gruppen und das Aufnehmen von Informationen aus dem Verhalten der anderen, das das eigene Tun mitbestimmt. Vögel fliegen so im Schwarm, ändern die Richtung oder lassen sich gemeinsam nieder. Bei der Erweiterung zum sozialen Lernen zeigen Informationen, die im sozialen Umfeld erworben wurden, eine längere Wirkung auf das Verhalten über den Moment hinaus. Zum Beispiel erfahren Bienen beim Schwänzeltanz Hinweise auf vielversprechende Sammelgründe und suchen diese dann auf.

Eine nochmalige Erweiterung bilden Traditionen. Sie sind sozial erworbene Performanzen, die über Generationen fortbestehen und sich auch weiter entwickeln können. Ein berühmtes Beispiel ist das Süßkartoffelwaschen der Makaken auf der japanischen Insel Koshima: Von der jugendlichen Imo entdeckt, säuberten bald viele Teile der Gruppe das ihnen zur Verfügung gestellte Futter von Sand und behielten dieses Verhalten über Generationen bei. Auch die saisonalen Wanderwege von Huftieren wie z.B. Dickhornschafen sind nicht angeboren, sondern durch Teilhabe an den Wanderungen der älteren Tiere tradiert. Traditionen bieten durch erprobte und von vielen geteilte Performanzen einige Vorteile: Nicht jedes Individuum muss in gleichem Maße

erfinderisch sein, das Risiko von schädlichen Versuchen wird verringert, und die Konkurrenz innerhalb der Gruppe wird reduziert. Kommen mehrere Traditionen zusammen und bilden ein gruppentypisches Muster, dann spricht man von einer Basiskultur, wie sie bei Menschenaffen, aber auch Walen und neukaledonischen Krähen ausgeprägt ist.

Das aus der Gruppe geschöpfte kulturelle Verhaltensrepertoire erlaubt eine Vielfalt und Wirkung des Tuns einer Population, wie es die einzelnen Mitglieder mit individuellen Handlungen nicht erreichen können. Im Laufe der letzten drei Millionen Jahre entwickelten Menschen darüber hinaus reichende kulturelle Ausdrucksformen und Möglichkeiten der Entwicklung. Lange Handlungsstränge wurden z. B. allmählich in verschiedene kleinere Module aufgebrochen, wodurch sich einzelne Elemente leichter verändern, in andere Zusammenhänge stellen und auch kombinieren ließen.

Wie funktioniert Kultur?

Kulturelle Äußerungen sind nicht nur sozial erlernt und über Generationen in der Gruppe beibehaltene Handlungen und ihnen zugrundeliegendes Wissen und Techniken, sondern auch ein Habitus in Form von Haltungen, Vorlieben, Rhythmen. Während Handlungen durch Abschaun und zielgerichtetes Ausprobieren oder durch den Prozess

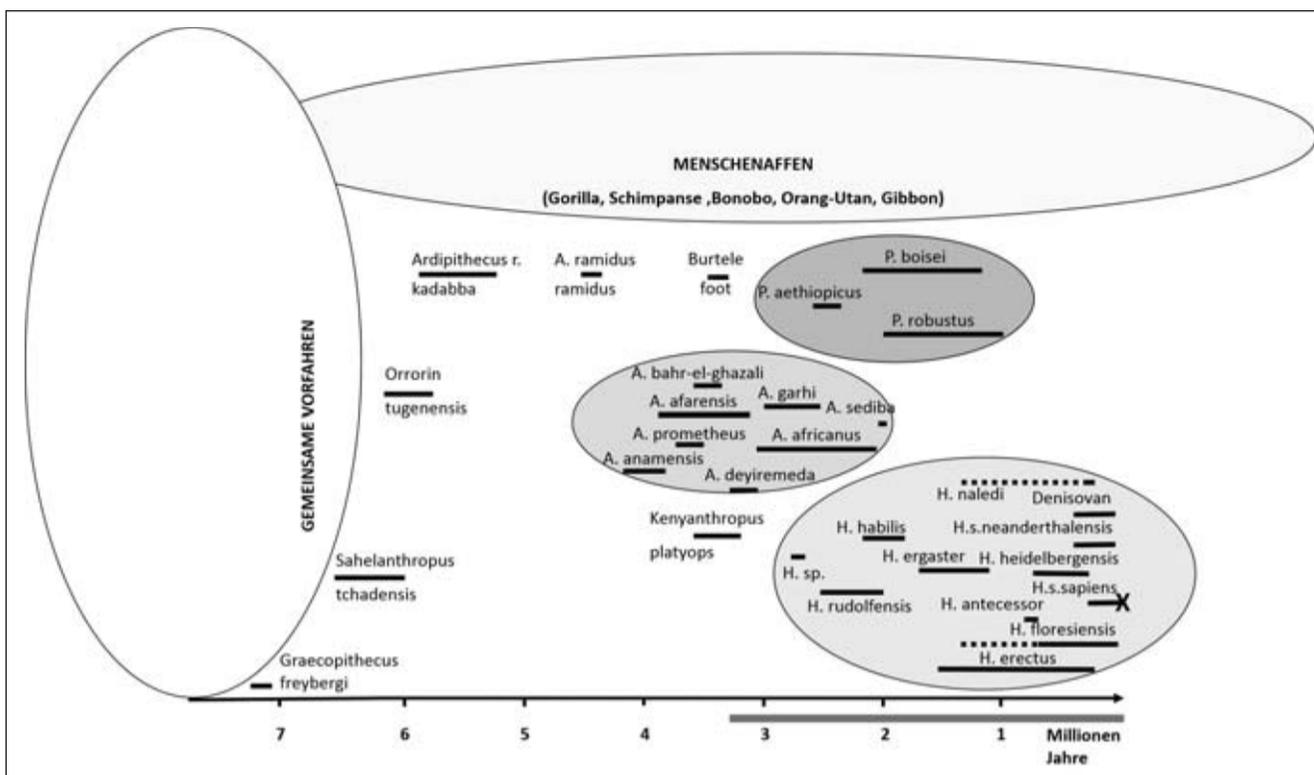
Kultur ist sozial erlernt und über Generationen vermittelte Praxis im Umgang mit sich und der Umwelt.

imitierendes Wiederholen, gegebenenfalls mit mehr oder weniger Unterstützung von Expertenindividuen, erlernt werden, werden die weniger greifbaren Kulturelemente des Habitus durch Teilhabe vermittelt. Ein Kind lernt durch Beteiligung, was seine Bezugspersonen essen, welche Wege sie einschlagen, wann sie weiterziehen oder ruhen, wie sie Furchteinflößendes einschätzen und darauf reagieren. Kultur ist sozial erlernt und über Generationen vermittelte Praxis im Umgang mit sich und der Umwelt. Sie setzt sich aus vielen einzelnen Performanzen – Handlungen und Habitus – zusammen.

Teil der Kultur sind auch die verschiedenen Umweltelemente, mit denen eine Gruppe auf eine kulturell geprägte Weise umgeht bzw. diese beeinflusst. Zu diesen Kulturaspekten gehören materielle Ressourcen wie Nahrung, Wasser und Rohmaterialien sowie immaterielle Ressourcen wie Techniken, Wissen und Gebräuche. Ergänzt werden sie durch Hilfsmittel und Helfer, aber auch durch Feinde und Konkurrenten sowie die unterschiedlichen Beziehungen zu ihnen. Werkzeuge und andere Artefakte stellen nicht nur ein Ergebnis von kulturellem Tun dar, sondern können als Medium weiteres Tun herausfordern und unterstützen. Eine lange Lernphase in Kindheit und Jugend schafft zusammen mit intensivem und tolerantem sozialen Miteinander die Möglichkeit, Traditionen aufzubauen. Ein vielfältiger Umgang mit verschiedenen Elementen der Umwelt z.B. auch im Umgang mit Werkzeugen erweitert die Bandbreite möglicher Traditionen.

Zukunftsweisende Entwicklungen

Um 3,4 Millionen Jahre alt sind erste Hinweise aus Ostafrika auf die Herstellung von Steingeräten und ihre mögliche Nutzung als Schneidwerkzeuge, um



Graphik 1: So vielfältig wie die Menschenformen in der Familie der Hominiden war wahrscheinlich auch die Entwicklung der menschlichen Kulturtechniken. Für die Zeit seit ca.

3,3 Millionen Jahren vor heute stehen außer Skelettresten auch Werkzeuge als Erkenntnisquelle zur Verfügung (grauer Balken unter Zeitskala).

Teile von Tierkadavern abzutrennen (siehe Abb. 2, Seite 37). Auf der Menschenaffengrundlage und mit dem Impuls dieser Neuerungen erweiterte die Gattung Homo zwischen drei und zwei Millionen Jahren vor heute ihre kulturelle Praxis (Habitus, Handlungen, Ressourcen) und schuf damit neue Nischen im Zusammenleben mit anderen Arten. Waren die großen Raubtiere wie Löwen, Leoparden, Geparden, verschiedene Säbelzahnkatzen und Hyänenarten, aber auch Krokodile bis dahin vor allem gefürchtete Fressfeinde, verschoben sich ihre Rollen allmählich hin zu Konkurrenten um eine Ressource – Beutetiere. Im Wettbewerb um verwertbare Teile erlegter Tiere stehen untergeordneten Konkurrenten wie Wildhunden und Geparden – und zu ihnen zählen auch Menschen – verschiedene Möglichkeiten zur Verfügung. Eine Strategie ist die räumliche oder zeitliche Vermeidung größerer und kräftigerer Beutegreifer, eine andere eine unterschiedliche Beutewahl. Durch den Transport von Beuteelementen kann eine Konfrontation vermieden werden, durch den lautstarken Einsatz einer großen Gruppe können Konkurrenten vertrieben und Beute gesichert werden. In beiden Fällen kann Werkzeugeinsatz hilfreich sein.

Eine neue ökologische Rolle

Menschen weiteten zwischen drei und zwei Millionen Jahren vor heute

Eine Strategie ist die räumliche oder zeitliche Vermeidung größerer und kräftigerer Beutegreifer, eine andere eine unterschiedliche Beutewahl.

die Vielfalt und Flexibilität in ihrer Ernährung aus. Während sich in Ostafrika weitgehend offene Graslandschaften durchsetzten, waren die Bedingungen im südlicher angrenzenden Malawi-Riftsystem feuchter, und offene Wälder herrschten vor. Menschen nutzten beide

Umwelttypen gleichermaßen und zeigten damit eine große Flexibilität und Vielseitigkeit in der Ernährung. Mit pflanzlicher Nahrung als Basis nutzten die Menschen Fleisch und Knochenmark verschiedener Land- und Wassertiere. Immer wieder erbeuteten sie Teile von Kadavern größerer Huftiere, von denen sie möglicherweise die eigentlichen Jäger durch aggressives gemeinschaftliches Verhalten vertrieben hatten. Durch den Abtransport von Teilen sicherten sie sich die Beute.

Für die savannenbewohnenden Menschen wird angenommen, dass sie in großen Gruppen mit etlichen Männern lebten, die sich gemeinsam gegen Raubtiere verteidigten. Gegenangriffe der Menschen zur Verteidigung haben sich schrittweise in Angriffe zur Erbeutung von Kadavern und kooperative Jagd gewandelt; der tierische Anteil der Ernährung nahm zu. Unter den Fleischfressern nahmen sie allmählich eine besondere Rolle ein. **a)** Sie jagten, erbeuteten und verteidigten als soziale Beutegreifer gemeinsam in großen Gruppen und entwickelten wahrscheinlich auch eigene Mechanismen der Beuteverteilung. **b)** Sie nutzten, neben Fleisch, von anderen Tierarten wenig beanspruchte Beuteelemente wie Knochen zur Markgewinnung. Gleichzeitig bildete eine breite pflanzliche Ernährung mit Früchten, Wurzeln und Samen eine sichere Grundlage. **c)** Sie gebrauchten Werkzeuge zu verschiedenen Zwecken wie Ernährung (zum Schneiden, Zerschlagen, Graben, wahrscheinlich auch ähnlich Schimpansen zum Sondieren und Aufsaugen), Verteidigung und anderem (ähnlich wie andere Menschenaffen).

Gemeinsam sind wir stark und lernen

Die besondere Rolle der Menschen unter den Raubtieren der afrikanischen Savanne war durch ihr intensives Sozialverhalten in Verbindung mit zunehmendem Lernen in diesem sozialen Kontext geprägt. Durch gemeinsames und prosoziales Handeln in größeren Gruppen, etliche Männer inklusive, entwickelten sich engere Gemeinschaften mit höherer sozialer Toleranz, die wie-

derum das gemeinsame und prosoziale Handeln verstärkten. Durch zunehmende Gruppengröße und eine engere Gemeinschaft wurden die Möglichkeiten des Lernens in sozialem Umfeld erweitert. Und zu lernen gab es immer mehr: welche Nahrung geeignet und wo, wann, wie zu erlangen war und wie man dabei kooperierte, welche Werkzeuge dabei zum Einsatz kommen konnten, wo sich Material für Geräte finden ließ und wie es bearbeitet werden musste zum Beispiel. Die schneidenden Werkzeugformen aus Stein ließen sich erstmals nicht mit den Mitteln des eigenen Körpers herstellen, sondern nur mit Hilfe anderer Werkzeuge.

Beim Erwerb der zunehmenden Vielzahl an Wissens-elementen und dazugehörigen Fertigkeiten half Lernen im sozialen Umfeld. Je mehr geduldet wurde, dass andere am eigenen Tun teilhaben, desto leichter konnten die Ergebnisse des Handelns oder auch der Handlungsprozess von diesen anderen aufgenommen werden. Wenn zu der Duldung auch noch Ermunterung, eine positive oder negative Rückmeldung oder sogar eine Hilfestellung oder Demonstration kommen, können mehr und kompliziertere Abläufe und Zusammenhänge erlernt werden.

Häppchenweise

In der Zeit zwischen drei und zwei Millionen Jahren vor heute entfaltete sich bei den Menschen eine Form des Tuns, die für unsere kulturelle Entwicklung bis heute richtungweisend ist. Handlungen wurden zunehmend in Häppchen aufgeteilt. Während Wurfgeschosse als Werkzeuge rasch dann vor Ort aufgeklaut werden konnten, wenn ein Konkurrent vertrieben werden sollte, war es mit Schneidwerkzeugen aufwändiger. Neben einem Hammerstein wurde geeignetes Rohmaterial zum Abschlagen schneidender Stücke benötigt, und das lag nicht unbedingt direkt neben einer Beute, die schnell zerlegt werden sollte. Es war von Vorteil, wenn man die Materialien schon vorausschauend suchte, eventuell auch Schneidgeräte herstellte, ohne den zu

zerlegenden Kadaver vor sich zu haben.

Dafür musste eine Handlung mit einem Zwischenziel (Schneidgerät herstellen → Werkzeug haben) zunehmend vom eigentlichen Ziel (Zerlegen eines Kadavers → Nahrungsaufnahme) entkoppelt werden. Das Unterteilen großer Handlungsstränge wie dem Zerlegen eines Kadavers mit einem schneidenden Werkzeug und allen dafür notwendigen Vorbereitungen bot zusätzliche Möglichkeiten der Entwicklung, die die Menschen im Laufe der Zeit nutzten. Kleinere Häppchen, sogenannte Module, ließen sich leichter erlernen. Durch Verkettung mehrerer Module ließen sich kompliziertere Abläufe vollziehen, als wenn die gesamte Handlung von Anfang bis Ende durchdacht sein musste.

Da eine bestimmte Werkzeugnutzung nicht mehr direkt an ein bestimmtes Ziel gebunden war, erleichterte der Modulgebrauch außerdem Neuerungen im Verhalten durch Veränderung eines Moduls oder unterschiedliches Kombinieren. Und schließlich erlaubten die Module, einzelne kleine Elemente der eigenen Handlung an andere auszulagern. Kleine Häppchen wie das Tragen von Rohmaterial und Geräten konnten so z.B. auch von unerfahrenen Kindern übernommen werden. Durch ein zunehmendes Aufteilen einer Handlung auf verschiedene Individuen wurden Kooperationen erweitert, der Gemeinsinn nahm zu und das Voneinander-Lernen wurde erleichtert.

Braucht Kultur Vernunft, Sprache, Identität?

Grundlage von Traditionen und damit auch Kultur sind das Erlernen von Performanzen im sozialen Kontext und deren Fortführung über Generationen hinweg. Die Entwicklung kulturellen Tuns benötigt keine durchdachten Pläne zur Lösung klar definierter Probleme, sondern nur einen offeneren Umgang mit der materiellen Umgebung sowie mit dem sozialen Umfeld. Durch das Tun und die positive oder negative körperliche oder psychische Erfahrung seiner direkten Folgen kann sich eine Gewohnheit herausbilden, die sich durch Teilhabe in einer Gruppe ausbrei-

Grundlage von Traditionen und damit auch Kultur sind das Erlernen von Performanzen im sozialen Kontext und deren Fortführung über Generationen hinweg.

ten kann. Ein tieferes Verständnis des Tuns ist keine Voraussetzung; das reflektierende Ziehen eines Sinns aus einer Performanz ist meist nachgeordnet und setzt auch bei heutigen Menschen oft erst nach vielfachen Wiederholungen von Erfahrungen ein. Die geistige Durchdringung einer kulturellen Performanz ist ebenso wenig Bedingung für deren Entwicklung und Erhaltung wie Sprache oder eine niederschwelligere verbale Kommunikation.

Ein gewisses Verständnis einer Handlung und Motivation oder aktive Unterstützung durch Gruppenmitglieder fördern das Erlernen, aber vieles kann auch ohne sprachlichen Beitrag übernommen werden. Je komplexer allerdings Handlungsstränge und je undurchsichtiger Wirkzusammenhänge in ihnen werden, desto hilfreicher wird eine differenzierte Kommunikation bei ihrer Übernahme durch ein anderes Gruppenmitglied. Für die Entwicklungsgeschichte menschlicher Kultur kann angenommen werden, dass sich

sowohl Kognition als auch Sprache mit zunehmender Auseinandersetzung mit der materiellen und sozialen Umgebung langsam und graduell herausgebildet haben. Kognition, Kommunikation und kulturelles Tun befruchteten sich in diesem Entwicklungsprozess ständig gegenseitig.

Von dieser Koevolution betroffen ist auch die Wahrnehmung einer kulturellen Gruppenidentität. Bei Tierarten mit Basiskultur teilen sich verschiedene Gruppen unterschiedliche Verhaltensmuster, wobei oft eine gewisse Gruppenkonformität angestrebt wird: Einfach gesagt, die Gruppe bestimmt das Tun. Bis persönlich unbekannte Individuen nur aufgrund ihrer Traditionsmuster als Mitglieder der eigenen kulturellen Gruppe wahrgenommen werden, also das Tun die Gruppe bestimmt, ist es ein langer Weg. Und die prägendsten der vielfachen kulturellen Identitäten heutiger Menschen sind immer noch oft hauptsächlich durch die Gruppe und erst nachrangig durch das gemeinsame Tun bestimmt.

Kulturelle Evolution

Wie schon verschiedentlich im oben Gesagten anklang, bezeichnet kulturelle Evolution nicht nur die Veränderung des kulturellen Inhalts, sondern beschreibt auch die Entwicklung der Entwicklungsprozesse. Die Vorfahren der Menschen besaßen nicht einfach irgendwann ‚Kultur‘. Vielmehr bildeten sich die Faktoren und Mechanismen

Einfach gesagt, die Gruppe bestimmt das Tun.

der kulturellen Entwicklung, wie wir sie aus heutiger Sicht sehen, erst im Laufe der Menschheitsgeschichte heraus. Durch den zunehmenden Umgang mit der materiellen und sozialen Umgebung wurden Prozesse ausgelöst, die über die Verbindung von individuellen Erfahrungen, gemeinschaftlichen Entwicklungen, Veränderungen der Lebenswelt und biologischer Evolution neue Wege für Menschen schuf. Ausgangspunkt für die Betrachtung der Entwicklungszusammenhänge soll die Entfaltung eines menschlichen Individuums sein, das über seine einzigartige Genkombination von mütterlicher und väterlicher Seite evolutionär bedingt und im Zusammenspiel mit Umweltfaktoren Organe und Funktionen ausbildet – Sinnesorgane, Nervensystem, Verdauungsapparat, Skelett, Blutkreislauf, Hormonhaushalt, aber auch Entwicklungslinien wie den ungefähren Ablauf der Lebensphasen und Möglichkeiten der Interaktion mit der Umwelt. Dieses Individuum macht bereits vor der Geburt Erfahrungen mit seiner physischen und sozialen Umwelt.

Schon seine früheste Entwicklung ist zwar einzigartig, aber nicht individuell im Sinne von losgelöst von einer Außenwelt. Kinder kommen nicht vollkommen naiv zur Welt; bereits in diesem frühen Stadium haben sie nicht nur Stoffe durch die mütterliche Versorgung aufgenommen, sondern auch soziale Erfahrungen gesammelt wie Nahrungsvorlieben, Rhythmen, Stress und Emotionen. Im Laufe seines Lebens macht das Individuum fortlaufend weitere Erfahrungen mit seiner Umgebung, die es Neues lernen oder schon Erlerntes festigen lassen. Dabei steht es kontinuierlich im Austausch mit seiner physischen und sozialen Umwelt und verändert diese: Ressourcen werden verbraucht und über Stoffwechselprodukte und Artefakte neu geschaffen; Traditionen werden übernommen und fortgeführt, durch neues Tun modifiziert oder aufgegeben;



Beziehungen werden aufgebaut, erhalten oder unterbrochen.

Bei der kulturellen Evolution greifen drei Entwicklungsdimensionen mit unterschiedlichen Faktoren und Mechanismen ineinander. In der evolutionärbiologischen Dimension werden Gene in einer Population repliziert, mutieren und werden – durch die physische und soziale Umwelt – selektiert. In der individuell-ontogenetischen Dimension setzt sich ein Organismus mit seiner Umwelt auseinander, es werden Erfahrungen gemacht und neue Umgangsformen mit den Elementen der Umwelt entwickelt. Es wird wiederholt, Neues absichtlich oder unabsichtlich ausprobiert und gelernt.

Einschneidende Erfahrungen können nicht nur auf das künftige Verhalten Einfluss nehmen, sondern auch durch epigenetische Prozesse auf die Aktivierungszustände von Genen. In der historisch-sozialen Dimension werden von Individuen entwickelte Performanzen in einer Gruppe übernommen. Es bilden sich Traditionen aus. Wird eine Neuerung (Erfindung, Invention) eines Einzelnen im Gruppenrepertoire aufgenommen, entwickelt sie sich zur Innovation. Innovationen sind allerdings häufig Gegenspieler von Traditionen, die durch das neue Verhalten verdrängt werden, weshalb Innovationen selten von allen Gruppenmitgliedern gleichermaßen willkommen geheißen werden und oft auch scheitern. Gleichförmiges Verhalten von Gruppen in Traditionen verändern ihre Umwelt stärker als individuelles Verhalten, wodurch sowohl

In der historisch-sozialen Dimension werden von Individuen entwickelte Performanzen in einer Gruppe übernommen.

neue Erfahrungs- und Lern-, als auch Selektionsumgebungen entstehen.

Die drei Entwicklungsdimensionen können nicht für sich betrachtet werden, sondern sind miteinander und mit der Umwelt eng verwoben. Im Laufe der menschlich-kulturellen Entwicklungsgeschichte haben sich das Zusammenleben und Lernen in sozialen Grup-

pen intensiviert und damit auch die Mechanismen der historisch-sozialen Dimension gewandelt. Durch ihre zunehmende Gewichtung und die dadurch hervorgerufenen Veränderungen der Umwelt wurde das gesamte Zusammenspiel der drei Entwicklungsdimensionen verschoben.

Ab wann können wir von Menschen reden?

Gibt es DEN Menschen heute? Wo, wann und wie beginnt das Menschsein? Lässt es sich mithilfe von biologischen, sozialen, ökologischen oder kulturellen Merkmalen bestimmen? Zeigt es sich körperlich, im Denken, im Verhalten? Wie lässt sich Menschsein geschichtlich, ethisch, rechtlich definieren? Betrachtet man die tiefe Geschichte der Menschen, dann wird deutlich, wie viele verschiedenartige Entwicklungen im Laufe von Jahrmillionen dazu beigetragen haben, uns zu der vielfältigen Art zu machen, die heute die gesamte Erde bevölkert. Es lässt sich daher kein Anfangspunkt des Menschseins bestimmen, und es gibt entwicklungsgeschichtlich betrachtet keine Essenz des Menschseins. □

Graphik 2: Hinter den Funden von Steinwerkzeugen und Knochen von Beutetieren stecken viele unterschiedliche Entwicklungsaspekte der Auseinandersetzung mit der Umwelt.



Hinterfragte die Thesen: Prof. Dr. Rupert Gebhard, Leitender Sammlungsdirektor der Archäologischen Staatssammlung

Referate und Rückfragen

Den Auftakt am Samstagmorgen machte der Jenaer Archäogenetiker und Max-Planck-Direktor **Johannes Krause**, der über die „genetische Herkunft der Europäer“ sprach und spannende Erkenntnisse über Migration und Anpassung in der Vorgeschichte zu Tage brachte. Kritische Rückfragen formulierte **Gerhard Haszprunar**, Biologe und Generaldirektor der Zoologischen Staatssammlung in München.

„Die Rolle der Kultur in frühen Expansionen der Menschheit“ war das Thema von **Miriam Noël Haidle**, die das groß angelegte Forschungsprojekt ROCEEH der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, des Senckenberg-Forschungsinstituts in Frankfurt/Main und der Uni Tübingen koordiniert. Sie wurde im Anschluss befragt von **Rupert Gebhard**, dem Direktor der Archäologischen Staatssammlung in München.

Der Frankfurter Philosoph **Wolfgang Detel** setzte das Programm nach der Mittagspause fort, beschäftigte sich mit „frühmenschlichen Motivationssystemen“ und stellte sich im Anschluss den Fragen seines Bremer Kollegen **Manfred Stöckler**.

Den Schlusspunkt setzte der Stuttgarter Religionswissenschaftler **Michael Blume** mit seinem Vortrag über den „Homo religiosus“ unter der Rücksicht, wie die Evolution die Religiosität der Menschheit prägte und prägt. Sein Gesprächspartner war der Münchner Naturphilosoph und Jesuit **Christian Kummer**.

Die rund 150 Teilnehmer blieben bis abends um 17.30 Uhr und waren fasziniert von spannenden Ein- und Ausblicken im Spannungsfeld von Natur- und Geisteswissenschaften.

Frühmenschliche Motivationssysteme

Wolfgang Detel

Vorbemerkung

Das Thema „Frühmenschliche Motivationssysteme“ ist aus mehreren Gründen prekär. Die Begriffe „frühe Menschen“ und „Motivation“ sind vage; Untersuchungen zu diesem Thema sind multidisziplinär, aber kaum interdisziplinär, das heißt nicht angemessen vernetzt. Überdies ist unklar, wie sich überhaupt Motivationen, die bei frühen Menschen vorkamen, empirisch seriös erkunden lassen. Und zugleich ist dieses Thema aktuell und relevant, steht es doch in Verbindung mit der grundlegenden anthropologischen Frage nach den humanspezifischen Eigenschaften, die unser Menschenbild prägen.

Zu Fragen der Motivation gibt es zwei traditionelle Forschungsbereiche: die Motivationspsychologie und das psychoanalytische Seelenmodell. Der vorliegende Artikel greift demgegenüber einerseits auf Erkenntnisse der modernen kognitiven Psychologie und Philosophie des Geistes sowie der modernen Ethnologie zurück, um frühmenschliche Motivationssysteme einzukreisen.

Motivationspsychologie, Psychoanalyse und Motivation

Die Motivationspsychologie untersucht primär Ursachen und Effekte konkreter Motivationen, beispielsweise Ursachen für außerordentliche Motivation im Job, oder Effekte mangelnder Motivation, eigene Kinder zu betreuen. Diese Untersuchungen sind zweifellos psychologisch und empirisch aufschlussreich, bemühen sich aber kaum um eine terminologisch klare Beschreibung von Motivation selbst, sondern greifen unter anderem auf Begriffe wie „innere Kraft“, „Wahlverhalten“ oder „Selbstregulation“ zurück. Die Korrelationen von Motivationen mit ihren Ursachen und Effekten werden meist im psychologischen Laboratorium untersucht. Es handelt sich daher um Studien zu Motivationen moderner Erwachsener, die für sich genommen keine empirische Basis für Hypothesen über frühmenschliche Motivationen bereitstellen.

Die Psychoanalyse tritt seit geraumer Zeit in vielen verschiedenen Varianten auf. Dabei ist das Erbe Sigmund Freuds bis heute einflussreich geblieben. Nach Freud sind Triebe und Triebwünsche die einzigen seelischen Motivationen. Diese Motivationen sind archaisch, biologisch verankert, transkulturell und nicht humanspezifisch: wir teilen sie mit vielen Tieren. Unsere grundlegenden Motivationen konstituieren unsere animalische Natur. Sie sind daher Quelle egoistischer, narzisstischer, destruktiver und sozial unangepasster Einstellungen und Handlungen. Was uns motiviert, sind egozentrische seelische Impulse. Soziale und altruistische Verhaltensweisen sind dagegen lediglich Ausdrücke sozialer Vorschriften, die nicht selbst motivierend sind, sondern nur die Funktion haben, Triebwünsche zu zähmen und zu sublimieren.

Das gegenwärtig leitende Paradigma, die intersubjektive Psychoanalyse, vertritt einen diametral gegensätzlichen Standpunkt zu Freud. Diesem Ansatz zufolge sind unsere grundlegenden Motivationen gerade humanspezifisch und tiefest sozial, denn sie zielen auf soziale Bindung, empathischen Austausch und soziale Anerkennung. Egoistische



Prof. Dr. Wolfgang Detel, Professor emer. für Philosophie an der Universität Frankfurt/Main

Motivationen sind dagegen Folgen des Versagens im sozialen Umfeld, wie zu wenig Empathie, Verständnis und Anerkennung auf Seiten der sozialen Bezugspersonen, oft bedingt durch repressive gesellschaftliche Strukturen.

Auf den ersten Blick ist schwer zu sehen, dass es zwischen Freudscher und intersubjektiver Psychoanalyse irgendeinen Kompromiss geben könnte. Und doch wurde ein theoretischer Kompromiss gefunden – die evolutionäre Psychoanalyse, die wenig bekannt und doch äußerst interessant und hilfreich ist. Es ist wenig überraschend, dass die evolutionäre Psychoanalyse von dem üblichen Bild von Evolution ausgeht. In der Evolution zumindest höherer sozialer Tiere sind drei Faktoren operativ:

- Personale Fitness (individuelles Überleben), die mit egoistischem Verhalten korreliert ist.
- Inklusive Fitness (Maximierung der Reproduktion eigener Gene), die mit selbstloser (altruistischer) Fürsorge für eigene Kinder und Enkel, wie sie von der Soziobiologie entdeckt und erforscht worden ist, korreliert ist.
- Gegenseitiger Altruismus: Tier A behandelt Tier B selbstlos, wenn A sicher erwarten kann, dass A selbst auch von B selbstlos behandelt wird, so dass dieser Altruismus kein echtes Opfer involviert.

Die Matrix personale Fitness, inklusive Fitness, gegenseitiger Altruismus war über lange Zeit Treiber der biologischen und kulturellen Evolution der Vorfahren von Menschen und gewiss auch der frühen Menschen, denn sie operiert in allen höheren sozialen Lebewesen, die über Gefühle verfügen.

Philosophie des Geistes und mentale Zustände

Was immer Motivationen im Einzelnen sein mögen, es handelt sich in jedem Fall um kognitive, mentale und somit geistige oder seelische Phänomene. Darum ist es naheliegend, Motivationen im terminologischen Rahmen der modernen Philosophie des Geistes zu beschreiben,

die zurzeit die avancierteste empirische Theorie zu geistigen und seelischen Phänomenen darstellt. Über lange Zeit haben sich Psychologie und Psychoanalyse gegenüber der neueren Philosophie des Geistes abgeschottet. Erst in letzter Zeit beginnt diese harte theoretische Abgrenzung zu bröckeln.

Der Ausgangspunkt der Philosophie des Geistes ist eine offene Liste vertrauter mentaler (also geistiger) Zustände und Aktivitäten wie etwa Meinungen, Wünsche, Interessen, Gedanken über Gedanken, Ich-Bewusstsein, Erinnerungen, Verstehen, Erklärungen, Interpretationen, Schlussfolgerungen, Wissen, aber auch Wahrnehmungen, Träume, Gefühle, Imaginationen und Halluzinationen. Die zentrale Frage ist: Durch welche Merkmale sind diese und ähnliche mentale Zustände und Aktivitäten ausgezeichnet? Die allgemeine Antwort auf diese Frage ist: durch Funktionalität, Repräsentationalität und Bewusstsein.

Wir können diese Antwort veranschaulichen, wenn wir den Wahrnehmung-Evaluations-Bewegungskreislauf (= WEB-Kreislauf) betrachten. Der WEB-Kreislauf ist die grundlegende Interaktion aller geistigen Wesen mit der externen Welt. Hier ein Beispiel:

- Sehen, dass dort ein Krokodil ist (Repräsentation)
- Auftreten von Angst (Evaluation / Bewusstsein: Gefahr!!)
- Weglaufen (Effekt und Funktion der Angst).

Im WEB-Kreislauf treten alle Merkmale mentaler Zustände auf:

- Die Repräsentationen, (i) dass das Tier dort ein Krokodil ist, und (ii) dass das Krokodil dort (für die betroffene Person) gefährlich ist.
- Eine Evaluation – in Gestalt der evaluativen Repräsentation (s.o. (ii)) aufgrund von bestimmten Werten (values) (hier: Wert der körperlichen Unversehrtheit).
- Die Funktion (insbesondere der Evaluation): Generierung einer adaptiven motorischen Reaktion.

Betrachten wir nun die drei genannten Merkmale des Geistes ein wenig genauer, zunächst die Funktionalität: Zustand Z eines Dinges D hat die faktische Funktion F, wenn F in einer Situation S von Z kausal hervorgerufen wird und

- F in S für D adaptiv (also überlebensrelevant) ist.
- Eine faktische Funktion heißt echte Funktion, wenn ihre Eigenschaften (a) und (b) auf evolutionäre Selektionen zurückgehen.
- D ist meist ein autopoetisches System.

Es ist wichtig, faktische Funktionen von mathematischen Funktionen zu unterscheiden. Eine mathematische Funktion ist einfach eine Zuordnungsvorschrift zwischen den Elementen zweier Mengen M1 und M2, derart, dass jedem Element von M1 genau ein Element von M2 zugeordnet ist. Wenn von jetzt an von Funktionen die Rede ist, dann sind stets faktische, nicht mathematische Funktionen gemeint. Beispiele für Funktionen:

- Lange Häuse vom Giraffen haben die Funktion: Nahrung an hohen Bäumen zu beschaffen, denn es ist ein kausaler Effekt der langen Häuse, Nahrung an hohen Bäumen erreichen zu können, und dieser Effekt ist für alle Giraffen überlebensrelevant. Es handelt sich sogar um eine echte Funktion, weil dieser Effekt evolutionär selektiert worden ist.

- Angst hat die Funktion, adaptive motorische Bewegungen hervorzurufen, die uns aus einer Gefahr befreien, und Scham hat die Funktion, sozial unangemessenes Verhalten zu vermeiden. Auch hier handelt es sich um echte Funktionen, allerdings ist Angst eine Basis-Emotion, die im Verlauf der biologischen Evolution selektiert wurde, während Scham eine soziale Emotion ist, die im Verlauf der kulturellen Evolution selektiert wurde.

Kommen wir nun zur Repräsentationalität mentaler Zustände und Aktivitäten – dem grundlegendsten und zugleich recht ungewöhnlichen und rätselhaften Merkmal des Geistes. Beginnen wir deshalb zunächst mit einigen Beispielen.

- Wir sehen, dass dort ein rotes Auto parkt. Das heißt:
 - Wir repräsentieren visuell, dass dort ein rotes Auto parkt.
 - Diese Wahrnehmung ist eine Repräsentation.
 - Was diese Wahrnehmung repräsentiert, ist ihr semantischer Gehalt.
- Orest halluziniert, dass ihn die Erinnyen verfolgen. Das heißt:
 - Orest repräsentiert halluzinatorisch, dass ihn die Erinnyen verfolgen.
 - Diese Halluzination des Orest ist eine Repräsentation.
 - Was diese Halluzination repräsentiert, ist ihr semantischer Gehalt.

Repräsentationen sind demnach dadurch charakterisiert, dass sie korrekt oder inkorrekt sein können (z.B. wahr oder falsch), d.h. Korrektheitsbedingungen aufweisen. Diese merkwürdige disjunktive Eigenschaft, korrekt-oder-inkorrekt zu sein, ist das grundlegendste Merkmal mentaler Zustände. Aufgrund dieser Eigenschaft wird der Geist zu einem Organ des schnellen Lernens, zu dem es gehört, sich gegebenenfalls korrigieren und verbessern zu können, und zwar innerhalb eines einzigen individuellen Lebens, nicht wie im Falle des „evolutionären“ Lernens durch Selektionen über viele Generationen hinweg.

Kommen wir schließlich zum letzten der drei grundlegenden Merkmale mentaler Zustände, also des Geistes, dem Bewusstsein. Allgemein gesprochen ist Bewusstsein mentaler Selbstbezug, das heißt die Fähigkeit, sich mit mentalen Zuständen auf andere eigene mentale Zustände zu beziehen. Doch gibt es verschiedene Formen des mentalen Selbstbezuges, also des Bewusstseins.

- Ausgewachsene Schimpansen, Rabenvögel, aber etwa auch Elefanten und Menschenkinder ab 2 Jahren können sich im Spiegel selbst erkennen: Sie haben eine Art von Ich-Bewusstsein, eine höhere und humanspezifische Form des Ich-Bewusstseins unter Wesen, die natürliche Sprachen meistern, ist die Formierung von Gedanken oder Sätzen, die das Wort „ich“ enthalten.
- Menschen, und nur Menschen, können Gedanken höherer Ordnung über eigene mentale Zustände entwickeln. Wir können zum Beispiel denken, dass unsere eigene emotionale Aggressivität unserem Freund gegenüber in den letzten Tagen unangemessen war. Damit betrachten wir unseren eigenen Geist wie auf einem Monitor. Diese Form des Bewusstseins heißt daher Monitorbewusstsein. In diesem Fall repräsentieren unsere Gedanken andere unserer Gedanken, die ihrerseits Repräsentationen sind. Das Monitorbewusstsein involviert daher die Repräsentation einer anderen Repräsentation, ist also eine Metarepräsentation.

(c) Wir können aber auch erleben, wie es ist, in einem mentalen Zustand zu sein. Wir können zum Beispiel Todesangst erleben, und dann wissen wir, wie es sich anfühlt, Todesangst zu haben. Wenn wir noch nie Todesangst hatten, wissen wir auch nicht, wie es ist, Todesangst zu haben, selbst wenn wir ansonsten alles über Todesangst wüssten und mit jeder Theorie über Todesangst vertraut wären. Das Erleben, wie es ist, in einem mentalen Zustand zu sein, heißt phänomenales Bewusstsein dieses mentalen Zustands.

Gefühle

Eine wichtige und grundlegende Art von mentalen Zuständen sind die Gefühle, die früher oft eher als körperliche und nicht als mentale Phänomene betrachtet wurden. Gegenwärtig unterscheidet man drei Arten von Gefühlen:

- Körpergefühle, bezogen auf Zustände des eigenen Körpers (oft Defizit-Zustände), z.B. Hunger, Durst, Frieren.
- Emotionen, bezogen auf externe Objekte, z.B. Angst, Neugier, Ekel.
- Stimmungen ohne bestimmten Inhalt oder mit sehr allgemeinem Inhalt, z.B. Weltschmerz, unbestimmte Unruhe.

Unter geist-theoretischem Aspekt sind Gefühle unter anderem deshalb von großem Interesse, weil sie auf paradigmatische Weise alle drei grundlegenden Merkmale mentaler Zustände aufweisen. Denn zumindest Körpergefühle und Emotionen sind phänomenal bewusst, weisen faktische Funktionen auf und sind evaluative Repräsentationen. Wir wissen bereits, dass Gefühle die Funktion haben, je nach Evaluation bestimmter Situationen adaptive Reaktionen zu generieren. Und Gefühle sind auch phänomenal bewusst. Wenn sie auftreten, erleben und spüren wir direkt, wie es ist, diese Gefühle zu haben. Dass Gefühle jedoch auch etwas in der Welt repräsentieren und daher zum Beispiel korrekt oder inkorrekt und sogar wahr oder falsch sein können, ist zwar von Aristoteles behauptet worden, wurde aber seit der frühen Neuzeit oft bestritten. Gegenwärtig wird die Repräsentationalität der Gefühle im Rahmen der sogenannten kognitiven Gefühlstheorie wieder weithin anerkannt.

Erinnern wir uns noch einmal kurz daran, in genau welchem Sinn Gefühle repräsentational sind. Wir freuen uns zum Beispiel auf das morgige Treffen mit unserer Freundin, oder wir sind wütend über die Vorgehensweise unseres Vorgesetzten. Diese Freude repräsentiert, dass das Treffen mit der Freundin angenehm wird – und das kann sich als wahr, aber auch als falsch erweisen. Und diese Wut repräsentiert, dass die Vorgehensweise unseres Vorgesetzten unseren Status oder Arbeitsauftrag rücksichtslos übersieht – und auch das kann sich als wahr, aber auch als falsch erweisen. Diese Gefühle weisen also Korrektheitsbedingungen auf, aber in einem wertenden, evaluativen Sinn. Denn ihr semantischer Gehalt enthält wertende Aspekte. Es wird angenehm mit unserer Freundin – der Vorgesetzte ist uns gegenüber respektlos.

Wir können diesen Elementen der Gefühlstheorie noch zwei weitere Komponenten hinzufügen:

Es gibt insbesondere sieben Basis-Emotionen, die in allen menschlichen Kulturen auftreten und deren mimische oder gestische Ausdrücke in allen menschlichen Kulturen verstanden werden: Wut, Freude, Ekel, Trauer, Angst, Überraschung und Verachtung. Von den Basisemotionen unterscheidet man soziale Emotionen, die von sozialen oder



Dr. Ralf Geretshauer (Mi.), Physiker und Philosoph, moderierte alle vier Podien des Tages. Hier leitet er die Diskussion zwischen Professor Rupert Gebhard und PD Dr. Miriam Noël Haidle.

kulturellen Standards und Kontexten abhängig sind, zum Beispiel Scham und Ehrgefühl.

Motivationssysteme

Auf dieser geist-theoretischen Grundlage können wir nun einen theoretisch und empirisch fundierten Definitionsvorschlag für die Begriffe Motivation und Motivationssystem machen:

- Person P ist motiviert, Bewegung oder Handlung H auszuführen genau dann, wenn gilt: Es gibt einen WEB-Kreislauf der Form (i) X tritt in der Nähe von P auf; (ii) P nimmt X wahr; (iii) P bewertet X und repräsentiert X evaluativ in Gestalt eines Gefühls -> (iv) P bewegt sich (handelt) in der Weise H.
- (d) P hat die Disposition (Tendenz), angesichts des Auslösereizes (i) den WEB-Kreislauf in Gang zu setzen.
- (e) Diese Disposition heißt Motivation, und ein Mechanismus der Form (a) heißt Motivationssystem.
- (f) Was uns im grundlegenden Sinn motiviert, ist eine emotionale Bewertung, die zugleich eine Funktion aufweist.
- (g) Welche Art von Motivation vorliegt, hängt maßgeblich von der evaluativen Komponente des Mechanismus und ihrem impliziten Bezug auf einen Wert ab.

Dieser Vorschlag besagt, dass Gefühle, geist-theoretisch gefasst als funktionale, bewusste und repräsentationale mentale Zustände, den Kern von Motivationen und Motivationssystemen ausmachen. Wenn wir von hier aus zum Beispiel auf die klassische psychoanalytische Motivationstheorie in Freuds Version zurückblicken, dann können wir die Triebe in Freuds Sinn noch am ehesten als Körpergefühle einstufen. Aus dieser Perspektive ist die Freudsche Motivationstheorie zumindest viel zu restriktiv, weil sie lediglich auf Motivationen abhebt, die auf Körpergefühle zurückgreifen. Streng genommen sind Freuds Thesen über Motivation daher falsch. Es ist nicht richtig, dass all unsere Motivationen lediglich auf Körpergefühlen beruhen. Und es ist daher auch nicht richtig, dass all unsere Motivationen egoistisch und animalisch, also nicht humanspezifisch sind. Daher ist auch das Menschenbild falsch, das die klassische Psychoanalyse durch Rückgriff auf die Triebtheorie vorgeschlagen hat.

Wir können uns nun der Aufgabe widmen, die wichtigsten derjenigen Motivationssysteme aufzulisten, die sich empirisch bei Menschen nachweisen lassen. Dabei wird deutlich, dass sich verschiedene Arten und Unterarten von Motivationssystemen herauskristallisieren. Dabei wird vorausgesetzt, dass alle Motivationssysteme von Säugern mit einem spezifischen phänomenalen Bewusstsein korreliert sind, weil nur die Gehirne von Säugern ein limbisches System enthalten, von dem neurobiologisch gezeigt worden ist, dass seine Aktivität alle Gefühle generiert. Empirisch unterschieden werden sie vor allem durch charakteristische Repräsentationen (im Folgenden abgekürzt durch R für das, was sie evaluativ repräsentieren) und durch ihre charakteristischen Funktionen (im Folgenden abgekürzt durch F für das, was sie adaptiv bewirken):

(1) Asoziale Körpergefühle

- (a) Schmerz – R: Gewebeschäden; F: Lokalisierung und Beseitigung eines Gewebeschadens.
- (b) Hunger – R: Nahrungsmangel; F: Suche / Aufnahme von Nahrung.
- (c) Durst – R: Flüssigkeitsmangel von X. Funktion: Suche / Aufnahme von Flüssigkeit.
- (d) Sexuelles Bedürfnis – F: Sexuelle Bedürftigkeit; F: Suche nach Sexualpartnern, Befriedigung sexueller Bedürftigkeit, Produktion von Nachkommen.
- In genetischer Hinsicht dienen (a) – (c) vornehmlich der personalen Fitness, (d) dagegen der inklusiven Fitness.

(2) Asoziale Basis-Emotionen (mit X = physisches Ding)

- (e) Neugier / Interesse an X – R: X ist attraktiv; F: Annäherung, Erkundung von X.
- (f) Überraschung wegen X – R: X ist unerwartet. F: Unterbrechung von Aktivitätsroutinen, vorsichtige Erkundung von X.
- (g) Freude über X – R: X ist Quelle eigener Lust; F: enger Umgang mit X.
- (h) Trauer wegen X – R: schmerzlicher Verlust von X; F: Auflösung der Bindung an X.
- (i) Furcht vor X – R: X ist gefährlich; F: Sicherheit gegenüber X.
- (j) Ekel vor X – R: X ist abstoßend; F: Distanzierung von X, insbesondere Schutz vor schädlicher Nahrung und Ansteckung. Dabei wird die Furcht auch als Si-

cherheitsmechanismus bezeichnet, der ontogenetisch und phylogenetisch das grundlegendste Motivationssystem darstellt.

(3) Soziale Emotionen

- (3.1) Bindungseemotionen (k1) – (k5) Emotionen (e) – (i) für X = Artgenosse (geistiges Wesen)
- (l) Dominanzstreben über X – R: X ist Quelle eigener Befriedigung, und nicht selbst Quelle der Befriedigung von X; F: Ausbeutung von X.
- (m) Mitgefühl mit X – R: Leiden von X; F: Trost für, und Bindung an X.
- (n) Liebe zu X – R: X ist sexuell attraktiv, emotional sensitiv und intellektuell anregend. F: Lange, enge Beziehung zu X mit Wahrung der Interessen beider Liebenden.
- (3.2) Sozial-regulierende Emotionen
- (o) Wut/Ärger über X – R: Verhalten von X ist unangemessene Verletzung des Eigeninteresses oder Verdienstes. F: Rache an, und Bestrafung von X.
- (p) Scham über Verhalten X – R: X ist sozial unangemessen. F: Künftige Vermeidung von X, Versöhnung mit Geschädigten.
- (r) Clanverhalten gegenüber X – R: X ist als Verwandte altruistisch zu unterstützen. F: Förderung des Zusammenhalts von Verwandtschaftssystemen.

Im Blick auf diese empirisch und theoretisch gut gestützte Liste menschlicher Motivationssysteme lässt sich resümieren, dass diese Motivationssysteme ein starker Beleg für unsere duale motivationale Natur darstellen. Denn gegen Freuds klassische Psychoanalyse beherbergt unsere Seele mächtige, weitgehend unbewusste soziale Motivationssysteme, darunter auch altruistische Motivationssysteme. Und gegen die intersubjektive Psychoanalyse beherbergt unsere Seele auch mächtige, weitgehend unbewusste egoistische Motivationssysteme.

Überdies scheinen die aufgelisteten Motivationssysteme bei allen Menschen vorzukommen (allerdings mit kulturspezifischen semantischen Gehalten). Das spricht für die Hypothese, dass wir hier auch frühmenschliche Motivationssysteme vor uns haben. Einige dieser Motivationssysteme kommen sogar bei Tieren (Säugern) vor, und zwar

(i) Körpergefühle und asoziale Emotionen.



Prof. Dr. Peter Neuner leitet den Gesprächskreis „Kirche und Wissenschaft“, der seit Anfang der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts aktiv ist.

- (ii) Bindungsempfindungen außer Liebe (Mitgefühl eindeutig nur bei Primaten)
- (iii) Sozial-regulierende Emotionen: Wut/Ärger, elementares Imitieren.
- (iv) Kommunikation (begrenzt auf typische Tiersprachen).

Zumindest die zu diesen Kategorien gehörenden Motivationssysteme sind mit Sicherheit frühmenschlich. Wir müssen uns jedoch den spezifisch frühmenschlichen Motivationssystemen noch genauer zuwenden und dafür auch archäologisches und ethnologisches Material heranziehen.

Frühkindliche Motivationen

Bevor wir uns den archäologischen und vor allem den ethnologischen Forschungen zu frühmenschlichen Motivationen zuwenden, müssen wir uns einige frühkindliche (also ontogenetisch frühe) Motivationen ansehen. Denn in den allermeisten Fällen sind ontogenetisch frühe Entwicklungsstufen auch phylogenetisch frühe Entwicklungsstufen.

Wie bereits erwähnt, kommen bei Menschen allgemein und so auch bei kleinen Menschenkindern asoziale Basisemotionen vor, die meist egoistische Motivationen involvieren. Sie sind in allen menschlichen Kulturen nachweisbar und dienen dabei unter anderem auch der transkulturellen Kommunikation. Doch beginnen Menschenkinder im Gegensatz zu allen anderen Tieren und insbesondere auch den Primaten recht früh den Wunsch zu entwickeln, einige dieser Basisemotionen mit anderen Menschen zu teilen, namentlich Neugier, Interesse und Überraschung. Dahinter steht der nachweisbare humanspezifische Wunsch, die eigene repräsentative Ausrichtung auf die externe Welt mit anderen zu teilen, auch wenn es nicht darum geht, die entsprechenden Objekte zu konsumieren (shared intentionality, joint attention). Dieser zutiefst sozial-kognitive Wunsch ist eine der wichtigsten und frühesten Komponenten der sogenannten Neunmonats-Revolution, die eine inzwischen detailliert erforschte kognitive Entwicklung von Menschenkindern einleitet, die gegen Ende des vierten Lebensjahres einen gewissen Abschluss erfährt, zum Beispiel auf der Ebene des Meisterns natürlicher, syntaktisch voll ausge-

bildeter Sprachen und des Erfassens der mentalen Zustände anderer geistiger Wesen (*mind reading*).

Diese frühkindliche Bemühung um geteilte Aufmerksamkeit weist eine raffinierte kognitive Struktur auf, die oft als Triangulation bezeichnet wird:

- P1 (Erwachsener) und P2 (Kind) blicken auf Objekt O.
- P2 (Kind) blickt auf P1.
- P2 blickt darauf, wohin P1 blickt.

Zusätzlich kontrollieren und manipulieren kleine Kinder die Triangulation. Zu diesem Ringen um kognitive Gemeinsamkeit gehört auch die – ebenfalls humanspezifische – Tätigkeit des Finger-Zeigens, die uns allen vertraut ist und von einjährigen Kindern oft ausgeübt wird. Denn das Finger-Zeigen ist ein wichtiger Bestandteil der Triangulation und hat überdies nicht selten eine helfende Funktion. Tiere zeigen nicht nur nicht mit dem Finger, sondern können dem Finger-Zeigen auch nicht folgen, das heißt sie verstehen diese Geste nicht.

In frühkindlicher Ontogenese manifestiert sich also eine unmittelbare Motivation zur Herstellung sozialer Beziehungen im Rahmen kognitiver Aktivitäten. Diese Diagnose wird durch weitere ontogenetische Befunde bestätigt. Betrachten wir etwa die Bindungsmechanismen, mit denen kleine Menschenkinder die soziale Bindungsbereitschaft ihrer Bezugspersonen zu aktivieren versuchen: Blickkontakt, Lächeln, Juchzen, Finger-Zeigen, Arme hochwerfen, Berührungskontakt. Auch das Verhalten von Tieren, insbesondere von Rudeltieren, wird durch Bindungsmechanismen gesteuert. Eine der Komponenten des Bindungsmechanismus zum Beispiel, das Komfort-Verhalten (ein Kind wird schmerzhaft verletzt oder ernsthaft getadelt und eilt zur Mutter, um sich trösten zu lassen), lässt sich auch an Hunden beobachten. Aber Menschenkinder manifestieren einen sehr scharfen Fokus auf die Bindungssituation, so dass eine nachhaltige Verletzung des Bindungsmechanismus vergleichsweise schnell zu Traumatisierungen und Neurosen führen. Im *still face experiment* wird beispielsweise deutlich, dass kleine Kinder im ersten Lebensjahr bereits nach 3 Minuten deutlich verzweifeln, wenn die Mutter durch eine steinerne Mimik zu signalisieren scheint, dass sie nicht bindungsbereit ist.

Ein weiteres Beispiel ist das Phänomen der Empathie, in Gestalt von Mitgefühl und der Fähigkeit, sich in die mentalen Zustände von Artgenossen hineinzuversetzen. Die elementarste Form des Mitgefühls ist die emotionale Ansteckung, die auch bei Primaten vorkommt, bei kleinen Menschenkindern jedoch sehr früh und sehr ausgeprägt ist. Eine höhere Stufe ist die Fähigkeit des Gedankenlesens (*mind reading*), die sich bei Menschenkindern im Alter von

Auch das Verhalten von Tieren, insbesondere von Rudeltieren, wird durch Bindungsmechanismen gesteuert.

einem und vier Jahren sukzessive entwickelt und im vierten Lebensjahr in der Fähigkeit kulminiert, den Artgenossen Meinungen zuzuschreiben, die man selbst für falsch hält – eine Fähigkeit, mit der das Bestehen des *false-belief-test* nachgewiesen wird, den kein Tier besteht.

Ein drittes Beispiel sind ontogenetisch früh auftretende Aktivitäten des

Konformismus, der sklavischen Imitation und des Helfens. Die Imitation ist auch unter höheren Tieren weit verbreitet. Aber nur Menschenkinder imitieren das Verhalten ihrer Bezugspersonen sklavisch und in diesem Sinne konformistisch – in dem Sinn, dass sie nicht nur das Resultat der vorgemachten Aktivität zu erreichen suchen, sondern auch genau auf dem Weg, der vorgemacht wurde – selbst wenn bestimmte Schritte auf diesem Weg ersichtlich nichts zum Erreichen des Resultats beitragen. Schimpansen lassen in diesem Fall die unwirksamen Schritte weg und imitieren nur die kausal relevanten Schritte. Die humanspezifische sklavische Imitation ist jedoch für die kulturelle Tradieren und die humanspezifische kumulative Kulturentwicklung (in der einmal erzielte Resultate bewahrt bleiben und angehäuft werden können) von ausschlaggebender Bedeutung.

Und schließlich lassen sich bei kleinen Menschenkindern auch ausgeprägte Formen des Helfens und Teilens von Gütern beobachten, die so im *animal kingdom* nicht vorkommen.

Diese Aktivitäten beginnen mit dem sehr frühen helfenden Finger-Zeigen und führen später zum Beispiel dazu, dass Kinder etwa ab einem Alter von vier Jahren spontan ihre Nahrung mit anderen Kindern teilen, die offensichtlich in der entsprechenden Labor-Situation nichts zu essen haben.

Aus all diesen ontogenetischen Befunden können wir mit hoher Wahrscheinlichkeit auf eine vielfältige frühmenschliche Motivation zur Herstellung sozialer Bindungen schließen, die zumindest in den ausgeprägten menschlichen Formen unter Tieren nicht vorkommen.

Humane Ultrasozialität unter nomadischen Jägern und Sammlern

Die Verhaltensweisen und Motivationen früher Menschen sind in den letzten drei Jahrzehnten auch direkt und systematisch untersucht worden, und zwar im Rahmen einer ethnologischen Feldforschung, die sich mit den bis heute existierenden Horden – 150 an der Zahl – von nomadischen Jäger- und Sammler-Gemeinschaften beschäftigt hat. Ein Beispiel ist die San-Kultur in Afrika, die mindestens seit 44.000 v. Chr. besteht. Die nomadischen Jäger- und Sammler-Gemeinschaften haben rund 95% der gesamten Zeit eingenommen, die der *Homo sapiens* bislang auf der Erde zugebracht hat. Die Mechanismen, die sich in dieser langen Zeit (mindestens 1,5 Millionen Jahre) herausgebildet haben, sind bis heute in unserer unbewussten Seele operativ. Damit wird auch genau festgelegt, was unter den frühen Menschen verstanden werden sollte. Es sind die Mitglieder der nomadischen Jäger- und Sammler-Gemeinschaften, deren Ende durch das Neolithikum um ca. 10.000 v. Chr. eingeleitet wurde, als die Menschheit aus dem Paradies und Garten Eden, in dem man nur sammeln und jagen musste, vertrieben wurde und von da an den Mühen der Sesshaftigkeit unterziehen musste: der Landwirtschaft, der Viehzucht, der Verteidigung und Eroberung von Territorien sowie der Errichtung neuer patriarchalischer Strukturen.

Die nomadischen Jäger und Sammler waren keine Engel, sondern individuelle Menschen, die um ihre personale und inklusive Fitness bemüht waren. Die entsprechenden Motivationssysteme, die zum Beispiel auch bei Primaten zu beobachten sind und durch Egozentrismus und Rivalität sowie durch Streben nach sozialer Dominanz und Hierarchie geprägt sind, waren mit Sicherheit auch unter Jägern und Sammlern verbreitet. In diesem Bereich gab es auch unter

den frühen Menschen zuweilen Gewalt und auch Morde. Die entscheidende Frage ist daher, ob es daneben unter den frühen Menschen auch soziale Motivationen gegeben hat, die über den von der Soziobiologie nachgewiesenen Verwandtschaftsaltruismus hinausgingen. Diese Fragestellung wird von Mauricio Cortina und Giovanni Liotti in einem höchst informativen Artikel pointiert formuliert:

„Humans are an ultracooperative species, but they are also a deeply ambivalent species. Selfish motives compete

Die nomadischen Jäger und Sammler waren keine Engel, sondern individuelle Menschen, die um ihre personale und inklusive Fitness bemüht waren.

with genuinely altruistic motives, domination and control compete with a thirst for equality and fairness, and a sense of solidarity toward people who are like us can easily turn ugly against people seen as different, as *them*. The view that emerges from this evolutionary story is not all sweetness and light, but it does affirm that altruism, empathy, and fairness are built into the fabric of our species... The traditional views see genes as selfish replicators that are pursuing their survival through cooperative means ... The problem with these views is not that they are wrong; it is that they are partial, and only capture part of the remarkable story of human evolution. The emergence of prosocial motivations and emotions that are genuinely altruistic, and take pleasure and satisfaction in helping others is the other side of the story. This other side needs to be told.“

Wir sollten nicht übersehen, dass diese Aussage universalistisch formuliert ist und offenbar für „den“ Menschen gelten soll. Und wenn in diesem Kontext von Altruismus die Rede ist, dann nicht im Sinne des oben skizzierten Verwandtschaftsaltruismus, sondern im Sinne eines *genuinen Altruismus*, der in einem altruistisches Verhalten gegen-

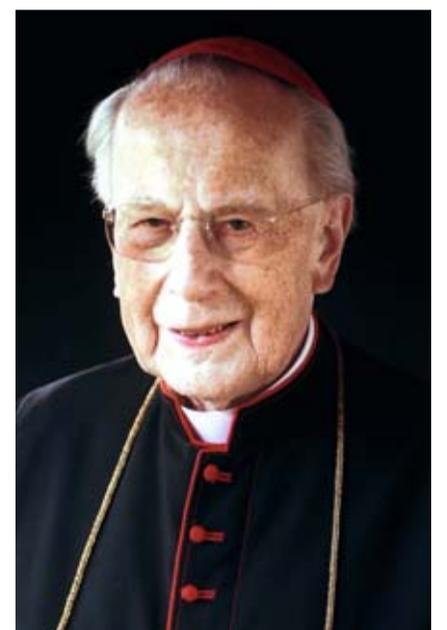


Foto: © Kardinal-König-Stiftung

Kardinal Franz König, Erzbischof von Wien von 1956 bis 1985. Der 2004 verstorbene Theologe hatte intensive Beziehungen zur Katholischen Akademie im benachbarten Bayern. Unter anderem entstand auf seine Initiative hin der Arbeitskreis „Kirche und Wissenschaft“.

über Nicht-Verwandten ohne unmittelbaren Vorteil, also einer Hilfe ohne Erwartung einer Gegenleistung besteht, und sich somit nicht durch die soziobiologische Matrix erklären lässt. Es handelt sich demnach um eine echte Minderung personaler Fitness, und das altruistische Handeln beruht auf einer altruistischen Motivation.

Die beiden wichtigsten Manifestationen einer altruistischen Motivation unter frühen Menschen, also unter nomadischen Jägern und Sammlern, sind die egalitäre Teilung von Nahrung unabhängig vom persönlichen Erfolg von Individuen oder Familien im Jagen und Sammeln und das Fehlen politischer oder sozialer Dominanz. Denn es gibt keine politischen Führer, wichtige Entscheidungen werden durch die gesamte Horde getroffen.

Daher ist unter frühen Menschen auch die Motivation verbreitet, soziale Parität mit den anderen Mitgliedern der Horde zu erlangen, wie es zum Teil auch explizit gegenüber Ethnologen artikuliert wurde. Demgegenüber ist die soziale Organisation von Primaten durch strenge soziale Hierarchie und vorherrschende Motivation zur Dominanz oder Unterwerfung gekennzeichnet.

Die Ultrasozialität des Menschen und insbesondere bereits der frühen Menschen besteht gerade darin, dass menschliches Verhalten oft genuin altruistisch ist.

net. Dieser Unterschied könnte nicht krasser sein.

Die Ultrasozialität des Menschen und insbesondere bereits der frühen Menschen besteht gerade darin, dass menschliches Verhalten oft genuin altruistisch ist. Wie bereits erwähnt, werden aber alle Menschen darüber hinaus auch durch Egoismus, Rivalität und Streben nach Dominanz motiviert: „Both egalitarianism and hierarchy are natural conditions of humanity“. Dies gilt auch für die frühen Menschen. Wie haben diese frühen Menschen, deren soziale Organisation keinen Herrschaftsstab und keine Polizei enthielt, dafür gesorgt, dass sie einander hauptsächlich altruistisch und nicht egoistisch behandeln?

Sanktionen in nomadischen Jäger- und Sammlergesellschaften

Offensichtlich waren soziale Sanktionen erforderlich, um das Primaten-Erbe, insbesondere die Dominanz-Motivation als wichtigsten Faktor für soziale Hierarchie, auf Ultrasozialität hin auszurichten. Unter den frühen Menschen lassen sich eine Reihe solcher Sanktionen beobachten, deren Kern meist eine mehr oder weniger radikale, längere oder kürzere soziale Ausgrenzung ist.

- (i) gegen Angeberei (bei Jagderfolg);
- (ii) gegen offenen Ausdruck negativer Emotionen (Aggressivität, Wut);
- (iii) gegen alle Versuche, spontan und ohne Absprache mit der Gruppe für die Gruppe zu sprechen;
- (iv) gegen alle Versuche, von etablierten sozialen Regeln abzuweichen (Konformismus);
- (v) in Gestalt eines radikalen Ungehorsams gegenüber allen Versuchen von Individuen, anderen etwas vorzuschreiben („natürlich haben wir Führer - wir alle sind Führer“).

Angeberei, offene negative Emotionen, Soziopathie, politische Befehlsge-

walt Einzelner werden also von allen anderen als sozial unangemessen und sogar persönlich gefährlich eingestuft. Wenn wir fragen, welche positiven Verhaltensweisen durch diese Sanktionen auf persönlicher Ebene etabliert werden sollen, dann offenbar (i) Bescheidenheit, (ii) Selbstbeherrschung, (iii) Höflichkeit und Freundlichkeit, (iv) Anpassung an Gruppenregeln, (v) Persönliche Autonomie (sofern vereinbar mit persönlicher Autonomie der anderen), (vi) Akzeptanz von Gruppenentscheidungen, basierend auf Konsens, (vii) Respekt für besondere Leistungen ohne entsprechende reale Vorteile („primus inter pares“).

Dieses soziale Setting wird oft beschrieben als „moralische Gemeinschaft“. Und tatsächlich ist das Streben, die Motivation nach sozialer und materieller Gleichheit eine zentrale Komponente des moralischen Standpunktes. Doch darf nicht übersehen werden, dass die frühmenschliche soziale Organisation auch ein Bemühen und eine Motivation zu einem tugendhaften Leben involviert. Denn die ersten vier Eigenschaften gehören zu Tugenden, wie sie in vielen Gesellschaften als Verhaltensstandards gepflegt wurden. Man kann die Gesamtheit dieser Werte durch eine grundlegende Motivation erklären, die sich als Streben nach persönlicher Autonomie beschreiben lässt. Die Realisierung dieser Tugenden, sowie die Motivation, diese Tugenden zu erwerben, sind zentrale Bedingungen für eine altruistische, egalitäre Gesellschaft.

Es ist der Status einer großen Teilgruppe der frühmenschlichen Gruppen, die das altruistische Bild dieser Gemeinschaften stört, der der Frauen. Es gibt Indizien dafür, dass die Frauen zwar respektiert und teilweise auch hoch geehrt wurden, zumal über sehr lange Zeiten unter den Jägern und Sammlern nicht bekannt war, dass die Männer zur Fortpflanzung beitragen, so dass die Frauen als ein heiliges Mysterium betrachtet wurden, weil sie aus sich heraus das Weiterbestehen der Gruppe zu sichern schienen. Aber es wurde zum Beispiel von männlichen Mitgliedern einer Eskimo-Horde auf die Frage, wer hier der Anführer sei, geantwortet (wenn auch mit verschmitztem Lächeln), dass alle Männer gleichermaßen Kapitäne und alle Frauen gleichermaßen Matrosen seien.

Sehr allgemein formuliert lässt sich feststellen, dass die frühmenschliche Ultrasozialität aus einer Matrix von Motivationen nach einem möglichst autonomen, tugendhaften und egalitären Leben bestand. Das ist mehr das klassisch antike Streben nach Autonomie und Tugenden, aber nicht nach Egalitarismus, und auch mehr als das neuzeitliche liberalistische Streben nach Autonomie und Egalitarismus, aber nicht nach Tugenden.

Entstehung von Ultrasozialität

Wie bereits betont, scheinen die frühmenschlichen Motivationssysteme und sozialen Organisationen von den Motivationen und sozialen Mechanismen der kognitiv und emotional am weitesten entwickelten Tiere, den Menschenaffen, meilenweit entfernt zu sein. Daher liegt die Frage nahe, wie sich die frühmenschlichen Motivationen überhaupt aus den Motivationen der Menschenaffen haben entwickeln können. Diese Frage wurde eine längere Zeit kontrovers diskutiert, doch mittlerweile zeichnet sich eine Antwort ab. Das Auftreten kooperativer Aufzucht, längerer sexueller Bindungen, verzögerter sexueller Reife und verlängerter Adoleszenz sowie radikal egalitärer sozialer Organisationen sind die entscheidenden evolutionären Strategien, mit denen sich die

größere Fitness von Gruppen mit überwiegend altruistisch denkenden und handelnden Mitgliedern erklären lässt.

Rudimentäre Formen kooperativer Aufzucht, also des alloparentalen Versorgens der Babys und kleinen Kinder, sind bereits unter den Menschenaffen nachweisbar (in 1/5 aller Primatenspezies), allerdings beschränkt auf die Hilfe von engen Verwandten. Der interessante Fall der Vögel bleibt hier ausgeklammert, weil Vögel nicht zu den direkten Vorfahren der Menschen gehören. Insbesondere beginnen die Väter, sich an der Aufzucht der Nachkommen zu beteiligen und die Babys als ihre eigenen Nachkommen zu betrachten. Diese Entwicklung hat sich unter Hominiden und in den frühen menschlichen Jäger-Sammler-Gesellschaften (=JSG) enorm ausgeweitet.

Die Zunahme langer (oft lebenslang) sexueller und sozialer Bindungen in den JSG und damit auch der alloparentalen Aufzucht führte zur Freisetzung junger, vitaler Frauen für die Nahrungssuche. In den JSG beschafften Frauen nicht weniger als ein Drittel aller Kalorien. Zugleich entstand eine erweiterte Familienstruktur mit vielen genetisch nicht-verwandten Mitgliedern, die ebenfalls lang dauernde soziale Beziehungen eingingen und sich untereinander kooperativ und tolerant behandelten. Diese Entwicklung wurde unterstützt durch eine verlängerte Kindheit und Adoleszenz sowie die postreproduktive Lebenszeit in den JSG. Dadurch entstand mehr Zeit zum kulturellen Lernen und eine weitere Ausweitung der alloparentalen Aufzucht auf Frauen in der postreproduktiven Phase („Großmütter-Effekt“).

Im Rahmen dieser sozialen Struktur konnte sich in den nomadischen Jägern und Sammlern ein radikaler sozialer Egalitarismus entwickeln. Soziale Emotionen wie Scham, Schuldgefühl, Verachtung als Internalisierungen ultrasozialer Motivation verbreiteten sich. Die JSG formierten erstmals aktiv einen kulturellen Kontext, der die altruistischen Mitglieder förderte und die Egoisten mit machtvollen Mechanismen ausgrenzte.

Die raffiniertere Kooperation und die egalitären Normen erzeugten einen kulturell-evolutionären Druck auf die Entfaltung komplexer Formen der intersubjektiven Kommunikation, insbesondere verstärkte Fähigkeiten des Gedankenlesens und der Empathie. Die Endstufe dieser Entwicklung war das Auftreten von Sprache und kumulativer kultureller Evolution mit kultureller Diversität.

Diese Entwicklungen lassen sich weniger in Begriffen der biologischen als vielmehr der kulturellen Evolution beschreiben, in der die „Vererbung“ primär über das mentale Tradieren und Lernen von Kenntnissen und Fertigkeiten organisiert wird. Außerdem arbeitet die Selektion in der kulturellen Evolution vor allem auf der Ebene sozialer Gruppen und weniger auf der Ebene von Individuen. Natürlich spielt dabei auch die genetische Struktur von Individuen eine Rolle: Ein altruistisches Gen kann sich nicht erfolgreich reproduzieren, wenn seine Träger nicht mit höherer als 50%iger Wahrscheinlichkeit mit Personen interagieren würden, die diesen Trägern Hilfe gewähren. Denn nur unter dieser Bedingung sind die Träger altruistischer Gene innerhalb ihrer Gruppe erfolgreich. Der zentrale Mechanismus, von dem alle Modelle der evolutionären Erklärung des Altruismus ausgehen, ist daher wechselseitige Hilfe und Erwartung wechselseitiger Hilfe. Tatsächlich besteht in den JSG eine fast 100%ige Wahrscheinlichkeit dafür, dass Träger altruistischer Gene mit Personen interagieren, die ebenfalls altruistisch agieren.

Dieses Erfolgsmodell gilt allerdings

nur für numerisch eng begrenzte Gruppen und kann nicht auf moderne Staaten angewendet werden. Nach der neolithischen Revolution seit ca. 12.000 v. Chr. mit der Entwicklung von Pflanzenanbau, Tierzähmung, Landwirtschaft, Städtebau und extremem Patriarchat in größeren Gemeinschaften, war das alte egalitäre System nicht mehr anwendbar. Die Dominanzhierarchien kehrten zurück, aber zum Teil in Formen, die einen Teil des alten Egalitarismus bewahrten, nämlich in Gestalt von religiösen, judikalen, exekutiven und politischen Institutionen sowie von ökonomischen Einheiten (etwa Firmen), die zwar intern hierarchisch aufgebaut sind, aber zugleich auf sozialen Regelungen beruhen, die für alle gleichermaßen gelten. Die gegenwärtigen demokratischen Rechtsstaaten realisieren zum Beispiel derartige Strukturen und scheinen sich im kulturellen Wettbewerb erneut als überlegen zu erweisen.

Frühe Menschen und Kriege

Aufgrund dieses Bildes von zentralen Motivationssystemen und sozialen Organisationen und nomadischen Jäger- und Sammlergesellschaften flammte eine kontroverse Debatte wieder auf – die Debatte um die kriegerische menschliche Natur. Haben wir nicht beeindruckende Indizien für viele kriegerische Aktionen frühmenschlicher Stämme, und widerspricht dieser Befund nicht dem soeben gezeichneten Bild von weitgehend friedlichen und altruistischen nomadischen Jägern und Sammlern?

Tatsächlich hat es seit den neunziger Jahren groß angelegte Studien gegeben, beispielsweise von Lawrence Keeley und Steven Pinker, die glaubten, aufgrund wissenschaftlicher Befunde mit dem Mythos des friedlichen Wilden und seiner Korruption durch den weißen Westen, der von postmodernen Denkern zum Dogma erhoben wurde, aufzuräumen zu können. Diese Studien weisen auf eine hohe Todesrate in frühen Stammesgesellschaften hin, und zwar als Folge häufiger Kriege zwischen Stämmen sowie kleiner Stammesterritorien, unzureichender Verteidigungsanlagen und geringer Produktivitätsraten. Bereits ein kurzer Überfall konnte einen Stamm fast völlig vernichten oder in eine folgenreiche Hungerperiode zwingen.

In der amerikanischen Frühgeschichte lässt sich belegen, dass solche überraschenden Überfälle durchaus nicht selten waren. Natürlich waren die absoluten Todesraten wegen der geringen Bevölkerungsdichte gering – aber relativ auf die Gesamtbevölkerung waren sie sehr hoch. Hätte es im zweiten Weltkrieg dieselbe relative Todesrate gegeben wie in den frühen Stammesgesellschaften, so hätte es nicht 50 Millionen, sondern 2 Milliarden Tote gegeben. Das heißt, die Todesrate war in den frühen Stammesgesellschaften rund 20mal höher als im 20. Jahrhundert. Daher liegt die Annahme nahe, dass Frieden umso wahrscheinlicher ist, je größer die politischen, sozialen und ökonomischen Einheiten sind, die wir errichten. Aus Sicht der modernen Anthropologie sind die Ideen einer nationalen und ethnologischen Eigenständigkeit und Selbstbestimmung absurd.

Die frühen Stammesgesellschaften waren demnach gewalttätig und kriegerisch, doch seither ist eine kontinuierliche Verbesserung eingetreten. Diese Entwicklung ging mit einer deutlichen Zunahme der Humanität einher, somit der Durchsetzung von Menschenrechten und Rechtsstaatlichkeit, Ächtung von Folter und Brutalität, kultureller Liberalisierung, Antirassismus, Pazifismus. In diesem Prozess hat insbesondere

nach Pinker Europa eine Führungsrolle übernommen. Pinker möchte die Auffassung des Philosophen Immanuel Kant, der als einer der ersten von einem beständigen Fortschritt des Menschengeschlechts gesprochen hat, mit wissenschaftlichen Methoden beweisen.

Die Schlussfolgerungen von Keeley und Pinker scheinen den neuesten ethnologischen Befunden über die weitgehende Friedlichkeit der nomadischen Jäger- und Sammlergesellschaften diametral zu widersprechen. Doch dieser Widerspruch lässt sich auflösen. Keeley, Pinker und ihre Mitstreiter haben fast ausschließlich Daten von Stämmen verwendet, die im zeitlichen Rahmen der neolithischen Revolution lebten und zum großen Teil bereits sesshaft waren. Und für diese Stämme sind ihre Aussagen auch korrekt. Doch sie haben ihre Befunde fälschlich auf die lange Zeit zwischen 1.000.000 und 10.000 v. Chr. extrapoliert. Die frühe Menschheit durchlief eine lange, überwiegend friedliche Phase, doch sobald durch Sesshaftigkeit, Ackerbau und Viehzucht, persönliches Eigentum, fixierte Territorien und Patriarchat eingeführt wurden, nahmen soziale Ungleichheit, Unterwerfung von Frauen, gewalttätige Aggression und kriegerische Aktionen sprunghaft zu.

Diese Befunde korrigieren sowohl das zivilisationstheoretische Bild von den goldenen alten Zeiten und dem anschließenden kontinuierlichen Abgleiten der Menschheit in immer schlechtere gesellschaftliche Umstände voller Entfremdung, Ausbeutung und Krieg, als auch das zivilisationstheoretische Bild von ursprünglich ungezähmten triebgesteuerten Zuständen voller Aggressivität, Gewalt und brutaler Herrschaft hin zu immer mehr Frieden, Freundlichkeit, Vernunft und Freiheit. Die Menschheitsgeschichte enthält vielmehr beide Trends: Von langen überwiegend friedlichen Zeiten mit weitgehend lösbaren persönlichen Konflikten ohne Krieg, die unsere Natur entscheidend geprägt haben, hin zu einem grundlegenden Bruch, der extrem viel Gewalt und Aggressivität mit sich brachte, die anschließend allmählich und kontinuierlich abgemildert, aber nicht endgültig überwunden werden konnten. □



Gab seinem Fachkollegen Widerwort: Prof. Dr. Manfred Stöckler, emeritierter Professor für Philosophie an der Universität Bremen.

Homo religiosus – Wie die Evolution die Religiosität der Menschheit prägt(e)

Michael Blume

Ich bin kein Theologe, ich bin Religionswissenschaftler. Der Unterschied ist, Religionswissenschaftler dürfen glauben, Theologen müssen oder sollten es zumindest. Theologie ist die Innensicht einer bestimmten religiösen Tradition. Religionswissenschaft ist die Außensicht. Sie arbeitet vergleichend, wie die Musikwissenschaft oder die Sprachwissenschaft. Meine Doktorarbeit ging zum Beispiel über Religion und Hirnforschung, über die sogenannte Neurotheologie, wie man das damals genannt hat, so bin ich dann auch zum Thema Evolutionsforschung und Religion gekommen.

I.

Also warum haben wir Gehirne, die überhaupt in der Lage sind zu religiösen, spirituellen und magischen Erfahrungen? Das war die Frage, die sich damals stellte und die sich seitdem immer wieder neu gestellt hat. Die Frage möchte ich heute beantworten. Soziale Kognitionen, soziale Wahrnehmungen haben wir mit anderen Primaten gemeinsam. Sie haben sich aber beim Menschen weiterentwickelt und auf ihnen setzt heute kulturelle Evolution auf. Da sind wir schon ganz nah beim Thema Religion. Die Idee, das Ganze, auch die Religion, evolutionär zu erforschen, also nicht mehr zu sagen, es hat die eine Seite Recht oder die andere, sondern zu sagen: Wenn die Evolution zutrifft, wenn es wirklich eine Evolution gegeben hat, dann muss auch die Religion in diesem Evolutionsprozess entstanden sein, diese Idee ist nicht ganz neu.

Diese Idee hatte ein Theologe, von dem Sie bestimmt schon gehört haben, sein Name war Charles Darwin. Charles Darwin hat in seinem ganzen Leben nur einen einzigen Studienabschluss erworben, nämlich den eines Theologen. Er studierte anglikanische Theologie in Cambridge, war Zehntbester seines Jahrgangs und hat in seinem späteren Leben immer wieder darauf Bezug genommen. Er hat auch eine agnostische Phase gehabt, aber im letzten Lebensjahr, kurz vor seinem Tod, begeistert er sich noch einmal für das Buch eines irischen Kollegen, obwohl er über die Iren immer sehr negativ geschrieben hat. Dieser irische Kollege begeistert ihn mit einem Buch *The creed of science*, in dem er sagt: Man kann die Religion und die Evolution wunderbar zusammendenken. Er entwickelt ein Emergenzmodell, ein Modell, das die Wirklichkeit schichtet, so dass immer neue Dinge in der Evolution dazukommen. Darwin schreibt ihm: „Seit Jahren hat mich kein Buch mehr so begeistert, ich will Sie unbedingt treffen.“ Aber leider stirbt Darwin vorher, so dass wir nicht wissen, was da noch gekommen wäre.

Aber im Werk von Darwin finden wir, vor allem in seiner *Abstammung des Menschen* von 1871, ganze Absätze zu einer Evolutionstheorie der Religion. Darwin war der Auffassung, dass die Entstehung von Religion kein Zufall war, sondern sie im evolutionären Prozess entstanden ist, dass sie auf sozialen Erfahrungen aufsetzt. Dass sie sich im jungen Alter in das Gehirn einprägt, schreibt er sogar, und dass sie bestimmte Funktionen erfüllt. Er glaubt, sie



Dr. Michael Blume, Religionswissenschaftler, Antisemitismus-Beauftragter des Landes Baden-Württemberg, Stuttgart

stärkt vor allem die Gemeinschaft, und zwar nach innen, durchaus aggressiv aber nach außen. Wir werden nachher sehen, dass er da durchaus teilweise Recht hatte. Natürlich ist die Forschung seitdem weitergegangen, aber es lohnt sich, Darwin auch als Theologen zu lesen. Dabei gibt es noch viel zu entdecken.

Inzwischen erscheinen, auch in deutscher Sprache, immer mehr und größere Werke, es ist eine Herausforderung, diesen verästelten Forschungszweigen noch zu folgen. Es gibt sogar ein eigenes Fach und eine Zeitschrift mit dem Titel *religion, brain and behaviour*, in der nichts anderes erscheint als immer neue Studien zu diesem Thema. Es wird also immer feiner und immer kleinteiliger, es kommt auch immer mehr dabei heraus, eine spannende Zeit. Ich werde einen kurzen Überblick über diese Forschungsbereiche geben, um Ihnen ein Gesamtbild anbieten zu können, von dem, was wir Stand heute wissen und als empirisch gesichert zumindest behaupten können.

Zum einen die Frage der Definition von Religion bei Charles Darwin: Er definiert Religion als Glaube an unsichtbare und spirituelle Wesenheiten, „agencies“ nennt er das. Wir können das übersetzen als Glaube an überempirische Akteure. Was bedeutet das? Sie alle sind aus meiner Sicht empirisch nachweisbar. Wir können miteinander agieren, Sie können antworten usw. Ich kann zwar nicht in letzter Konsequenz oder Sie können nicht in letzter Konsequenz beweisen, dass es mich wirklich gibt, ich könnte auch nur ein Traum sein, ob gut oder schlecht: Das müssen Sie jetzt beurteilen. Aber wir können uns zumindest intersubjektiv darauf verständigen: Ja, der ist da, der andere, wir sehen ihn auch. Überempirische Akteure, an die können wir gemeinsam glauben, wir können ihre Existenz aber nicht intersubjektiv nachweisen. Wenn ich Ihnen sage: Wir haben einen Engel im Raum, oder Gott ist anwesend, dann können diejenigen unter Ihnen, die

auch religiös sind, das nachvollziehen und können sagen: Ja, das sind Darstellungen, wir haben Symbole, vielleicht sogar ein Gefühl davon, aber wir können die Existenz nicht in gleicher Weise empirisch nachweisen. Wir können es glauben, aber es bleibt tatsächlich ein Akt des Glaubens.

Wir unterscheiden heute in der Forschung Religiosität von Spiritualität. Spiritualität als Modellierung der Ich-Umwelt-Abgrenzung: Wir alle nehmen in unserem Gehirn immer wieder die Abgrenzung vor: Was bin ich und was ist zum Beispiel der Stuhl, auf dem Sie sitzen, oder das Holz, an das ich gerade fasse? Das heißt, wir grenzen ab zwischen dem Ich und der Umwelt. Auch das wird in unseren Gehirnen konstruiert, und in Meditationsübungen können Sie üben und lernen, diese Ich-Umwelt-Abgrenzung herabzusetzen oder sogar aufzulösen, also Einheitserfahrungen zu machen. Oder das Gebet, in dem ich mich an einen überempirischen Akteur wende. Das ist Spiritualität in religiösen Formen, wenn ich eins werde mit dem Heiligen Geist, wenn ich eins werde mit Gott, mit Christus oder in der nicht-religiösen Form, wenn ich eins werde mit dem Fußballstadion oder eins werde mit dem Wald oder einfach mit dem Universum.

Religion und Spiritualität korrelieren miteinander, das heißt, wer sehr religiös ist, hat meist auch eine gewisse Spiritualität und umgekehrt, sie sind aber nicht unbedingt miteinander gekoppelt. Sie können auch das eine ohne das andere haben. Religion und Spiritualität werden auch in unterschiedlichen Gehirnregionen bearbeitet und in unterschiedlichen kulturellen Traditionen gepflegt. Deswegen haben Sie in fast allen Weltreligionen immer auch einen starken dogmatischen Zweig. Gott hat also geboten, wie man sich verhalten soll. Und Sie haben auch einen mystischen Zweig, der das oft ein bisschen hinterfragt und dann mit den Gütern des Lehramts aneinander gerät, etwa die Sufis im Islam oder die Mystiker in der christlichen Tradition. Das haben Sie quer durch die Weltreligionen.

Wir können sogar sehen, dass es auch eine Evolutionsgeschichte von Religion gibt. Formen, die wir heute als religiös verstehen, können wir tatsächlich in der Vergangenheit sehen, gerade bei Begräbnissen. Die frühesten Begräbnisse, bei denen man sich wirklich sicher ist, werden auf etwa 125.000 vor Christus datiert und stammen aus Afrika. Wir haben Grabbeigaben. Wir haben Sekundärbestattungen, bei denen der Kopf erst noch nicht bestattet wird und der Tote somit Teil der Gruppe bleibt und erst später endgültig bestattet wird. Die Grabbeigaben deuten zumindest darauf hin, dass auch Jenseitsvorstellungen da sind, also dass die Tote, der Tote im Jenseits noch irgendetwas damit anfangen kann.

Wir können natürlich nur schwer von heutigen Formen auf die Vergangenheit schließen, aber soweit wir sehen können, passt das sehr gut zueinander. Wir haben Darstellungen von Personen, übrigens Fruchtbarkeitsdarstellungen von weiblichen Körpern, die sogenannten Venusfiguren – sie sind viel älter als männliche Darstellungen. Wir sehen noch bis in die Antike, dass der Urstoff weiblich ist. Die Materialisten wissen übrigens gar nicht, dass sie eigentlich die Mater, also den weiblichen Mutterstoff verehren. In der christlichen Religion haben wir ja auch das Miteinander des Göttlichen und sogar eine göttliche Mutter, die es hervorbringt.

Vor etwa 14.000 Jahren entstanden die ersten Gebäude in Göbekli Tepe im Südosten der heutigen Türkei (siehe Abb. 1, Seite 43). Das ist interessant, weil sich innerhalb von wenigen Jahren

etwas geändert hat. Als ich studiert habe, hieß es noch: Die Menschen entwickeln zuerst eine Wirtschaftsweise und dann entwickeln sie die passende kulturelle und religiöse Form dazu. Heute sehen wir, dass es mehr eine Wechselwirkung ist. Es handelte sich noch um Jäger und Sammler, aber sie errichteten bereits Gebäude, offensichtlich für einen Totenkult. Die Gebäude wiederum trugen zur Sesshaftwerdung bei – interessanterweise übrigens in der Region, die die Bibel als im weiteren Sinne Region des Paradiesgartens definiert. Wir würden aus heutiger Sicht sagen, dass in der Evolution das Natürliche, das Kulturelle und das Geistige immer wieder miteinander wechselwirken.

II.

Wir können heute in Hirnscans verfolgen, was geschieht, wenn Menschen beten oder wenn sie meditieren. Es kann festgestellt werden, was aktiviert wird und was nicht angeregt ist. Das ist genauso wie beim Geige-Spielen oder wenn Sie auf einem anderen Instrument üben. Unsere Gehirne sind plastisch, und Sie können mit Tätigkeiten, die Sie üben, Fähigkeiten auch der Selbstregulation im Gehirn schaffen. Deswegen wird in den monastischen Traditionen auch von Übungswegen gesprochen.

Religion spielt sich im vorderen Gehirnbereich ab wie andere soziale Kognitionen: Auch wenn Sie mit anderen interagieren, ist die Region aktiv. Übrigens ist das auch die Region, in der sich religiöse Rituale äußerlich abspielen, wo Christen zum Beispiel das Kreuzzeichen machen, Juden die Gebetskapsel aufbinden, Hindus und Buddhisten das Dritte Auge zeigen, Muslime, die sich beim Gebet bis dorthin verneigen, Sikhs das Tuch berühren usw.

In einer britischen Studie mit christlichen Probanden haben die Forscher verschiedene Tätigkeiten ausführen lassen und konnten feststellen: Wenn die Leute ein persönliches Gebet gesprochen haben, war die Aktivierung der Regionen im vorderen Gehirnbereich am stärksten. Sie war schwächer, wenn sie ein Ritualgebet gesprochen haben, wie das Vaterunser. Sie kennen das Problem, man muss immer aufpassen, dass Rituale nicht ausleiern. Und am geringsten war die Aktivierung der Gehirnregion, wenn sie Wünsche an den Weihnachtsmann formuliert haben. Nun werden Sie sagen: Der Weihnachtsmann ist auch ein überempirischer Akteur. Es gibt eine Menge *Hominines Sapientes*, die an den Weihnachtsmann glauben, vor allem kleinere. Und das ist genau der Punkt: Es hängt tatsächlich davon ab, inwiefern man an ihn glaubt. Wir können heute im Gehirn sehen, ob tatsächlich eine soziale Erfahrung damit gemacht wird.

In einer wunderbaren Studie hat eine Kollegin aus Düsseldorf, Nina Azari, die jetzt zu Recht einen Lehrstuhl auf Hawaii bekommen hat, Atheisten und Christen Psalm 23 lesen lassen: „Der Herr ist mein Hirte...“ Man kann deutlich die Unterschiede sehen: Wenn Sie nicht religiös sind, dann können Sie auch aus dem Telefonbuch vorlesen, dann passiert da nichts. Aber wenn Sie religiös sind, dann ist das eine intensive Erfahrung. Da können natürlich die Philosophen und Theologen fragen: Wie ist die Kausalität? Aber empirisch, religionswissenschaftlich gesehen, können wir einfach sagen: Es besteht ein Zusammenhang zwischen dem inneren Erleben und dem, was sich in unserem Gehirn abspielt. Oder anders gesagt: Als der Mensch, als unsere Vorfahren diese Gehirnregionen entwickelten, bekamen sie die Fähigkeiten, auch religiöse, spirituelle Erfahrungen machen zu können.



Abb. 1: Vor etwa 14.000 Jahren entstanden die ersten Gebäude in Göbekli Tepe im Südosten der heutigen Türkei. Die Ruinen sind ein enorm wichtiges Forschungsgebiet, um zum Beispiel Fragen der Evolution zu klären.

Der Schimpanse hat auch schon ein ziemlich beeindruckendes Gehirn, aber beim Homo Sapiens ist noch eine deutliche Weiterentwicklung zu beobachten. Beim Homo Erectus, dem gemeinsamen Vorfahren von Sapiens und Homo Neanderthalensis, ist über den Augen noch Schluss, die Stirn klappt sozusagen nach hinten. Das Frontalhirn ist noch schwach ausgeprägt. Es gibt einige Kollegen, die meinen: Es gab vielleicht schon Ritualverhalten, aber zumindest haben wir noch kein entwickeltes religiöses Verhalten. Ziemlich rasch entwickelt sich dann bei Neanderthalensis und Homo Sapiens diese Gehirnregion, und prompt zeigt sich religiöses Verhalten oder Verhalten, das wir als religiös deuten.

Es gibt Forscher, die sagen: Die etwas schwächere Ausprägung dieses Gehirnbereichs beim Neandertaler gegenüber dem Homo Sapiens könnte dazu geführt haben, dass unterschiedliche Gruppengrößen entstanden, dass der Homo Sapiens möglicherweise in der Lage war, auch durch Religion größere Gruppen zu bilden und dass das einer seiner Vorteile gegenüber dem Homo Neanderthalensis gewesen ist. Aber wir haben uns trotzdem mit ihm vermischt, die allermeisten von uns haben auch ein bisschen Neandertaler-Genom mitgebracht. Das wusste Darwin noch nicht, es hätte ihn aber sicher gefreut.

Die Debatte, ob wir denn schon Vorformen von Religiosität auch bei Tieren entdecken, finden wir auch schon bei Darwin. Er nimmt seinen geliebten Hund und sagt: Wenn sich der Sonnenschirm durch den Wind bewegt, dann knurrt mein Hund. Er sei ein sehr intelligentes Tier und vermutet, da ist jemand. Also: Er vermutet nicht eine Macht, nicht ein Etwas, sondern einen Jemand hinter der Bewegung des Schirms. Darwin schließt daraus: Aha, da ist eine, wir nennen das heute Überwahrnehmung von Wesenhaftigkeit, eine *Hyper-Agency-Detection*.

Bei anderen Verhaltensformen haben wir es leichter. Musik zum Beispiel oder Balzen finden wir bei Mensch und Tier. Aber Darwin meint, wir finden auch Vorformen von Religiosität oder Kognition, die zu Religion führen können,

schon bei Tieren: Trauer bei Elefanten zum Beispiel, bei Primaten, gerade Schimpansen, aber auch bei anderen sozial lebenden Säugetieren wie Delfinen. Es ist eher unwahrscheinlich, dass Spinnen trauern.

Dann gibt es unter den Primatologen eine große Diskussion über Ritualverhalten, einige sprechen von sogenannten Regentänzen. Jane Goodall zum Beispiel hat auch das Stichwort Spiritualität in ihr Handbuch der Primatologie aufgenommen. Ich als Religionswissenschaftler würde es in Anführungszeichen setzen, weil wir nicht wissen, ob eine Vorstellung dahinter steckt. Wenn

Es gibt vielleicht schon Ritualverhalten, aber zumindest haben wir noch kein entwickeltes religiöses Verhalten.

ein bestimmtes Verhalten auftritt, auch wenn das manchmal schon sehr rituell aussieht, will ich einfach sagen: Auch hier haben wir zumindest keine Hinweise darauf, dass religiöses Verhalten völlig unnatürlich wäre und mit nichts zu vergleichen wäre, was es nicht auch zumindest bei den sozial lebenden Säugetieren gibt. Es würde also eher so aussehen, dass wir da schon Vorformen haben, die sich in der Primatenlinie entwickeln, und irgendwann kommt dann der Homo Sapiens religiosus dabei heraus.

III.

Sie können den Effekt selber an sich testen: Wenn Sie sich dieses Bild (siehe **Abb. 2, Seite 44**) anschauen, lächeln die Leute immer. Was sieht man da? Ein Gesicht, genau. Ich versichere Ihnen, das ist ein Gebäude. Auch ich, obwohl ich das jetzt bestimmt schon 1000 Mal gesehen habe, nehme automatisch ein Gesicht wahr, ein Küken oder so. Ich will es füttern. Tatsächlich ein freundliches Gesicht auch, das so nicht geplant gewesen ist. Das ist eine ganz

normale Kirche in Florida, sie heißt jetzt im Volksmund „Chickenchurch“. Da gehen die Leute nun hin, um sich das anzuschauen. Wir können gar nicht anders, als aus schon kleinsten Anzeichen automatisch eine Wesenhaftigkeit anzunehmen.

Hyper-Agency-Detection, wir sehen ein Gesicht. Deswegen können wir auch mit Smileys kommunizieren, weil uns reicht: Punkt, Punkt, Komma, Strich – und wir sehen ein Gesicht. Und wir sehen nicht nur, dass das ein Gesicht ist, wir sehen automatisch: Ist es fröhlich? Ist es traurig? Wenn es grün ist, ist es krank. Wir können also aus ganz wenigen Anzeichen eine ganze Geschichte entwickeln, eben das nennt man in der Kognitionspsychologie Hyper-Agency-Detection. Dann die *Theory of mind*: Welche Vorstellung steckt dahinter? Wir sehen ein Gesicht. Es ist niedlich, es ist nett. Wir wollen es füttern, wir wollen ihm vielleicht sogar opfern.

Das ist eine Grundwahrnehmung, die sicher auch schon unsere Vorfahren hatten, wenn sie in den Wolken, in bestimmten Gesteinsformationen, in bestimmten Bäumen wahrnehmen konnten, dass die Welt um sie herum nicht tot ist, sondern in irgendeiner Art und Weise mit ihnen interagiert, dass sie belebt ist, dass es gute und böse Mächte gibt, die aus der Natur mit uns interagieren, die uns beobachten und im Blick haben. Und tatsächlich sind es dann Bilder von Menschen und diese vor allem als Leichen, die diese Funktion haben. Sie alle kennen den Effekt, wenn man einen Schädel anschaut. Der kuckt einen weiterhin an und hat eine ganz eigentümliche Faszination und Macht, weil da eben die Hyper-Agency-Detection anhält.

Wir haben in den Ahnenkulten der Vergangenheit, aber auch bis in die Neuzeit, einen ganz gezielten Umgang mit den Ahnen. Ich habe es erwähnt: Oma bleibt Teil der Kultur. Sie schaut weiter, was in der Horde vor sich geht. Sie möchte, dass ihre Gebote eingehalten werden, und es ist besser, sie nicht zu erzürnen. Das sind ganz alte Vorstellungswelten, auch Abraham wird selbstverständlich zu seinen Vätern versam-



Foto: Wikipedia

Abb. 2: Die „Chickenchurch“ in Florida – zu erkennen ist eine Kirche oder das Gesicht eines Küchens.

melt. Wir haben tatsächlich am Anfang der Menschheitsentwicklung eine Verehrung der Ahnen und Vorfahren. Später wird es immer komplexer. Wenn Sie sich zum Beispiel amerikanische Totempfähle ansehen, dann sind das riesige Gesichter und Augen, die das ganze Dorf im Blick haben und die Gebote überwachen. Die gläubigen Menschen erfahren sich als beobachtet und sie ändern automatisch ihr Verhalten. Auch das können wir heute nachprüfen – mit ganz einfachen Experimenten.

Mein Lieblingsbeispiel, obwohl dabei Blumen schlecht abschneiden, ist die Kaffeekasse. Wenn Sie über Kaffeekassen Augensymbole kleben, spenden die Menschen mehr, als wenn Sie Blumensymbole darüber kleben. Jetzt wissen Sie auch, warum Sparschweine immer so niedlich kucken. Wir reagieren automatisch darauf.

Und dann die Anwesenheit einer Gottheit, die uns anblickt, die uns sozusagen in den Blick nimmt, die sich gar für uns opfert. Das sind außerordentlich starke Signale. Darauf kann man Weltreligionen bauen. Später dann der monotheistische Glaube: nur noch eine Gottheit, sehr abstrakt, die alles im Blick hat, alles sieht, alles weiß. Das ist eine ganz späte kulturelle Entwicklung.

Wenn Sie über Kaffeekassen Augensymbole kleben, spenden die Menschen mehr, als wenn Sie Blumensymbole darüber kleben.

Auch das weiß Darwin schon. Wir haben sie im alten Ägypten, bei Echnaton. Wir haben sie dann aber vor allem beim Volk der Israeliten, dem Volk der Semiten – nämlich derjenigen, die anfangen zu schreiben. Sem ist der Sohn Noahs,

der beginnt, die Religion und das Recht zu verschriften, dann entsteht der Monotheismus, die semitischen Religionen, Judentum, Christentum, Islam und Bahai.

Wenn Sie auf alle weitere Symbolik verzichten, wenn Sie das Göttliche auf nur noch ein einziges Symbol zusammendampfen, kommt in den Religionen vom alten Ägypten über das Christentum, den Islam, bis zu den Freimaurern am Ende immer das Auge heraus. Das Schauende, das, was uns anschaut, das, was uns wahrnimmt, von dem wir uns gesehen wissen. Es ist das letzte Symbol des Göttlichen, wenn wir es komplett als Einheit denken.

Wir können das sogar in der Sozialstruktur sehen. Ahnenkulte sind besonders bei Kleingruppen erfolgreich. Die entscheidende Frage ist: Wer ist mit wem verwandt? Jetzt wissen Sie auch, warum in der Bibel immer diese ellenlangen Ahnentafeln genannt werden. Es war ganz wichtig zu wissen, mit wem man verwandt ist. Über einen Palaver, in dem man feststellt, über welche Ecken man verwandt ist, konnte man Vertrauen zueinander herstellen. Dann werden die Einheiten aber immer größer, wir haben die Agrarkulturen mit Dörfern und Städten. Jetzt werden auch die Götter abstrakter. Einzelne Städte haben Götter. Einzelne Reiche haben Götter, und die einzelnen Bereiche Handel, Fruchtbarkeit usw. bekommen eigene Gottheiten. Zum Beispiel gab es schon in Ägypten Totengerichte, vor denen das, was in diesem Leben nicht ausgeglichen wird, im nächsten Leben ausgeglichen wird.

Und schließlich der Monotheismus: Gott sieht alles, und in ihm fließen alle Wege zusammen. Eine ganz späte Entwicklung, die sich auch nach Darwin naturwüchsig ergeben würde. Wenn tatsächlich die Kooperationsverhältnisse immer globaler werden, dann brauchen wir eben einen Gott, der in Marrakesch

genauso zuständig ist wie in Hamburg. Das ist dann eben nicht mehr ein Lokalgott, sondern das ist dann der Gott, der überall im Universum mit uns ist und bei uns ist.

Und wofür soll das Ganze gut sein? Das ist die große evolutionäre Frage: Nutzt es was? Sonst wird es schwierig zu erklären, wie es evolviert sein könnte. Und tatsächlich hatte Darwin auch schon die richtige Grundidee, und heute ist sie empirisch gut belegt: Der gemeinsame Glaube daran, dass uns eine Gottheit beobachtet, führt dazu, dass wir innerhalb der Glaubensgruppe stärker miteinander kooperieren. Also wenn ich glaube, dass mich Oma bestraft, dass mich die Ahnen bestrafen werden, wenn ich den Schwur Ihnen gegenüber breche, dass ich nach München komme und den Vortrag halte, wenn ich der Auffassung bin, dafür bestraft mich eine Ahnin oder eine Gottheit, dann steigt die Wahrscheinlichkeit, dass ich auftauche. Keine Sorge, ich wäre auch so gekommen ...

IV.

Das heißt, es ist nicht zwingend notwendig, dass es diese dritte Macht gibt. Aber der gemeinsame Glaube daran, dass sie da ist, stärkt unter den Menschen, die diesen Glauben haben, die Kooperation. Sie haben sozusagen eine dritte Partei, die das Ganze im Blick behält. Sie kann Segen und Gesundheit geben, aber auch Fluch und Krankheit. In den späteren Theologien landen wir dann auch bei Schicksalen wie dem des Hiob. Dass manchmal die, die sich an die Gebote halten, dafür gar nicht belohnt werden. Es entstehen neue Herausforderungen, es entsteht eine geistige Welt, die damit unglaublich konstruktiv umgeht und die wir bis heute weiter entwickeln. Also auch hier wäre Darwin noch völlig bei uns.

Religion begünstigt soziale Verhaltenssteuerung, Kooperation nach Regeln, auch gesundheitlich. Wir können mindestens um Hilfe bitten, wir können mindestens Placebo-Effekte auslösen. Aber bei Darwin steht bereits im Vordergrund: soziales Verhalten nach Regeln, kulturelle Evolution. Jetzt können verschiedene religiöse Netzwerke und Gruppen, später auch Gemeinschaften entstehen. Das, was erfolgreich ist, kann sich durch die Jahrhunderte fortsetzen, bis in unsere Zeit. Also die kulturelle Evolution setzt auf der biologischen auf.

Damit verstehen wir auch, was diese seltsamen, auch kostspieligen Bräuche bedeuten. Die entscheidenden Fragen sind: Warum versammeln sich die Leute einmal in der Woche? Warum begehen die Muslime am Freitag, die Juden am Samstag und die Christen am Sonntag gemeinsam ihre Gottesdienste und verehren die überempirischen Akteure. Das ergibt Sinn, wenn Sie eine Gemeinschaft aufbauen und genau überprüfen können: Wer ist noch alles da? Sie signalisieren sich gegenseitig: Ich bin wirklich da, ich glaube, du kannst mir vertrauen. So entstehen Vertrauensgemeinschaften. In Amerika oder Kanada, in den klassischen Ländern, in denen man viel umher zieht, ist es ganz üblich: Wenn Sie in eine neue Stadt ziehen, gehen Sie sonntags in den Gottesdienst. Dadurch bekommen Sie Anschluss an Menschen, denen Sie vertrauen können.

Wir haben Initiationsrituale, die schmerzhaft sein können, die kostspielig sein können – im Schwabenland Konfirmation genannt. Ich war damals noch nicht religiös. Ich komme aus einer nicht-religiösen Familie und erinnere mich, dass ich mich damals bei einem Freund erkundigt habe, der „Konfi“ hatte, was das denn sei; es würde mich interessieren. Seine Antwort war insofern

eine Katastrophe, weil er gesagt hat: Musst du mitmachen, Michael. Ist langweilig, gibt aber 2.000 Mark. Und wie wirkte das auf mich als Außenstehenden? Die Glaubwürdigkeit war damit erschüttert, denn ich hatte ja gedacht, die machen das, um Teil dieser Gemeinschaft zu werden. Ich hatte ein Interesse daran. Stattdessen hat die Oma es gut gemeint und Geld ausgesetzt, aber hat damit das Signal entwertet. Er hat das also nicht gemacht, um dann am Ende seine Verse aufzusagen oder bei der Bar Mizwa aus der Thora vorzulesen oder beschnitten zu werden. All das nicht, sondern ihm ging es darum, am Ende 2.000 Mark zu bekommen. Das hat mich tatsächlich ein paar Jahre zurückschrecken lassen. Ich habe gedacht: Nein, das brauchst du jetzt nicht.

Sie merken schon, es ist ganz interessant mit diesen die Glaubwürdigkeit steigernden Symbolen. Wenn Sie beispielsweise das Kopftuch diskriminieren, wie viele Jahrzehnte in der Türkei, also Frauen bestrafen und benachteiligen, die ein Kopftuch tragen, dann erhöhen Sie die Glaubwürdigkeit. Dann ist das Kopftuch wirklich ein Signal für die individuelle Frömmigkeit. Obwohl sie Nachteile erleidet, trägt sie es trotzdem. Wenn sie das Kopftuch aber vorschreiben, wie im Iran: Dann sagt es nichts mehr über die individuelle Frömmigkeit aus, sondern ist nur noch ein Zwang.

Und jetzt verstehen Sie, warum die Menschen in der Türkei darum gekämpft haben, Kopftücher wieder tragen zu dürfen und warum sie im Iran dagegen aufbegehren, sich die Kopftü-

Wenn Sie eine Religion kaputt machen wollen, machen Sie sie zur Staatskirche.

cher sogar vom Kopf reißen, obwohl sie dafür eingesperrt werden. Wenn Sie eine Religion kaputt machen wollen, machen Sie sie zur Staatskirche. Das ist der schnellste Weg. Denn wenn die Signale nicht mehr aus innerer Überzeugung gelebt werden, sondern aus äußerem Zwang, dann verlieren sie ihre Signalwirkung. Religion wirkt dann gemeinschaftsbildend, wenn sie freiwillig gelebt wird. Wenn Sie dazu zwingen, dann geht die Signalwirkung kaputt. Das können wir in der Zwischenzeit relativ gut nachvollziehen.

Warum ist es klug zu opfern? Einige Religionen sind dazu übergegangen, diese Opfer dann auch sinnbildhaft zu verwenden, nicht mehr nur zu zerstören. Wenn Jesus sagt, das Scherlein der Witwe sei so viel wert wie der Beitrag des reichen Mannes, dann haut das nominal nicht hin. Ich habe Banker gelernt – vor der Religionswissenschaft.

Nominal haut das nicht hin. Aber von der Signalwirkung her stimmt das tatsächlich. Wenn ein armer Mensch noch etwas abgibt, von dem Wenigen, was er noch hat, ist das ein sehr starkes Signal. Und wenn Sie in arme Länder gehen, werden Sie die größten und prachtvollsten Tempel und Kirchen finden, weil die armen Leute damit signalisiert haben: Schaut her, wir meinen es wirklich ernst. Es hat dann eine Funktion. Religion bröckelt, wenn es den Leuten gut geht. Wenn wir das Gefühl haben, wir brauchen sie nicht. Unter wohlhabenden Bedingungen setzt Säkularisierung ein, existenzielle Sicherheit und Bildung. Dort aber, wo die Menschen tatsächlich das Gefühl haben, sie brauchen die Gemeinschaft, opfern sie buchstäblich ihr letztes Hemd.

Dazu passen natürlich wunderbar die zehn Gebote der Bibel. Nicht morden, nicht stehlen. Des Anderen Hab und

Gut nicht einmal begehren und weitere Vorschriften. Tolle Gebote zum Zusammenhalt, und dann der Sabbat. Ein wunderbar zu beobachtendes Gebot. Wer hält das ein? Ich habe das auf einer Tagung von Rabbinern vorgetragen, war ganz stolz und habe gesagt: Hier, liebe Rabbiner, wir haben etwas ganz Tolles herausgefunden, nämlich wofür der Sabbat gut ist. Und die Rabbiner lächelten und sagten: Ach, das ist ja toll, dass ihr Wissenschaftler jetzt auch mal dahinter kommt. Bei uns sagt man seit Jahrhunderten in der jüdischen Überlieferung: Der Sabbat hat die Juden mehr gehalten, als die Juden den Sabbat. Also dort, wo der Sabbat eingehalten wurde, blieb die Gemeinde zusammen. Dort, wo sich der Sabbat auflöste, löste sich auch die Gemeinschaft auf. Und die Rabbiner fanden es lustig, dass wir jetzt nach Jahrhunderten auch kommen und sagen: Wir haben etwas ganz Tolles herausgefunden.

V.

So funktionieren Religionsgemeinschaften. Sie erzeugen Gemeinschaften, die nach innen kooperieren. Auch da wäre Darwin noch völlig dabei. Die nach innen kooperieren, sich aber nach außen abgrenzen. Religion ist also in-group-kooperativ. Sie erzeugt Kooperation nach innen. Das ist aber nicht automatisch gut. Sie können mit Religion Hospitäler, Stiftungen, Universitäten und sogar Katholische Akademien errichten, aber Sie können damit auch Terrorgruppen oder eine Mafia aufbauen. Sie eröffnet ein Potenzial für das Gute und für das Schlechte, und deswegen entwickeln die meisten Religionen so etwas wie eine Theologie, die dann postuliert: Jetzt reflektieren wir aber auch noch über die Religion. Auch dafür hat Darwin schon plädiert; er war ja auch Theologe. Seine Idee: Über die Rohmasse der Religiosität müssen wir auch mit Vernunft nachdenken.

Wir finden in einigen religiösen Traditionen sogar den Effekt, dass einzelne Mitglieder ganz auf die eigene Fortpflanzung verzichten und sich so vollständig in den Dienst der Gemeinschaft stellen. Das können wir bei sozial lebenden Insekten auch nachweisen: Einzelne nehmen sich ganz zurück und investieren in die Gruppe. Das entspricht der Haltung in einigen religiösen Traditionen: Eine Nonne hat keine Kinder, aber sie unterstützt andere Familien durch Lehre, im Krankenhaus, im Kindergarten, stellt sich in den Dienst des gemeinschaftlichen Lebens.

Auch bei den Amish in den USA findet sich ein Beispiel: die Institution der Lehrerin. Eine Frau in den Amish-Schulen kann nur so lange Lehrerin sein, bis sie eine eigene Familie hat. Dann wird erwartet, dass sie für ihre Familie da ist. Und einige Amish-Lehrerinnen verzichten ein Leben lang auf eine eigene Familie und sind deswegen hochgeachtete Persönlichkeiten. Das nennt niemand Zölibat, aber es wirkt in der gleichen Form, die Sie ja in der katholischen oder buddhistischen Tradition auch kennen. Das wusste Darwin nicht.

Darwin ging davon aus, dass sich alle Menschen maximal vermehren, wie im Tierreich. Das hat er von Malthus übernommen. Das ist aber nicht der Fall, wie wir heute wissen. Menschen entscheiden über ihre Beziehungen und auch über die Zahl ihrer Kinder. Tatsächlich aber, quer durch alle Religionen, haben Religiöse im Durchschnitt mehr Kinder. Und das hat nicht nur mit der Ablehnung von Verhütung zu tun. Das ist deutlich komplexer. Es ist ein ganz starkes evolutionäres Argument, dass Religiosität nicht nur gemeinschaftsfördernd sein kann, sondern auch reproduktionsfördernd, dass sie

direkt die *gold standards* der evolutionären Fitness erfüllt.

Wir kennen Religionsgemeinschaften wie die Shaker, eine christliche Gruppe, entstanden im 19. Jahrhundert, die den Zölibat für alle fordert. In ihrer Hochphase waren es 8.000 Menschen in 23 Gemeinden. Jetzt sind es noch drei Leute in einer Gemeinde. Dagegen stehen die Amish, ebenfalls eine christliche Gruppe: Sie waren 5.000 um 1900, jetzt sind es 300.000. Sie verdoppeln ihre Anzahl alle 15 bis 20 Jahre. Warum? Sechs Kinder pro Frau, selbst wenn da zwei austreten, verdoppelt sich ihre Zahl trotzdem, aber es treten nicht einmal zwei aus. Die kinderreichsten menschlichen Gemeinschaften, die wir heute auf unserem Planeten kennen, sind die Hutterer, ebenfalls christlich, die Amish und die Haredim, die sich zu einem ultra-orthodoxen Judentum bekennen. Da können Sie sehen, Religionsgemeinschaften müssen lebensförderlich sein, ansonsten haben sie keinen Bestand

Der frühe Buddhismus und das frühe Christentum hatten nicht unbedingt eine pronatale Haltung, aber die Varianten, die sich durchgesetzt haben, setzen sehr stark auf Kinder und Familie. Und in den zölibatären Kontexten ist es häufig so, dass diejenigen, die selbst zölibatär leben, Familien unterstützen, segnen, Ehen schließen und damit die Fruchtbarkeit der Gesamtgruppe durchaus unterstützen. Die ersten Worte an den biblischen Menschen sind ja auch: Seid fruchtbar und mehret euch! Nach jüdischer Zählung ist das übrigens das erste aller 613 Ge- und Verbote der Bibel.

Ich darf noch erwähnen, dass Darwin selbst ein Papier hinterlassen hat, in dem er sich die Frage gestellt hat, ob er Kinder haben soll oder nicht. Er hat Pro und Contra aufgeschrieben, am Schluss landet er bei Pro, dankt Gott, heiratet dann auch – eine fromme Christin – und die beiden haben gemeinsam viele Kinder. Es ist also eine wunderbare Ironie. Er hat zwar wissenschaftlich behauptet, dass wir genetisch dazu verdonnert wären, viele Kinder zu haben, hat uns aber selber das Dokument hinterlassen, wo er diese Abwägung vorgenommen hat.

VI.

Lassen Sie mich gegen Ende auch zeigen, dass wir diese Verbindung nicht nur in Gemeinschaften haben, sondern auch bei Paaren. Denn bei Säugetieren läuft die Reproduktion normalerweise immer mit zwei Geschlechtern. Das ist ja im Tierreich nicht immer so, aber bei Säugetieren hat sich die sexuelle Fortpflanzung durchgesetzt.

Dass da ein Zusammenhang bestehen könnte, hat ein gewisser Denker

Religionsgemeinschaften müssen lebensförderlich sein, ansonsten haben sie keinen Bestand.

schon vermutet, dessen Namen Sie bestimmt auch kennen: Goethe. Dieser Goethe modelliert genau diese Situation: Da kommt also die Margarethe aus einer Kirche, und der Faust, ein Säkularer, der eigentlich dabei ist, mit der Religion zu brechen, erblickt sie und möchte mit ihr in ein reproduktives Kooperationspiel eintreten. Sie ist sich nicht sicher, ob sie diesem Faust vertrauen kann – und stellt ihm die Gretchenfrage: Versprich mir, Heinrich. Faust: Was ich kann. Margarethe: Nun sag, wie hast du's mit der Religion? Du bist ein

herzlich guter Mann. Allein ich glaub, Du hältst nicht viel davon. Faust: Lass das mein Kind. Du fühlst, ich bin Dir gut. Für meine Lieben ließ ich Leib und Blut. Will niemand sein Gefühl und seine Kirche rauben. Margarethe: Das ist nicht Recht. Man muss dran glauben. Also er fragt: Komm, vertrau mir, das wird was mit uns, und sie fragt: Wie hältst du's mit dem Glauben? Sie fragt nicht nach akademischen Titeln. Sie fragt nicht nach der Einkommenssteuererklärung. Sie fragt nach seinem Glauben.

Ich bin übrigens darauf gestoßen, weil meine Frau – übrigens türkischer, muslimischer Herkunft, wir sind ein christlich-muslimisches Paar – auf einem katholischen Mädchen-Gymnasium war. Ich war einmal bei einem Klassentreffen der Babysitter, als einziger Mann zugelassen. Da hat mir dann eine der anwesenden Studentinnen erzählt, dass ihre Mutter zu ihr gesagt hat, sie solle jetzt mal gefälligst nach einem Mann suchen, sie hätte auch gern Enkel. Da sie auf dem Weg sei, Medizinerin zu werden, helfe nur noch die Kirche. Sie solle also in der Kirchengemeinde schauen, weil man da Männer findet, die auch eine Ärztin heiraten.

Mit jedem Aufkommen neuer Medien erleben wir immer auch eine Explosion von Verschwörungsmythen und Verschwörungsglauben.

meine schauen, weil man da Männer findet, die auch eine Ärztin heiraten.

Ich muss zugeben, das war für mich erstmal dermaßen fremd, aber dann haben wir die Daten der Schweizer Volkszählung analysiert, und die Zusammenhänge sind evident. Als ich diese Daten einmal vorgestellt habe im Rheinland auf einer Pfarrertagung, meinte eine Pastorin: Ja, Herr Blume, die Korrelation ist schon sehr stark, aber meine Gemeinde ist ja kein Heiratsinstitut. Ein älterer Kollege streicht sich durch den Bart und sagt: Jetzt weiß ich, warum wir immer diese Zeltlager organisieren mussten. Raus in die Wildnis, Glaubwürdigkeit steigernde Signale, Klampfe, Bibellesen.

Ich war einmal bei der jüdischen Gemeinde in Frankfurt eingeladen als Gastredner. Bei der Predigt am Freitagabend hat der Rabbiner gesagt: Ihr wisst, unser erstes Gebot, seid fruchtbar und mehret euch, deswegen rufe ich die Damen an den Tischen auf: Schaut euch um und seid barmherzig. Ich lachte auch so wie Sie, aber neben mir saß eine Jurastudentin und meinte: Also, Herr Doktor Blume, ich weiß nicht, warum Sie lachen. Wir sind eine religiöse Minderheit. Wir müssen schauen, wo wir Gleichglaubende finden. Was glauben Sie, warum mir meine Eltern das Seminar bezahlen? Ich kann bestätigen, als es am Sonntagnachmittag auseinander ging, hatten sich einige Paare gefunden.

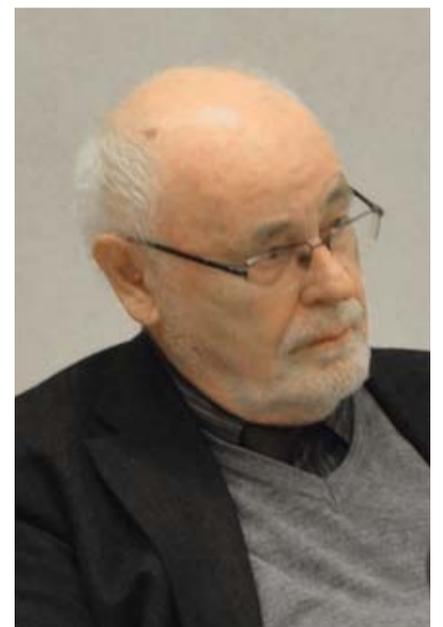
Sie sehen es auch bei Mephistopheles, bei Goethes Teufel. Der spottet sogar darüber: Ich hab's ausführlich wohl vernommen, Herr Doktor wurden da katechisiert. Hoff, es soll ihnen wohl bekommen. Die Mädels sind doch sehr interessiert, ob einer fromm oder schlicht nach altem Brauch. Sie denken, duckt er da, wird er's bei uns eben auch.

Also ein Mann, der bereit ist, sich einer Gottheit zu unterwerfen, bietet zumindest eine höhere Wahrscheinlichkeit, dass er sich auch an die Ehrengelassen hält. Ob er der bessere Ehemann ist, das müssen Sie entscheiden. Aber es ist empirisch etwas dran. Religiöse heiraten im Durchschnitt etwas früher, die Beziehungen sind stabiler, und sie haben

mehr Kinder. Religion ist biologisch erfolgreich.

Ich möchte noch kurz auf die Medien hinweisen und postulieren, dass tatsächlich mit jedem neuen Medium ganz neue Formen von Religion und religiöser Vergemeinschaftung entstehen. Denn wenn die überempirischen Akteure nur gemeinsam geglaubt werden können, dann haben die Medien Sprache, Schrift, Film, Internet natürlich eine enorme Auswirkung darauf, wie wir diese höheren Wesen kommunizieren und uns vorstellen. Wir haben über Jahrzehntausende nur die Sprache als Form gehabt, um religiöse Tradition weiterzugeben. Mit dem Noah-Sohn Sem entstehen die semitischen Religionen, die Schriftreligionen, zu denen wir heute gehören. Wir haben die Umwälzungen durch den Buchdruck. Wir haben dann die elektronischen und jetzt die digitalen Medien. Ich kann Ihnen als Antisemitismus-Beauftragter sagen: Mit jedem Aufkommen neuer Medien erleben wir immer auch eine Explosion von Verschwörungsmythen und Verschwörungsglauben. Mit neuen Medien entstehen positive Formen von Religion, aber auch immer hasserfüllte und verschwörungsmythische Formen. Nicht mehr der Glaube an ein absolutes Gutes, sondern der Glaube an ein absolutes Böses, das die Welt regiert.

Ich will zum Schluss kommen: Ich kann Ihnen nicht beweisen, ob es Gott gibt oder nicht. Das können Religionswissenschaftler nicht. Das ist nicht unser Job. Ich kann nur so glauben oder nicht glauben wie alle im Raum. Ich persönlich bin evangelisch geworden. Meine Frau ist muslimisch, wir haben drei Kinder. Also Sie sehen, gemäßigt religiös ... Aber was ich Ihnen sagen kann ist, dass nach heutigem Erkenntnisstand Charles Darwin auf der richtigen Spur war. Religion widerspricht der Evolution nicht, sondern Religion scheint ein Produkt der Evolution zu sein. Und katholische Theologen, zum Beispiel im Gefolge von Teilhard de Chardin, die dahinter sogar eine Zielgerichtetheit sehen, die haben zumindest spannende Gedanken formuliert. □



Prof. Dr. Christian Kummer SJ, Professor em. für Naturphilosophie an der Hochschule für Philosophie in München, antwortete auf die Ausführungen des Religionswissenschaftlers.

Vernissage und Ausstellung An der Grenze zum Schatten

Eine gelungene Vernissage mit ca. 120 Besuchern, zum Großteil aus dem Freundeskreis der Künstlerin, eröffnete am 4. Februar 2020 unsere Ausstellung mit Werken der Künstlerin Dorothea Reese-Heim. „An der Grenze zum Schatten“ ist der Titel der Werkschau, die bis zum 17. Juli 2020

in den Räumen der Katholischen Akademie in Bayern zu sehen sein wird. Prof. Dr. Thomas Raff, Kunsthistoriker und Mitglied im Kunstausschuss der Katholischen Akademie in Bayern, führte gewohnt kundig in die Ausstellung ein.

Zur Eröffnung

Thomas Raff

Die heute zu eröffnende Ausstellung lässt sich nicht recht einer bestimmten Kunstgattung zuordnen, weder der Malerei, noch der Bildhauerei, noch der Installations- oder der Video-Kunst. Denn von allem findet sich etwas darin. Die Künstlerin Dorothea Reese-Heim schert sich nicht um Gattungen, ihr Interesse gilt Formen, Farben und Materialien, vor allem solchen Materialien, die in der bildenden Kunst normalerweise keine große Rolle spielen, denen sie aber neue ästhetische Qualitäten entlockt und die sie zum Sprechen bringt.

Es ist kein Zufall, dass diese Künstlerin vom Textilien herkommt. Damit befasste sie sich schon an den Akademien in Karlsruhe und München. Aber in dieser Zeit machte sie auch bereits Erfahrungen mit handgeschöpftem Papier, unter anderem angeregt durch den Münchner Akademieprofessor Eduardo Paolozzi.

Von 1983 bis 2009 war sie Professorin an der Universität Paderborn, und zwar an der Fakultät Kulturwissenschaften Institut Kunst/Musik/Gestaltung. Sofort veranlasste sie dort die Einrichtung einer Papierwerkstatt, in der Papier nicht nur verarbeitet, sondern auch aus den verschiedensten Materialien hergestellt wird.

Der enge Zusammenhang von Textil und Papier ist vielleicht nicht jedem so anschaulich: Es beginnt schon damit, dass man zum Papierschöpfen ein „Sieb“ benötigt, dass in der Regel irgendwie aus Kette und Schuss gewebt ist. Es geht damit weiter, dass sowohl Textilien als auch Papiere oft aus pflanzlichen Fasern bestehen. Das teuerste Papier, das sogenannte Bütten, ist sogar oft aus Lumpen, aus alten Leinenhemden oder ähnlichem entstanden, also aus Textilien. Umgekehrt gibt es seit einiger Zeit sehr belastbare Textilien, Stoffe und Teppiche, aus Papier. Dorothea Reese-Heim hat sich ausführlich mit diesem Materialkomplex befasst.

Wir sehen hier, sozusagen „auf der Bühne des Vortragssaals“, die Papierobjekte „Präparat I–VII“, die aus Kozo-Papier bestehen, einer Masse aus der inneren Rinde, dem Bast, des Maulbeerbaumes. Aber während andere Kozo-Papier-Hersteller gefällige Blätter, Blüten oder Gräser in dieses Papier integrieren, ist es hier ein eher „papierfeindliches“ Material: eiserner Schweißdraht. Diese sieben Stelen oder Schilde haben etwas Urtümliches, sie wirken zugleich schwebend und schwer. In Wirklichkeit sind sie ganz leicht. Durch die eingearbeiteten Kreis-Strukturen entsteht eine gewisse Dreidimensionalität. Man hat den Eindruck, es handle sich um Spiralen. Und so ist es auch! Die ersten Versuche mit dieser Material-Kombination waren auch wirklich dreidimensionale runde Türme, die durch die Metallspiralen getragen wurden. Jetzt liegen die

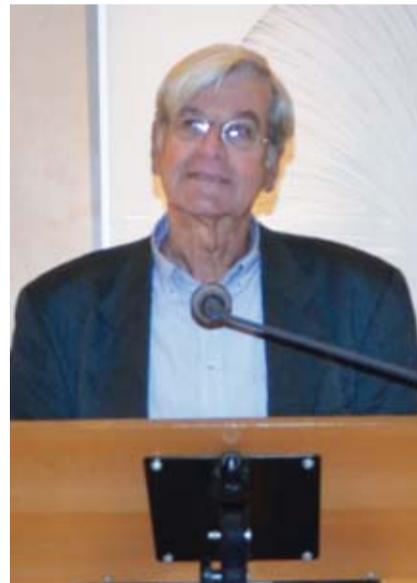
Spiralen flach und rosten ein wenig durch das schrundige Kozo-Papier. Die sieben Stelen neben dem Kruzifix und dem Kerzenleuchter erinnern mich an den Siebenarmigen Leuchter, aber das mag wohl jeder ein bisschen anders sehen.

Die „Rotationen“ bzw. „Doppelrotationen“ an der Wand hinter mir sind mit Kreiden, Graphit- und Buntstiften auf große Papiere gezeichnet. Für den harten äußeren Rand hat sich die Künstlerin eine Schablone gemacht, von der aus mit der immer gleichen, aus dem ganzen Arm heraus vollzogenen Bewegung gekrümmte Linien auf die langsam gedrehten Papierbögen gezeichnet wurden. In diesen großen Blättern steckt also etwas Performatives, eine Körper-Aktion, die aber durch die immer gleiche Bewegung nichts Wirres oder Wildes hat, wie etwa beim „Action-Painting“, sondern an natürliche Formen erinnern und einen ganz eigenen Tiefensog entwickeln. Versäumen Sie nicht, in diese Bilder, die irgendwie an Pupillen erinnern, mit Ihren Augen hineinzukriechen!

Aber Dorothea Reese-Heim bleibt nicht beim Papier. Im Foyer haben Sie bereits die Installation „Nahe an der Grenze zum Schatten“ gesehen, die dieser Ausstellung den sprechenden Namen gab. Hier sind es lichtleitende Acryl-Scheiben und PVC-Schläuche, die zu schwebenden, raumfüllenden Elementen zusammengesetzt wurden. Dieses Acryl wird LISA genannt, eine Ab-

kürzung für „licht-sammelnd“, denn die Flächen sammeln das Tageslicht oder auch das UV-Licht aus den am Boden stehenden Scheinwerfern ein und entlassen es wieder über die Ränder der Scheiben. Licht und Schatten sind wichtige Themen für Dorothea Reese-Heim. Dafür ist sie immer auf der Suche nach neuen Materialien und Materialkombinationen. Übrigens plant sie zurzeit ähnliche, aber viel größere Gestaltungen für den Erweiterungsbau des Terminal I am Münchner Flughafen; sie hat den entsprechenden Wettbewerb gewonnen. Weil Acryl den dortigen Brandschutz-Vorschriften nicht entspricht, müssen die Scheiben aus Glas gefertigt werden. Sie sind aber so groß und so schwer, dass überhaupt nur eine Firma in Deutschland in der Lage ist, sie herzustellen.

Auf der Holzwand im Flur gegenüber werden Sie „Tektonische Überzeichnungen“ sehen, die an Birken oder Architekturen erinnern. Aber auch hier ist die Sache komplizierter, als man auf den ersten Blick denken würde. Hinter der Glasscheibe ist mit Tusche und Tinte auf ein dickes Papier gemalt – oder sollte ich sagen: gezeichnet? Aber ein Teil der Zeichnungen ist – sozusagen als Hinterglasmalerei – mit spezieller Farbe auf die Rückseiten der Gläser aufgebracht. Wenn man genauer hinschaut, was ich Ihnen sehr empfehle, ist das auch zu sehen. Man stellt einen gewissen Abstand zwischen der Malerei auf Papier und der Hinterglasmalerei fest, und die Glasmalerei fällt auch als Schatten auf das darunter liegende Papier.



Prof. Dr. Thomas Raff, Mitglied im Kunstausschuss der Akademie, eröffnete die Ausstellung.



Fand gleich ein paar Worte des Dankes: Dorothea Reese-Heim.



Konzentrierte Unterhaltung: Georg Glasl, Professor an der Hochschule für Musik, und Dorothea Reese-Heim. In den Arbeiten der Künstlerin spielt auch die Musik immer eine wichtige Rolle.



Die Künstlerin mit ihrem Sohn Ingo Reese (li.), ihrem Ehemann Jens Reese und Professor Thomas Raff (re.).

Die drei mittleren Bilder an der Holzwand gehören eigentlich zu den „Rotationen“, sind aber zu Streifen zerschnitten und neu zusammengesetzt. Und haben dadurch einen vollkommen anderen Charakter erhalten.

Aber damit nicht genug: In zwei Vitrinen des Foyers finden Sie einige Beispiele aus der umfangreichen Serie „Versiegelte Schriften“. Manchmal hießen diese Buchobjekte auch „Unnütze Bücher“, denn in den darin verarbeiteten alten Büchern kann man nicht mehr lesen, sie sind kaum mehr als Bücher zu erkennen. In Paraffin „einbalsamiert“, entwickeln die alten Bücher ein zweites, aber erstarrtes Leben. So wie Insekten, die in Bernstein eingeschlossen sind und sich dadurch Jahrtausende lang erhalten haben. Man mag auch an den merkwürdigen Menschheitsraum denken, sich einfrieren zu lassen, um potentiell ewig zu leben.

Im Atrium neben diesem Vortragssaal schwebt an der Decke eine siebenteilige „Wolke“ aus Aluminiumgewebe und kleinen Acryl-Stäbchen, ein Beispiel für die raumgreifenden Installationen von Dorothea Reese-Heim. Schon oft hat sie viel größere Objekte ausgestellt, aber die hätten in den Räumlichkeiten der Katholischen Akademie in Bayern keinen Platz gefunden.

Schließlich sehen Sie noch in der Kapelle die Video-Arbeit „Klangrosette“, eine sechsfache Klang-Bild-Komposition. Töne werden sozusagen automatisch in bildliche Bewegungen umgesetzt. Wie sind diese „Klangrosetten“ entstanden? Auf einer waagrechten Membran wurden Farbpigmente, Bärlapp-Pulver oder Blütenstaub verteilt. Dieses von dem Münchner Organisten Michael Grill komponierte Musikstück für Orgel wird über Lautsprecher auf diese Membran übertragen, und die Tonschwingungen versetzen die diversen Pulver in Bewegung. Das Ganze wird dann per Video aufgenommen. Diese Arbeit passt sehr gut in eine Kapelle und ist auch schon mit Erfolg in anderen, größeren Kirchen gezeigt worden. Durch diese Arbeit soll Ihnen nicht etwa „Hören und Sehen vergehen“, sondern im Gegenteil: „Hören und Sehen“ sollen und können eine synästhetische Symbiose eingehen.



Versiegelte Schriften. Das Werk aus Paraffin und Papier stammt von 2019.

Nun habe ich Ihnen, obwohl ich schon so lange rede, eigentlich nur aufgezählt, was Sie in dieser umfangreichen Ausstellung alles entdecken können. Sollte ich nun noch etwas über das Was und Wie oder gar über das Warum dieser Kunstwerke sagen? Wozu sonst haben Sie hier einen Kunsthistoriker am Rednerpult stehen?

Einen gemeinsamen Stil im traditionellen Sinne der Kunstwissenschaft kann man in den ausgestellten Arbeiten oder überhaupt im Werk von Dorothea Reese-Heim nicht so leicht entdecken. Es ist eher eine Einstellung, ein



Akademiestudienleiter Michael Zachmeier bedankte sich bei Dorothea Reese-Heim mit einem bunten Strauß Blumen.



Für „Doppelrotation“, Handzeichnung auf Papier von 2010, interessierte sich dieser Vernissage-Besucher.

Hinweise zum Besuch der Ausstellung

Im Kardinal-Wendel-Haus, dem großen Tagungshaus der Katholischen Akademie in Bayern, sind die Werke von Dorothea Reese-Heim bis zum 17. Juli 2020 zu sehen: u. a. Raumkörper in einer zweidimensionalen Projektion, dann Paraffinarbeiten, Tektonische Überzeichnungen, eine Lichtkörperinstallation und in der Kapelle der Akademie eine Videoinstallation (Klangrosetten). Auf der Website der Akademie unter <https://www.kath-akademie-bayern.de/veranstaltungen/veranstaltungen/veranstaltung/2020->

[an-der-grenze-zum-schatten-ausstellung-mit-werken-von-dorothea-reese-heim.html](#) und an der Rezeption finden Sie einen ausführlichen Informationsflyer zur Ausstellung.

Die Ausstellung wird in den Veranstaltungsräumen der Katholischen Akademie in Bayern gezeigt und ist daher zeitweise nicht zugänglich – dann, wenn die Räume für Veranstaltungen genutzt werden. Bitte erkundigen Sie sich ggf. vorab unter der Telefonnummer 089 - 38 10 2-0, wann Sie die Werke uneingeschränkt sehen können.

neugieriges Zupacken, das zum Ausdruck kommt.

Es wird ja oft betont, dass „Kunst“, also das Wort „Kunst“, von Können komme. Das stimmt auch. Aber ich möchte heute mit einem anderen Vorschlag enden: Wirkliche Kunst ist immer eine Art Forschung. Ähnlich wie z.B. Naturwissenschaftler oder Archäologen suchen und entdecken die Künstler immer neue Formen, neue Farbkombinationen, neue Materialien, kurz: neue Sprachen. Sie forschen und experimentieren, sie stellen Hypothesen auf

und werfen viele davon wieder, sie ringen um Probleme, die andere noch gar nicht bemerkt haben. Künstler sind wirkliche Forscher. Und wie viele neue Welten haben Künstler schon für uns entdeckt! Und sie werden es weiter tun. Das ist es, wofür wir den Künstlern, den wirklichen Künstlern, wie Dorothea Reese-Heim eine ist, dankbar sein dürfen.

Und Ihnen, die Sie heute Abend hierhergekommen sind, danke ich für Ihre Aufmerksamkeit. □

Haus & Team & Freunde

Alexander Wilhelm leitet Tagungszentrum



Alexander Wilhelm (re.) ist der Nachfolger von Folker Müller auf einer für den Erfolg der Katholischen Akademie in Bayern auch in Zukunft entscheidenden Position.

Mit einem Angelus und einem Umtrunk wurde Folker Müller nach sechs Jahren in unserem Haus am 13. März durch den Direktor und das gesamte Team in den verdienten Ruhestand verabschiedet. Ihm ist es zu verdanken, dass die Katholische Akademie in Bayern zusätzlich zu den eigenen Veranstaltungen auch viele Gastgruppen gewinnen konnte. Die Einnahmen aus diesen

Vermietungen machen einen wichtigen Teil unserer Finanzierung aus. Nun ist Alexander Wilhelm der neue Leiter des Tagungszentrums und des Gästehauses. Mitten in der Corona-Krise übernahm der gebürtige Münchner nun die Aufgabe, unsere Zimmer und Säle an den Kunden zu bringen. Als erfahrener Leiter kirchlicher Gäste- und Tagungshäuser wird er sie mit Erfolg meistern.

Umweltbeauftragter Christian Sachs im Einsatz für das Klima

Die Berliner Organisation Klima-Kollekte (www.klima-kollekte.de) ist seit Februar 2020 Mitglied im ökumenischen Netzwerk Kirchliches Umweltmanagement (KirUm). Christian Sachs, Umweltbeauftragter der Katholischen Akademie in Bayern und einer der Revisoren im KirUm-Netzwerk, war am 21. Februar 2020 in Berlin, um die Organisation nach dem Umweltmanagementsystem „Grüner Hahn“ zu zertifizieren. Die Klima-Kollekte ist ein CO₂-Kompensationsfonds christlicher Kirchen, über den jeder Mensch, jede Organisation und jede Gemeinde unvermeidliche Emissionen aus Strom- und Wärmeenergie, Reisen sowie Papier- und Druckerzeugnissen kompensieren kann. Mit den erworbenen Kompetenzen führen sie nun selbst Umweltschulung für Multiplikatoren durch.



Christian Sachs mit Mitarbeiterinnen von Klima-Kollekte, die sich sehr über die Auszeichnung freuen.

Die Katholische Akademie in Bayern selbst ist natürlich seit vielen Jahren selbst Mitglied von KirUm und EMAS^{plus} validiert.

Seit 25 Jahren in der Akademie tätig

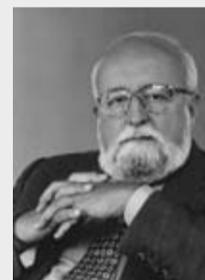
Mit einem Umtrunk feierte die Katholische Akademie in Bayern eine ihrer treuesten Mitarbeiterinnen. Susanne Mayer, die den Service im Speisesaal leitet, ist seit 25 Jahren in unserem Haus tätig. Mit ihrem freundlichen Wesen und ihrer Effizienz ist Susanne Mayer eines der Gesichter des Hauses und bei Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern sowie bei Gästen der Akademie gleichermaßen beliebt.



Susanne Kellner, die Leiterin unserer Hauswirtschaft, dankte Susanne Mayer (re.) mit einem schönen Blumenstrauß für die vergangenen 25 Jahre engagierter Mitarbeit.

Wir trauern um den am 29. März in Krakau verstorbenen Krzysztof Penderecki.

Krzysztof Penderecki, 1933 geboren, dem als einer der wenigen zeitgenössischen Komponisten der Avantgarde der Durchbruch zur breiten Öffentlichkeit gelang, legte in seinem breitgefächerten Schaffen bewusst einen Schwerpunkt auf geistliche Musik. Penderecki, der auch als Dirigent sehr erfolgreich war, ist Träger des Romano-Guardini-Preises 2002 der Katholischen Akademie in Bayern.



Krzysztof Penderecki ist Träger des Romano-Guardini-Preises 2002.
Foto: Helmut Hien

Kleine Verbesserungen im Backstage

Über das neue Domizil der KEB-Landesstelle haben wir bereits berichtet (*debatte 2020/01, Seite 48*). Aber auch der vordere Teil des sog. „R-Trakts“ hat sich verändert, und die zwei ehemaligen, kaum mehr vermieteten Gästezimmer übernahmen neue, wichtige Funktionen im *Backstage* der Akademie. Davon sehen Sie zwar nicht viel, aber es kommt dem Veranstaltungsbetrieb zugute. Und indirekt sehen Sie es dann doch auch in den Räumen, die Sie kennen ... Der Reihe nach:

1. Gleich rechts, also in unmittelbarer Nähe zum Versammlungsbereich, entstand in der einen Hälfte des ehemaligen Zimmers „R 1“ eine neue barrierefreie Behindertentoilette. Früher mussten Rollstuhlfahrer(innen) den ganzen Gang entlang und durch vier, teils ungünstig zueinander stehende Türen manövrieren, um ihren Sanitärraum zu erreichen.

2. Das frühere Bad des Gästezimmers wurde einer vorher ganz winzigen Besenkammer zugeschlagen, in der nun auch einige Geräte Platz haben.

3. In die andere Hälfte des Zimmers wurde sinnvollerweise der Sanitärraum vorgezogen, der schließlich in die Nähe der Veranstaltungen gehört und früher ebenfalls weit hinten im Trakt lag (jetztige KEB).

4. Gleich vorne links entstand schließlich ein dringend benötigter Lagerraum für die Hauswirtschaft inklusive Lastenaufzug hinunter ins Getränkemaßazin. Dadurch verbessert sich die Logistik der Hauswirtschaft für Veranstaltungen und der bisherige, beschwerliche Transportweg über den Küchenhof wird vermieden.

5. Der neue Lagerraum erhielt auch einen direkten Zugang zum Speisesaal, für den das dortige Buffet auf die andere Seite umziehen musste.

6. So können nun endlich auch die voluminösen Getränke- und Kühlwagen in das neue Lager gerollt werden, die bis vor kurzem noch permanent im Gang vor dem Speisesaal stehen mussten. Der Weg von der Rezeption zum Vortragssaal führt dadurch nun nicht mehr durch ein Gerätelager, sondern entlang an Kunst und Schriftenständen.

7. Dadurch wiederum konnten wir im Foyer die großartige Treppe ins Obergeschoss wieder optisch freilegen, die Thomas Wechs mit ihrem schrägen Anschnitt auf der Unterseite wie eine Skulptur in den Raum gesetzt hatte, und die hinter Informationen und Publikationen kaum zur Wirkung kam. Die Qualität dieses Baukörpers ist nun wieder zu erkennen, und das Foyer hat seine ursprüngliche Weite zurück.

