



zur debatte

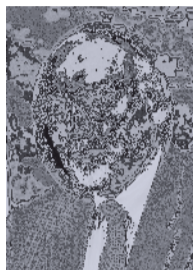
4/2012

Themen der Katholischen Akademie in Bayern



10

Staatsministerin Dr. Beate Merk beglückwünscht Nikolaus Harnoncourt



22

Prof. Dr. Hans Maier schreibt über Katholiken und Demokratie



27

Den Zusammenhang zwischen Religionen und Integration untersucht Prof. Dr. Edmund Arens



25

Prof. Dr. Mathias Rohe analysiert die Beziehung zwischen Islam und demokratischem Rechtsstaat



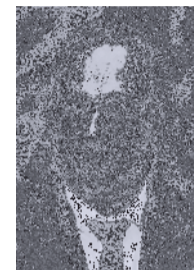
31

Albert von Schirnding zeigt Hans Maier als Meister der Sprache



33

Innovative Bildungsarbeit der Katholischen Erwachsenenbildung lobt Dr. Bernhard Forster.



43

Prof. Dr. Arnold Angenendt über die „Eucharistie als vernünftiges Opfer“



Romano Guardini Preis 2012 für Nikolaus Harnoncourt



Fotos: Pfeiffer

Die Preisübergabe: Nikolaus Harnoncourt, umrahmt von Florian Schuller (re.) und Kardinal Reinhard Marx.

Die Verleihung des Romano Guardini Preises der Katholischen Akademie Bayern an den österreichischen Dirigenten Prof. Dr. Nikolaus Harnoncourt am 10. Mai 2012 war ein bewegendes Ereignis. Die Laudatio seines Bruders, des Grazer Liturgiewissenschaftlers Prof. Dr. Philipp Harnoncourt, und die musikalischen Darbietungen des Chors des Bayerischen Rundfunks fanden bei den rund 300 Gästen einhellige Begeisterung und großen Applaus. Vor allem der

„Gesang der Geister über den Wassern“ von Franz Schubert nach einem Text von Johann Wolfgang von Goethe komponiert, ließ das Auditorium in andächtigem Schweigen verharren. Der Preisträger hatte sich dieses Lied für achtstimmigen Männerchor und Streichquartett besonders gewünscht. „zur debatte“ dokumentiert die Reden des Abends und versucht, mit vielen Bildern einen Eindruck von der feierlichen, aber auch entspannten und aufgeräumten Atmosphäre zu geben.

Vom Denken des Herzens

Philipp Harnoncourt

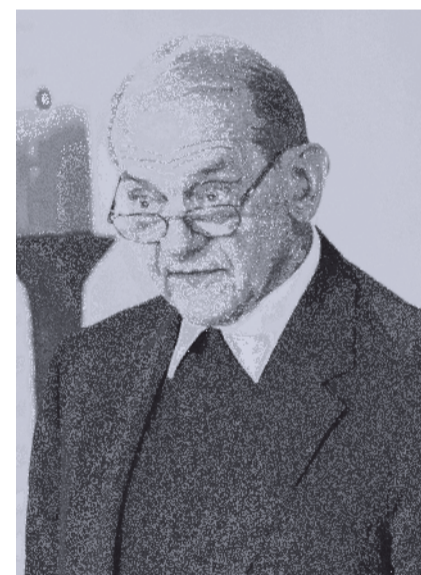
Im Programm dieses Festaktes steht – wie zu solchen Anlässen üblich – „Laudatio“. Sollten Sie damit bestimmte Erwartungen verbinden, dann werde ich Sie wahrscheinlich enttäuschen. Ich halte keine Lobrede auf meinen Bruder. – Es soll eher eine Dankrede sein, ein Dank dafür, dass er sich mit aller seiner nicht schwindenden Energie dafür einsetzt, die Vernunft und Kultur des Herzens nicht verkümmern zu lassen, deren Sprache die Kunst ist, und in besonderer Weise, die über die verbale Sprache hinauswachsende und endlich von ihr losgelöste Musik.

Wer diese Sprache – die großen Künste, insbesondere die Musik – nicht erlernt und gebraucht, und zwar wie in jeder Sprache durch ständige Übung, dem wird auch das dafür zuständige Organ, das Herz mit seiner ganz eigenen Vernunft, verkümmern. Es ist höchste Zeit, sich darum größte Sorgen zu machen!

I.

Ich beginne mit einer Frage, die sich hier und heute geradezu aufdrängt: Was hat Nikolaus Harnoncourt mit dem Namensgeber dieses Preises, Romano Guardini, dem großen katholischen Kulturphilosophen – einem der größten im Europa der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts – zu tun? Romano Guardini war gerade 44 Jahre alt, als Nikolaus Harnoncourt 1929 in Berlin zur Welt gekommen ist.

Was verbindet diese beiden? Was ist ihnen gemeinsam? Und was haben beide in und zu den Gegebenheiten der



Prof. Dr. Philipp Harnoncourt,
Professor für Liturgiewissenschaft
an der Universität Graz

Gegenwarts-Kultur – wenn es eine solche noch gibt – zu sagen?

Ich spreche dabei nicht über Erkenntnisse aus speziellen Nachforschungen, sondern aus persönlicher Erfahrung und Erinnerung, die mir, sobald ich von dieser Preisverleihung gehört habe, als bedenkenswert erschienen sind. Ich habe daher auch sehr gern zugestimmt, als Dr. Florian Schuller mich gefragt hat, ob ich diese „Laudatio“ übernehmen möchte.

Editorial

„Nemo intrat in coelum nisi per philosophiam“/„Niemand kommt in den Himmel außer mithilfe von Philosophie“ – so schrieb in Nr. 64 seiner „Adnotationes in Marciam“ der Gelehrte Johannes Scottus Eriugena. Er lebte im 9. Jahrhundert, stammte aus Irland, wirkte am Hof Karl des Kahlen und prägte durch seine große Kenntnis sowohl der griechischen Kirchenväter wie des Neuplatonismus die Entwicklung der späteren hochmittelalterlichen Philosophie und Theologie.

Dieser natürlich leicht provokative Satz kam mir in den Sinn, als ich das Inhaltsverzeichnis der neuen „debatte“ durchging: Blaise Pascal, der existentielle Grenzgänger zwischen Mathematik, Philosophie und Glauben, wird anlässlich seines 350. Todestages vorgestellt; die Philosophische Woche reflektiert „Religion in einer pluralen Welt“; an Fronleichnam dachte Arnold Angenendt über „Eucharistie als ‚vernünftiges‘ Opfer“ nach.

„Philosophie“ sollte man dabei selbstverständlich nicht nur als wissenschaftliches Universitätsfach verstehen, sondern als Sammelbegriff alles dessen, was Menschen in den Sinn und ins Herz kommt, wenn sie denken, verständig argumentieren, sich vernünftig ausrichten – wie immer man die Tätigkeiten des Geistes nennen mag, die uns vom Herrgott gegeben sind. Denken führt zum Glauben. Denken reinigt aber auch den Glauben; so zumindest hat es seinerzeit Kardinal Joseph Ratzinger bei jenem Akademiegespräch mit Jürgen Habermas ausgedrückt.

Der alte Ire Johannes Eriugena scheint also gar nicht so falsch zu liegen. Wenn ich mich allerdings an die bewegende Feier des Romano Guardini Preises erinnere, könnte man vielleicht auch formulieren. „Nemo intrat in coelum nisi per musicam“. In Person und Werk Nikolaus Harnoncourts leuchtete nämlich an jenem Nachmittag etwas auf von einem Zugang zu Transzendenz, der wie Philosophie ganz im Menschen gründet und doch weit über ihn hinausweist und sogar hinausführt.

Davon legen auch die anderen künstlerischen Ausdrucksformen, von denen wir berichten, je auf ihre Weise Zeugnis ab. Und ein Mensch wie Hans Maier verbindet dann sowieso in seiner Person „philosophia“ und „musica“.

Lernziel also dieser Ausgabe unserer „debatte“: Ich prüfe mich ehrlich, was mich wohl jenseits meines Glaubens und der göttlichen Gnade einst eintreten lassen könnte in den Himmel. Sie wissen ja: „nisi per...“

In diesem Sinne beste Grüße und Wünsche

Ihr



Nikolaus Harnoncourt (geb. 1929), meinen um 14 Monate älteren Bruder, kenne ich natürlich seit ich auf der Welt bin – also schon mehr als 80 Jahre. Zuerst sind wir fast wie Zwillinge miteinander aufgewachsen. Wir wollten immer beisammen sein und alles miteinander unternehmen. So habe ich z. B. durchgesetzt, dass ich schon mit fünf Jahren zur Erstkommunion gehen konnte, weil er dran war. Wir haben viel miteinander gespielt, gesungen und musiziert. Dass wir einander oft auch ordentlich verprügelt haben – ich war allerdings immer der schwächere –, war mehr Ritual als Feindseligkeit. Vor fremden Leuten waren wir immer ein Herz und eine Seele.

Romano Guardini (1885 – 1968) kenne ich ebenfalls recht gut, aber nicht so lang. Schon vor etwa 65 Jahren – als Gymnasiast – habe ich begonnen, Bücher von ihm zu lesen. Die beiden Bücher, *Vom Geist der Liturgie* und *Von Heiligen Zeichen*, die zu seinen frühesten Publikationen gehören, haben mich besonders beeindruckt und haben sicher zu meinen späteren Lebens-Entscheidungen beigetragen.



Die Brüder Harnoncourt, Nikolaus (li.) und Philipp, im vertrauten Gespräch.

Vor jetzt gerade 60 Jahren habe ich Romano Guardini persönlich kennen gelernt. Als DAAD-Stipendiat habe ich 1952/53 an der Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität in München studiert und damals fast alle Vorlesungen von Romano Guardini im riesigen Audimax besucht (wer nicht schon eine halbe Stunde vorher dort war, musste sich mit einem Stehplatz begnügen). Auch viele der regelmäßigen Sonntags-Predigten von RG in St. Ludwig habe ich regelmäßig gehört und geschätzt. Romano Guardini war ein begnadeter und anregender Lehrer und Prediger!

Auch auf eine andere Verbindung möchte ich hinweisen: Mein Bruder und ich verdanken dem späteren Nobelpreisträger Karl v. Frisch vieles: Ich habe hier bei ihm in Harlaching gewohnt und sein wissenschaftliches Arbeiten als Forscher und Lehrer – beides mit brennendem Herzen! – bewundert.



Erzabt Jeremias Schröder OSB von Sankt Ottilien tauscht sich mit Judith Müller aus. Beide sind Mitglieder des Allgemeinen Rates der Katholischen Akademie.

musste. Er konnte allein bestimmen, worüber er seine Vorlesungen halten wollte.

Die umfassende und eingehende Kenntnis von wichtigen Fakten war ihm nie Selbstzweck oder Selbstdarstellung, sondern unerlässlich notwendige Voraussetzung für tiefere und wichtigere Einsichten – nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Die „Wirklichkeit“, der Romano Guardini auf den Grund gehen wollte, war für ihn immer eine komplexe und vielschichtige, die von verschiedenen Seiten aus angegangen werden musste, um sie möglichst vollständig zu erfassen. Ausgehend von den mit den Sinnen wahrzunehmenden Gestalten und Formen, hat er konsequent nach dem gesuchten, was dahinter, darüber und darunter liegt.

Jegliche Oberflächlichkeit war ihm fremd. Nicht das „Wissen“ sondern die „Einsicht“ war ihm erstrebenswert. Mit dem scharfen Verstand, den er besaß, hat er sich nicht begnügt, sondern sich um die tieferreichende *Vernunft des Herzens* bemüht. Erfolg oder Nutzen bzw. Nützlichkeit seiner Erkenntnisse hatten für ihn ebenso wenig Bedeutung wie materieller Besitz oder Macht. Sein Streben war auf Höheres ausgerichtet.

Im Mittelpunkt seiner Aufmerksamkeit stand der Mensch als Geschöpf Gottes, als lebendes Wesen mit Verstand und Geist, mit allen seinen Höhen und Tiefen; der Mensch als Gestalter von Umwelt und Gesellschaft, von Zwängen frei, aber immer in Verantwortung gegenüber seinem Schöpfer, seinen Mitmenschen, seiner Umwelt und vor sich selbst. Dabei hat er nie übersehen, dass der Mensch als Sünder, auch zu Bösem fähig ist und auch abgrundtief Böses getan hat und tut. – Faszinierend war das Konzept seiner „Wahrheit in Gegensätzen“, das nichts von seiner Aktualität verloren hat: Zu beachten ist immer auch das Andere.

Dem Wunder Mensch hat Romano Guardini an ganz besonderen Menschen und deren Werken nachgespürt und es so auszuloten versucht: Einige Beispiele: Sokrates, Plato, Augustinus, Dante, Pascal, Kierkegaard, Dostojewskij, Nietzsche, Rilke ..., um nur einige zu nennen; und natürlich immer wieder auch Jesus von Nazareth, den Herrn und Retter. Ihm hat Romano Guardini



Prof. Dr. Willibald Folz, Vorsitzender des „Vereins der Freunde und Gönner der Katholischen Akademie“ (Mi.), war zusammen mit seiner Frau Gisela Folz-Mandel zur Preisverleihung gekommen.

Das Münchner Ehepaar verstand sich sehr gut mit Dr. Josef Zerndl aus Bayreuth, Mitglied des Domkapitels der Erzdiözese Bamberg.

sein wohl meistgelesenes Buch *Der Herr (Romano Guardini: Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu, Mainz 1937, viele weitere Auflagen.)*, gewidmet, in welchem ich und sehr viele jungen Menschen in schwerer Zeit einen sehr persönlichen Zugang zu Jesus Christus gefunden habe.

Fast alle diese Überlegungen hätte ich ebenso gut auch für Nikolaus Harnoncourt anstellen können. Er ist ein Mensch, wahrscheinlich auch ein Kulturphilosoph, vergleichbaren Formats aber doch ganz anderer Art.

Ob Romano Guardini die Musik etwas bedeutet hat, kann ich nicht sagen. Ich erinnere mich auch nicht, ihn jemals singen gehört zu haben, jedenfalls nicht in der Kirche. Im Geleitwort zum *Deutschen Kantual* von 1931 (*Deutsches Kantual. Hilfsbuch für den gemeinschaftlichen Gottesdienst*, hg. von Romano Guardini und Felix Messerschmid, Mainz 1931) finden sich bemerkenswerte Sätze: „Aus Musik droht eine Weltanschauung und ein Kult zu werden. Ein unbestimmtes, aber intensives Leben entsteht, das aus dem christlichen Dasein edle Werte und Kräfte herausaugt [...] und es entwertet.“ „Nicht um ‚Schönes‘ geht es hier, sondern um den Dienst Gottes.“ Diese Äußerungen sind nur im Blick auf die damalige liturgische Praxis zu verstehen. Es gab damals nur entweder ganz stille Messen, die vom Priester allein schnell lateinisch heruntergehaspelt worden sind, oder prunkvolle lateinische Hochämter mit großartigen Musik-Aufführungen auf den Emporen. – In seiner auch heute wieder höchst aktuellen *Besinnung vor der Feier der Heiligen Messe* von 1959 (*Romano Guardini, Besinnung vor der Feier der Heiligen Messe, Mainz 1959/Leipzig 1960.*) ist über Gesang oder Musik kein einziger Satz zu finden, nicht einmal im Kapitel *Das Preisende Wort*, wo es zu erwarten wäre! – Bedenkenswert in diesem Zusammenhang ist aber seine kleine Bemerkung, dass sein Verständnis von Wahrheit „polyphon“ sei.

Von den Gebieten der großen Kunst haben ihn jedenfalls Literatur und Drama sowie alle Arten der Bildkunst und Architektur fasziniert und zur Deutung herausgefordert. Viele Publikationen von Romano Guardini geben davon Zeugnis.

Auch Nikolaus Harnoncourt will den Dingen und der Welt auf den Grund gehen, und das schon seit jeher! Schließlich aber will er mehr und mehr auch vom rätselhaften Menschen erfassen und von dem, was Menschen aller Kulturen und in allen Epochen zutiefst bewegt: *Leben, Liebe und Tod, Glück und Leid, Hoffnung und Verzweiflung, Freiheit und Knechtschaft, Macht, Reichtum und Ansehen, Aufbau-Protz und Zerstörungswahn, ... Gutes und Böses ...* (auch hier: Wirklichkeit in Gegensätzen, wie Romano Guardini das nennt). – Was ist das alles? Was ist das In-sich-selbst? und was ist das für mich?

Als Schüler – vor allem im Gymnasium – war Nikolaus Harnoncourt unmöglich, weil er nie tun wollte, was andere von ihm wollten. Er hat nur das getan, was er selbst wollte und für absolut wichtig gehalten hat. (Unsere Mutter hat öfters erzählt, dass das erste Wort,



Gregor Hammerl, Präsident des Bundesrates (li.), war als offizieller Repräsentant der Republik Österreich

das Niki sprechen konnte, nicht Mama oder Papa war, sondern Nein.) Hausaufgaben haben ihn nie interessiert. Ich habe auch nie gesehen, dass er zu Hause welche gemacht hätte. Er hatte immer Wichtigeres zu tun. Muße war seine Sache nicht, er war ständig und immer intensiv beschäftigt:

- Lesen, Lesen, Lesen ... um Wichtiges zu erfahren – schon als 13-Jähriger hat er die dreibändige Kulturgeschichte der Neuzeit von Egon Fridell gelesen;

- Basteln, um Strukturen zu verstehen und um selbst etwas hervorzubringen;

- Zeichnen – vor allem Karikaturen! –, um Wesentliches vom Unwichtigen zu unterscheiden;

- Musizieren war bei uns zu Hause eine tägliche Selbstverständlichkeit. Das Üben war allerdings eher lästig; erst mit 15 begann Nikolaus ernsthaft Cello zu üben, denn ein neuer Lehrer, Paul Grümmer, der sich am Ende des Zweiten Weltkriegs in Bad-Aussee aufgehalten hatte, hat ihn dazu „erweckt“, nachdem ihn sein Cello-Lehrer in Graz eher gelangweilt hat.

- Theater war seine ganz frühe Leidenschaft, wohl in der Erwartung, das in den Fakten des Lebens Verborgene zu ergründen. Und Marionetten-Theater, dem sein größtes Interesse galt, weil er da auch die Figuren selbst schaffen konnte.

Im Winter 1946 – es waren Kohleferien – haben wir Geschwister mit einigen Freunden den *Urfaust* in der Fassung von Bruno Ertler aufgeführt mit Marionetten, die von Nikolaus geschnitten und mechanisch gut spielbar gemacht waren. Er hat selbst die Bühne konstruiert und das Regiekonzept entworfen. Alle haben begeistert – aber auch sehr folgsam – mitgemacht.

Kurz vor der Matura ist bei Nikolaus die endgültige und konzentrierte Zuwendung zur Musik erfolgt, ohne aber je deren Einbindung in die Gesamtkultur aus dem Blick zu verlieren. Nikolaus übersiedelte 1948 nach Wien und gründete wenig später „seinen“ *Concentvs Mvsicvs*. Aus der Musik-Akademie in

Themen „zur debatte“

Editorial	2
Romano Guardini Preis 2012 für Nikolaus Harnoncourt Vom Denken des Herzens Philipp Harnoncourt	1
Begrüßung Florian Schuller	7
Grußwort Staatsministerin Dr. Beate Merk	10
Schlusswort Reinhard Kardinal Marx	11
Blaise Pascal zum 350. Todestag Zerreißprobe des Glaubens Wilhelm Schmidt-Biggemann	13
Philosophische Woche Religion in einer pluralen Gesellschaft	
Vernünftiger Pluralismus – irrationaler Glaube? Pluralität, Neutralität und die Zukunft der Religion Thomas M. Schmidt	15
Das Wissen braucht den Glauben. Über die Stellung des Glaubens in der modernen Gesellschaft Volker Gerhardt	18
Derrida und Habermas: Über zwei Funktionen von Religion in säkularen Gesellschaften Michael Reder	20
Die Katholiken und die Demokratie. Wahrnehmungen demokratischer Entwicklungen im modernen Katholizismus Hans Maier	22
Islam und demokratischer Rechtsstaat: Zwangsehe oder Liebesheirat? Mathias Rohe	25
Zwischen Spaltpilz und Zusammenhalt. Religionen und gesellschaftliche Integration Edmund Arens	27
Autoren zu Gast bei Albert von Schirnding Hans Maier Einer von uns Albert von Schirnding	31
KEB-Mitgliederversammlung 2012 Sozialethische Offensive: Best Practice-Prämierung Bernhard Forster	33
Junge Akademie Kreativität. Ein Seminar für Entdecker	36
DOK.fest 27. Internationales Dokumentarfilmfestival München	37
Maibaum-Fest der Akademie	38
Lange Nacht der Musik Twelve in a Row. Gedanken zum Sinn und Unsinn von Systemen Stefan Schmid	39
Fronleichnam Die Eucharistie als „vernünftiges“ Opfer Arnold Angenendt	43
Impressum	30



Professor Philipp Harnoncourts Laudatio wurde von den Gästen des Festaktes begeistert gelobt – der Laudator selbst

war dann auch beim Empfang ein beliebter Gesprächspartner.



Dr. Michael Seewald (Mi.), im Jahr 2011 Träger des Kardinal Wetter Preises der Katholischen Akademie für bayerische Nachwuchstheologen, fühlte sich –

zusammen mit Freunden – auch bei der Verleihung des Guardini Preises sichtlich wohl.

Wien ist er bald hinausgeflogen, einerseits weil er sich geweigert hat, das Pflichtfach Klavier zu absolvieren, und andererseits weil er bei den meisten Dirigenten des Akademie-Orchesters bemerkt hat, dass sie nicht wirklich erfasst haben, was sie da tun. Dasselbe erlebte er auch wieder als Cellist der Wiener Sinfoniker, was ihn schließlich zum Austritt genötigt hat.

Musik, nur als ästhetischer Genuss oder als „Behübschung des Lebens“, war ihm ein Horror, ja geradezu ein Verrat an dieser höchsten und tiefsten Kunst.

Der Musik wollte und musste Nikolaus auf den Grund gehen. Talent, Gefühl, Begeisterung und Fleiß allein waren zu wenig, um authentisch zu musizieren. Es ist ihm – und alle seine Kollegen und Schüler werden das bezeugen – immer auch um ganz exaktes Wissen gegangen, naturwissenschaftlich

experimentell erforschetes, erlernbares und verstandenes Wissen: Z. B. *Intervall-Lehre* und *Instrumentenkunde*, aber auch kulturgeschichtliches Wissen: *Stilkunde*, *Musik-*, *Theater- und Operngeschichte*, *Affektenlehre* und vieles andere mehr.

Gründliche Studien, aber nicht um irgendwelche Prüfungen zu bestehen, auch nicht um irgendwelche historische Werke zu rekonstruieren, galten ihm als unerlässliche Voraussetzung, um das, was in und durch große Musik ausgedrückt werden soll, zu erfassen und auch authentisch und überzeugend zu realisieren.

Nikolaus wusste um seine *Gaben*, und er hat darin auch die ihm gestellten *Aufgaben* erkannt, ihm auferlegt als heiliger Auftrag, als seine ihn ganz in Anspruch nehmende Berufung. – *Ich weiß sehr genau, wovon ich rede!* – Er ist ein wahrhaft „Berufener“, und er weiß das

auch. Was er getan hat und immer noch tut, muss er tun, und er muss es so tun, wie es seiner Überzeugung entspricht, in aller Radikalität, ganz im wörtlichen Sinn: ausgehend von den tiefsten Wurzeln.

Schon in jungen Jahren waren Menschen, die Nikolaus begegnet sind, von ihm fasziniert; das heißt, er war für sie ein effizienter Anreger und Lehrer, zunächst freilich ohne die Absicht, das zu sein.

Für ihn hat sich bald herausgestellt, dass er bei Aufführungen nur mit Leuten arbeiten kann, die von seiner Art, Musik als „Klang-Rede“ zu realisieren, überzeugt – nicht überredet worden – sind.

Später hat er sich jahrelang als Professor am Salzburger Mozarteum und als sehr oft eingeladenen Gastprofessor an vielen Orten der Welt leidenschaftlich mit begabten und interessierten

jungen und älteren Studenten abgegeben, weil und sofern sie offen waren für ungewöhnliche Einsichten und für unkonventionelle Aktionen. Kritische Fragen – frei von bösen Hintergedanken – waren ihm immer willkommen als Anregungen, selbst weiter zu suchen. Im Lauf der Jahre ist so ein großer Kreis von überzeugten und begeisterten Anhängern um ihn herum gewachsen.

Wir kommen zu einer zusammenfassenden Überlegung.

II.

Eine herausragende Person der europäischen Kultur-Geschichte war für Romano Guardini und für Nikolaus Harnoncourt in gleicher Weise aufregend und fesselnd: *Blaise Pascal*, der geniale Mathematiker – und schon als Kind erfolgreiche Erfinder einer Rechenmaschine –, der hochbegabte Physiker, der



Kunst, Theologie, Architektur? Gesprächsthemen von Diplomingenieur Thomas Wechs aus Augsburg (li.), zusammen mit seinem Vater Architekt des

Kardinal Wendel Hauses, und Erzpriester Apostolos Malamoussis, dem Vertreter der griechisch-orthodoxen Kirche beim Festakt.



Kardinal Marx im Gespräch mit Dr. Franz Harnoncourt, dem jüngsten Bruder des Preisträgers. Dr. Franz Harnoncourt ist Präsident der GRAWE (Grazer Wechselseitige Versicherung).



Abt emeritus Odilo Lechner (li.) fand einen sehr guten Kontakt zum Liturgiewissenschaftler Professor Philipp Harnoncourt.



Drei Mitglieder der Akademieleitung: Domdekan Prälat Dr. Lorenz Wolff (li.), Dr. Hildegard Kronawitter und Prof. Dr. Johann Wittmann.

Schulz-Hofmann und Prof. Dr. Hans Zacher waren als weitere Mitglieder der Akademieleitung anwesend.

scharf- und feinsinnige Philosoph und der überzeugte katholische Christ.

Ihm hat Romano Guardini eine seiner großen Studien gewidmet (*Romano Guardini, Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal, Leipzig 1935; Neuausgabe Mainz 1991*), und aus seinen Pensées hat Nikolaus Harnoncourt die Formulierung einer ihm ganz wichtigen Einsicht als Titel für ein Buch übernommen, „Das Denken des Herzens“ (*La Raison du Coeur*).

Sowohl Romano Guardini wie auch Nikolaus Harnoncourt finden bei Pascal Einsichten, die ihren eigenen Einsichten entsprechen, und die ihnen helfen, sie zu klären und auch auszudrücken.

Für Pascal ist die gesamte Wirklichkeit in drei übereinander liegenden verschiedenen Schichten aufgebaut und zu entdecken, für die der Mensch verschiedene Organe der Wahrnehmung besitzt:

Die geistige Wirklichkeit, die sich hinter oder über der materiellen verbirgt, kann nur vom Herzen vernommen und erfasst werden.

Die materielle, berechenbare Wirklichkeit wird mit den Sinnen wahrgenommen und kann mit dem rational-logischen Verstand vollständig durchschaut werden.

Die geistige Wirklichkeit, die sich hinter, unter oder über der materiellen verbirgt, kann nur vom Herzen vernommen und erfasst werden.

Die Wirklichkeit Gottes muss durch die Offenbarung erschlossen werden und kann nur in der geschenkten Glaubensgnade erfahren werden.

Weder der Gott der Philosophen – die unverursachte Ursache alles Seins; der aus der Schöpfung gefolgerte Schöpfer; das höchste Wesen, von dem Höheres nicht mehr gedacht werden kann –, so logisch richtig dieser auch erschlossen werden könnte, noch der Gott, der sich als Stimme Gottes im sittlichen Gewissen bemerkbar macht, sind

für Pascal der Heilige Gott, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat und durch die Kirche die Gnade des Glaubens und der Erlösung schenkt. Davon ist Pascal fest überzeugt.

Weil der Mensch den ersten beiden Wirklichkeiten angehört – der materiellen Welt und der Welt des Geistes – und auf die dritte hin angelegt ist – die Sphäre des drei-einen Gottes –, muss er verkümmern, sobald er sich nur mit

rationalen Verstand begnügt und meint, alles erklären zu können. Ja, er kann nicht einmal der ersten Wirklichkeit voll gerecht werden, wenn er sich nicht vom Geist leiten lässt und mit dem Herzen die volle Wirklichkeit zu vernehmen bereit ist.

Im Französischen steht wohl für die beiden deutschen Begriffe „Verstand“ und „Vernunft“ dasselbe Wort: *raison*. Im Deutschen sollten wir aber den

logischen *Verstand* der ersten (also der materiellen) Wirklichkeit zuordnen, der zweiten (also der geistlichen) Wirklichkeit aber die *Vernunft*, ein über das rationale Denken hinaus gehendes Vermögen, das vernehmen kann. Sauberes logisches Denken – ein Vermögen des geschulten Verstandes – führt zum selbst geleisteten Verstehen. Vernunft hingegen ist ein Vernehmen dessen, was auf mich zukommt, was der Geist mitteilt.



In der ersten Reihe: Prof. Dr. Johann Wittmann, seine Ehefrau Ursula Wittmann, Prof. Dr. Carla Schulz-Hofmann, Dr. Hildegard Kronawitter, Gregor

Hammerl, Staatsministerin Dr. Beate Merk, Prof. Dr. Philipp Harnoncourt und Kardinal Friedrich Wetter (v.l.n.r.).

Das Herz als das mittlere Organ der Wahrnehmung greift aber über den mittleren Bereich der Wirklichkeit – die geistige Wirklichkeit – hinaus, und verleiht auch dem rationalen Verstand und dem begnadeten Glauben ganzmenschliche Farbe.

- Der geniale Mathematiker bedarf der Phantasie, der unersättlichen Neugier und der Intuition, um Bedeutendes zu leisten, z.B. eine neue Theorie aufzustellen.

- Der große Biologe muss staunen können und Ehrfurcht haben vor den Wundern des Lebens. (*So der Buchtitel eines Lehrbuches von Karl v. Frisch: Das Wunder des Lebens. München 1952.*)

- Der große Astronom schaut gewissermaßen in die Werkstatt des Schöpfers.

Große Gelehrten von höchstem Rang vermehren nicht nur rationales Wissen, sondern vertiefen auch Einsichten des Herzens.

Was aber ist das *Herz* des Menschen? – ein Symbol für das „Selbst-Sein“ einer Person? für die Mitte seines Person-Ganzen?

- Wir finden das Wort „*Herz*“ in ganz wichtiger Bedeutung in vielen Schriften des ersten und des zweiten Testaments der Bibel;

Musik macht Ungehörtes und Unerhörtes hörbar.

- wir finden es bei Augustinus und bei vielen Kirchenvätern; (*Viele Väter des Ostens verlangen, dass der Verstand zuerst zum Herzen hinunter steigen muss, ehe man beten kann.*)

- wir finden es bei den Mystikern und bei den Liebenden.

Für Blaise Pascal ist „*Coeur*“/„*Herz*“ ein Schlüssel-Wort für das gesamte Verständnis des Mensch-Seins und des Christ-Seins:

- Das Herz mit seiner Vernunft (*raison*) ist für ihn das Organ zur Erfassung von Wert, Sinn und Wahrheit.

- Das Herz ist der Ort der Erleuchtung durch den Geist und durch die Gnade der Offenbarung.

- Das Herz ist der Sitz der Liebe und gewissermaßen der Ankunftsplatz der ganz und gar heiligen und heiligmachenden Liebe Gottes.

Romano Guardini schreibt: „Le Coeur – das Herz – ist in gewisser Beziehung die Mittenwirklichkeit des Pascalschen Menschenbildes“. Das Herz in solchem Verständnis braucht und hat seine „Sprache“, und das kann nur – wenn es nicht das Schweigen ist – eine über alle verbalen Möglichkeiten hinausgreifende Sprache sein: die große Kunst denn,

- Poesie vermag Unausprechliches zu sagen,

- Architektur vermag dem Unendlichen, Allgegenwärtigem Raum zu geben,

- Bilder vermögen Unsichtbares sichtbar zu machen,

- Musik macht Ungehörtes und Unerhörtes hörbar.

Der Musik kommt dabei im Chor der Künste ein besonderer Rang zu, weil sie gewissermaßen auf jede stoffliche Materialität verzichtet und überhaupt nur in ihrem Erklängen vorhanden ist. Musik ist darum seit jeher Symbol für das Leben und Symbol für den Tod, denn sie hat immer ihren Anfang, ihren flüchtigen Verlauf und ihr Ende.

Eine dunkle Frage, die aber für Pascal eine Existenzfrage von höchster Bedeutung war, betrifft die Sünde des Adam, der *selbst sein wollte wie Gott*. Mit dieser Ur-Sünde kam die zerstörerische Ich-Sucht in die Welt mit allen ihren verheerenden Folgen. Pascal sieht in der Selbstsucht eine widergöttliche Kraft, die sich in Machtgier, Habsucht, Neid, Eifersucht, Hass bis hin zu Mord und Totschlag äußert.

Pascal spricht davon, dass auch das „*Herz*“ von der Sünde gefährdet und betroffen ist und daher die Vernunft des Herzens, die *raison du coeur*, geschwächt oder verdorben sein kann.

Jesus selbst spricht von einem bösen Herzen! – „Ist dein Herz böse, weil ich gut bin?“ sagt der Verwalter des Weinbergs zum Arbeiter der ersten Stunde, der protestiert, dass der Arbeiter der 11. Stunde denselben Lohn bekommt wie er (Mt 21). Nur äußerste Wachsamkeit kann solcher Zerstörung begegnen.

Kann aus einem bösen Herzen gute Musik kommen? Gibt es eine moralisch schlechte, eine böse Musik? Und wer könnte das beurteilen?

Ich breche hier ab. Sie können ja weiter darüber nachdenken, – aber nicht jetzt!

III.

Ich glaube von meinem Bruder Nikolaus sagen zu dürfen, dass ihm „Stolz auf erbrachte Leistungen“ eigentlich fremd ist. Er kann sich über Gelungenes ungemein freuen, bleibt aber dennoch gegen sich selbst kritisch. Er musste ja – unbedingt und unbeirrt – das tun und sagen, was er getan und gesagt hat. Und er versteht es, für das ihm *Gegebene* und *Aufgegebene* aufrichtig zu danken. Er schuldet es dem Geber, das Aufgegebene so gut als nur möglich zu tun.

Dem Dank für alles das, war er uns und vielen von Ihnen geschenkt hat und immer noch schenkt, sind keine Grenzen gesetzt.

Zum Abschluss *muss* ich noch ein ganz kurzes überraschendes Erlebnis erzählen:

Vor gerade acht Tagen hat mir eine ehemalige Studentin ein Buch zurückgebracht, das sie vor einigen Jahren von mir ausgeliehen hatte – die Tagebuch-Aufzeichnungen der jungen niederländischen Jüdin Etty Hillesum aus den Jahren 1941 – 1943 (*Das denkende Herz. Die Tagebücher von Etty Hillesum, hgg. von J. G. Gaarland, Rowolt TB 5575, Reinbek 1985*). Ich hatte schon darauf vergessen. Der Buchtitel – auch den hatte ich vergessen – heißt *Das denkende Herz*, natürlich ist mir das gerade jetzt aufgefallen. In einer ihrer letzten Aufzeichnungen vor dem Abtransport nach Auschwitz schreibt sie: „Lass mich dann *das denkende Herz* dieser Baracke sein. Ich will es wieder sein, ich möchte *das denkende Herz* eines ganzen Konzentrationslagers sein.“ (S. 200)

Das denkende Herz hat immer schon weitergeschenkt, ja, es musste weiter-schenken was ihm selbst geschenkt war.

Wo auch immer, und in hoffnungsloser Lage erst recht. □



Kirchenhistoriker im wissenschaftlich/privaten Gespräch: Prof. Dr. Dominik Burkard, Mitglied des Wissenschaft-

lichen Rates der Akademie, aus Würzburg (li.) und Prof. Dr. Franz Xaver Bischof aus München.



Der Münchner Domkapitular Prälat Dr. Wolfgang Schwab (li.) traf sich mit Msgr. Rainer Boeck, dem Direktor des Freisinger Kardinal-Döpfner-Hauses.



Kardinal Reinhard Marx, Nikolaus Harnoncourt, seine Ehefrau Alice Harnoncourt und Dr. Ingrid Pech, die

Generalkonsulin der Republik Österreich in München.

Begrüßung

Florian Schuller

1.

„Das ist überhaupt die größte Gefahr beim Musizieren, dass es keinen Inhalt hat.“ Oder, nicht nur umgekehrt-positiv formuliert: „Ohne Religion kann es keine Kunst geben.“ Ein solches Verstehen von Musik ist Anlass unserer heutigen festlichen Zusammenkunft. Zu ihr heiße ich Sie alle sehr herzlich willkommen.

2.

Und der Grund unserer Zusammenkunft ist eine Person, sind Lebensgeschichte und Lebenswerk eines Menschen, der sich mit radikaler Konsequenz der Einsicht verpflichtet weit, „dass die Schwelle zum Menschen durch die Kunst bestimmt wird“. Herr Prof. Nikolaus Harnoncourt, ich begrie Sie und Ihre hochverehrte Gattin, Frau Alice Harnoncourt, im Namen der Katholischen Akademie Bayern und aller hier Anwesenden mit einem ganz intensiven „Gr Gott“. Es ist fur uns eine außerordentliche Ehre, Sie beide heute bei uns zu haben. Danke, dass Sie bereit sind, den Romano Guardini Preis 2012 entgegen zu nehmen. Danke, dass wir mit Ihnen feiern durfen.

Wir freuen uns, mit Ihnen eine große Abordnung Ihrer Familie willkommen heißen zu durfen. Die augenblickliche gemeinsame Landesausstellung des Freistaats Bayern und des Landes Oberösterreich steht ja im Blick auf die wechselvolle Geschichte Bayerns und Österreichs unter dem Motto „verbundet, verfeindet, verschwägert“. So ist es gut, dass Sie, die Familie, hier im bayerischen Bruderland Österreichs Nikolaus Harnoncourt schutzend zur Seite stehen.

3.

Offiziell die Republik Österreich repräsentieren und geben uns die Ehre der Präsident des sterreichischen Bundesrates, Herr Gregor Hammerl, der eigens aus Wien angereist ist, und die Munchner Generalkonsulin, Frau Dr. Ingrid Pech, an der Spitze der anwesenden diplomatischen Vertreter der Republiken von Frankreich und Italien, Madagaskar und Mosambik, sowie des Königreichs Belgien.

Die bayerische Seite personalisiert sich heute Abend einerseits in den sehr zahlreich erschienenen Mitgliedern des Bayerischen Landtags: von der CSU Dr. Thomas Goppel, Berthold Ruth und Eberhard Sinner; von der FDP Thomas Hacker und Prof. Dr. Georg Barfuß; von den Freien Wählern Frau Eva Gottsein, Manfred Pointner und Markus Reichart. Und andererseits in Frau Dr. Beate Merk, der Staatsministerin der Justiz und fur Verbraucherschutz. Ich danke ihr schon jetzt fur das Grwort, das sie im Namen des Bayerischen Ministerpräsidenten Horst Seehofer sprechen wird.

4.

Den Doyen der familiären Abordnung stellt sicher Prof. Dr. Philipp Harnoncourt, der als Theologe auf den ausdrücklichen Wunsch des Preisträgers hin dessen tiefe Verbundenheit mit den



Dr. Florian Schuller, Direktor der Katholischen Akademie in Bayern

Intentionen Romano Guardinis und damit die theologisch-existentielle Begründung der Preisverleihung vortragen wird. Mich hat immer fasziniert, wie eng Nikolaus Harnoncourt Glaube, Religion und Kunst zusammen sieht. „Die Kunst ist eben“ – so seine zentrale Botschaft – „keine hubsche Zuwaage, sie ist die Nabelschnur, die uns mit dem Göttlichen verbindet, sie garantiert unser Mensch-Sein“. Wenn wir das ernst nehmen, änderte sich sehr viel in unserer Theologie, in unserer Verkündigung, in unserer kirchlichen Praxis, nicht zuletzt in unserem Wahrnehmen der Zeichen der Zeit.

Die beiden Brüder Nikolaus und Philipp hatten sich ja, um nicht nach außen das Bild einer streitenden Familie zu provozieren, schon im Alter von acht, neun Jahren geschworen: „Wenn wir wirklich Meinungsverschiedenheiten haben, machen wir das im Zimmer ganz leise aus.“ Deshalb, so vermute ich, wird die Laudatio „Von der Vernunft des Herzens“ ganz im Sinne des Preisträgers verlaufen.

5.

Genauso wie die Kompositionen Franz Schuberts an diesem Abend, die den Festakt nicht umrahmen, sondern dessen Kern ausdrücken. Deshalb besonderen Dank dem Chor des Bayerischen Rundfunks unter dem Dirigat von Florian Helgath und den Solisten, dem Bariton Christof Hartkopf und Max Hanft am Klavier. Der Frauenchor, den wir eben gehört haben, wird nochmals zum Schluss ein „Stndchen“ bringen, und nach dem Akt der Preisübergabe wird der Männerchor auf ausdrückliche Bitte Nikolaus Harnoncourts mit dem „Gesang der Geister über den Wassern“ bestimmen „die Vernunft unserer Herzen“ aufwühlen.

Die Mitglieder des Bayerischen Rundfunks werden flankiert von Verantwortlichen aus verschiedenen Leitungsebenen, angeführt von Bernd Lenze, dem Vorsitzenden des Rundfunkrats des BR, und nicht zuletzt den Mitarbeitern von

BR-Alpha. Sie nehmen fur den Sendeplatz „Denkzeit“ den Abend auf. Den dankbaren Gr an die BR-Journalisten verbinde ich mit jenem an die zahlreichen Vertreter der Printmedien.

6.

„Tone sind hohere Worte“: so versteht Nikolaus Harnoncourt „Musik als Klangrede“. Die ehrwrdigste Form einer Klangrede in unserem kulturellen Erbe ist zweifelsohne der Gregorianische Choral. Dessen treue Sachwalter, die anwesenden benediktinischen Mttschenschen, seien deshalb fur die Orden besonders begrit: Mutter Johanna, Äbtissin von Frauenwrth im Chiemsee, jenem Kloster, das vom bayerisch-österreichisch gemeinsam verehrten Herzog Tassilo III. gegründet wurde, Erzabt Jeremias von St. Ottilien, Abt Johannes von St. Bonifaz und Abt emeritus Odilo.

7.

Musik als symbolische Rede steht aber in einer ganz langen Reihe, die sicher schon weit vor dem Griechen Pythagoras begonnen hatte. Die Barockzeit z.B. hört in ihr vor allem sowohl die Sehnsucht himmlischer Harmonie wie die Ahnung der Vergänglichkeit. Deshalb gehören häufig Musikinstrumente zu den Vanitas-Motiven barocker Stillleben. Eines haben Sie schon entdeckt auf der Titelseite des Programmheftes. Gemalt hat es der Niederländer Franciscus Gysbrechts in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Nicht umsonst habe ich gerade dieses ausgewählt. Sie vermuten richtig: weil es unübersehbar auch ein Cello zeigt.

8.

Nun würde ich es mir wohl deutlich zu leicht machen, wenn ich fur die begriende Erwähnung der weiteren geistlichen und weltlichen Prominenz erstere unter den Aspekt der himmlischen Harmonie und letztere unter jenen der Vergänglichkeit stellen würde. Deshalb halte ich mich zunächst wieder lieber an Nikolaus Harnoncourt, der bei einer Probe zur Mariazellermesse von Joseph Haydn ermunternd ausrief: „Bitte, das ewige Leben ist lustig!“

Von den Verkndern des lustigen, weil ewigen Lebens sei zu allererst der Protektor unseres Hauses genannt, der Erzbischof von Munchen und Freising, Reinhard Kardinal Marx. Als ich ihm vor einigen Monaten den Namen des neuen Preisträgers nannte, war er regelrecht elektrisiert. Herrlich, meinte er, schon als Student habe er alle nur erreichbaren Schallplatten des Cellisten und Dirigenten gekauft. Ich freue mich sehr, Herr Kardinal, dass Ihnen die Katholische Akademie heute Abend Ihren studentischen Traum der Begegnung mit Nikolaus Harnoncourt ermöglichen kann. Sie sind mit einer großen und ziemlich prominent bestückten Abordnung der Erzdiözese gekommen – ein von uns sehr dankbar wahrgenommenes Zeichen der Verbundenheit mit der Akademie.

Genauso wie die Präsenz der Domkapitulare Prof. Dr. Wolfgang Klausnitzer und Dr. Josef Zerndl aus der Erzdiözese Bamberg, die als Vertreter der zweiten bayerischen Kirchenmetropole dokumentieren, dass sich unsere Institution dem gemeinsamen Willen der gesamten katholischen Kirche in Bayern verdankt.



Foto: akg-images

„Stillleben mit Cello“ heißt das Ölgemälde des Niederländers Franciscus Gysbrecht aus dem spaten 17. Jahrhundert.



Mit zwei Stücken glänzten die Frauen vom Chor des Bayerischen Rundfunks. Unter der Leitung von Florian Helgath und begleitet von Max Hanft am Flügel sangen sie „Gott ist mein Hirt“ und am

Schluss das „Ständchen“. Auch diese Lieder schuf Franz Schubert; beim zweiten Gesang unterstützte der Bariton Christof Hartkopf die Frauenstimmen.

Die Teilnahme von Erzbischof emeritus Friedrich Kardinal Wetter entspringt wohl dem Zusammenspiel zweier Leidenschaften: der Leidenschaft für die Arbeit der Akademie und seiner musikalischen Leidenschaft, die ihn stadtbekannterweise während der vergangenen Jahrzehnte immer wieder in Aufführungen von Opern und Konzerten trieb.

Wenn man Sie hier sitzen sieht, Herr Kardinal, wird klar: diese Kombination von Leidenschaften erhält einem Spannkraft und Lebensfreude.

Der rumänisch-orthodoxe Weihbischof Sofian von Kronstadt und Erzpriester Apostolos Malamoussis zeigen in ökumenischer Offenheit Interesse an dem, was uns bewegt.



Kirchenmänner: Erzpriester Apostolos Malamoussis (li.) und Abt Johannes Eckert von Sankt Bonifaz im ökumenischen Austausch.



Kardinal Reinhard Marx ist seit Jugendentagen ein großer Bewunderer des berühmten Dirigenten, wie er in seinem Schlusswort berichtete.

Generalstaatsanwalt Dr. Christoph Strötz; Josef Mederer, Bezirkstagspräsident von Oberbayern; oder die Ministerialdirektoren Peter Worm vom Bayerischen Landtag und Dr. Walter Schön vom Staatsministerium der Justiz und für Verbraucherschutz.

10.

Gehe ich weiter in meiner Bild- und Präsenzbetrachtung, komme ich zur goldenen Muschel: nicht nur Symbol der Pilger, sondern auch der Weisheit. Denn nach mittelalterlicher Deutung entsteht die Perle im Innern der Muschel durch die Verbindung der Grundelemente, nämlich des Hereinholens der Luft des Himmels in das Reich des Wassers. Deshalb erinnert sie mich an jene hier Anwesenden, deren Aufgabe die Vertiefung und Weitergabe von Weisheit ist: Prof. Dr. Godehard Ruppert von der Universität Bamberg; Prof. Stefan Baier von der Regensburger Hochschule für katholische Kirchenmusik und Musikpädagogik; Prof. Dr. Erich Bauer von der Hochschule Amberg-Weiden; Frau Prof. Dr. Jaroslava Melnyk von der Ukrainischen Freien Universität, die in diesen Wochen wohl nicht nur wegen der Fußball-EM immer wieder auf ihr Land angesprochen wird; oder Albert Berger, der Kanzler der TU München.

In diese Kategorie rechnen würde ich auch: Frau Prof. Dr. Ursula Münch, die neue Direktorin unserer Tutzingener Partnerakademie für politische Bildung; Msgr. Wolfgang Sauer, Geistlicher Rektor des ifp; Frau Brigitte von Welsch vom Münchner Gasteig; Dr. Bertram Blum, den Bundesvorsitzenden der Katholischen Erwachsenenbildung; Herrn Karl-Heinz Eisfeld, den Ersten Vorsitzenden des Bayerischen Volkshochschulverbandes; und Frau Ilse Ruth Snopkowski, Vorsitzende der Gesellschaft zur Förderung jüdischer Kultur und Tradition. Frau Dr. Margit Ksoll-Marcon, die Generaldirektorin der Staatlichen Archive Bayerns, hat wahrscheinlich mit Entsetzen festgestellt, wie nachlässig Franciscus Gysbrechts mit den kolorierten Holzschnitten oder Kupferstichen umgegangen ist. Solche Eselsohren beim Archivmaterial gibt es in bayerischen Archiven sicher nicht.

9.

Den wertvollen Damast, seit alters her ein Zeichen hoher gesellschaftlicher Bedeutung, auf dem Bild des Franciscus Gysbrechts, nehme ich heute Abend als Signal der Präsenz hoher Behörden: Prof. Dr. Rudolf Mellinghoff, Präsident des Bundesfinanzhofs; für die Justiz



Rechtsanwalt Rudolf W. Schmitt (li.) im Gedankenaustausch mit Bernd Lenze, dem Vorsitzenden des Rund-

funkrates des Bayerischen Rundfunks, der am selben Tag vom Rundfunkrat in seinem Amt bestätigt worden war.



In guter Stimmung verbrachten Prof. Dr. Otto Meitinger, Ehrenbürger der Stadt München und ehemaliger Präsi-

dent der Technischen Universität, sowie Abt emeritus Odilo Lechner den Abend in der Akademie.

11.

Aber diese Blätter führen mich zu einem weiteren Gedanken Nikolaus Harnoncourts, der nicht nur für einen erneuerten Ernst der Musik kämpft, sonder aller Kunst überhaupt. In seiner berühmten Mozartrede 1991 sagt er: „Musiker – ja alle Künstler – haben eine machtvolle, heilige Sprache zu verwalten. Wir müssen alles tun, dass sie nicht verloren geht im Sog der materialistischen Entwicklung“.

Für die Künste in ihrer thematischen wie formalen Breite sitzen unter uns der Direktor des Bayerischen Staatsballetts Ivan Liska; die Theaterintendanten Prof. Hellmuth Matiasek und Prof. Klaus Schulz; sowie Prof. Dr. Reinhard Baumstark, Generaldirektor a.D. der Bayerischen Staatsgemäldesammlungen. Lassen Sie mich in diesem

Zusammenhang auch auf die Ausstellung der Klasse Wähler der Münchner Akademie der Bildenden Künste hinweisen, zu der Sie nähere Ausführungen im Programmheft finden.

Auch die Architektur gehört zweifelsohne zu den Künsten. Ich will heute besonders Dipl.-Ing. Thomas Wechs begrüßen. Denn wir feiern 2012 die Einweihung dieses unseres Kardinal Wendel Hauses vor 50 Jahren am 29. September 1962 durch Julius Kardinal Döpfner. Und Thomas Wechs war damals der verantwortliche Planer und Architekt. Es ist wirklich ein Geschenk von oben, dass Sie, Herr Wechs; nun nach 50 Jahren mit Ihrer Gattin dabei sein und feststellen können, wie funktional, bleibend schön, und qualitativ nachhaltig Sie damals vor einem halben Jahrhundert gebaut haben. Gratulation dafür Ihnen und uns!

12.

Kehre ich zum Bild des Franciscus Gysbrechts zurück, sticht natürlich der golden glänzende Zinnkrug ins Auge. Ich denke ihn mir diesmal gefüllt mit Wein von einem der über 2000 Weinbauern entlang der acht Steirischen Weinstraßen. Ausgeschenkt wird dieser steirische Wein heute von der Akademieleitung unserer Katholischen Akademie Bayern, die uns mit ihrer Entscheidung für den Preisträger 2012 den Grazer Nikolaus Harnoncourt präsentiert: Frau Dr. Hildegard Kronawitter und Frau Prof. Dr. Carla Schulz-Hoffmann; Prof. Dr. Johann Wittmann und Prof. Dr. Franz Zacher; sowie Domdekan Prälat Dr. Lorenz Wolf.

Mit ihnen zusammen begrüße ich die ehemaligen Mitglieder der Akademieleitung, darunter meinen Vorgänger Prof.

Dr. Franz Henrich, alle aktiven und ehemaligen Gremienmitglieder der Akademie, Prof. Dr. Willibald Folz, den Vorsitzenden unseres „Vereins der Freunde und Gönner“. Prof. Dr. Albert Scharf, Preisträger des Jahres 2000, nimmt Prof. Nikolaus Harnoncourt freundschaftlich in den Club der Romano-Guardini-Preisträger auf.

Ihnen, allen Anwesenden, will ich meinen Wunsch, besser: meine Hoffnung für diesen Abend, nochmals mit einem Aphorismus Nikolaus Harnoncourts formulieren. Er stammt aus einer Probe zum „Messias“ und lautet: „Das Ziel ist überhaupt nicht, zusammen zu sein; das Ziel ist, dass es gut ist, und wenn es gut ist, dann ist es von selbst zusammen.“ □



Universitätsverantwortliche: Prof. Dr. Godehard Ruppert, Rektor der Universität Bamberg, trifft auf Albert Berger,

den Kanzler der Technischen Universität München und Mitglied im Allgemeinen Rat der Akademie.



Theatermacher: die Staatsintendanten Professor Dr. Hellmuth Matiasek (li.) und Prof. Klaus Schulz.

Grußwort

Staatsministerin Dr. Beate Merk

Über die Einladung zur Verleihung des Romano-Guardini-Preises an Nikolaus Harnoncourt habe ich mich außerordentlich gefreut. Ihnen die Glückwünsche des Bayerischen Ministerpräsidenten Horst Seehofer und der gesamten Bayerischen Staatsregierung überbringen zu dürfen – das ist eine besonders schöne Aufgabe und eine Ehre zugleich.

Gleichzeitig stellt mich der heutige Anlass vor eine Herausforderung. Der Romano-Guardini-Preis ist Ihre 21. Ehrung oder Auszeichnung – ich hoffe, ich habe nichts übersehen.

Ihr Wirken ist in der Vergangenheit unter anderem mit dem Erasmuspreis gewürdigt worden, mit dem Robert-Schumann-Preis, mit der Bach-Medaille. Sie sind Ehrenmitglied der Gesellschaft der Musikfreunde in Wien, Ehrengastdirigent der Koninklijk Concertgebouworkest Amsterdam und Ehrenbürger der Marktgemeinde St. Georgen im Attergau. Sie haben den Kyoto-Preis für Ihr Lebenswerk erhalten, das Österreichische Ehrenzeichen für Wissenschaft und Kunst, das Ehrendoktorat der Universität Mozarteum in Salzburg und das der Hochschule für Musik und Tanz in Köln. Sie stehen außerdem in einer Reihe mit Alicia Keys, mit Nelly Furtado, Bob Dylan und Lenny Kravitz: Zusammen mit diesen sind Sie 2002 mit dem Grammy ausgezeichnet worden.

Viele Auszeichnungen und Ehrenpreise – das bedeutet aber auch: Viele



Dr. Beate Merk, Bayerische Staatsministerin für Justiz und Verbraucherschutz

Grußworte, viele Laudationes, viele Reden. Ich stehe in einer langen Reihe mit vielen Vorrednern. Wie kann ich da Ihrem großartigen Wirken, Ihrer außergewöhnlichen Persönlichkeit, Ihrer ungeheuren Schaffenskraft, Ihrem musikalischen und philosophischen Werk

gerecht werden – ohne allzu sehr an meine Vorredner anzuknüpfen?

Was ich auch nicht will: In die Tiefen der Musikwissenschaft oder Musikkritik abgleiten. Musik gehört zu meinem täglichen Leben, ohne Zweifel. Aber von Berufs wegen bin ich Politikerin. Würde ich mit geschmeidigen Worten von Ihren Fähigkeiten als Dirigent oder als Musiker schwärmen, Ihre Orchesterführung loben, Ihre Tempiwechsel, Ihre sinfonischen Bögen – ich würde nur reden wie viele. Ich greife deshalb heute zu einer anderen Form der Kunst, um Sie, sehr verehrter Herr Harnoncourt, zu beschreiben: Der Malerei. Ich will mein ganz eigenes „Harnoncourt-Bild“ gleichsam „malen“, beziehungsweise Ihnen heute zeigen.

Der Titel des Bildes

„Revolutionär im Frack“ – diese Bezeichnung habe ich über Sie gelesen, und das trifft es ganz hervorragend. In der Klassik zuhause, mit Körper und Seele. Und dabei doch nicht in einem Korsett gefangen oder von Zwängen eingengt. Im Gegenteil: stets das Neue wagend, aufgeschlossen für neue Ideen – angefangen von Ihrem Musikkreis „Concentus Musicus“ bis hin zu den von Ihnen gegründeten Festspielen „Styriarte“ oder Ihrer sonstigen Arbeit als Dirigent.

Das Bild selbst

Es ist abstrakt. Auf alle Fälle modern. Ein Bild aus unserem Jahrtausend. Ein Bild von ungeheurer Energie und Bewegung. Rottöne herrschen vor und symbolisieren Ihre Kraft, Ihre Dynamik und auch Ihre Dominanz. Rot in seinen vielen Schattierungen allein aber würde Ihrer Vielseitigkeit nicht gerecht. Ihr Bild hat viele Farben. Allein Ihre Eleganz und Prägnanz im Umgang mit der Sprache erfordert eine große Farbpalette.

Und die deutlichen Worte, die Sie sprechen, zeigen eines ganz klar: Verwaschene Formen, ein Verschwimmen der Konturen, ein bloßes Andeuten – das kann es auf Ihrem Bild nicht geben. Die Formen auf dem Bild kommen auf den Punkt, sind klar. Kontraste werden nicht gescheut. Lieblichkeit in den Motiven? Wenn, dann nur am Rand. Und bei aller Leichtigkeit, die aus Ihrem musikalisch großartigen Können spricht, ist das Bild nicht nur hell und farbenfroh.

Die Ernsthaftigkeit, die aus jedem einzelnen Mosaiksteinchen Ihres Wirkens spricht, tritt in dunkleren Stellen deutlich hervor. Oberflächlichkeit findet man in Ihrem Wirken nicht. Sie sind mit Begeisterung bei der Sache, mit Herzblut, mit Energie, Elan und vollem Einsatz.

Davon, sehr geehrter Herr Harnoncourt, ist Ihr Wirken geprägt. Und von dem Bewusstsein, dass es etwas Göttliches gibt. Etwas, mit dem uns die Kunst – wie Sie gesagt haben und wie es sich auch in der Preisbegründung findet – eine „Nabelschnur“ verbindet.

Etwas, das unser „Mensch-Sein“ garantiert. „Gott wendet sich nicht zuerst an den Verstand, sondern an das Herz“ hat der Philosoph Peter Wust gesagt. Ihre Musik berührt Menschen genau dort. In ihren Herzen. Weit über den Verstand hinaus.

Der Rahmen

Jedes Bild braucht einen Rahmen! Den für das heutige Bild setzt die Katholische Akademie mit der heutigen Preisverleihung. Lassen Sie uns gemeinsam an diesem Rahmen mitarbeiten, um einen Dirigenten und Denker von Welt zu ehren. Sehr geehrter Herr Harnoncourt, wir sind stolz, Sie in unserer Mitte zu haben! □



Nikolaus Harnoncourt dankt für den „Gesang der Geister über den Wassern“. Mitglieder des Chors des Bayerischen Rundfunks sangen dieses Schubert-Lied

für achtstimmigen Männerchor; begleitet wurden sie von einem Streichquintett: Kelvin Hawthorne und Jano Lisboa (Viola), Bridget MacRae und Uta

Zenke (Violoncello) sowie Sophie Lücke (Kontrabass), alles Mitglieder des Münchner Kammerorchesters.



Foto: Alessandra Schellnegger

Die von Max Faller gestaltete Medaille.

Romano Guardini Medaille von Max Faller

Der Romano Guardini Preis der Katholischen Akademie wird seit 1970 verliehen. Dotiert ist die Auszeichnung mit 10.000 Euro und einer Medaille, die das Konterfei des Religionsphilosophen zeigt. Geschaffen wurde die Medaille vom Münchner Bildhauer Max Faller, der in diesem Jahr seinen 85. Geburtstag feiert.

Schlusswort

Reinhard Kardinal Marx

Wir erleben wieder einmal – und ich glaube, heute ganz besonders –, eine große, bewegende Stunde der Akademie. Wir dürfen Dankesworte sagen, so steht es im Programm, Dankesworte für einen Jahrhundertkünstler.

Aber bevor ich das tue, darf ich zunächst allen danken, die zu dieser Stunde beigetragen haben, der Akademie, dem Akademiedirektor und den Gremien, die die Entscheidung gefällt haben und mich informiert haben, ob ich damit einverstanden bin. Ich war begeistert, wie es der Herr Direktor ja auch schon gesagt hat. Ich möchte also allen herzlich danken, die mitgeholfen haben, dass diese Stunde auch noch einmal zu einer Deutung geführt hat, in der Laudatio und in der Musik, bewegend, so dass ich kaum etwas hinzufügen kann.

Aber ich möchte doch meiner Freude darüber Ausdruck geben, dass ich auch persönlich – und da, denke ich, spreche ich für Sie alle, das hätten wir uns vielleicht alle nicht träumen lassen –, dass wir einmal persönlich Herrn Professor Harnoncourt danken können für das, was er uns geschenkt hat.

Seit Jahrzehnten, seitdem ich musikalisch interessiert bin, habe ich auf seinen Spuren ein wenig nachgeforscht, und ich kann sagen, dass das, was hier gesagt wurde, für mich jedenfalls zutrifft, dass die Musik, wie er sie gedeutet hat, seine Klangrede, zu meiner Herzensbildung beigetragen hat. Und das werden viele, viele andere genauso sagen können. Mit dieser Erfahrung bin ich ja nichts Besonderes; ich komme aus keiner explizit musikalischen Familie, und das erste, was ich an Musik gehört habe, war wahrscheinlich ein Lied im Kindergarten oder die Kirchenmusik, die uns zunächst einmal den Horizont geöffnet hat für das, was Musik sein könnte.

Und das wird Ihnen vielleicht auch so gehen, dass Musik nämlich eine Erweiterung der Denk- und Lebens-



Reinhard Kardinal Marx, Erzbischof von München und Freising

perspektive ist, wie wir es eben gehört haben, eine Öffnung des Herzens für Möglichkeiten, die ohne Musik nicht ausgedrückt werden könnten, auch in uns nicht wachgerufen werden könnten. Dafür dürfen wir sehr, sehr danken, dass Sie uns dabei geholfen haben, dass unsere Herzen nicht verkümmern, dass sie weit werden und tief werden und offen werden für das Geheimnis, das mehr ist als wir selber, das, was wir nicht in diesen engen Vorstellungen der Rationalität fassen können, was aber doch auch vernünftig ist. Wir haben das eben gehört, und ich brauche das hier nicht zu vertiefen.

Dass Religion und Kunst und Menschsein zusammengehören, koextensiv sind, glaube ich, lässt sich sogar



Erzpriester Apostolos Malamoussis (li.) und Kardinal Friedrich Wetter kennen und schätzen sich seit Jahrzehnten.



Der rumänisch-orthodoxe Weihbischof Sofian von Kronstadt – hier zusammen mit Kardinal Reinhard Marx – repräsentierte seine Kirche.



Eine Runde im Park. Professor Johann Wittmann von der Akademieleitung, Dr. Walter Flemmer, Mitglied im Bildungsausschuss der Akademie, Dr. Friedemann Greiner, Vorsitzender des

Fernsehausschusses des BR und langjähriger Direktor der Evangelischen Akademie Tutzing, sowie Professor Richard Dr. Heinzmann, viele Jahre Mitglied in der Akademieleitung.



Der Amtschef des Justizministeriums, Ministerialdirektor Dr. Walter Schön, hatte seine Ministerin in die Akademie begleitet und Zeit für ausführliche Gespräche, hier mit Manfred Wutzlhofer,

dem früheren Chef der Münchner Messegesellschaft und Rechtsanwalt Rudolf W. Schmitt, dem früheren Präsidenten der LfA Förderbank Bayern.



Prof. Dr. Albert Scharf (Mi.), der ehemalige Intendant des Bayerischen Rundfunks, wurde im Jahr 2000 der Romano-Guardini Preis verliehen. Er war mit

seiner Frau, Dr. Eva Scharf, gekommen und traf u. a. auf Theaterintendant Professor Klaus Schultz.

paläontologisch nachweisen; aber wir sind natürlich nicht dabei gewesen, wir können es nicht beweisen. Aber scheinbar ist es doch so, dass Menschsein unmittelbar verbunden ist mit Kunst, mit künstlerischer Darstellung und wahrscheinlich auch mit Musik. Ich habe schon als Student immer gedacht: Wie wäre es, einmal lauschen zu können in den griechischen Tempeln, was wird da für Musik ertönt sein, oder im jüdischen Tempel. Wir haben die Ahnung, dass die Gregorianische Musik, die Choräle etwas aufgenommen haben, aber wir wissen es nicht. Aber dass Musik da war, wissen wir. Dass wir uns Menschsein ohne Musik nicht vorstellen können, dass das zu den Möglichkeiten des Menschseins gehört, zum wirklich reifen Menschsein führen kann, das haben wir in dieser Stunde und in dem, was wir jetzt miteinander geteilt haben, noch einmal bestätigt gefunden.

Hat Romano Guardini gesungen? Ich weiß es nicht. Hat Jesus gesungen? Ich glaube, ja. Ich kann es mir nicht anders vorstellen; genauso wie die Frage ja immer wieder durch die Exegese geistert, ob Jesus gelacht hat. Aber es ist offensichtlich, wenn man einige Stellen der Heiligen Schrift anschaut, einige Perikopen, spürt man sogar so etwas wie Ironie. Das ist auf jeden Fall festzustellen. Und er war im Tempel: Er kannte wahrscheinlich alle 150 Psalmen auswendig; die wurden gesungen, davon können wir ausgehen. Also, auch er ist mit Musik verbunden.

Jedenfalls können wir uns einen reifen Menschen ganz ohne Musik kaum vorstellen, und Jesus war ja sozusagen der reifste aller Menschen. In ihm ist die Möglichkeit des Menschseins ja noch einmal ansichtig geworden in einer Weise, so glauben wir Christen, wie es noch nie dagewesen ist. Und auch wir versuchen uns an dieser Möglichkeit des Menschseins immer wieder, orientiert an seinem Beispiel, an seiner Möglichkeit, versuchen, auch unsere eigene Reifung, die ja nie zu Ende ist bis zur Stunde unseres Todes, voranzutreiben.

Natürlich gehört zur Verkündigung des Evangeliums auch die Musik. Mir ging das durch den Kopf, als ich jetzt zuhörte und noch einmal auch diese Frage in mir wachgerufen wurde, weil wir in diesen Jahren ja oft über Evangelisierung oder „Neuevangelisierung“

nachdenken. Wahrscheinlich unterschätzen wir die Musik auch bei der Evangelisierung. Nicht als Instrument im Sinne von Verzweckung im Sinne von: nutzen wir sie einfach, um Gefühle hervorzurufen. Der Heilige Vater ist ja da auch sehr kritisch. Aber manchmal ist doch auch in unserem Bemühen, das Evangelium weiterzusagen, eine Verengung auf das Rationale, auf das Verstehbare, auf das Auswendigzulehnende. Ich glaube, dass erst dann das Evangelium zu den Menschen kommt, wenn in dieser Begegnung die eigentlichen Möglichkeiten des Menschseins sich öffnen, also eine Lebensweiterung, eine Bewusstseinsweiterung, eine Öffnung aller Möglichkeiten, die im Menschen sind, dann erst kann, glaube ich, von Evangelisierung gesprochen werden. Und dazu gehört sicher auch die Musik.

Niklas Luhmann, der große Soziologe, der sich auch religionssoziologisch beschäftigt hat, hat sich einmal in seinem kleinen Büchlein „Funktion der Religion“ gefragt, wie man Religion sozusagen herstellen könnte, wie sie aussehen müsste, wenn man sie konstruieren müsste. Da hat er gesagt: Rausch und Marxismus kombinieren. Das ist natürlich eine etwas gewagte Vorstellung und auch mit einer gewissen Ironie versehen, aber das Element der Bewusstseinsweiterung, das manche eben im Rausch suchen, ist in der Religion, im Evangelium, sage ich jetzt, zur Klarheit geführt. Der Rausch vernebelt unsere Sinne; das Evangelium, der Glaube klärt unsere Sinne, macht sie tiefer, intensiver. Er führt uns nicht in ein Wirrwarr, sondern bringt uns zu neuen Erkenntnisschüben. Das ist, glaube ich, gemeint, wenn wir von der Herzensbildung, von der Verbindung von Herz und Vernunft sprechen. Der Glaube klärt auf, aber er nimmt den ganzen Menschen mit auf die Reise und gibt ihm neue Lebensmöglichkeit. Dann kann auch heute das Evangelium bei den Menschen ankommen.

Ich will zum Schluss noch einmal unterstreichen, dass es für mich eine große, große Ehre ist, Ihnen, sehr geehrter Herr Professor Harnoncourt, persönlich zu danken im Namen aller. Sie haben uns geholfen und helfen uns weiter, dass unsere Herzen mit den Möglichkeiten, die in diesen Herzen sind, nicht verkümmern. Danke schön dafür! □

Presse

Romano Guardini Preis

Kathpress

26. Januar 2012 – Nikolaus Harnoncourt erhält den Romano-Guardini-Preis der Katholischen Akademie in Bayern. Die mit 10.000 Euro dotierte Auszeichnung wird Mitte Mai in München verliehen. (...)

Unter Musik verstehe Harnoncourt eine „Klangrede“, die sich dem Unaussprechlichen zuwende. Diese Auffassung mache den Künstler und sein Werk einzigartig.

Katholische Nachrichtenagentur

27. Januar 2012 – Nikolaus Harnoncourt (82), österreichischer Dirigent von Weltrang, erhält den Romano-Guardini-Preis der Katholischen Akademie in Bayern. (...)

Harnoncourt wurde in Berlin geboren und wuchs in Graz auf. Der Spross eines luxemburgisch-lothringischen Adelsgeschlechts studierte Cello in Wien und wurde als Instrumentalist 1952 bei den dortigen Symphonikern aufgenommen. Kurz darauf gründete er mit seiner Frau und Orchesterkollegen den Concentus Musicus Wien. Das Ensemble verschiebte sich einer Aufführungspraxis, die auf Originalinstrumenten dem ursprünglichen Klang von Renaissance- und Barockmusik so nahe wie möglich kommen wollte.

Münchener Merkur

8. Mai 2012 – Ein Brückenbauer war der Theologe Romano Guardini (1885-1968), ein Sucher nach unverschleierter Wahrheit, ein Erneuerer des Katholizismus auf dem Boden der Tradition. Kaum einem steht also der Guardini-Preis besser als dem Dirigenten Nikolaus Harnoncourt. Der 82-Jährige Österreicher, eine Vaterfigur der Musikszene, wird am Donnerstag in der Katholischen Akademie in München geehrt. Ein Besuch bei ihm im Österreichischen Attergau. (...)

Münchener Merkur: „Wenn auch alle – ich nicht“: Da hätten Sie ja auch als einziger Atheist der Familie auftreten können...

Harnoncourt: Nein, so weit ging das nicht. In religiösen Dingen habe ich eher gegen gewisse Formen opponiert. Alles was süßlich war, hat mir überhaupt nicht gefallen. Es gab da ein Buch meiner Großmutter mit Sinnsprüchen. Meine Großmutter habe ich geliebt, die Sprüche fand ich kitschig. Und vieles in der katholischen Kirche habe ich wie Guardini als erstarrt erlebt.

Katholische Nachrichtenagentur

8. Mai 2012 – Nikolaus Harnoncourt (82), Dirigent von Weltrang, zieht keine Trennlinie zwischen geistlicher und weltlicher Kunst. „Eine vom Transzendentalen losgelöste Kunst kenne ich nicht“, sagte der Musiker dem „Münchener Merkur“ (...). Harnoncourt erhält am Donnerstag in München den Romano-Guardini-Preis der Katholischen Akademie in Bayern.

Kathpress

8. Mai 2012 – Mit dem Preis ehrt die Katholische Akademie Harnoncourt nicht nur als Dirigent, sondern auch als „Denker und Deuter von Welt“, heißt es in der Begründung. Weltberühmt wurde der Spross eines lothringischen Adelsgeschlechts mit dem von ihm gegründeten Concentus Musicus.

Deutsche Presse-Agentur

10. Mai 2012 – Der österreichische Dirigent Nikolaus Harnoncourt (82) ist

am Donnerstag in München mit dem Romano Guardini Preis 2012 ausgezeichnet worden. „Nikolaus Harnoncourt ist nicht nur ein Dirigent von Weltrang, er ist auch Musikphilosoph, Denker und Deuter von Welt“, begründete der Direktor der Katholischen Akademie Bayern, Florian Schuller, die Auszeichnung. Unter Musik verstehe Harnoncourt eine „Klangrede“, die sich dem Unaussprechlichen zuwende. Dieser enge Zusammenhang von Sprache und Musik gebe ihm als Künstler seinen einzigartigen Rang.

Katholische Nachrichtenagentur

11. Mai 2012 – Nikolaus Harnoncourt (...) hat am 10. Mai in München den Romano-Guardini-Preis der Katholischen Akademie in Bayern entgegengenommen. (...)

In einer bewegenden Preisrede bezeichnete der Grazer Theologe Philipp Harnoncourt (80) seinen älteren Bruder als „wahrhaft Berufenen“, der „unbedingt und unbeirrt das habe tun und sagen müssen, was er getan und gesagt habe. Er habe um seine Gaben gewusst und stets darin auch die ihm gestellten Aufgaben erkannt.“

Kathpress

11. Mai 2012 – Der Münchner Kardinal Reinhard Marx würdigte Harnoncourt als „Jahrhundertkünstler“. Dessen „Klangrede hat zu meiner Herzensbildung beigetragen, obwohl ich aus keiner besonders musikalischen Familie komme“, bekannte Marx. Harnoncourt sagte in seinen Dankesworten unter Hinweis auf ein wenig bekanntes Beethoven-Zitat, Aufgabe des Musikers sei es, religiöse Erlebnisse bei seinen Hörern hervorzurufen „und dauerhaft zu machen“.

Münchener Kirchenzeitung

20. Mai 2012 – Wie mag es den Profis aus dem Rundfunkorchester ergangen sein, zu Ehren eines der größten Musiker unserer Zeit zu singen? Drei Schubert-Stücke hatte sich Nikolaus Harnoncourt zur Verleihung des Romano-Guardini-Preises der Katholischen Akademie gewünscht. (...)

Bereits zum vierten Mal gab die Akademie einem Musiker ihren nach dem großen Münchner Religionsphilosophen Romano Guardini (1885-1968) benannten Preis: 1974 war es Carl Orff, 1985 der Dirigent Eugen Jochum und 2002 der polnische Komponist Krzysztof Penderecki.

Johannes Schießl

Werden Sie Mitglied und helfen Sie!

Verein Freunde und Gönner der Katholischen Akademie in Bayern

Jahresbeitrag ab Euro 50,-

Infos unter: www.kath-akademie-bayern.de



Blaise Pascal zum 350. Todestag

Der 350. Todestag des Denkers Blaise Pascal war Anlass, am 31. März 2012 das Leben und besonders das Werk des großen Franzosen zu thematisieren. Professor Dr. Wilhelm Schmidt-Biggemann stellte bei dem Studientag „Zerreißprobe des Glaubens. Blaise Pascal zum 350. Todestag“ vor allem

die beiden zentralen Schriften Pascals, die *Pensées* und die *Lettres Provinciales* in den Mittelpunkt seiner Ausführungen.

Für die schriftliche Dokumentation überarbeitete der Autor seine Reflexionen noch einmal.

Zerreißprobe des Glaubens

Wilhelm Schmidt-Biggemann

Eine Biographie von ehrgeiziger Devotion

Blaise Pascal, geboren 19. Juni 1623 in Clermont-Ferrand, gestorben in Paris 19. August 1662, entstammt einer alten, angesehenen und wohlhabenden Magistratefamilie der Auvergne. Er wurde von seinem Vater zunächst in klassischen Sprachen unterrichtet, den Abschluss der häuslichen Studien bildete die Mathematik. Schon früh wurde er zum mathematisch-technischen Wunderkind stilisiert. Bereits vor Beginn des mathematischen Unterrichts soll der 12-jährige, dem Bericht seiner Schwester Gilberte zufolge, 32 euklidische Sätze selbständig gefunden haben. Blaise Pascal arbeitete von 1642/43 an einer Rechenmaschine, mit der er dem Vater, der königlicher Steuerpächter war, die Berechnungen erleichtern wollte. 1646 erfuhr Pascal durch den Ingenieur Pierre Petit von Torricellis Vakuumexperimenten, die er zusammen mit seinem Vater und Petit wiederholte. Er entwickelte aus diesen Experimenten das Prinzip der barometrischen Höhenmessung. Pascal hat seine offensichtliche Abhängigkeit von Toricelli stets abgeleugnet – das war ein Moment des krankhaften Erfinderehrgeizes, der nicht nur im 17. Jahrhundert verbreitet war und der auch die Frommen plagte.

Die Familie Pascal wurde von 1646 an mit dem Jansenismus bekannt. In diesem Zeitraum – etwa gleichzeitig mit den Vakuumexperimenten – ereignete sich die sog. „erste Konversion“ B. Pascals. Seine Orthodoxie ging so weit, dass er einen Geistlichen, den ehemaligen Kapuziner Jacques Fourton, wegen dogmatischer Differenzen bei seinem Bischof denunzierte. Die Denunziation blieb im Übrigen folgenlos. Zu dieser Zeit kam die Familie Pascal auch mit den Spiritualen des Nonnenklosters



Prof. Dr. Wilhelm Schmidt-Biggemann, Professor für Philosophie an der Freien Universität Berlin

Port Royal aux Champs (vor den Toren von Paris) in Kontakt. Äbtissin war die Schwester des jansenistischen Haupttheologen Antoine Arnauld, „Mère Angélique“ Arnauld. Gegen den Willen der Familie Pascal (auch ihres Bruders Blaise) wurde Jacqueline Pascal hier 1652 unter dem Namen Sainte Euphémie Nonne.

Von 1647/1652 – 1654 datiert die sog. weltliche Periode Pascals. Seine Gesundheit war angegriffen, er erholte sich bei der Lektüre Montaignes und beim Spiel, er geriet in Schulden. 1654 befasste er sich, ausgehend von Fragen des Glücksspiels, mit mathematischen Problemen, deren Lösung später die

Grundlage für die Wahrscheinlichkeitsrechnung wurde. In diesem Zusammenhang entdeckte er die Arithmetik des später nach ihm benannten „Pascalischen Dreiecks“.

Die dramatische Wende seines Lebens ereignete sich am 23. November 1654, als dem hochsensiblen religiösen Mathematiker sein Erweckungserlebnis geschah. Die Aufzeichnungen zu seiner Vision, „das Mémorial“, näht er als ständige Mahnung in seinen Mantel ein. Von da an datiert seine jansenistische fromme Periode, die bis ans Ende seines Lebens dauert. Im Januar 1655 zieht er sich nach Port Royal des Champs zurück, wo er, ohne Gelübde, ein extrem asketisches Leben führt, seine Nahrung nach Berechnungen minimalisiert, einen Stachelgürtel zur Selbstkasteiung trägt. In die letzten zwölf Jahre seines Lebens fallen die religiösen Schriften. Die religiösen Anstrengungen, die in dem theologisch-politischen Skandal der „Lettres Provinciales (Januar 1656 – September 1657)“ gipfeln, werden immer wieder von „weltlichen“ mathematischen Studien unterbrochen. Pascal verachtet die Weltlichkeit und kann doch nicht von ihr lassen: Seine Existenz ist zum Zerreißen angespannt.

Dokumente desaströser Frömmigkeit

Durch die *Lettres Provinciales* griff Pascal in den Gnadenstreit ein, der seit der Reformation zwischen Katholiken und Protestanten tobte. Er war als „Jansenist“ – der Name verweist auf den Ypener Bischof Cornelius Jansenius (1585 – 1638) – Anhänger einer rigorosen Gnadenlehre, die betonte, dass der souveräne Gott seine Huld geben konnte, wem er wollte. Die menschlichen Werke waren für das Seelenheil gleichgültig. Diese Position kam der lutherischen Gnadenlehre, die von den Jesuiten bekämpft wurde, sehr nahe. Der Kern des Streits lag in der Interpretation des Sündenfalls: Die jesuitische Partei vertrat, vor allem in der Nachfolge des Spaniers Louis de Molina (1535 – 1600), die katholische Mehrheitsmeinung, dass der Sündenfall die Substanz des Menschen nicht so zerstört habe, dass er nicht durch eigene Anstrengung zu seinem Seelenheil beitragen könne. Das Ergebnis dieses theoretischen Streits war nicht gleichgültig: Die jansenistische Position verlangte von ihren Gläubigen, anders als die jesuitische, rückhaltlose fromme Hingabe an die göttliche Gnade. Diese Hingabe schloss das *sacrificium intellectus* ein, denn die Vernunft gehörte natürlich zur verdorbenen Erbsündenfolge. Die Vernunft hatte, wenn sie sich autonom gebärdete, die Tendenz zum Bösen; und noch in der Unterordnung unter die Offenbarung war sie nach jansenistischer Theologie fürs Seelenheil gleichgültig.

Der Streit um den Jansenismus eskalierte innerkirchlich und wurde politisch. Im Jahr 1653 erreichte er einen Höhepunkt, als Papst Innozenz X. fünf Lehrsätze, die dem Jansenius zugeschrieben wurden, als häretisch verdammt. Antoine Arnauld, Theologe an der Sorbonne und Bruder der Äbtissin von Port Royal, Freund und theologischer Lehrer Pascals, verteidigte die jansenistische Position zäh und unnachgiebig. In diesem Konflikt schrieb Pascal von Januar 1656 bis Mai 1657 die *Lettres Provinciales* zur Verteidigung seines Freundes.

Es sind Briefe an einen fingierten Freund in der Provinz. Sie polemisieren, keineswegs fair, häufig mit entstehenden und fingierten Zitaten, gegen die jesuitische Position in der Gnadenlehre. Ihr Stil, weniger ihre theologischen Positionen, machten sie zum Meisterwerk satirisch-wissenschaftlicher Prosa und zum Klassiker der französischen Sprache.

Die *Provinciales* sind die schärfste innerkatholische Auseinandersetzung mit der praktischen Theologie des Konzils von Trient, wie sie von den Jesuiten vertreten wurde. Sie haben, gewiss gegen den Willen ihres Autors, der Theologie in Europa einen wesentlichen Schlag versetzt und die institutionelle theologische Verfassung des Katholizismus geschwächt. Wahrscheinlich haben die *Provinciales* langfristig das Gegenteil von dem erreicht, was Pascal beabsichtigte. Er wollte mit den Briefen die theologische Bestimmung der menschlichen Praxis stärken und er erreichte, dass die Theologie für die Praxis menschlichen Verhaltens eine immer geringere Rolle spielte, weil die Praxis allein durch das individuelle Gewissen bestimmt wurde, das keine äußeren Gebote mehr kannte.

Im März 1656 – in der Hochzeit des Streits um die Gnadenlehre in den *Lettres Provinciales* geschah die „Wunderheilung“ von Pascals 10-jähriger Nichte Margarithé Périer, die durch den Dorn des Kreuzes, der damals in Port Royal verehrt wurde, von einer vereiterten Tränenfistel geheilt wurde. Pascal, der von diesem Wunder zutiefst beeindruckt war, hinterlegte eine gerichtlich beglaubigte Niederschrift, in der er seine Zeugenschaft an diesem Wunder dokumentierte. Dieses Ereignis bestärkte die Familie Pascal und die jansenistische Partei von Port Royal in ihrem Bewusstsein, einen gottgefälligen Federkrieg gegen die Amtskirche zu führen und machte Port Royal für einige Zeit zum Wallfahrtsort.

Wahrscheinlich haben die „Provinciales“ langfristig das Gegenteil von dem erreicht, was Pascal beabsichtigte.

Nach Abschluss der Polemik in den *Lettres Provinciales* wandte sich Pascal noch einmal der Mathematik zu, und schrieb – pseudonym – seine Abhandlungen über die Cycloide und das Roulette, die 1658/59 erschienen. Er verband die Veröffentlichung mit einer giftigen Polemik gegen seine mathematischen Kollegen. Damit steigerte und bestärkte er seine Überzeugung, die Mathematik sei eine für das Seelenheil völlig gleichgültige Wissenschaft, die von der Beschäftigung mit dem einzig Nötigen, der devoten Kontemplation göttlicher Offenbarung, ablenke und deshalb sündhaft sei. Diese Selbstbestätigung der Sündhaftigkeit und die dadurch erzeugte Verstärkung der inneren Spannung wurde dadurch zur Zerreißprobe, dass Pascal zugleich den Plan eines großen apologetischen Werks über die *Verité de la religion chrétienne* verfolgte, an dem er bis 1658 intensiv arbeitete, das er aber nicht mehr vollenden konnte, die *Pensées*. Januar/Februar 1659 brach seine Gesundheit zusammen, er sollte sich nicht mehr erholen. Von Mai bis September 1660 versuchte er, sich in Clermont bei seiner Schwester Gilberte zu erholen. Zurück in Paris, pendelte er zwischen Port Royal und der Stadt und widmete er sich, soweit es seine Krankheit zuließ, den *Pensées*.

Noch in seinen letzten Monaten blieb er zwischen weltlichem und geistlichem Ehrgeiz zerrissen: Zu Beginn des Jahres 1662 wurde der Plan eines (verhältnismäßig teuren) öffentlichen Droschkenbetriebs patentiert, in den Pascal fast sein gesamtes Vermögen investierte: Zugleich und nachgerade kompensatorisch begann Pascal, manisch Almosen zu

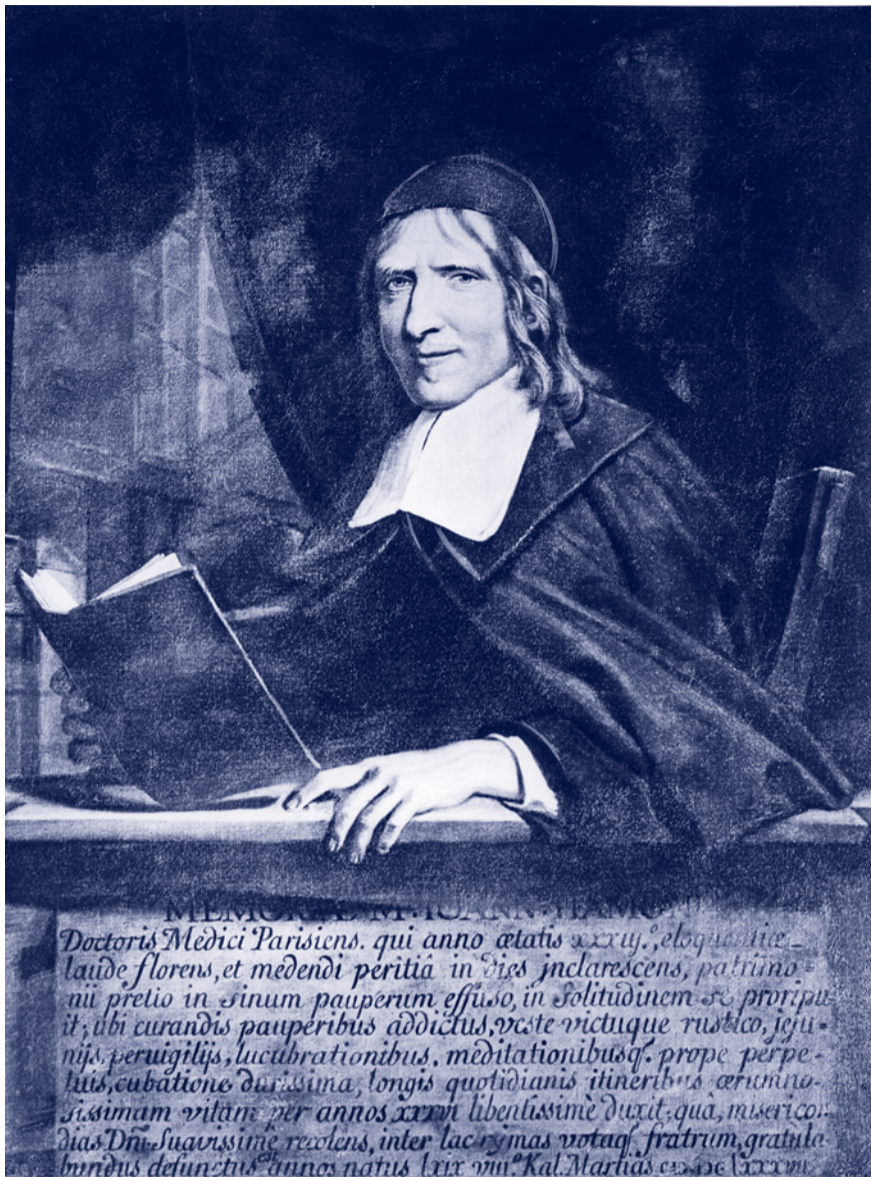


Foto: akg-images

Blaise Pascal. Er lebte von 1623 bis 1662.

geben, er entwickelte, auch hier radikal, ein Pathos der Armut und wollte in seiner Schwäche mit den Armen zusammenleben. Seine Krankheit verschlimmerte sich nun rapide. Am 3. August schrieb er sein Testament und starb, nachdem er zwei Tage vorher die Sterbesakramente erhalten hatte, am 19. August 1662 in Paris.

Apologetischer Rigorismus: Die Theologie von Pascals *Pensées*

Wohl seit seiner Bekehrung im November 1654 beabsichtigte Pascal, eine Apologie für die Wahrheit der christlichen Religion zu schreiben. Pascal hat seine Apologie nicht vollenden können; bei seinem Tod hat er das Manuskript unfertig hinterlassen. Es umfasste, je nach Zählung, etwa 800 bis 1000 Aufzeichnungen und Fragmente. Diese Fragmente sind von der ersten Ausgabe an, die 1670 in Paris erschien, immer wieder neu geordnet worden, bis es Z. Tourneur, P. L. Couchaud und Louis Lafuma in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts gelang, die ursprüngliche Ordnung zu rekonstruieren.

Die Theologie der *Pensées* geht vom Absolutismus Gottes aus, wie Pascal ihn im „*Mémorial*“ von 1654 festgehalten hat. Die Existenz Gottes ist die persönliche Erfahrung Pascals; gegenüber dieser Erfahrung ist die Welt *quantité* ne-

gligeable. Pascals Gott zeigt sich allein in den Evangelien. Die Größe des Menschen besteht darin, dass ihm das Evangelium offenbart ist und er sich durch Gehorsam, der allein Gott geschuldet ist, an die Evangelien binden kann. Die heilsrelevante Devise lautet: *Soumission totale à Jésus Christ et à mon directeur.*

Unter diesem theologischen Absolutismus lässt sich die zerklüftete Welt der *Pensées* begreifen, aus der der Apologet Pascal den Ausweg zum Seelenheil der Frommen weisen wollte. Seine zersprungene Welt hat vier miteinander dialektisch verwobene Bereiche, die einander zugehören und sich zugleich gegenseitig ausschließen. Der höchste Bereich, der des Herzens, ist mit seiner eigenen Liebes-Logik von Gott begnadet und hat so an der Liebe Gottes teil. Es ist der Bereich der Größe des Menschen, der in seiner Passivität und spirituellen Empfängnisbereitschaft besteht. Hier allein kann die Nachahmung Christi gelingen, hier erweisen die göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe ihre Kraft. Der untere Bereich des Herzens, der der Selbstliebe, teilt zwar mit dem Bereich des begnadeten Herzens die Affektivität, aber die Affekte der unbegnadeten Liebe sind alle selbstsüchtig, es ist der Bereich der Selbstgerechtigkeit und praktischen Berechnung. Ein solches Herz fällt ohne die

Gnade Gottes dem Verderben anheim. Gleichgültig gegen alles Heil ist der dritte Bereich der menschlichen Fähigkeiten, die Wissenschaften, das sind für Pascal vor allem Mathematik und Logik. Zwar kann der Geist der Geometrie Wahrheiten erkennen, zwar umfasst er die Logik, wie sie in Port Royal nach einem Lehrbuch vermittelt wurde, das nicht ohne Pascals Mitwirkung entstand. Aber für das einzig Notwendige, für das in Liebe geschenkte Heil der Seele, ist die Geometrie gleichgültig; und das gilt auch für die äußere, physikalische Welt. Diese Welt ist mechanisch, geistlos, heillos gefallen.

In der Trennung dieser einzelnen Bereiche liegt der Grund für die wissenschaftliche Autonomie von Pascals physikalischen und mathematischen Studien: Sie können sämtlich in ihrem Bereich richtig sein, sie beschreiben die Bereiche von Wissenschaft und äußerer Natur zureichend, aber sie sind heillos, weil sie dem liebenden Heil der Seelen entgegengesetzt werden und das Herz von seinem liebenden und geliebten Herrn abhalten – Pascals periodisch wiederkehrende Zusammenbrüche sind in dieser Spannung zwischen Wissenschaft und Devotion begründet.

Auf dem Hintergrund der christlichen Apologetik der Frühen Neuzeit lässt sich die Anlage der *Pensées* und Pascals argumentative Eigenart gut profilieren. Der konzise Plan der pascalschen Apologie stellt die Fragmente in eine rhetorisch wohl disponierte Ordnung und nimmt ihnen dadurch viel von der nachgerade romantischen und existentialistischen Vieldeutigkeit, die die Aphorismen so wirkungsvoll machte. Am Beginn der Apologie sollte die Schwäche, die Entscheidungsunfähigkeit, die Tendenz der menschlichen Seele zum Bösen und folglich ihre Angewiesenheit auf die göttliche Gnade exponiert werden. Zugleich sollte die praktische Vernunft als mittlere Fähigkeit beschrieben werden, in der Welt des Bösen zu überleben. Diese praktische Fähigkeit beruht für Pascal nicht auf Autonomie – im Gegenteil, sie ist die Folge der Zerknirschung des Menschen angesichts der göttlichen Majestät. Jede politische Selbstinszenierung, die sich auch nur den Anschein dieser Majestät anmaßt, ist selbst Teil der Verworfenheit der Welt. Diese Gedankengänge Pascals müssen durchaus als Kritik am politischen Absolutismus in Frankreich gelesen werden. Die göttliche Größe ist für Pascal schlechterdings unfassbar. Weder die Politik noch die Rationalität haben das Recht, sie zu repräsentieren. Pascal kann deshalb die nach ihm benannte Wette, der gemäß es vernünftiger ist, die kurzen Mühen des irdischen Lebens für die erhoffte ewige Seligkeit in Kauf zu nehmen, nur als Teil der Frivolität der Vernunft gedeutet haben. Die Vernunft ist auch mit den geoffenbarten göttlichen Wahrheiten überfordert; sie muss an ihrer Kompetenz zweifeln. Sie hat zwar die Fähigkeit zur Rationalität, aber diese Rationalität hat mit dem Seelenheil nichts zu tun, denn sie richtet sich allein auf die Formalia der Mathematik. An dieser Dichotomie zerbricht jeder theologische Vernunftanspruch. Eine natürliche Theologie, die allen Menschen zukäme, ist durch die rigoristische Interpretation des Sündenfalls ausgeschlossen, der dem Menschen alle natürlichen Verbindungen zu Gott abspricht und ihn in seinem Seelenheil allein von Gottes Zuwendung abhängig macht. Die Vernunft ist bei Pascal im genauen Sinne heillos rational.

In Pascals geistlicher Psychologie steht nur das Herz als Organ zum Empfang der Offenbarung bereit – sofern Gott die Gnade dazu verleiht. Das ist der Sinn des berühmtesten Aphorismus

der *Pensées*: „*Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point.*“ Die geborstene Vernunft muss sich der positiven Offenbarung unterwerfen; die glorreiche Liebesreligion, die Pascal als Offenbarung präsentiert, wird durch die Geschichte der Juden im Alten Testament figurativ vorgegeben und hat im Christus des Neuen Testaments ihr Ziel. Die Begnadeten, und nur sie, können in der Welt moralisch leben und haben die Hoffnung, freilich nie die Gewissheit, auf ewige Seligkeit.

Eine gespaltene Wirkungsgeschichte

Pascal vertritt mit der Vorstellung einer in sich zerrissenen Welt, die die Unfähigkeit, autonom gut zu handeln und folglich die Passivität des Menschen der göttlichen Gnade gegenüber emphatisch betont, in der Tradition eines radikalen Augustinismus, der auch im Katholizismus einen Ort hat. Gottes Zuwendung ist ihm das einzig Nötige; er ist ein gnadenloser Gnadenrigorist. Johannes vom Kreuz und Theresa von Avila, Franz von Sales und noch der Jesuit

Die Theologie der „*Pensées*“ geht vom Absolutismus Gottes aus, wie Pascal ihn im „*Mémorial*“ von 1654 festgehalten hat.

Friedrich von Spee versuchen, wie Pascal, eine fromme Apologie des Christentums. Angelus Silesius (Johann Scheffler) teilt – bis in die aphoristische Form – die theologischen Positionen Pascals, zumal seine radikale Gnadenlehre, ohne ihn zu kennen. Während Pascals institutionenkritische und polemische *Lettres Provinciales* eher eine destruktive denn eine konstruktive Rolle in der theologischen Tradition gespielt haben – sie waren ein Hauptbuch in der institutionellen Zersetzung der Kirchlichkeit bis weit ins 18. Jahrhundert – haben die *Pensées* eine bemerkenswerte Lebendigkeit in der Tradition behalten. Die Stilisten goutierten die aphoristische Form, die an Montaigne und Epiktet geschult war. Als Stilisten hat noch Voltaire Pascal geschätzt und – häufig polemisch – kommentiert. Chateaubriand hat den Pascal der *Pensées* vom Standpunkt der katholisierenden Romantik neu gewürdigt, und Sainte Beuve hat Pascal und die Rolle von Port Royal in der Geschichte des französischen Geistes dargestellt. Seit dem frühen 19. Jahrhundert und zumal seit Victor Cousin gehörte Pascal in den Kanon der französischen Klassik. Seine Stellung in der nationalen Literatur war so gefestigt, dass er als Musterbeispiel einer soziologischen Interpretation der Adelseliten im Ancien Régime dienen konnte (Lucien Goldmann). Für den Existentialismus ist Pascal seit dem 19. Jahrhundert Kronzeuge geblieben – seine Nähe zu Kierkegaard und zur dialektischen Theologie war stets evident. Er konnte als Existentialist *avant la lettre* stilisiert werden; in dieser Funktion ist er für die katholische Religionsphilosophie durch Romano Guardini und für die Ästhetik durch Urs von Balthasar reklamiert worden. □

Religion in pluraler Gesellschaft

74 Prozent der Deutschen sind nach eigenen Angaben Mitglied einer Religionsgemeinschaft. Immerhin 15 Prozent bezeichnen sich als erklärte Atheisten. Religion ist wie Religionslosigkeit Teil der modernen säkularen Gesellschaften. Die Philosophische Woche, welche die Katholische Akademie gemeinsam mit der Münchner Hochschule für Philosophie der Jesuiten vom 12. bis 15. Oktober 2011 in München veranstaltete, widmete sich

dem Thema „Religion in pluraler Gesellschaft“. Vorträge und Arbeitskreise erörterten unter anderem, wie der weltanschauliche Pluralismus das Selbstverständnis von Religion und Glaube in Frage stellt und welche Rolle Religion als gesellschaftliche Kraft in einer demokratischen Gesellschaft spielt. Sieben Vorträge der Veranstaltung dokumentiert „zur Debatte“ gekürzt und überarbeitet.

Vernünftiger Pluralismus – irrationaler Glaube? Pluralität, Neutralität und die Zukunft der Religion

Thomas M. Schmidt

Pluralismus ist ein Merkmal moderner Gesellschaften und meint mehr als die Beschreibung faktischer Pluralität. Pluralismus ist eine Norm, da der Begriff das Recht auf Verschiedenheit bezeichnet. Pluralismus ist ein Gut, da legitime Vielfalt den sozialen Frieden sicher und Verschiedenheit eine Gesellschaft lebendig und lernfähig hält. Pluralismus erscheint daher als etwas Vernünftiges. Der Glaube an die Vernünftigkeit des Pluralismus speist sich nicht zuletzt aus der Überzeugung, dass so die Irrationalität der Religion und anderer Weltanschauungen am besten in Schach gehalten wird. Daher besteht ein Zusammenhang von Pluralismus und Neutralität. Pluralismus ist vernünftig, weil er dissoziierende Kräfte und irrationale Mächte neutralisiert. Es ist das Kennzeichen moderner Gesellschaften, dass Religion nicht mehr als Ausdruck der politischen Einheit, sondern als Kraft der gesellschaftlichen Verschiedenheit und Unterscheidung angesehen wird. Wie schon Marx feststellte, ist die Religion eine Macht der Differenz geworden und nicht länger eine Kraft der Vereinigung. Religion verlagert sich daher aus der Ebene des Staates in die bürgerliche Gesellschaft. In der Gesellschaft bewährt sie sich, neben dem Wettbewerb ökonomischer Interessen und der Vielfalt individueller Lebensentscheidungen, als Kraft der Unterscheidung. Der Staat kann seine integrative Funktion daher nur auf eine Weise erfüllen, die zu den unterschiedlichen Weltanschauungen und zu Religion auf Distanz geht und einen fairen Ausgleich der Interessen und Wertvorstellungen herstellt.

Der pluralistische Staat muss also neutral sein. Wie sich diese Neutralität nun ins Verhältnis zur inhaltlich bestimmten Pluralität auch und gerade der Religionen setzen soll und muss, ist eine



Prof. Dr. Thomas M. Schmidt, Professor für Religionsphilosophie an der Universität Frankfurt am Main

der zentralen Fragen der Gegenwart. Hier gibt es in normativer und faktischer Hinsicht offensichtlich mehrere Antworten, idealtypisch betrachtet: die französische Antwort der Laizität, die US-amerikanische einer institutionellen Trennung von Kirche und Staat bei gleichzeitiger starker Religionspräsenz in der politischen Öffentlichkeit und die deutsche Antwort der übergreifenden Neutralität. Die Antwort auf die Frage nach dem richtigen Verhältnis von staatlicher Neutralität und gesellschaftlichem Pluralismus ist also nicht neutral, sondern selbst pluralistisch. Aufgrund der Vielfalt der möglichen Antworten auf die Frage nach dem angemessenen Verhältnis von

Neutralität des Staates und Pluralität der gesellschaftlichen Überzeugungen, gerät dieses Arrangement eines neutralen, von den Religionen unabhängigen Rechtsstaates, immer wieder unter Kritik, gerade von religiöser Seite.

Der Streit, ob ein vernünftiger Pluralismus Religion ausschließen oder integrieren sollte, wird verstärkt durch die Erfahrung der Wiedervereinigung und durch Prozesse der Migration. In Folge der Wiedervereinigung leben viele Millionen Menschen in Deutschland, denen die religionspolitische Praxis der alten Bundesrepublik, die „übergreifende Neutralität“ oder „hinkende Trennung“ von Staat und Kirche, vollkommen fremd ist und in Theorie und Praxis eher seltsam anmutet. Diese Politik wurde und wird nicht als selbstverständlicher Alltag, etwa in Schulen und Medien erlebt, sondern als kontraintuitive und begründungsbedürftige Praxis. Und die Prozesse der Migration spiegeln die Prozesse der Globalisierung im Inneren von nationalstaatlich verfassten Gesellschaften. Religion wird hier klarerweise zum Lackmestest für den Umgang mit Pluralität. Muss Religion gezähmt und neutralisiert oder soll sie begrüßt und integriert werden?

Die Frage, wie sich Religion und plurale Gesellschaft zueinander verhalten, ist also ganz offensichtlich ein drängendes gesellschaftspolitisches Problem, enthält aber eine philosophische Dimension. Denn die empirische Frage, ob Pluralismus zu einer Schwächung oder Stärkung von Religion führt, ist mit der normativen (und damit philosophischen) Frage verbunden, ob Pluralismus zu einer Schwächung oder Stärkung von Religion führen soll. Wie lässt sich Pluralismus vernünftig begründen? Braucht Pluralismus letztlich eine religiöse Grundlage, weil nur so die Achtung gegenüber jedem Menschen bei aller irritierenden Verschiedenheit begründet werden kann? Oder lässt sich Pluralismus nur so vernünftig rechtfertigen, dass die Religion als das Andere der Vernunft, der Glaube als das Irrationale ausgeschlossen wird? Mit beiden Fragen ist eine dritte Frage verbunden, die unausgesprochen im Raum steht und die viele hier in diesem Raum vermutlich umtreibt: Ob und wie Religion in einer pluralistischen Gesellschaft noch eine Zukunft hat.

1. Führt Pluralismus zwangsläufig zu einer Schwächung von Religion?

Pluralismus ist eines der Symptome der Modernisierung – neben Ausdifferenzierung, Individualisierung und der allgemeinen Erhöhung des Lebensstandards. Wie wirken sich diese Symptome auf die Zukunft der Religion aus?

Der Religionssoziologe Detlef Pollack hat Faktoren der Modernisierung gemustert, die möglichen Konsequenzen für die Religion gekennzeichnet und in zahlreichen empirischen Studien überprüft, welche der möglichen Entwicklungen die wahrscheinlichere, beziehungsweise diejenige ist, die sich am besten belegen lässt. Die *Erhöhung des Lebensstandards* ist das erste Kennzeichen moderner Gesellschaften, das von Pollack in dieser Richtung betrachtet wird. Moderne Gesellschaften sind geprägt durch eine „außergewöhnliche Erhöhung des allgemeinen Wohlstandsniveaus“. Auf der „Grundlage eines dramatisch angestiegenen Wirtschaftswachstums“ bieten sie technologischen Fortschritt, den Ausbau sozialer Sicherungssysteme und dramatische Verbesserungen der medizinischen Versorgung. Welche Konsequenzen ergeben sich nun Pollack zufolge aus der „Erhöhung des Lebensstandards“ für die Religion?

Eine erste, negative Hypothese besagt, dass mit der „Erhöhung der

Gesellschafts- und Naturkontrolle der Bedarf für religiöse Sicherungen und Kontingenzbewältigungspraktiken“ abnimmt. Solche Überlegungen erinnern an Rudolf Bultmanns Programm einer Entmythologisierung der Religion, die Auffassung, dass Penicillin und Blitzableiter besser vor Krankheiten und Unglück schützen als Gebete. Eine zweite Hypothese könnte dagegen damit rechnen, dass sich bei höherer materieller Sicherheit das individuelle Interesse von materialistischen zu postmaterialistischen Werten hin verschiebt. Religion wird nach dieser Lesart gerade durch Wissenschaft und Technik von ihrer magischen Funktionalisierung befreit und leistet einen Beitrag zum Aufbau einer reifen und selbstbewussten Subjektivität, die sich nicht nur auf das Nützliche und technisch Machbare beschränkt (Religion als Anthropotechnik).

Ähnlich ambivalent fällt Pollacks Einschätzung der Zukunft der Religion für das zweite Merkmal von Modernisierung aus, für die *funktionale Differenzierung*: „Funktionale Differenzierung meint, dass die einzelnen gesellschaftlichen Bereiche wie Wirtschaft, Politik, Recht, Wissenschaft, Medizin, Erziehung oder auch Religion sich zunehmend verselbständigen und ihren jeweiligen Codes (...) folgen“. Eine negative Hypothese besagt, dass daher die Überzeugungen und Haltungen von Individuen und Institutionen nicht mehr von einem einzigen System allein oder

Zunehmende Individualisierung bedeutet, dass Herkunft und Milieu immer weniger die persönliche Identität bestimmen und festlegen.

vorrangig bestimmt werden können. Damit verliert auch die Religion ihre exklusive Bedeutung für die Lebensdeutung und Lebensführung. Die positive Gegenhypothese lautet, dass die wachsende Ausdifferenzierung „auch der Religion einen Zuwachs an teilspezifischer Autonomie“ verschafft. Die entweltlichte Kirche gewinnt Unabhängigkeit und Bewegungsspielraum, so die Hoffnung.

Auch mit Bezug auf das dritte Merkmal, die *Individualisierung*, fällt die Prognose gemischt aus. Zunehmende Individualisierung bedeutet, dass Herkunft und Milieu immer weniger die persönliche Identität und Biographie bestimmen und festlegen. Diese Individualisierung wird einerseits als Emanzipation und Freiheitsgewinn erlebt. Zugleich ist sie aber erzwungen, zum Beispiel durch Anforderungen des Arbeitsmarkts. Negative Auswirkungen „des Prozesses der Individualisierung auf das religiöse Feld können zum einen darin gesehen werden, dass sich das Individuum in seinen religiösen Orientierungen und Handlungen weniger unterstützt fühlt als in vormodernen Gesellschaften“. Die positive Gegenhypothese behauptet hingegen, dass „Prozesse der gesellschaftsstrukturell bedingten Individualisierung auch Möglichkeiten für hochindividualisierte religiöse Virtuosenleistungen eröffnen und die individuelle Religiosität aus ihrer Abhängigkeit von den religiösen Institutionen befreien“.

Schließlich wird nun der *Pluralismus* kultureller Orientierungen und Identitäten von Pollack als das vierte Merkmal moderner Gesellschaften betrachtet. Von der Pluralisierung kann wiederum ein doppelter und gegenläufiger Effekt für die Religion erwartet werden. Einerseits wird vermutet, dass die kulturelle und religiöse Pluralisierung zu einer



Im Anschluss an ihre Vorträge diskutierten Prof. Dr. Armin Nassehi (li.) und Prof. Dr. Thomas M. Schmidt (re.) auf dem Podium und beantworteten Fragen aus dem Publikum. Moderator ist der

Leiter der Philosophischen Woche, Dr. Andreas Gösele SJ (Mi.), Dozent für Sozialethik, Logik und Grundlagen der Sozialwissenschaften an der Hochschule für Philosophie.

Relativierung der jeweils erhobenen Geltungsansprüche führt, denn unter „den Bedingungen religiöser Pluralität kann keine einzige Religionsgemeinschaft für ihre Glaubenssätze und Praktiken mehr den Anspruch auf unbefragte und selbstverständliche Gültigkeit erheben“. Die entgegengesetzte Hypothese geht von der Erwartung aus, dass die Pluralisierung von Religion ihre Vitalität gerade erhöhen wird. Die Konkurrenz auf dem religiösen Markt belebt das Geschäft und setzt stärkere Energien frei als die Verwaltung eines Monopols.

Als Ergebnis seiner empirischen Studien hält Pollack jedoch fest, dass die Prozesse der Modernisierung auf das religiöse Feld insgesamt eher einen negativen Einfluss ausüben. Diese Fragen sind empirisch aber nur schwer auf eindeutige Weise zu beantworten. Ob eine bestimmte Entwicklung als Schwächung oder Stärkung von Religion eingeschätzt wird, hängt nämlich davon ab, was man als die „eigentliche“ Rolle und Funktion von Religion ansieht. Es hängt nicht zuletzt und im wesentlichen Maße davon ab, was man überhaupt unter Religion oder Religiosität versteht und wie man sie sozialwissenschaftlich misst.

Die Lage ist unübersichtlich geworden. So herrscht in der gegenwärtigen sozialwissenschaftlichen Debatte über Modernisierung die Tendenz vor, drei Dimensionen des Säkularisierungsprozesses stärker zu unterscheiden: *Ausdifferenzierung*, *Privatisierung* und *Bedeutungsverlust* von Religion. Der sinnfälligste Ausdruck der Ausdifferenzierung ist die Trennung von Kirche und Staat. Recht, Wissenschaft und Kunst werden von Religion unabhängig. *Privatisierung* besagt, dass religiöse Bindung immer mehr zum Resultat persönlicher Entscheidung wird. Und mit *Bedeutungsverlust* ist eine Entwicklung gemeint, in deren Folge Religion im öffentlichen Diskurs einer Gesellschaft keine einflussreiche Rolle mehr spielt. Diese Entwicklungen können gemeinsam auftreten und sich gegenseitig verstärken, müssen aber nicht. So kann eine starke Trennung von Kirche und Staat zum

Bedeutungsverlust von Religion in der Sphäre der politischen Öffentlichkeit führen, dies ist aber nicht zwangsläufig der Fall, wie gerade das Beispiel der USA zeigen.

Eines scheint die gegenwärtige Debatte über Säkularisierung klar zu zeigen: es gibt keine eindeutigen Trends, Zukunftsprognosen und kausalen Zusammenhänge. Wie sich bestimmte gesellschaftliche Entwicklungen auf die Zukunft von Religion auswirken, hängt sehr stark von den jeweiligen historischen Erfahrungen und Merkmalen einer bestimmten Gesellschaft und nationalen Kultur ab.

Angesichts dieser empirisch unübersichtlichen Lage erscheint es umso nötiger, unter Bedingungen dieser „post-säkularen“ Gesellschaft die normativen Standards vernünftig zu begründen, die bei säkularen wie religiösen Bürgern gleichermaßen mit Akzeptanz und Befolgung rechnen können. Darin besteht die ausdrücklich philosophische Dimension der Frage nach dem Verhältnis von Religion und pluraler Kultur. Es handelt sich um eine normative Frage. Antworten sollten wir daher eher von normativen philosophischen Disziplinen wie Moralphilosophie und politischer Philosophie erwarten und nicht von der Geschichtsphilosophie.

2. Wie lässt sich ein vernünftiger Pluralismus philosophisch begründen?

Das Verhältnis von Religion und pluraler Gesellschaft ist im letzten Jahrzehnt nicht zuletzt deshalb zu einem vorrangigen Problem geworden, weil die „Globalisierung religiöser Gewalt“ (Mark Juergensmeyer) den öffentlichen Raum erschüttert. Ein normatives Verständnis des Politischen als Sphäre des vernünftigen Streits und der demokratischen Rechtssetzung wird durch den Eifer religiös motivierter Akteure in Frage gestellt, die sich auf Legitimationsgrundlagen berufen, die höher und heiliger erscheinen als Recht und Vernunft. So sind in den letzten Jahrzehnten zunehmend fundamentalistische religiöse

Metaphern an die Stelle des antikapitalistischen und anti-imperialistischen Jargons getreten. Der fundamentalistische Furor wütet gegen das liberale und demokratische Verständnis einer normativen Regelung von Politik durch legitimes Recht, wie es sich in den Säulen der Rechtsstaatlichkeit und der Menschenrechte manifestiert.

Der Kampf zwischen Religion und Politik ist also im Kern ein Streit um die Quellen der Normativität.

Der Kampf zwischen Religion und Politik ist also im Kern ein Streit um die Quellen der Normativität. Dieser Streit über die Grundlagen legitimen öffentlichen Handelns hat daher notwendig eine philosophische Dimension. Bei diesem philosophischen Grundkonflikt geht es um unterschiedliche Interpretationen der Quellen moralischer, rechtlicher und staatlicher Autorität.

Seit der Antike erregt dieses „theologisch-politische Problem“ (Leo Strauss), die Frage nach Wesen, Grund und Rechtfertigung von politischer Autorität, die Gemüter und hat durch die verschärfte Radikalisierung und Globalisierung des religiösen Fundamentalismus an Schärfe und Gewicht gewonnen. Zugleich hat dieser Konflikt auch eine begriffliche Präzisierung erfahren. So wird das allgemeine und klassische Autoritätsproblem von Religion und Politik in der politischen Philosophie der Gegenwart bestimmter gefasst im Sinne der Frage nach dem angemessenen Status religiöser Überzeugungen in der politischen Öffentlichkeit von pluralistischen Gesellschaften. Zugespitzt richtet sich die Frage darauf, ob religiöse Überzeugungen zur Rechtfertigungsgrundlage politischer Handlungen und von Rechtszwang erhoben werden können. Wenn ja, in welchem Verhältnis stehen sie dann zu säkularen Überzeugungen und Begründungen?

Wie kein zweiter politischer Philosoph und Moraltheoriker hat sich John Rawls um die Formulierung normativ verbindlicher Prinzipien bemüht, die unter pluralistischen Bedingungen auf rationale Zustimmung aller Bürger rechnen können. Dabei trägt Rawls gerade der Bedeutung religiöser Überzeugungen in pluralistischen Gesellschaften Rechnung. Er tut dies nicht nur durch die unermüdliche Betonung der historischen Perspektive, derzufolge es gerade das Faktum des religiösen Pluralismus, genauer der konfessionellen Spaltung des alten Europas und der daraus resultierenden Religionskriege war, das wesentlich zur Entstehung einer liberalen und säkularen Theorie des Rechtsstaats beigetragen hat. Rawls setzt sich besonders intensiv mit den methodischen Konsequenzen auseinander, die sich aus dem „Faktum des Pluralismus“ ergeben: dass eine gemeinsame legitime Ordnung auf eine solche Weise gerechtfertigt werden muss, dass sie von Bürgerinnen und Bürgern akzeptiert werden kann, die in grundlegenden ethischen, politischen und religiösen Fragen divergierende Überzeugungen besitzen. Der moderne Pluralismus der Überzeugungen ist für Rawls weder Zufall noch Unglück. Er ist Ausdruck der immanenten Grenzen vernünftigen Argumentierens, ein Zeichen der prinzipiellen Endlichkeit menschlicher Vernunft. Genau aus diesem Grund geht Rawls davon aus, dass es keine erkenntnistheoretische Möglichkeit gibt, eine für alle verbindliche Idee der Gerechtigkeit durchzusetzen, die mit bestimmten Überzeugungen über das Wesen der Person, den Sinn und das Ziel menschlichen Lebens, kurzum mit einer inhaltlichen Vorstellung des Guten, verbunden ist. Die Gerechtigkeitsbegriffe der traditionellen politischen Philosophien, auch des klassischen Liberalismus, basieren Rawls zufolge auf solchen mit Wahrheitsanspruch verbundenen Vorstellungen. Rawls nennt solche Konzeptionen „metaphysisch“. Dagegen gründet sein politischer Liberalismus auf einem „politischen“ Begriff der Gerechtigkeit. Ein solcher Begriff legt auf der Ebene der Gesellschaft die Idee eines Systems der fairen Kooperation zugrunde, nicht die substantielle Vorstellung eines allgemeinen guten Lebens. Auf der Ebene des Individuums setzt er den politischen Begriff des Bürgers voraus, keine umfassende Theorie menschlicher Subjektivität und Identität.

Unter diesen Minimalbedingungen kann Rawls zufolge von allen Bürgern eingesehen werden, dass Grundgüter der fairen Kooperation wie Freiheit und Gleichheit zentrale und konstitutive Elemente einer gerechten politischen Ordnung darstellen. Diese Elemente sollen aus der Perspektive der Anhänger verschiedener „umfassender Lehren“, wie Rawls religiöse und substantiell-ethische Anschauungen nennt, interpretiert und als verbindlich akzeptiert werden können. Dies soll möglich sein, ohne dass diese Doktrinen selbst in die Rechtfertigungsgrundlage der frei stehenden Gerechtigkeitskonzeption einfließen. Die Gründe für die Zustimmung können bei den verschiedenen ethischen und religiösen Doktrinen ganz unterschiedlich beschaffen sein. Entscheidend ist, dass sich ihre Perspektiven in dem Fluchtpunkt einer politischen Gerechtigkeitskonzeption treffen. Dieser übergreifende Konsens ist aber mehr als eine bloß faktische Übereinkunft. Er unterscheidet sich von einer solchen dadurch, dass er ausdrücklich mit Vernunft und Wille, also aus Gründen vollzogen wird. Die Idee des übergreifenden Konsenses ist eine moralische Idee, die zur Stabilität aus den richtigen Gründen führt.

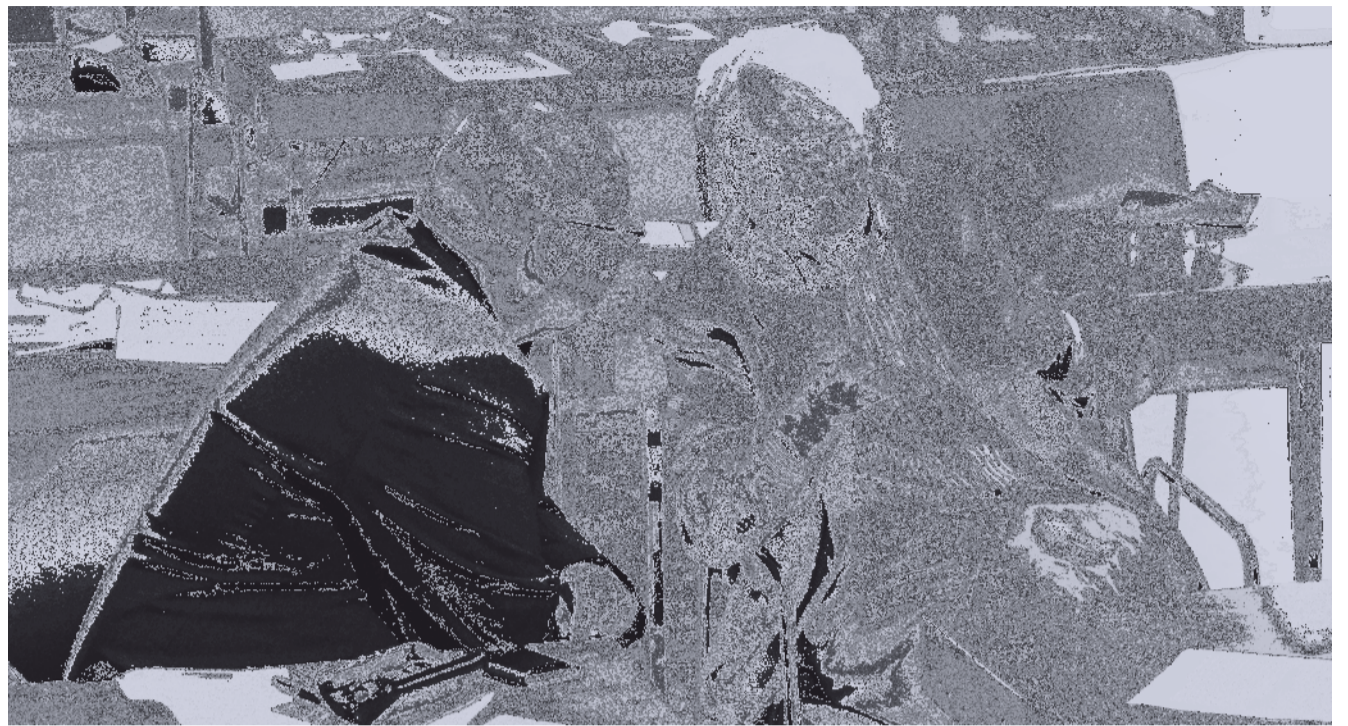
Religiösen Überzeugungen muss es daher nicht nur erlaubt sein, sich in die ethischen Debatten einer pluralistischen Gesellschaft einzubringen. Sie müssen vielmehr aus ihrer Perspektive die allgemeinen normativen Regeln dieser Debatte als verbindlich akzeptieren können. Dies bedeutet, dass die Neutralität eines vernünftigen Pluralismus nicht einfach dadurch begründet und gesichert werden kann, dass religiöser Glaube für irrational erklärt und aus dem öffentlichen Leben ausgeschlossen wird. Gleichzeitig müssen die religiösen Lehren aus ihrem eigenen Traditionsbestand Argumente gewinnen und mobilisieren können, die sie zu einer offenen und aufrichtigen Unterstützung und Aneignung der Grundprinzipien einer pluralistischen Gesellschaft veranlassen können.

Daher ist es für das Projekt eines vernünftigen Pluralismus wichtig, sensibel auf den Vorwurf der Exklusion und der Pathologisierung des Religiösen zu reagieren. Auf die Forderung, die Neutralität der pluralistischen Ordnung durch den Ausschluss von Religion aus der Sphäre der politischen Öffentlichkeit zu sichern, gibt es im Wesentlichen zwei Arten von kritischen Reaktionen.

Die radikale Variante lehnt im Namen des religiösen Glaubens die liberale Theorie eines vernünftigen Pluralismus grundsätzlich ab. Diese Kritik an der neutralisierenden Einschränkung von religiösen Überzeugungen wird häufig im Rückgriff auf eine pessimistische Großerzählung vom moralischen Verfall liberaler Gesellschaften geübt. Demnach wird eine Gesellschaft, in der die religiösen Stimmen zum Schweigen verdammt sind, letztlich von Privat- und Gruppeninteressen dominiert. Der Ausschluss religiöser Überzeugungen aus der Öffentlichkeit verhindere nicht die Entstehung einer zunehmend unzivilisierten Kultur, wird argumentiert. Im Gegenteil, die destruktiven Tendenzen könnten nur durch die verstärkte Integration und Partizipation von Religion in Politik und Gesellschaft aufgehalten werden. Aus dieser Perspektive gibt es keine überzeugenden Vernunftgründe, die den Ausschluss des Religiösen aus der politischen Öffentlichkeit rechtfertigen.

Die radikale Variante lehnt im Namen des religiösen Glaubens die liberale Theorie eines vernünftigen Pluralismus grundsätzlich ab.

Religiöse Rawls-Kritiker monieren daher dessen Forderung, gerechtfertigte Überzeugungen müssten in einer liberalen Demokratie auf eine für alle gemeinsame Quelle von Prinzipien zurückführbar sein. Diese Quelle muss Rawls zufolge selbständig, also unabhängig von religiösen, philosophischen und anderen umfassenden Überzeugungsperspektiven sein. Außerdem müssten aus dieser Quelle Prinzipien abgeleitet werden können, die von allen Mitbürgern geteilt werden. Dies erscheint aber, so die Kritik, als ein zu stark idealisiertes Bild der realen Demokratie. Zum einen könne die Akzeptanz eines Gesetzes aufgrund unterschiedlicher aber gleich guter Argumentationen gewonnen werden, zum anderen sei die tatsächliche demokratische Praxis einer Gesetzgebung keine Konsens-, sondern eine Mehrheitsentscheidung. Hinter dem Begriff der „öffentlichen Vernunft“ stecke, entgegen allen neutralen Versicherungen, eine geheime metaphysische Voraussetzung. Es handele sich dabei um die Idee eines



Mit Jürgen Habermas war auch einer der bedeutendsten zeitgenössischen Philosophen zum wiederholten Male in die Akademie gekommen. 2004 hatte er

dort mit dem heutigen Papst und damaligen Präfecten der Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger, über das Verhältnis von Religion und Ver-

nunft diskutiert. Hier tauscht sich Habermas mit Prof. Dr. Armin Nassehi aus.

kognitiven Zuganges zu einer „homogenen menschlichen Natur“, der von unseren umfassenden Überzeugungen, also von der jeweiligen Bildung und Tradition, unabhängig sei. Die Idee der einen öffentlichen Vernunft stelle eine Wiedergeburt mittelalterlicher Vorstellungen kultureller Homogenität dar, wonach gesellschaftliche Gerechtigkeit und Stabilität nur unter der Voraussetzung einer gemeinsamen und einheitlichen Theologie und Moralität möglich sei.

Moderatere Kritiker hingegen konzentrieren sich weniger auf die vermeintliche Schwäche und die dekadenten Effekte einer liberalen Kultur, sondern auf die begrifflichen Probleme und Spannungen der politischen Theorie. So sei nicht einzusehen, warum gerade religiöse Überzeugungen mit der Begründung, sie fänden nicht bei allen Bürgern Zustimmung, aus den elementaren politischen Debatten ausgeklammert werden sollten. Eine Fülle anderer ethischer Überzeugungen und Moralkonzeptionen werde als relevanter Bestandteil solcher Debatten angesehen, obwohl auch sie nicht von allen geteilt und von vielen Bürgern mit vernünftigen Gründen abgelehnt würden. Religiöse Menschen müssten offenbar zentrale Überzeugungen einklammern und Anteile ihrer Persönlichkeit abspalten, wenn sie als anerkannte Bürgerinnen und Bürger an politischen Diskursen teilnehmen wollen. Dieser Vorwurf exklusivistischer Konsequenzen wirft diesen Versionen einer liberalen politischen Theorie vor, die eigenen normativen Prinzipien einer Gerechtigkeit als Fairness zu verletzen.

Eine moderate liberale Position reagiert auf diese Kritik und macht sie sich in einem gewissen Umfang zu Eigen. So werden die Einschränkungen für den Gebrauch religiöser Argumente im öffentlichen Raum gelockert. Zudem wird Religion als Vorform, Stütze oder entgegenkommende Lebensform eines vernünftigen Pluralismus durchaus geschätzt. Säkulare Vernunft nimmt dann gegenüber religiösen Überzeugungen nicht mehr die Rolle des abweisenden Türstehers ein, sondern die Funktion

des Übersetzers, Interpreten und kritischen Filters. Säkulare Vernunft setzt auch in diesem Modell der Übersetzung die Standards, unter denen Religion in einen Dialog mit anderen Religionen, der modernen Wissenschaft, dem demokratischen Rechtsstaat und der universalistischen Moral eintreten soll. Nur insofern Religion diese Bedingungen akzeptiert, kann sie für die säkulare Vernunft zum Bündnispartner im Kampf gegen eine einseitig rationalisierte Moderne werden. Diese Form des Inklusivismus, der das semantische Potential religiöser Überzeugungen ausdrücklich in den normativen Rahmen eines liberalen Rechtsstaats einbezieht, lässt sich als ein deliberatives Modell postsäkularer Öffentlichkeit beschreiben. Was ist damit gemeint?

Eine politische Konzeption eines legitimen Pluralismus muss in Konfliktfällen am geltungsmässigen Primat verallgemeinerungsfähiger Vernunftargumente festhalten, aber im Modus eines offenen, lernbereiten säkularen Inklusivismus begründet und verteidigt werden. Genau dies ist mit einem deliberativen Modell postsäkularer Öffentlichkeit gemeint. Zu beachten ist dabei, dass prozedurale oder deliberative Vernunft nicht zu verwechseln ist mit rein formaler Vernunft. Verfahren der Beratung und Entscheidungsfindung ereignen sich in Zeit und Raum, an ihnen sind Menschen mit ihren konkreten Erfahrungen und Bedürfnissen beteiligt. Eine prozedurale Vernunft ist daher offen für die leibliche und kulturelle Situiertheit rationaler Argumentation. In solchen Prozessen prägen die Achtung vor der anderen Person und die Orientierung an Prinzipien der Gerechtigkeit den Verlauf der Deliberation. Die Orientierung an verallgemeinerbaren Gründen ist Ausdruck allgemeinen Respekts vor den Dialogpartnern. Daher können die Ergebnisse eines Verfahrens in dem Maße mit Zustimmung rechnen, in dem die von diesen Entscheidungen Betroffenen auf faire Weise an diesem Verfahren beteiligt werden. Ein deliberatives Modell postsäkularer Öffentlichkeit bietet so die Möglichkeit eines

lebendigen vernünftigen Pluralismus im Sinne eines offenen, prinzipiell ausschließenden Inklusivismus, eine Art Verfassungspatriotismus für religiöse und säkulare Bürgerinnen und Bürger. □

Literatur:

Detlef Pollack, *Religion und Moderne. Versuch einer Bestimmung ihres Verhältnisses*, in: Peter Walter (Hg.), *Gottesrede in postsäkularer Kultur*, Freiburg 2007, 19-52

John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main 1998

Stefan Rummens, *The semantic potential of religious arguments. A deliberative model of the postsecular public sphere*, *Social Theory and Practice*, Vol. 36, no. 3 (July 2010), 385-408

Nachrichten

Astrid Schilling ist die neue Referentin für die Junge Akademie. Sie arbeitet seit Mai in der Akademie. Die 35-jährige Wissenschaftlerin, die sich zusätzlich schwerpunktmäßig um die Themen Film und Dokumentarfilm in der Katholischen Akademie kümmert, hat Katholische Theologie und Altgräzistik für Lehramt Gymnasium in Würzburg und Bristol/England studiert, promoviert in Moralthologie in Würzburg und ist die Redakteurin der Zeitschrift „Lebendige Seelsorge“, die sich mit pastoraltheologischen Themen aus theoretischer und praktischer Perspektive auseinandersetzt.

Die zweite Verstärkung des wissenschaftlichen Teams der Akademie bildet Dr. Johannes Schießl. Der 48-jährige studierte Philosoph war langjähriger Chefredakteur der Münchner Kirchenzeitung und wird seine Tätigkeit in der Akademie im September 2012 aufnehmen.

Das Wissen braucht den Glauben.

Über die Stellung des Glaubens in der modernen Gesellschaft

Volker Gerhardt

1. Wissensgesellschaft und Pluralität

Die plurale Gesellschaft, von der auf dieser Tagung die Rede sein soll, muss sich als eine „Wissensgesellschaft“ verstehen. Denn der Anerkennung der Pluralität geht das Wissen von den Unterschieden und Gegensätzen in der Gesellschaft voraus. Sie nimmt die Kenntnis von den Ursprüngen der Verschiedenheit auf und muss das heute mit der Überzeugung tun, dass Vielfalt nicht etwa als ein notwendiges Übel hinzunehmen ist, sondern als wesentliche Bedingung des kulturellen Lebens zu gelten hat.

Es genügt nicht, das Andere und Fremde nur zu tolerieren. Die gesellschaftlichen Gegensätze haben vielmehr als Bedingungen des humanen Zusammenlebens zu gelten. Während Marx glaubte, die Gesellschaft müsse an ihren „Antagonismen“ zugrunde gehen, wusste Wilhelm von Humboldt bereits fünfzig Jahre früher, dass Widersprüche zu den produktiven Bedingungen der Gesellschaft zu rechnen sind. Auch Hegel, von dem Marx glaubte, er müsse ihn „vom Kopf auf die Füße“ stellen, hat diese Einsicht fruchtbar gemacht. Über John Stuart Mill hat sie einen dankenswert folgenreichen Zugang zur angelsächsischen Theoriebildung gefunden. In *On Liberty* hat Mill bereits in der Mitte des 19. Jahrhunderts und im ausdrücklichen Anschluss an Humboldt betont, dass man die Individuen gerade in ihrer Eigenständigkeit – und damit notwendig auch in ihren Gegensätzen – benötigt.

Moderne Gesellschaften gewinnen ihre Produktivität – und damit zugleich ihre Stabilität – nicht durch Konformität, sondern durch Pluralität. Es ist die Vielfalt der Fähigkeiten und Ansichten, nicht aber die Einfalt der Tätigkeiten und Meinungen, die entscheidend ist, wenn es gilt, mit dem Neuen umzugehen. Diese Vielfalt aber kann sich nicht allein im Wissen zeigen. Sie tritt ganz allgemein in den Dispositionen und Kompetenzen der Individuen hervor und bezieht mit den Meinungen, Überzeugungen und Erwartungen der Menschen immer auch ihren Glauben ein.

Wer das bedenkt, wird erkennen, dass die im Titel meines Vortrags angekündigte grundsätzliche Erörterung des Verhältnisses von Glauben und Wissen ins Zentrum einer die Gegenwart der Religion reflektierenden Untersuchung gehört, auch wenn sie weder auf eine gesellschaftstheoretische noch auf eine geschichtsphilosophische Pointe zugespitzt ist.

Um aber meine zeitkritische Schuldigkeit zu tun, hebe ich vorab eine Konsequenz hervor, die ich kürzlich mit Blick auf den Papstbesuch in *Christ in der Gegenwart* gezogen habe: Die enge Verbindung, in der das Wissen und der Glauben stehen, verbietet es, allein der Wissenschaft die Verantwortung für die Veränderungen in der modernen Glaubenslandschaft aufzuladen. Wenn es einen Zusammenhang zwischen dem Aufstieg der Wissenschaften und der sogenannten „Säkularisierung“ gibt, dann den, dass der kirchlich verkündete Glaube die Debatte mit den Wissenschaften ohne Vertrauen in seine eigene Legitimität geführt hat. Das Wissen ist



Prof. Dr. Volker Gerhardt, Professor für Praktische Philosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin

nicht der Widersacher des Glaubens, vielmehr ist der Glaube unter allen Bedingungen der Grund, auf den auch das Wissen nicht verzichten kann.

Die Kirchen, namentlich die römisch-katholische Kirche, haben den schweren, bis heute auf uns allen lastenden Fehler gemacht, sich durch die neuen Erkenntnisse der Wissenschaft bedroht zu fühlen. Durch die Verbote neuer Einsichten haben sie sich in eine Konkurrenz mit der Wissenschaft begeben, zu der weder die Wissenschaft noch der Glauben Veranlassung geben. Hätten die Kirchen darauf vertraut, dass (wie ich zu zeigen suche) der Glaube die unverzichtbare *Einstellung zum Wissen* ist, hätte es die sachlich abwegige Konkurrenz zwischen wissenschaftlichem Wissen und religiösem Glauben nicht zu geben brauchen.

2. Der unverzichtbare Wahrheitsanspruch

Philosophen, Soziologen, Publizisten und erst recht die Politiker haben lange Zeit über die Religionen so geurteilt, als seien sie allmählich verzichtbar werdende Instanzen einer Selbsterziehung des Menschen. Man gestand ihnen zu, *nützliche Tugenden* einzuüben. Da war es nicht erheblich, ob das auch zutraf, was die Priester verkündeten. Wichtig war allein, dass sie ihre Gefolgschaft disziplinieren und zu einem Verhalten anleiten, das vorteilhafte gesellschaftliche Konsequenzen hatte. Es war auch nicht die Frage, ob und was die Priester glauben, sondern lediglich, dass sie mit ihrer Lehre nicht in Konflikt mit dem unterstellten Gesamtinteresse der Gesellschaft geraten.

Diese Auffassungen bewerten den mutmaßlichen Beitrag zur Befriedigung politischer Interessen und nehmen den Dienst an den himmlischen Mächten lediglich in seinem Effekt für die irdischen Interessen zur Kenntnis. Für die einen kann die Religion dann der „soziale Kitt“ der Gesellschaft sein, für die Anderen avanciert sie zum „Wertefundament“ der Demokratie, für wieder

andere bleibt sie das „Opium fürs Volk“ – was angesichts des um sich greifenden Drogenkonsums beinahe als das geringere Übel angesehen werden könnte.

So wird nicht erst im Zeitalter wissenschaftlich erprobter *Sozialtechnologien* gedacht. Von Hesiod und Polybios bis hin zu Comte, Darwin oder Nietzsche hat das zu Einschätzungen geführt, die in der Debatte über die kulturelle Evolution des Menschen nicht vergessen werden dürfen. Auch eine Religionssoziologie, die den Gläubigen den Rücken stärkt, indem sie ihnen in Zahlen vorführt, über wie viel faktische Macht sie immer noch verfügen, belässt es bei der *Außenansicht*. Aber so selbstverständlich das psychologische, soziologische und politiktheoretische Reden über die Religion auch geworden ist: Die darin vorherrschende Gleichgültigkeit gegenüber den Glaubensinhalten ist eine *Provokation* für jeden, der wirklich glaubt oder wenigstens nach einem Glauben sucht.

Diese Provokation gilt aber nicht nur für den *Gläubigen*, sondern auch für den *Philosophen*, der nicht von der Annahme lässt, dass Wissen und Glauben spezifische Leistungen des menschlichen Bewusstseins sind, die beide – wenn auch jeweils auf ihre Weise – von der Erwartung getragen sind, dass sie sich auf eine *Wahrheit* beziehen. Wenn ich etwas *weiß*, ganz gleich, ob es sich um einen mathematischen, historischen oder alltagsweltlichen Sachverhalt handelt, dann ist dieses *Wissen* an das Kriterium der *Wahrheit* oder der *Richtigkeit* gebunden. Gäbe es grundsätzlich keine Möglichkeit, etwas als *richtig* oder *wahr* zu erweisen, verlöre das Wissen seinen Sinn.

Wissen und Glauben sind darin auf das Engste verwandt, dass es auch für den Glauben eine *Wahrheitsbedingung* gibt, die darüber entscheidet, ob es sinnvoll ist, von Glauben zu sprechen. Wenn es von vornherein belanglos wäre, ob sich der Glaube auf etwas bezieht, das als wahr angesehen werden kann, sollten wir auf den Begriff verzichten. Man könnte den Gesellschaftstheoretikern entgegenkommen und nur noch von „Illusionen“, von nützlichem „Fiktionalen“, gemeinschaftsfördernden „Einbildungen“ oder friedensfördernden oder terrorismusverdächtigen religiösen „Phantasmagorien“ sprechen. Aber die fortgesetzte Rede vom Glauben wäre unangebracht, weil er, wie das Wissen, von der Unterstellung getragen ist, auf eine Wahrheit gerichtet zu sein.

3. Der Glaube ist weder privat noch subjektiv noch illusionär

Was Glauben ist und was er für das Welt- und Selbstverhältnis des Menschen leistet, lässt sich leichter sagen, wenn wir in drei Punkten kenntlich machen, was er nicht ist: Der religiöse Glaube ist *erstens keine Privatangelegenheit*. Er ist *zweitens nicht subjektiv*. Und er ist *drittens kein Aberglaube*.

Der Gläubige, der an seiner Kirche Anteil nimmt, Steuern zahlt und damit einverstanden ist, dass in politischen Fragen nach einem konfessionellen Proporz entschieden wird, kann es nicht hinnehmen, dass sein Glaube wie ein Hobby angesehen wird. Im Glauben selbst liegt ein *interindividueller* Anspruch. In seinem Bekenntnis werden offenbare Anlässe und Gründe dargelegt, die sich nicht darauf beschränken, die eigene Gewissheit zu bekräftigen. Sie sollen vielmehr auch Andere erreichen und sie hoffen darauf, diese Anderen zu überzeugen. Man erzieht die Kinder im eigenen Glauben und wünscht sich zumindest ein offenes Ohr bei denen, an deren Heil einem gelegen ist.

Man kann den Glauben nicht als *Privatangelegenheit* begreifen, weil man

öffentlich Zeugnis für ihn ablegen möchte. Selbst wenn man die Erfahrung machen sollte, im eigenen gesellschaftlichen Umfeld der einzige zu sein, der gläubig ist, besteht die Überzeugungskraft des Glaubens darin, ihn als eine Kraft zu erfahren, die allen helfen kann.

Deshalb ist es auch abwegig, dem Gläubigen die Subjektivität eines *Snobs*, eines *Allergikers* oder eines sich vorzüglich gegen Argumente immunisierenden *Traditionalisten* unterzuschreiben, der in seiner Idiosynkrasie von den Standards der Objektivität des Wissens – entweder mit Absicht oder aus Unvermögen – abweicht. Man glaubt nicht so, wie man eine Vorliebe für ein weich gekochtes Frühstücksei oder einen Urlaub in den Bergen hat. Man hat für seinen Glauben auch nicht nur biographische Gründe, die darüber belehren, wie man erzogen worden ist. Also kann man den Glauben auch nicht als bloß *subjektiv* bezeichnen.

Was immer einen persönlich zum Glauben gebracht hat, muss mindestens eine *exemplarische Bedeutung* haben, so dass man sagen kann: Es war zwar wesentlich meine Mutter, die mich glauben gelehrt hat, aber: Ihr Beispiel wirkt nach und hat eine Überzeugungskraft, die auch unabhängig von ihrer Lebenslage unter den Bedingungen der Flucht, der Not und des Verlusts ihres Mannes (noch vor der Geburt des Sohnes)

Man glaubt nicht so, wie man eine Vorliebe für ein weich gekochtes Frühstücksei oder einen Urlaub in den Bergen hat.

exemplarisch ist. Im fortwirkenden Beispiel erkenne ich ein *allgemein menschliches Verhalten*, auch wenn ich es nur für mich als verbindlich ansehe. Trotz dieser faktischen Beschränkung leuchtet es mir nur deshalb ein, weil ich mich *als Mensch* begreife. In diesem *exemplarischen Bezug auf die Menschheit*, ist jeder Glaube ursprünglich über die Subjektivität hinaus.

Drittens ist der Glaube nicht auf Sachverhalte bezogen, die vollkommen *abwegig, unerweislich* oder gar längst als *sachlich falsch* erwiesen sind. Er ist somit nicht, wie viele meinen, nur ein *Aberglaube*, an den wir uns gewöhnt haben und der in manchem eher nützlich als gefährlich ist. Wer etwas offenkundig als falsch Erwiesenes glaubt, der ist engstirnig, stur, unbelehrbar oder einfach ein Narr. Aber das Attribut des „Gläubigen“ verdient er sich auf diese Weise nicht.

Gewiss, der *Begriff des Gläubigen* wandelt sich mit den Zeiten. Heute kann er nur weltoffen und *aufgeschlossen* sein. Ihn beunruhigt die Tatsache, dass Wissen und Wissenschaft nicht alle Fragen beantwortet, die sich in einem selbstbewusst geführten Leben stellen, und dass sie nichts darüber verraten, warum im Leben etwas wirklich wichtig genommen werden soll.

Wäre der Glaube mit dem Aberglauben gleichzusetzen, könnte sich die Wissenschaft mit guten Gründen rühmen, ihm die Grundlage entzogen zu haben. Doch Glauben ist eben nicht mit Aberglauben zu verwechseln. Ja, streng genommen hat er nicht das Geringste mit ihm zu tun, obgleich nicht bestritten werden kann, dass die Religionen in ihrer weit in die Geschichte zurückreichenden Entwicklung manche Elemente des Aberglaubens in sich aufgenommen haben. Doch davon können sie sich befreien, ohne dabei die Inhalte aufzugeben, die der zentrale Gegenstand ihres Glaubens sind.

4. Mythos und Logos

Es gehört zum durchschnittlichen Glauben an die Wissenschaft, dass sie es ist, die den Glauben einschränkt. Auf den ersten Blick scheint tatsächlich alles für diese Ansicht zu sprechen: Ohne die neuzeitliche Physik wären die Menschen vermutlich immer noch genötigt, Ursprung und Art der kosmischen Abläufe zu den Glaubensfragen zu rechnen. Das gleiche dürfte auch im Umgang mit auffälligen Naturerscheinungen, mit plötzlichen Erkrankungen oder mit außergewöhnlichen menschlichen Leistungen der Fall sein. Regenbogen, Nordlicht und Gewitter würden noch immer als unmittelbare Äußerung Gottes erlebt und Naturkatastrophen dürften weiterhin als Strafe Gottes gelten.

Ohne Wissenschaft hätten die Menschen freilich auch keine Möglichkeit, die Schöpfungsgeschichte als ein epochales Kunstwerk anzusehen, das ein sich über Jahrmilliarden hinziehendes Naturgeschehen auf eine knappe Erzählung verdichtet, die überdies dem Menschen das Bewusstsein einer besonderen Verantwortung zu geben vermag. Dann wäre das erste Buch der *Genesis* wörtlich zu nehmen und böte, angesichts der langen Erfahrung mit der Schrift, Grund, die eigene Freiheit eingeschränkt zu sehen.

Tatsächlich bietet die Wissenschaft die Möglichkeit, in Anerkennung der historischen Bedingungen der überlieferten Gründungstexte, deren Aussagen in den Kontext ihrer Entstehungszeit zu stellen und im Licht neuerer Erfahrungen zu deuten. Gehen wir vom Ganzen der Wissenschaft aus, dann vermag sie nicht nur ältere Auffassungen von der Natur und vom Menschen zu widerlegen, sondern sie verfügt auch über die Kraft, zu ihrer Interpretation. Ihr Beitrag zur Überwindung älterer Ansichten der Schrift wird durch die Deutungsleistung kompensiert, mit der sie uns die religiöse Überlieferung nahe bringt. Was sie den heiligen Texten an wörtlicher Wahrheit nimmt, gibt sie ihnen in der Form historischer Autorität wieder zurück.

Die religiöse Überlieferung hat den Wahrheitswert einer mythischen Einsicht.

Durch methodische Auslegung, vornehmlich auch durch die Analyse der Verbindung zu anderen geschichtlichen Vorkommnissen, gewinnt die Überlieferung des Glaubens eine weit über die bloße Ereigniskette hinausreichende Geltungskraft. Man muss sich nur von der Vorstellung lösen, die Wissenschaft sei wesentlich Naturwissenschaft, dann sieht man augenblicklich, wie der Reichtum der religiösen Traditionen im Licht historischer Forschung und hermeneutischer Auslegung wächst.

Um den durch die Wissenschaft ermöglichten Gewinn zu illustrieren, kann man an die Beziehung zwischen Mythos und Logos erinnern. Niemand käme heute noch auf die Idee, die Gesänge der Ilias oder der Odyssee für wertlos zu halten, weil sie keinen exakten Kriegsbericht und auch keine eindeutig verifizierbare Reisebeschreibung enthalten. Mit der Schöpfungsgeschichte in der *Genesis* oder mit dem in den *Evangelien* bezeugten Offenbarungsgeschehen wird von den Kritikern der Religion bis heute so verfahren. Noch immer glauben manche, man könne den Kernbestand des *Alten* und des *Neuen Testaments* allein durch den Hinweis auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse widerlegen.



In vier Arbeitskreisen vertieften die Teilnehmer der Philosophischen Woche mit Professoren und Dozenten der Hochschule für Philosophie verschiedene Themen. Mit Prof. Dr. Johannes Herz-

gsell SJ, Professor für Religionsphilosophie, Religionswissenschaft und Grundlegung der Theologie, diskutierten sie „Theologische Beurteilungen des Pluralismus der Religionen“.

Wenn hier ein Problem liegt, dann ist es ein Problem der Wissenschaft, die mit ihrer eigenen Vielfalt nicht umzugehen weiß. Die Wahrheit, auf die wir im Gebrauch des Wissens nicht verzichten können, ist an die Perspektive gebunden, die der Erkennende einnimmt. Diese Standpunktrelativität wissenschaftlicher Einsichten kommt dem Wahrheitswert religiöser Glaubenssätze entgegen, vor allem dann, wenn wir sie nicht als Tatsachenbehauptungen missverstehen. Wir haben sie vielmehr als Ausdruck einer Welt- und Selbstbeziehung des Menschen zu begreifen, die uns bei unseren eigenen Versuchen, zu einem geschichtlich fundierten Welt- und Selbstverhältnis zu finden, allein dadurch eine Hilfe sein können, weil sie im Gang von Generationen vielen ein Hilfe waren.

Die religiöse Überlieferung hat den Wahrheitswert einer mythischen Einsicht. In ihr kommen Grundpositionen des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses zur Sprache, deren Bedeutung nicht an den Tatsachen hängt, die in älteren Zeiten den Status einer Wahrheit hatten. Im Gegenteil: Durch ihr Alter und die mit ihnen verbundene Deutungsgeschichte, in die eine mehrtausendjährige Überzeugungsarbeit eingelassen ist, haben sie eine Autorität, wie sie kein historisch verifizierter Sachstandsbericht aufweisen kann. Was wir in den heiligen Texten lesen, ist längst zum Teil unseres Selbstverständnisses geworden. Wollten wir nur gelten lassen, was der Faktenprüfung standhält, sollten wir uns damit begnügen, selbst als bloßes Faktum übrig zu bleiben.

5. Das Wissen als Bezugsgröße des Glaubens

Die enge Verbindung zwischen Wissen und Glauben, die in ihrem gemeinsamen Bezug auf die Wahrheit kenntlich wird, hat ihren Grund darin, dass der Glaube ursprünglich auf das Wissen bezogen ist. Er ist nicht die verunsicherte Version des Wissens, und er setzt nicht linear an der Stelle ein, wo unser

Wissen ein Ende hat. In alltäglichen Zusammenhängen kann man zwar sagen: Ich *weiß* zwar nicht, ob er der Vater des Kindes ist, aber ich *glaube* es doch.

Man muss auch nicht bestreiten, dass der Glaube als eine Art von *Wissensersatz* für jene Fälle angesehen werden kann, wo unser Wissen am Ende ist oder Lücken hat. Und dennoch ist damit das Eigentliche des Glaubens verfehlt. Denn er steht weder in Konkurrenz zum Wissen noch ist er dessen Surrogat. Vielmehr hat er seine Eigentümlichkeit darin, dass er sich stützend und uns selbst versichernd *auf das Wissen* bezieht.

Es ist daher eine Feststellung ersten Ranges, dass der Glaube dem Wissen nicht entgegensteht. Vielmehr fordern beide sich *wechselseitig* und machen in ihrer *komplementären* Leistung bewusst, dass der Mensch schon lange in einer *Wissensgesellschaft* lebt. Es ist das Wissen, in dem wir die erste, die vorrangige und im strengen Sinn auch die einzige Bezugsgröße des Glaubens zu erkennen haben. Man müsste schon auf das Wissen überhaupt verzichten, wenn man dem Glauben seine Berechtigung entziehen wollte. Doch ein solcher Verzicht dürfte dem Menschen so lange unmöglich sein, als er über Bewusstsein verfügt.

Zum Glück gibt es nicht den geringsten Grund, das *Wissen* zu ächten, obgleich es sich mit jedem Fortschritt des Erkennens entweder als falsch oder als korrekturbedürftig erweist.

Das gleiche gilt übrigens für die *Meinung*. Denn die Tatsache, dass unablässig unzutreffende Meinungen vertreten werden, sagt nichts über den Wert der Meinung als solcher. Ohne sie könnte man sich weder mit anderen verständigen noch mit sich selber einig sein. Der Weg zu Wissen und Wahrheit verläuft nur über sie.

Das Wissen könnte hier schon eher Kritik auf sich ziehen. Denn es ist ein dauerndes Ärgernis, dass sich niemand so sehr irrt, wie einer, der auf Wissen Anspruch erhebt. Dabei ist es nicht

nötig, einen speziellen Begriff des Wissens zu unterstellen. Gemeint ist jede in die Form bewusster Mitteilung gebrachte Auffassung von Sachverhalten, für die sich Gründe aus der alltäglichen Erfahrung, der eigenen Beobachtung, der beglaubigten Mitteilung oder der logischen Schlussfolgerung anbringen lassen.

Natürlich gehört auch das methodisch gesicherte Wissen der Wissenschaft dazu, ebenso der philosophische Systembegriff eines Wissens, das sich im Besitz der ganzen Wahrheit wähnt. Vorrangig aber ist, dass schon die elementaren Formen des alltäglichen Wissens ein *Selbst- und Weltvertrauen* in sich schließen, für das wir keinen besseren Begriff als den des Glaubens haben. Wer will, kann auch von einer grundlegenden *Überzeugung* sprechen. Das entspricht dem englischen *belief*, das immer auch mit „Glauben“ übersetzt werden kann.

6. Wissen impliziert Vertrauen

Wann immer der Mensch sich suchend, fragend, erzählend, behauptend oder zweifelnd mit seinem Wissen zur Geltung bringt, *glaubt er an das Wissen*. Er kann nichts von dem, was ihm bewusst ist, für Wissen halten, ohne davon *überzeugt* zu sein, dass es den Sachverhalt, auf den es sich bezieht, erfasst. Mit dem Wissen, das einer hat (oder zu haben meint), verbindet sich in jedem Fall das *Vertrauen*, dass darin ein Aufschluss über die Verhältnisse liegt, in denen er lebt.

Hinzu kommt eine *soziale Dimension* des Wissens, die nur zu leicht übersehen wird: Wissen ist niemals bloß durch die *demonstrative Beziehung* zum gewussten Gegenstand charakterisiert, sondern zugleich durch die *kommunikative Leistung*, die in der Erwartung liegt, dass andere den Sachverhalt in genau der gleichen Weise erkennen wie man selbst. Jedes Wissen hat daher die Struktur einer mehr oder weniger ausdrücklichen *Mitteilung*.

Das gilt selbst für Fälle, in denen einer gar nichts sagt und sein Wissen für

sich behält. Er schweigt dann über das, was ihm in der Form einer Mitteilung im Bewusstsein ist. Er könnte es sagen und nur sofern er es sagen könnte, hat er das Wissen, auch wenn er es, aus welchen Gründen auch immer, für sich behält. In jedem Fall, ob geäußert oder nicht, besteht das Wissen darin, einen Sachverhalt so zu erfassen, dass er anderen übermittelt werden kann. Wissen hat damit die *Struktur der Mitteilung*.

Diese Eigenart des Wissens nenne ich „soziomorph“. Kant aber hatte noch einen besseren Begriff, als er alles Wissen, ja, schon alles Denken als „communicabel“ bezeichnete. Es gibt heute Theoretiker, die meinen, dass die ursprüngliche Mittelbarkeit des Wissens bereits eine elementare Form der Verantwortlichkeit der kommunizierenden Individuen voraussetzt.

In dieser Sozialität und Kommunikationsfähigkeit, die dem radikalen Skeptiker noch nicht einmal die Chance lässt, seinen Zweifel an der Außenwelt widerspruchsfrei vorzutragen, *vertraut* der Wissende nicht nur darauf, dass er *etwas* weiß, sondern auch darauf, dass *er selbst* es weiß und dass es *von anderen* verstanden werden kann. Und dies nicht zuletzt deshalb, weil jeder sich im Wissen auf eine Welt bezieht, die allen gemeinsam ist und die allen etwas bedeutet. – Damit lässt sich das Ergebnis der skizzierten Analyse formulieren:

7. Glaube ist Einstellung zum Wissen

Sofern wir Wissen haben, haben wir auch den *Glauben*, der sich mit der Hoffnung auf seine *sachliche Bedeutung*, seinen *persönlichen Wert*, und seine *praktische Wirksamkeit* verbindet. Und da es, zumindest unter den Kritikern des Glaubens, niemanden gibt, der nicht überzeugt ist, etwas zu wissen, kann auch niemand bestreiten, dass er selbst den Glauben an das Wissen nötig hat.

Also glaubt jeder Mensch, der etwas weiß, und er glaubt ausnahmslos, dass ihm dieses Wissen etwas bedeutet.

Also glaubt jeder Mensch, der etwas weiß, und er glaubt ausnahmslos, dass ihm dieses Wissen etwas bedeutet. In diesem Glauben verlässt er sich auf sein Wissen und vertraut darin zugleich sich selbst – zumindest sofern er sein Wissen (suchend, fragend, behauptend) zur Geltung bringen kann. Das aber kann er nur, solange er glaubt, auch von Anderen verstanden werden zu können. Damit setzt er auf ein Minimum sozialer Verbindlichkeit: Er hat die Hoffnung, dass sein Wissen auch anderen etwas bedeutet – zunächst und vor allem als Wissen von Sachverhalten, die von anderen erkannt und in ihrem Sinn verstanden und beachtet werden können.

Darüber hinaus kann das geäußerte Wissen als *Selbstaussage* begriffen werden, in der ein Individuum über sich selber Auskunft gibt, indem es über Dinge und Ereignisse spricht.

Diese auf Sachverhalte gestützte Möglichkeit zur Verständigung mit sich und seinesgleichen bietet das Wissen unter allen vorkommenden Fällen. Die *Dreiheit aus Selbst, Gemeinschaft und Welt* gehört zur Struktur des Wissens, die sich bei allen Menschen findet. Nur die Art, in der sie ihr *Vertrauen in das Wissen* zum Ausdruck bringen, differiert nach den Kulturen und den Individuen, die sich durch ihr Wissen zu verbinden, aber auch zu unterscheiden

suchen. Die basalen Elemente eines jeden Wissens aber: das *Vertrauen* in die zum Gegenstand gemachte *Welt*, in die *Verständlichkeit* innerhalb der menschlichen *Gemeinschaft* sowie in den Wissenden *selbst*, sind in allen Fällen gegeben.

In diesen drei sich allererst im Wissen eröffnenden Dimensionen kommt das Wissen zur Geltung. Es stammt aus einer *Anteilnahme* an den Dingen, aus dem *Bedürfnis nach Mitteilung* an die, mit denen man – so oder so – verbunden ist (oder mit denen man zu tun haben möchte) sowie aus dem Verlangen nach *Selbstbestätigung des Wissens*. Das *Interesse an der Welt*, die einem in der Erkenntnis gegenübersteht, an der *Gemeinschaft*, zu der man selbst gehört, und am Selbst, das man erhalten und entfalten möchte, ist die Triebkraft, aus der die stets gesuchte objektive Sicht der Dinge hervorgeht. Und in allen drei Motivkomplexen wirkt ein starker *Glaube an die Verbindlichkeit im Wissen* selbst.

Durch die bloße Tatsache des Wissens wird die gleichermaßen kindliche wie vernünftige Erwartung, dass sich im Leben alles zusammenfügt, gestärkt. Wenn sich, wie es im Wissen der Fall ist, alles mit allem in einen begrifflichen Kontext bringen lässt, hat der Wunsch nach Einheit in der Vielfalt einen *logischen Anhaltspunkt*. So gewinnt das Selbst- und Weltvertrauen einen rationalen Charakter, der durch Einwände aus dem Arsenal des Wissens nicht erschüttert werden kann. Denn wie will man Wissen durch Wissen entkräften? Selbst noch in Situationen, in denen der Mensch das Vertrauen in den Zusammenhang verliert, muss er sich eingestehen, dass er dieses Vertrauen streng genommen selbst noch für den *Sinn des Zweifels* benötigt, der ihn unsicher macht. Deshalb ist schwer vorstellbar, dass ein Mensch den Glauben in das Wissen verliert. Denn irgendetwas meint er immer zu wissen und darauf vertraut er dann auch. □

Literatur:

Volker Gerhardt, *Säkularisierung: Das Ende einer Ära*, in: *Christ in der Gegenwart*, Heft 39, 63. Jg., Freiburg, September 2011, 450/51

Volker Gerhardt, *Säkularisierung: Eine historische Chance für den Glauben*, in: Michael Kühnlein/Matthias Lutz-Bachmann (Hg.): *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk Charles Taylors*, Berlin 2011, 547 – 572.

Immanuel Kant, *Brief an Jakob Sigismund Beck vom 1. Juli 1794*; *Akademie Ausgabe Bd. 13*

Derrida und Habermas: Über zwei Funktionen von Religion in säkularen Gesellschaften

Michael Reder

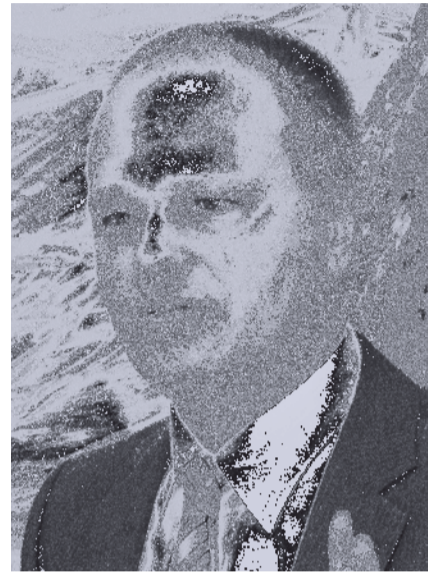
Jürgen Habermas und Jacques Derrida sind zwei der berühmtesten Philosophen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Sie haben auf unterschiedlichen philosophischen Feldern wichtige Beiträge geliefert. Mit großer Neugier haben sie dabei auch immer wieder neue gesellschaftliche Phänomene in den Blick genommen und philosophisch auf den Begriff gebracht. Dabei haben sie lange Zeit hinsichtlich vieler Themen unterschiedliche und teils kontroverse Positionen vertreten. Beide nähren sich zwar gleichermaßen aus der kritischen Theorie, wie sie in der Tradition von Theodor W. Adorno steht, und bei beiden spielt Immanuel Kant eine wichtige Rolle. Die Wege, die sie auf dieser Basis zu einem philosophischen Verständnis von Sprache, Normen oder Gesellschaft eingeschlagen haben, sind jedoch unterschiedlich.

Gleichzeitig weisen beide Ansätze aber auch viele Ähnlichkeiten auf. Die Betonung von Sprachlichkeit und Sozialität zeichnet beide gleichermaßen aus wie ein ethischer Universalismus. Außerdem wurde die Diskussion um die politische Gestaltung Europas und einer gerechten Weltordnung angesichts des Krieges gegen den Terror zu einem Themenfeld, in dem beide das philosophische Gespräch besonders intensiv geführt haben.

Vor diesem Hintergrund kann auch ihr Nachdenken über die erneute Aufmerksamkeit gegenüber der Religion in säkularen Gesellschaften verstanden werden. Derridas Überlegungen hierzu reichen bis in die 1980er Jahre zurück und tragen Signaturen der jüdischen Tradition. Habermas setzt sich seit den 1990er Jahren explizit mit dem Thema Religion auseinander. Die Friedenspreisrede 2001, sein Gespräch mit Joseph Kardinal Ratzinger in der Katholischen Akademie in München 2004 oder die Diskussion mit Vertretern des Lehrkörpers der Hochschule für Philosophie der Jesuiten in München 2007 sind Beispiele hierfür. Es lohnt sich diese beiden Philosophen bezüglich ihres Nachdenkens über Religion zu vergleichen. Im Zentrum soll dabei die Frage stehen, welche Funktion sie der Religion in modernen Gesellschaften zuschreiben und welche Vorzüge und Probleme mit ihren Ansätzen verbunden sind.

Postsäkulare Gesellschaft (J. Habermas)

Bis in die 1990er Jahre hinein tragen die Äußerungen von Habermas über Religion meist einen skeptischen Zug. Habermas ging davon aus, dass die Funktion der Religion, soziale Integration herzustellen und Gesellschaft zu prägen, mit der Entwicklung der modernen demokratischen Gesellschaft auf die säkulare kommunikative Vernunft übergehen werde. Hinter dieser Einschätzung steht die Grundidee des kommunikativen Handelns: Menschen verständigen sich rational argumentierend über ihre normativen Geltungsansprüche. Deshalb dürfen nur die Normen Geltung beanspruchen, welche die Zustimmung aller Betroffenen finden. Die Religion steht in der Gefahr, kommunikatives Handeln zu behindern, weil sie den gläubigen Diskursteilnehmer nicht in den vorurteilsfreien Raum



Dr. Michael Reder, Vertreter des Lehrstuhls für Praktische Philosophie an der Hochschule für Philosophie

rationaler Verständigung entlässt, sondern klare Zielvorgaben für den Diskurs mit auf den Weg gibt. In dieser Perspektive erscheint Religion letztlich als eine historische Entwicklungsphase moderner Gesellschaften, die durch kommunikatives Handeln überwunden wird.

Seit den 1990er Jahren wendet sich Habermas allerdings in einer anderen Perspektive der Religion zu. Zum einen denkt Habermas angesichts aktueller sozialer Entwicklungen über die Bedeutung weltanschaulicher Grundhaltungen als „Unterfütterung“ deliberativer Prozesse nach. Eine Neuformulierung theoretischer Annahmen ist – zumindest tendenziell – die Folge, was für die Offenheit der Habermasschen Konzeption spricht. Zum andern reagiert er damit auf die gegenwärtige Aufmerksamkeit gegenüber der Religion, die er theoretisch verarbeitet.

Mit dem Begriff ‚postsäkular‘ betont Habermas, dass sich moderne Gesellschaften nicht nur auf das Überleben der Religionen einstellen sollten, sondern diese auch in Zukunft Gesellschaft in vielfältigen Formen prägen werden. In Zeiten einer entgleisenden Moderne übernimmt Religion Funktionen der Sinnstiftung und moralischen Orientierung, auf die Gesellschaften nach wie vor angewiesen sind. Religion kommt damit in einer funktionalen Sicht als moralische Ressource in den Blick, weil religiösen Bürgern in besonderer Weise ein Begründungspotenzial für moralische Fragen zur Verfügung steht.

In seinem Vortrag an der Hochschule für Philosophie der Jesuiten 2007 präzisiert Habermas sein Nachdenken über Religion in pointierter Weise und reflektiert dabei vor allem auf das Verhältnis von Glauben und Wissen. Es geht ihm hierbei im Duktus der Theorie des kommunikativen Handelns um ein konstruktives Miteinander beider Seiten: Es macht einen Unterschied, ob man miteinander spricht oder nur übereinander. Die wechselseitige Herausforderung im Gespräch von Religion und säkularer Vernunft in postsäkularen Gesellschaften

darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Riss zwischen Weltwissen und Offenbarungswissen nicht wieder zu kitten ist. Das nachmetaphysische Denken darf nicht der Gefahr erliegen, Glauben und Wissen (wieder) in eins zu setzen. Religion bleibt für die säkulare Vernunft als das Andere der Vernunft vielmehr opak.

Habermas möchte einerseits die Grenze der Vernunft nicht so weit ziehen wie Kant dies tut, will aber andererseits das Bewusstsein dafür wach halten, dass die praktische Vernunft auf ein ‚Mehr‘ verwiesen bleibt. Die praktische Vernunft verfehlt nämlich ihre Bestimmung, wenn sie angesichts schwindender Solidaritäten nicht mehr das Bewusstsein von dem, was fehlt, wach hält, so Habermas. Das Motiv für die Offenheit der säkularen Vernunft gegenüber der Religion ist in der kritischen Selbstreflexion einer absolut gesetzten Vernunft begründet. Es geht ihm um eine Aneignung der Inhalte religiöser Überlieferungen in säkularen Sprachspielen, ohne die Grenze zwischen Glauben und Wissen zu verwischen. Habermas argumentiert, dass die Philosophie sich dabei nicht anmaßen dürfe, zu wissen, worum es in der Religion gehe. Er möchte die Philosophie vielmehr vor jeder feindlichen Übernahme schützen, denn sobald die Grenze zwischen Glauben und Wissen nicht mehr klar gezogen wird, verliert die Vernunft ihren Halt, so Habermas.

Glauben und Wissen stehen aber trotz dieser Unterscheidung in einem Wechselverhältnis zueinander. Dies bringt für beide Herausforderungen mit sich. Für die Seite der Religion bedeutet dies, dass sie sowohl die Grundsätze des demokratischen Staates als auch der modernen Wissenschaften anerkennen muss. Eine ähnliche Selbstreflexion fordert es aber auch von den säkularen Bürgern, denn auch die säkulare Vernunft muss ihrerseits die religiösen Überzeugungen ernst nehmen. Deshalb stehen beide in einem wechselseitigen Lernprozess zueinander.

Dieser Lernprozess ist heute allerdings vor einige Probleme gestellt, denn mit einer Revitalisierung der Religion, bilden sich auch fundamentalistische Strömungen, wodurch national wie global Konflikte zwischen Religion und liberalem Denken zunehmen. Insbesondere wenn mit wörtlichen Auslegungen von Heiligen Schriften politische Forderungen formuliert werden, stoßen religiösen Gesinnungen mit Grundüberzeugungen moderner Gesellschaften zusammen. Der Staat ist daher notwendigerweise darauf angewiesen, dass Religionen die Grundprinzipien der Demokratie anerkennen.

Mit Blick auf die Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI. formuliert Habermas am Ende seiner Ausführungen die Konsequenzen, die eine solche Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen für die christliche Theologie hat. Der Papst, so argumentiert Habermas, betont die Synthese von griechischer Metaphysik und biblischem Glauben zu stark. Habermas hebt dagegen die Trennung der beiden heraus, die zur Grundlage unseres Autonomieverständnisses geworden ist und damit zu den Errungenschaften von Rechtsstaat und Demokratie geführt hat. So wie der Historismus nicht zwangsläufig zu einem Relativismus führen muss, sondern für kulturelle Differenzen und Gemeinsamkeiten sensibel machen kann, so muss auch die Trennung von Glauben und Wissen kein Abdanken der Religion nach sich ziehen, sondern kann gerade zu einer konstruktiven Positionierung der Religion im pluralen Spiel demokratischer Gesellschaften führen.



Der Arbeitskreis von Dr. Michael Reder trug den Titel „Religion als Türöffner für die Postmoderne“.

Dekonstruktion von Religion (J. Derrida)

Das Nachdenken über Religion, wie es sich im aktuellen Diskurs über die Wiederkehr der Religion zeigt, ist immer an Voraussetzungen gebunden – so die Ausgangsthese von Derridas Nachdenken über Religion. Derrida geht es vor allem darum, solche Vorverständnisse aufzuspüren und kritisch zu diskutieren. Denn auch in der Rede über die Wiederkehr der Religion zeigt sich seiner Ansicht nach das Spezifikum neuzeitlichen Philosophierens: Die scheinbar unerschütterbare Sicherheit, abstrakte Begriffe in eindeutige Zusammenhänge zu zwängen und nach dem Diktum der Metaphysik der Präsenz das Wesen der Religion zu erfassen. Eine erste offensichtliche Voraussetzung des Diskurses über Religion besteht darin, dass oftmals so getan wird, als gebe es einen abstrakten, die verschiedenen Religionen übergreifenden Begriff von Religion. Derrida ist gegenüber einem solchen Religionsbegriff skeptisch, weil die damit verbundene Verallgemeinerung nur als Glaube bezeichnet werden kann. Religion ist für Derrida vielmehr an viele Sprachen und Kulturen gebunden.

Die Philosophie abstrahiert bei ihren Reflexionen über Religion oftmals von diesen Kontexten und fußt auf dem Christentum und dem damit verbundenen ‚lateinischen‘ Verständnis von Religion. Deshalb wird Religion unter das Vorzeichen der Universalisierung gestellt. Wer in diesem Kontext nach der Religion fragt, will weltweit einheitliche Merkmale bestimmen. Das gegenwärtige Sprechen über Religion wird damit allerdings zu einer rein europäischen Angelegenheit. Schon allein die Tatsache, dass heute meist von der Religion im Singular die Rede ist, ist Ausdruck dieses westlich geprägten Verständnisses von Religion. Das Wissen über Religion ist allerdings immer begrenzt, so Derrida. Religion speist sich seiner Ansicht nach immer aus mehreren Quellen und kann deshalb nicht innerhalb der Vernunft verallgemeinernd erfasst werden.

Derrida entwirft vor diesem Hintergrund mehrdimensionale Zugänge zur

Religion. Die Mehrdeutigkeit besteht besonders darin, dass Religion einerseits ein Moment des Identischen impliziert, das sich beispielsweise in einem umfassenden Wahrheitsanspruch ausdrückt. Andererseits wird dieses Identische immer wieder transzendiert. Daher manifestiert sich die Religion in vielfältigen Sprachformen und Riten im Modus der Wiederholung. Das Moment der Wiederholung ist dabei die zentrale Bewegung. Religion ist eine ständige Wiederholung des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz in kulturell pluralen Sprachformen oder religiösen Riten.

Ein aktuelles gesellschaftliches Bedingungsverhältnis, das den Rahmen für ein solches Nachdenken über Religion aufspannt, hebt Derrida eigens hervor, und zwar die immensen Veränderungen im Bereich der Informations- und Kommunikationstechnologien. Derrida spricht von der ‚Religion im Cyberspace‘. Religiöse Texte werden zeitgleich als Text, CD-Rom und im Internet veröffentlicht, wodurch sich die religiöse Kommunikation selbst verändert. Sie findet weniger in den herkömmlichen Räumen wie Kirchen oder Moscheen statt, sondern in Internetforen oder als Bibelsprüche per SMS. Die Rückkehr des Religiösen ist hierdurch Teil der Globalisierungsbewegung. Diese zielt auf die Herstellung globaler Kommunikation mit technischen Mitteln und eine Weltpolitik im Sinne des ‚lateinischen‘ Verständnisses von Recht und Politik.

Gleichzeitig entsteht in vielen Teilen der Welt eine Gegenreaktion auf diese so verstandene Globalisierung, durch die das Heilige und Sakrale gegenüber genau dieser Bewegung verteidigt wird. Die vielen Formen von Fundamentalismus zielen in diese Richtung. Sie nutzen die fernwissenschaftliche Vernunft, um deren problematische Züge, nämlich die Zerstörung des Heiligen und Sakralen, anzugreifen. Das Nachdenken über die Wiederkehr der Religion hat Derridas Ansicht nach diese ‚autoimmunitären‘ Ausdrucksformen des Heiligen noch bei weitem nicht eingeholt.

Auch die christlichen Religionen reagieren auf die Globalisierung. Zum einen propagieren sie den Zusammenhang von Demokratie und Recht und

wollen diesen zur Grundlage des weltweiten Zusammenlebens machen, wozu sie auch die fernwissenschaftliche Vernunft benutzen. Zum anderen betonen sie den Glauben als wesentlichen Bestandteil der Religion. Der Glaube an das Heilige wird als eine Gegenbewegung zur Globalisierung inszeniert. Religion träumt von einer Wahrung des Heiligen und verknüpft diesen Traum mit den technischen Mitteln, die das Heilige eigentlich unsichtbar machen. Dieses scheinbar paradoxe Merkmal der Religion ist für Derrida im aktuellen Diskurs ebenfalls noch zu wenig beachtet worden.

Derrida thematisiert aber nicht nur die Religion von außen in ihren gesellschaftlichen Kontexten, sondern er fragt auch in der Innenperspektive nach den Quellen der Religion. Derridas Fokus liegt dabei vor allem auf mehrdeutigen Gegensätzen, die in der Religion impliziert sind. Seiner Einschätzung nach kann dabei Religion nicht nur auf ein Gegensatzpaar zurückgeführt werden, sondern sie ist vielmehr gekennzeichnet durch ein heterogenes Zusammenspiel mehrerer Begriffspaare. Das Wechselverhältnis von Glauben und Wissen hebt er besonders hervor. Dabei handelt es sich im Letzten um keinen Gegensatz, sondern vielmehr um ein komplexes Wechselverhältnis, das Derrida auch als Knoten bezeichnet. Eine Entgegensetzung von Glauben und Wissen erscheint ihm unplausibel, weil beide immer schon aufeinander bezogen sind. Wenn Wissen ausschließlich als säkular-objektives verstanden wird, so wird zum Beispiel übersehen, dass auch das Wissen vom Glauben abhängt. Gleichzeitig hat auch die Geschichte des Wissens eine religiöse Vorgeschichte.

Darin zeigt sich schlussendlich eine gewisse Nähe von Philosophie und Religion. In der Tradition der negativen Theologie kommt für Derrida diese Einsicht in besonderer Weise zum Ausdruck. Zwar betont er explizit, dass seine Philosophie nicht als eine negative Theologie verstanden werden kann. Gleichzeitig bringen Derridas Ausführungen allerdings zum Ausdruck, dass eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen

beiden besteht, die sich in einer Skepsis gegenüber der Positivität von sprachlichen Aussagen niederschlägt. Religion wie Philosophie geht es um das Aufzeigen der Grenzen unserer Sprache. Deswegen ist seine Philosophie durch eine grundsätzliche Offenheit gegenüber dem Anderen der Vernunft ausgezeichnet. Genau dies ist der Ausgangspunkt für das philosophische Nachdenken über Religion.

Schlussfolgerungen für die Funktion von Religion

Habermas wie Derrida haben wichtige Impulse für die aktuelle Debatte über die Funktion von Religion in säkularen Gesellschaften geleistet. Hervorzuheben ist zuerst, dass damit Religion als gesellschaftlicher Akteur ernst genommen und nicht länger aufgrund einer starken Säkularisierungsthese von der Bühne der Öffentlichkeit verbannt wird. Nicht nur angesichts der Bedeutung, die Religion in den meisten westlichen Gesellschaften hat, sondern vor allem mit Blick auf die globale Ebene und die rege Vitalität von Religion in vielen Regionen weltweit, ist diese Transformation für die politische Philosophie wichtig und sinnvoll.

Auf drei kritische Aspekte soll abschließend reflektiert werden, die auf verschiedene Überlegungen von Habermas und Derridas Bezug nehmen. Der erste Aspekt bezieht sich auf die These von der postsäkularen Gesellschaft. Mit dieser These fokussiert Habermas vor allem auf die moralischen Potenziale, die in religiösen Sprachspielen eingebettet sind. Gerade angesichts vielfältiger Herausforderungen moderner Gesellschaften kommen Religionen damit in ihrer moralischen Funktion in den Blick.

Dies ist einerseits überaus berechtigt. Denn Religionen implizieren in der Tat trotz ihrer Ambivalenz Semantiken, die das Bewusstsein einer solidarischen und gerechten Welt wachhalten. Auch in ihrer individuellen Sinnstiftung beim Nachdenken über ein gelungenes Leben leisten sie wichtige Beiträge. Es erscheint daher berechtigt, dass Habermas als politischer Philosoph aus der Perspektive der Diskurstheorie vor allem auf die normative Funktion von Religionen achtet. Das Bild von Religion, das dabei entsteht, bleibt allerdings tendenziell unvollständig. Moral, so kann mit Friedrich Schleiermacher eingewendet werden, ist nur ein Aspekt von Religion, auf den diese nicht reduziert werden darf. Denn damit steht die Rede über Religion immer in der Gefahr, diese zu instrumentalisieren und den verschiedenen Aspekten von Religion nur bedingt gerecht zu werden. Andere religiöse Funktionen (wie ihre kulturelle oder rituelle Funktion) sind mindestens ebenso wichtige Aspekte, die auch für die politische Philosophie relevant sind.

Ein zweiter kritischer Aspekt betrifft die Überlegungen von beiden Autoren und zwar das Verhältnis von Glauben und Wissen. Mit der klaren Trennung von Glauben und Wissen zeigt sich im Ansatz von Habermas eine gewisse ‚Vorsicht‘ gegenüber der Religion. Der Begriff des opaken Glaubens drückt dies aus. Letztlich wird Habermas damit den religiösen Bürgern und dem Verständnis ihrer religiösen Überzeugungen aber nur bedingt gerecht. Denn für den Gläubigen sind religiöse Überzeugungen sehr evident. Die Bezeichnung ‚opak‘ beschreibt nur die Außenperspektive auf religiöse Sprachspiele. Zudem kann man bei der Analyse deliberativer Prozesse feststellen, dass die Grenze zwischen religiösen und säkularen Aussagen oftmals nicht eindeutig gezogen werden kann. Bei aller

Trennung geht auch Habermas von einer Nähe beider Aussageformen aus, weil eine wechselseitige Übersetzung möglich ist.

Gegenüber Habermas entwickelt Derrida eine (religions-)philosophische Innensicht auf Religion und verlässt damit den Raum der politischen Philosophie. Dabei betont er auch das Wechselverhältnis von Glauben und Wissen. Religion changiert zwischen Identität im Sinne eines Wissens und Nichtidentität im Sinne eines ständigen Transzendierens dieses Wissens. Dies drückt sich in der Charakterisierung der Überlegungen von Derrida durch John Caputo als ‚Religion ohne Religion‘ aus. Religion ohne Religion bedeutet eine radikale Offenheit, nicht nur was einen theologischen Gottesbegriff, sondern ganz allgemein das Andere der Vernunft angeht. In diesem Sinne weisen negative Theologie und die Philosophie Derridas eine Ähnlichkeit auf.

Allerdings steht auch dieses Nachdenken über Religion in der Gefahr, Religion zu funktionalisieren. Wenn die Religion nämlich vor allem die gesellschaftliche Funktion hat, auf die Grenzen der Sprache aufmerksam zu machen, dann wird sie zur Mahnerin an der Grenze zwischen Glauben und Wissen reduziert. Die Mehrdeutigkeit und Ambivalenz von Religion wird damit zumindest teilweise wieder zurückgenommen. Autoren wie Franz Rosenzweig haben schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht zu Unrecht darauf hingewiesen, dass auch solche Formen von Funktionalisierung der Religion nur bedingt gerecht werden. Ein Verständnis der Religion ohne Religion droht zudem ins Literarische oder Unverständliche abzugleiten. Auf den Diskurs über Religion übertragen bedeutet dies, dass zum Beispiel affirmative religiöse Aussagen schnell einem Generalverdacht unterzogen werden, was wiederum dem Selbstverständnis vieler Religionen nicht entspricht.

Ein Gedanke zum Schluss: die interkulturelle Perspektive

Beide Autoren fokussieren vor dem Hintergrund der jüdisch-christlichen Kulturgeschichte vor allem auf die monotheistischen Weltreligionen und deren gesellschaftliche Funktion. Derrida scheint auf den ersten Blick aufmerksam gegenüber der kulturellen Vielfalt von Religion zu sein. Aus der Beschäftigung mit der Tradition der negativen Theologie herkommend, betont er die kulturelle Vielfalt von Religionen. Diese Pluralität der Religion ist kein sekundäres Anhängsel liberaler Gesellschaften, sondern ein grundlegendes Merkmal. Nichts desto trotz bleibt auch Derridas Nachdenken auf die Weltreligionen und insbesondere das Judentum und Christentum beschränkt. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass sich Derrida bei aller Betonung der kulturellen Prägungen von Religion letztlich nur bedingt ihren partikularen Formen zuwendet.

Aus interkultureller und interreligiöser Sichtweise ist dies eine Grenze der gegenwärtigen Diskussion, die es zu verschieben gilt. Für eine philosophische Reflexion des globalen Phänomens der Wiederkehr der Religion ist es wichtig, über diese Beschränkung neu nachzudenken. Hans-Georg Gadamer hat auf einer Konferenz in Capri in seiner Reaktion auf den Vortrag von Derrida dies bereits angemahnt. „Gewiss wird eine Ausweitung der Fragestellung auf andere Weltreligionen möglich und notwendig sein, wenn unsere dogmatischen Bemühungen um die religiöse Erfahrung, die das Gespräch beherrschte, in planetarische Maßstäbe übersetzt werden soll.“ □

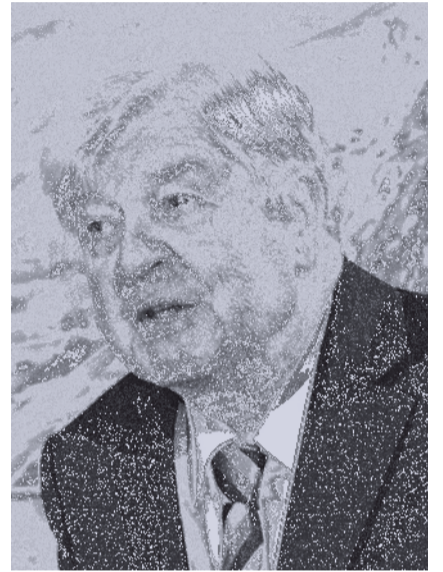
Die Katholiken und die Demokratie. Wahrnehmungen demokratischer Entwicklungen im modernen Katholizismus

Hans Maier

I. Demokratie gegen Kirche

Am Anfang der Geschichte von Demokratie und Kirche in Europa steht ein historisches Paradox. Man könnte es so formulieren: Dort, wo sich die moderne Demokratie in ihrer frühesten und geschichtsmächtigsten Form entfaltet hat, nämlich in den angelsächsischen Ländern vom 18. Jahrhundert an, dort vollzieht sich dieser Vorgang ohne Berührung mit dem Katholizismus. Denn dieser ist in jenen Ländern auf eine Randposition beschränkt. Umgekehrt ist dort, wo Kirche und Demokratie in der Geschichte sich berühren und zusammenstoßen, in den europäischen Zentralländern, vorab in Frankreich im 18. und 19. Jahrhundert, der Begriff der Demokratie, nicht zuletzt unter der Nachwirkung der monarchisch-absolutistischen Vergangenheit, radikalisiert und zugleich – gemessen an der angelsächsischen Tradition – pervertiert worden. Der Unterschied zeigt sich vor allem in einem für das Verhältnis beider Mächte entscheidenden Punkt: Die angelsächsische Demokratie ist nicht kirchen- und glaubensfeindlich, die kontinentale, wenigstens in ihrer frühen Gestalt in der Französischen Revolution, ist es. Die erste duldet neben sich andere Kräfte, Kirchen, regionale Traditionen, eine freie Gesellschaft. Die zweite duldet nichts neben sich, weder Korporationen noch einen Landschafts- oder Kirchenbürger noch eine Kirche, die einen nicht vom Staat abgeleiteten Charakter als „societas perfecta“ für sich in Anspruch nimmt. Es ist für die Psychologie des kirchlichen Verhaltens gegenüber der Demokratie im 19. Jahrhundert einerseits entscheidend, dass der Kirche die Erfahrung mit dem angelsächsischen „civil government“ fehlt – das alles gilt als protestantische Sonderentwicklung außerhalb Kontinentaleuropas und ist es ja auch. Andererseits ist wichtig, dass die Kirche jene Form von Demokratie, mit der sie erstmals 1791 und 1793 konfrontiert wird, nämlich den umgestülpten Absolutismus des Jakobinerstaates, mit der Demokratie schlechthin identifiziert. So wird das Problem Kirche und Demokratie sozusagen in einer schiefen oder doch einseitigen Form zum Thema der Geschichte – ein Tatbestand, den man von vornherein bei der Beurteilung des Verhaltens beider Seiten berücksichtigen muss.

Die angelsächsische Welt mit ihrem im Vergleich blässeren Kirchenbegriff und ihrer freieren Auffassung von Demokratie hat der modernen Demokratie nicht nur keinen Widerstand entgegengesetzt, sie hat ihr im Gegenteil vorgearbeitet. Weder England noch im Besonderen die USA haben das spezifisch kontinentaleuropäische Phänomen des Kulturkampfes, also einer bewussten, mit staatlichen Mitteln vorangetriebenen Absetzung von der kirchlichen Vergangenheit gekannt. Ein großer Teil der neuen Ideen, die in der amerikanischen und französischen Revolution aufstiegen, war im Protestantismus



Prof. Dr. Hans Maier, Professor für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie an der Universität München

calvinistischer oder freikirchlicher Observanz bereits heimisch gewesen, und wo die evangelischen Länder mit den demokratischen und liberalen Ideen in Berührung kamen, verschmolzen sie diese vielfach mit ihrem religiösen Ethos. Während sich auf dem Kontinent der weltliche moderne Staat aus einer Revolte gegen die Religion entwickelte, verdankte er seine Existenz in den angelsächsischen Ländern weitgehend dem Einfluss althergebrachter Glaubensgemeinschaften. Vor allem in Nordamerika unterschied man von Anfang an deutlich zwischen Zivilgewalt und Religion – keineswegs aus Abneigung, sondern aus Wohlwollen gegenüber den dort zahlreichen Glaubensgemeinschaften und Kirchen.

Eben diese besonderen politischen und religiösen Voraussetzungen fehlten auf dem Kontinent. Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Demokratie hat sich deshalb hier in ganz anderer Form vollzogen als in England und Amerika. Vor allem haben wir es hier – zumal in Frankreich – mit einer kompakten Einheit von Kirche und politischer Welt zu tun, die nie die Lockerungsbewegungen des angelsächsischen „civil government“ durchgemacht hat. Zumal Kirche und Staat in Frankreich in der Monarchie geschichtlich zusammengewachsen sind. Diese Ordnung der Dinge hatte sich den Geistern so stark eingepägt, dass selbst die Revolutionäre an ihr festhielten: Sie konnten sich nicht vorstellen, dass die Umwandlung, die 1789 begann, sich nur auf den Staat erstrecken sollte. Vielmehr versuchten sie, mit dem Staat zugleich auch die Kirche demokratisch zu reformieren. Und hier beginnt das zweite historische Paradox: Gerade die Leidenschaft, mit der die Revolutionäre an der Einheit von Staat und Kirche festhielten, führte den Konflikt mit der Kirche

herbei. Denn dieser Konflikt entzündete sich nicht an etwaigen Trennungsabsichten der Revolutionäre, ganz im Gegenteil: Gerade die zu weitgehenden Verschmelzungsabsichten, wie sie in der staatlichen Zivilverfassung des Klerus und in der geplanten Vereinigung der kirchlichen und staatlichen Wahlkörper ihren Ausdruck fanden, haben das Zerwürfnis unvermeidlich gemacht.

Das Experiment einer revolutionären Verschmelzung von Kirche und Demokratie, das auch auf katholischer Seite Anhänger fand, ist nach kurzem Anlauf gescheitert. Seine Verfechter haben ihren Irrtum größtenteils mit der Guillotine bezahlt. Die Gründe für den Fehlschlag liegen auf der Hand. Die Revolution wollte nicht eine geordnete Zusammenarbeit, sondern die Unterordnung und Einverleibung der Kirche, und die demokratisch-presbyterianische Basis in der französischen Geistlichkeit erwies sich auf die Dauer als zu schmal, um diesem Willen eine ernsthafte Alternative entgegenzusetzen.

So war der Gedanke einer Verbindung von Christentum und Demokratie oder gar einer „christlichen Demokratie“ nach der blutigen Erfahrung der Revolution für ein halbes Jahrhundert undiskutabel geworden, und zwar nicht nur in Frankreich, sondern im ganzen katholischen Europa.

Daher blieb die Weiterentwicklung des Gedankens der christlichen Demokratie, oder zutreffender: der Mitarbeit von Christen in demokratischen Bewegungen und Einrichtungen zunächst der Praxis überlassen. Für diese aber waren um die Mitte des 19. Jahrhunderts nicht Frankreich, sondern Belgien, Holland, Irland, Deutschland die großen Experimentierfelder. Denn erstens fiel hier das konstitutionelle Alles oder Nichts – die Problematik des französischen Katholizismus – so gut wie völlig weg. Und zweitens waren mehrere dieser Länder konfessionell gemischt, wodurch die entsprechenden katholischen Bewegungen und Parteien freieren taktischen Spielraum, auch gegenüber Rom, gewinnen konnten. In Holland etwa entstand neben zwei protestantischen auch eine katholische Partei, ebenso in Luxemburg. Auch der politische Katholizismus Deutschlands nach 1848 muss in diesem Zusammenhang erwähnt werden.

Auf dieser Basis eines pragmatischen, die Verfassungsfragen teils ausklammernden, teils liberal mit anderen Kräften lösenden Handelns hat sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine langsame Annäherung der Positionen von Demokratie und Kirche vollzogen – nicht in Form einer grundsätzlich neuen Verhältnisbestimmung, sondern auf dem Weg allmählicher, oft unbewusster gegenseitiger Einräumung politischer und kirchlicher Freiheiten. Gleichwohl kommt es nach dem historischen Schock der Französischen Revolution nicht zu einer eigentlichen Berührung zwischen beiden Institutionen, sondern nur zu einer Haltung der Indifferenz, des Respekts, der wohlwollenden Neutralität. Kirchenpolitisch ist diese Phase durch die Gestalt Leos XIII. und seiner Lehrschreiben zu Politik und Soziallehre gekennzeichnet.

II. Die Phase der Annäherung

Man muss, um diese neue Entwicklung zu verstehen, zunächst einen Blick auf die andere Seite, die demokratische Bewegung, den demokratischen Staat werfen. Auch hier hatte sich eine Wandlung vollzogen, die neue Möglichkeiten für das Verhältnis von Kirche und Demokratie eröffnete.

Fragt man sich, woher der große Schrecken, der Angstkomplex rührte, der die Kirche seit der Französischen

Revolution befallen hatte, so muss man verschiedene Ursachen anführen. Einmal die Tatsache, dass jene Revolution beansprucht hatte, eine völlige Neuschöpfung des Gemeinwesens herbeizuführen, sodass sie die politische Ordnung – und das gilt nicht erst für die Jakobinerherrschaft – als souveräne Setzung eines an vergangene Rechte nicht gebundenen, sondern augenblicklich im Hier und Heute sich realisierenden Gemeinwillens begriff. Sodann die Tatsache, dass die Souveränität des Gemeinwillens in Fortsetzung älterer Souveränitätslehren als prinzipiell unbegrenzt und unbegrenzt angesehen wurde – als souverän auch gegenüber der Kirche. Und endlich die weitere Tatsache – die sich aus den beiden ersten ergab –, dass man bei dem radikalen Neubau der Gesellschaft im Raum zwischen dem abstrakten Individuum und dem abstrakten Staat keinerlei auf wohl erworbene Titel gestützte gesellschaftliche Gebilde dulden wollte. Alle drei Prämissen – und das war für den Zusammenstoß von Kirche und Demokratie in der Revolution entscheidend –, liefen darauf hinaus, die selbständige Stellung der Kirche in und gegenüber dem Staat in Frage zu stellen.

Es braucht kaum ausdrücklich festgestellt zu werden, dass jene drei Prämissen der Revolution dem Begriff der Demokratie nicht notwendig wesenseigen, ja dass sie der in den angelsächsischen Ländern erwachsenen Form der Demokratie durchaus fremd sind.

Ich kann hier nicht im Einzelnen darstellen, wie jene radikalen Positionen des Rousseauschen Demokratie- und Staatsverständnisses im Lauf des 19. (und 20.) Jahrhunderts in Frankreich durch Anpassungen an das angelsächsische Modell allmählich begradigt und teilweise abgebaut wurden. Ich will nur das Ergebnis dieser Entwicklung festhalten: Die Demokratie rückte allmählich von den oben geschilderten Positionen ab und wurde, Zug um Zug, einer verfassungs- und rechtsstaatlichen, einer parteistaatlichen und pluralistischen Veränderung zugänglich. Das hieß aber für die Kirche, dass der frontale Gegensatz zur Demokratie sich abschwächte und dass an den drei bezeichneten Rückzugsstellen der radikalen Demokratie allmählich katholische Positionen neu ins Spiel gebracht werden konnten.

Hier hat zunächst jene Erscheinung ihren Platz, die man – einigermaßen missverständlich – als politischen Katholizismus bezeichnet hat. Er war seinem Wesen nach ein Ausgleichssystem. Bemüht um die Sicherung der kirchlichen Freiheiten, versuchte er, ein erträgliches Verhältnis zu der sich demokratisierenden Gesellschaft und zum Staat herzustellen. Er zielte vornehmlich auf Verständigung, auf vertragliche, einvernehmliche Lösungen ab. Er war ein Appell an den „besser zu unterrichtenden“ Souverän und seine Mittel waren politisch-parlamentarischer Art: Verbands- und Parteibildung, Einfluss auf Presse- und Erziehungswesen. Kennzeichnend für diesen politischen Katholizismus – dem die Kirche immerhin ihre Beheimatung im modernen Verfassungsstaat verdankt – ist eine im Wesentlichen formale Auffassung der Demokratie. Der Staat ist für sie nur eine auf die allernötigsten Kompetenzen beschränkte Schutzorganisation, die über diesen Schutz hinaus keine weiterführenden Ziele verfolgen soll. In diesem Zusammenhang ist der Komplex der Grundrechte besonders wichtig. Sie werden überwiegend als Abgrenzungen verstanden. Es gibt noch kaum ein Bewusstsein ihrer Bedeutung für den Zusammenhalt des Ganzen. Die hier geschaffene Freiheitsphäre, im einzelnen ausgestaltet als Presse-, Versammlungs-,



Hans Maier stellte sich nach seinem Vortrag auf dem Podium den Fragen des Publikums.

Koalitions- und Gewissensfreiheit, erlaubt es der Kirche, nachdem ihr Bündnis mit dem Fürstenstaat zerbrochen ist, durch den vopolitischen Raum der Gesellschaft in die Öffentlichkeit zurückzukehren und in den demokratischen Institutionen aktiv zu werden.

Die katholische Aktivität in und gegenüber dem demokratischen Verfassungsstaat ist freilich von Anfang an nicht auf das rein politische Feld beschränkt gewesen. Die größere Notwendigkeit des Eingreifens – und auch die größeren Chancen der Wirksamkeit – lagen im Bereich jener dritten Rückzugsstelle der Rousseauschen Demokratie, die ich mit den Stichworten Individuum, Staat, intermediäre Gemeinschaften angedeutet habe. Die Einsicht in die Bewegungsenergien der neuen industriellen Welt und die von ihr drohenden Gefahren hat die Hellsichtigen unter den katholischen Geistlichen und Laien schon bald nach 1848 veranlasst, sich vom Denkschema eines starren Gegenüber von Staat und Kirche zu lösen und statt auf institutionelle Abgrenzungen und staatliche Verbürgungen stärker auf eine gesellschaftlich-soziale Aktivität der Kirche zu dringen. Jahrhundertlang war das Problem des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche vor allem ein Rechtsproblem gewesen, zu dessen Bewältigung das Instrument des Konkordats bereitstand. Jetzt, im demokratischen Zeitalter, wurde es ein soziales Problem. Die Erneuerung der katholischen Soziallehre im 19. Jahrhundert wird gerade unter diesem Gesichtspunkt in ihrer Bedeutung klar: Sie diente nicht nur als Norm, nach der der Christ unter den Bedingungen des industriellen Zeitalters ein christliches Leben führen sollte. Sie war zugleich ein Versuch, der Kirche wieder einen Standort in der modernen Industriegesellschaft zu geben.

III. Die Demokratie im Urteil der Päpste

Wenden wir uns nun den lehramtlichen Stellungnahmen der Päpste zu den demokratischen Entwicklungen seit 1789 zu.

1. Bereits die erste Äußerung zur Französischen Revolution, das Breve „Quod aliquantulum“, mit dem Pius VI. am 10. März 1791 nach langem Zögern die von der Nationalversammlung dekretierte Zivilverfassung des Klerus verwirft, schlägt das Thema Freiheit und

Gleichheit an. Die Freiheitslehre der Revolution wird in diesem Schreiben gänzlich verworfen, ja als absurd bezeichnet. Die Behauptung einer angeborenen Freiheit und Gleichheit des Menschen (unter irdischen Bedingungen, nicht in einem paradisiischen Naturzustand) gilt dem Papst als „sinnlos“. Denn sie verstößt nicht nur gegen den Gott geschuldeten Gehorsam, sie verkennt auch die menschliche Natur. In diesem Sinn hatte bereits die Mehrheit des Klerus in der französischen Nationalversammlung im August 1789 beantragt, die Erklärung der Rechte der Menschen durch eine Erklärung der Pflichten zu ergänzen – allerdings vergeblich. Im Übrigen weist das Schreiben die Übergriffe des Staats in kirchliche Zuständigkeiten zurück und betont die Disziplinargewalt des Papstes bezüglich seiner Gläubigen.

Man sieht: Der Konflikt wird in erster Linie als eine Auseinandersetzung zwischen der schrankenlos gebietenden Volkssouveränität und den Rechten der Kirche erfahren. Der Wille zur Verschmelzung von Religion und Politik, wie er in der Zivilverfassung des Klerus zum Ausdruck kommt, macht den Zusammenstoß von Revolution und Kirche unvermeidlich. Das rousseausche Dogma der Allkompetenz des Gemeinwillens zerstört das alte Gleichgewicht von Staat und Kirche. Darin unterscheidet sich die Französische Revolution grundlegend von der amerikanischen, die nie versucht hat, sich des religiösen Bereichs mittels einer in die Kirche eingreifenden Gesetzgebung zu bemächtigen – ein Vorgehen, das sich in Nordamerika schon aufgrund des religiösen Pluralismus eines Einwanderungslandes verbot.

2. Noch schärfer und einseitiger formulieren dann Gregor XVI. und Pius IX. im 19. Jahrhundert die Einwände der Kirche gegen die demokratischen Freiheitslehren. Dabei wendet sich die Enzyklika „Mirari vos“ Papst Gregors XVI. vom 15. August 1832 nicht nur an die Bischöfe. Sie nimmt zumindest indirekt auch Bezug auf den liberalen Katholizismus – jene Bewegung, die in Frankreich in der Revolution von 1830 unter der Führung Lamennais' hervorgetreten war und im gleichen Jahr maßgeblich zur staatlichen Emanzipation und Verselbständigung Belgiens beigetragen hatte. Berühmt und berüchtigt ist die Charakterisierung der Freiheit des Gewissens in diesem päpstlichen Dokument: „irrigue Meinung“, „Wahnsinn“,

„suchenartiger Irrtum“ und die entschiedene Ablehnung der Meinungs-, Rede- und Pressefreiheit. Auf dieser Basis unternimmt dann Pius IX. in seinem Apostolischen Brief „Quanta cura“ vom 6. Dezember 1864 und in dem gleichzeitig veröffentlichten „Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores...“, einer aus Konsistorialansprachen, Rundschreiben und anderen apostolischen Briefen zusammengestellten Zitatensammlung, eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit verschiedenen, als Zeitirrtümer bezeichneten Lehren. Die Reihe reicht dabei vom Pantheismus, Naturalismus und Rationalismus bis zum „heutigen Liberalismus“.

3. Erst mit Leo XIII. (Papst von 1878 bis 1903) ändert sich der Stil der päpstlichen Äußerungen zu Liberalismus, Demokratie und politischer Freiheit. Die düsteren und pathetischen Töne verschwinden, die larmoyante Zeit-Anklage tritt zurück. Zwar beginnt auch dieser Papst wie seine Vorgänger mit der Kritik an geläufigen „Zeitirrtümern“. Aber an

Die katholische Haltung gegenüber der Religionsfreiheit hat lange Zeit geschwankt.

die Stelle bloßen Reagierens, purer Abwehr tritt nun immer stärker das Bemühen um den Aufbau einer zeitgerechten Staats- und Soziallehre. Leo XIII. kennt die Lebensbedingungen der Kirche in der nachrevolutionären Welt. Er ist erfüllt vom Willen, die christliche Botschaft in ihrem universalen Gehalt bei Christen wie Nichtchristen neu zur Sprache zu bringen. So gelingt es ihm, die Kurie wieder in intensive Beziehung zum Leben der modernen Staaten zu setzen und das Papsttum nach 1870 trotz seiner „Gefangenschaft im Vatikan“ zu einer weltweit anerkannten moralischen Autorität zu machen.

Deutlicher als bisher werden bei Leo XIII. in Bezug auf die Freiheitsthematik vier Felder der Auseinandersetzung unterschieden: (a) die notwendige Abwehr revolutionärer Staatsomnipotenz, (b) die kritische Diskussion des modernen Freiheitsgedankens, (c) die Frage der politischen Demokratie und (d) das Problem der Religionsfreiheit.

(a) Auf den Anspruch einer unumschränkten Volkssouveränität und Staatsomnipotenz – die sich nicht selten mit einem pseudoreligiösen Messianismus verbindet – antwortet Leo XIII., indem er, wie schon seine Vorgänger, die alte kirchliche Lehre von den zwei Gewalten und ihrer geordneten Zusammenarbeit in Erinnerung ruft. Staat und Kirche haben getrennte Zuständigkeiten, sie ordnen verschiedene Bereiche der menschlichen Existenz. Weder hat der Staat religiöse, noch hat die Kirche politische Aufgaben.

(b) Nach wie vor weist Leo XIII. die moderne Auffassung der Freiheit als Ungebundenheit zurück und kritisiert den ethischen Relativismus. Freiheiten ohne sittliche Bindung sind verwerflich. Darin folgt Leo XIII. ohne Einschränkungen seinen Vorgängern. Aber stärker als sie hebt er hervor, dass die kirchliche Lehre zu allen Zeiten ein Hort der Willensfreiheit war, dass in der katholischen Kirche nie ein zerstörerischer Determinismus Fuß gefasst hat und dass „insofern die Freiheit von niemandem lauter verkündet und standhafter verteidigt worden ist als von der katholischen Kirche“. Auch die natürliche Freiheit erscheint in seiner Darstellung in einem neuen Licht – sie ist Quelle und Prinzip der sittlichen Freiheit. Alle geschaffenen Dinge stehen in einem inneren Zusammenhang mit dem

Schöpfer. Insofern ist Gott auch der Legitimitätsgrund irdischer Herrschaft. Der Gottesglaube verhindert die Verabsolutierung von Volkssouveränität. Er ist ein Schutz gegen alle totalisierenden Tendenzen im politischen Leben. Als zwischenmenschliche Bindung unter den Geschöpfen Gottes relativiert er aber zugleich auch die Auffassung, niemand sei der Hüter seines Bruders, jeder sei sich selbst der Nächste. Als „sozialer Papst“ hat Leo XIII. auch den Wirtschaftsliberalismus seiner Zeit korrigiert, indem er auf Lohngerechtigkeit pochte und das Koalitionsrecht der Arbeiter als Naturrecht proklamierte.

(c) Im Anschluss an „Rerum novarum“ hatten sich in mehreren Ländern (Belgien, Frankreich, Österreich, Italien) sozialpolitische Studienkreise und Bewegungen gebildet, die sich „christlich-demokratisch“ nannten. Der Begriff „christliche Demokratie“ schien eine geeignete Kennzeichnung für die Vielzahl dieser Aktivitäten zu bilden. Doch schränkte Leo XIII. in seiner Enzyklika „Graves de communi re“ (1901) – vor allem mit Rücksicht auf die französische Innenpolitik – das Wort auf eine rein sozialpolitische Bedeutung ein, die für die folgende Zeit verbindlich blieb: Das Wort, so argumentierte er, dürfe nicht politisch, im Sinn der Option für eine Staatsform, verstanden werden. Er entzog damit die katholische Sozialbewegung in Frankreich dem Streit der Monarchisten und Demokraten – ließ sie freilich auch im Unbestimmten und beschränkte sie ausdrücklich auf den vorpolitischen Raum.

(d) Am wenigsten wich Leo XIII. in der Frage der Religionsfreiheit von der Tradition der Vorgänger ab. Zwar ist auch hier die Argumentation behutsamer, der Papst bemüht sich darum, zu überzeugen und nicht einfach zu verurteilen, gleichwohl: die „Freiheit eines jeden, eine beliebige Religion oder auch gar keine zu bekennen“, wird von ihm entschieden abgelehnt.

IV. Der Kampf um die Religionsfreiheit im Zweiten Vatikanischen Konzil

Erst das Zweite Vatikanum hat in seiner „Erklärung über die Religionsfreiheit“ (1965) feierlich das Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen verkündet. Dies geschah im Bewusstsein der Tatsache, „dass alle Völker immer mehr eine Einheit werden, dass Menschen verschiedener Kultur und Religion enger miteinander in Beziehung kommen und dass das Bewusstsein der eigenen Verantwortlichkeit im Wachsen begriffen ist“. „Das Vatikanische Konzil erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf Religionsfreiheit hat.“

Die Erklärung über die Religionsfreiheit setzt einen neuen Akzent im Verhältnis der katholischen Kirche zur modernen Welt. Sie bringt die lange und schmerzvolle Auseinandersetzung mit den modernen Freiheitslehren und -ansprüchen zu einem vorläufigen Abschluss. Darin bildet sie ein epochemachendes Ereignis in der Geschichte der Kirche. Nicht zufällig sah der Konzilsberater Joseph Ratzinger in der Erklärung „das Ende des Mittelalters, ja das Ende der Konstantinischen Ära“.

Die Diskussion über die Religionsfreiheit beim Konzil war begleitet von einer neuen Wahrnehmung der angelsächsischen Welt und der in ihr entwickelten demokratischen Formen durch die katholische Kirche. So hatte der amerikanische Jesuit John Courtney Murray entscheidenden Anteil an der Auseinandersetzung der Konzilstheologen mit den überlieferten Lehren der Kirche – und vor allem Leos XIII. – bezüglich des komplexen Verhältnisses von Wahrheit

und Freiheit. Er vor allem war es, der den Konzilsvätern die amerikanische Tradition der Menschenrechte und der „self-evident truths“ der US-Verfassung nahebrachte.

Nicht minder bedeutsam war die Intervention des englischen Kardinals Heenan bei der 80. Generalkongregation des Konzils im September 1964. In jener Debatte vertraten Kardinal Ottaviani und Bischof Lefebvre noch einmal mit Nachdruck die alte These „Keine Freiheit für den Irrtum“. Demgegenüber wies Kardinal Heenan auf die Verhältnisse in England hin und zeichnete das Bild einer Staatskirche – der anglikanischen –, die ungeachtet ihrer offiziellen Stellung Andersgläubigen Toleranz gewähre.

Die Waage schwankte heftig zwischen Befürwortern und Gegnern der Religionsfreiheits-Erklärung. Das Schema wurde mehrfach umgearbeitet. Viele Einzelfragen wurden neu erörtert. Begriffe wie Toleranz, Zwang, Gewissen und Grenzen der Religionsfreiheit wurden präzisiert. Die endgültige Textfassung – es war die sechste – wurde am 7. Dezember 1965 vom Konzil endgültig verabschiedet – und nunmehr mit großer Mehrheit. Von diesem Datum an war die Religionsfreiheit, nachdem sie zum offiziellen Titel eines lehramtlichen Dokuments geworden war, in der katholischen Kirche nicht mehr umstritten.

Die katholische Haltung gegenüber der Religionsfreiheit hat lange Zeit geschwankt. Man war geneigt, den Rückzug des Staates aus der religiösen Sphäre als eine Verkürzung zu empfinden, man hielt jedenfalls im eigenen Bereich lange an einem Staatsideal fest, das dem Staat nicht nur die Sorge für das irdische Wohl, sondern auch die Sorge um das Heil der Seele zuerkannte. Das lag gewiss auch an der prototypischen Gestalt und Wirkung des von der Konfession geprägten Fürstentums, mit dem die katholische Kirche seit dem Zerbrechen des mittelalterlichen Corpus Christianum ihr Schicksal verbunden hatte.

Erst in einer pluralistisch gewordenen und vielfältig säkularisierten Welt kamen die positiven Möglichkeiten der Religionsfreiheit in den Blick, wurden die neuen Chancen sichtbar, die sie für die Kirche mit sich brachte. Eine nicht unwichtige Rolle haben dabei die Erfahrungen mit den modernen Totalitarismen gespielt. Sie zeigten den Katholiken, dass der Kirche von Seiten „politischer Religionen“ oft schlimmere Gefahren drohen als von Gemeinwesen, die sich die Entscheidung über Glaubens- und Gewissensfragen kraft Einsicht in die eigene Inkompetenz versagen.

Die Erklärung über die Religionsfreiheit beendete nicht nur die Zeit des „christlichen Staates“, der für das Heil (und nicht nur für das Wohl) der Menschen mitverantwortlich war. Sie eröffnete zugleich die neue Zeit einer wesensgemäßen, nämlich theologischen Aneignung der Menschenrechte durch die Kirche – ein Prozess, der noch nicht abgeschlossen ist. □

Literatur:

Ch. d. Montalembert, *L'Église libre dans l'État libre. Discours prononcés au Congrès Catholique de Malines, Paris 1863*

H. Maier, *Revolution und Kirche, Freiburg 1959, 6. Aufl. München 2006*

T. Tackett, *Religion and Regional Culture in Eighteenth-Century France: The Ecclesiastical Oath of 1791, Princeton 1985*

J. C. Murray, *We hold these truths. Catholic Reflections on the American Proposition, London 1960*

Presse

Philosophische Woche: Religion in pluraler Gesellschaft

Salzburger Nachrichten

18. Oktober 2011 – Jetzt steht die Gratwanderung im Verhältnis von Staat und Religionen, die Mitte zwischen Gottesstaat und Laizismus, wieder auf der Agenda.

Udo di Fabio, Rechtswissenschaftler an der Universität Bonn und Richter am Bundesverfassungsgericht in Karlsruhe, ist dazu ein prominenter Vordenker. Bei einer Studientagung der Katholischen Akademie in Bayern über „Religion in der pluralen Gesellschaft“ plädierte er für eine „wohlwollende Neutralität“ des Staates gegenüber Religionen. Vollständige Einheit oder völlige Beziehungslosigkeit seien theoretische Grenzfälle, weil keine weltliche Herrschaft ohne transzendenten Bezug auskomme und keine Religion mit welterklärendem Charakter von politischer Herrschaft ganz unberührt bleibe.

Josef Bruckmoser

Salzburger Nachrichten

18. Oktober 2011 – Religion ist wieder im Disput, vor allem in Hinblick auf eine Gesellschaft, die als plural oder pluralistisch bezeichnet wird. Und da beginnt es zu haken. Denn Pluralität meint die vorhandene Vielfalt, Pluralismus hingegen mit der Endung -ismus „nichts anderes als ...“. Das heißt, aus dem gesellschaftlichen Gefüge wird ein Aspekt herausgelöst und absolut gesetzt. Das trifft auch zu, wenn von „Religion in pluraler Gesellschaft“ die Rede ist, wie in der Katholischen Akademie in Bayern. [...]

Der Münchner Jesuit und Religionsphilosoph Johannes Herzgessell zeigte das Problem der einander widersprechenden Wahrheitsansprüche der Religionen auf, auch der nicht-christlichen, die die letzte Wirklichkeit betreffen. [...] Den Religionen ist die letzte Wirklichkeit nicht zugänglich, Menschen und Religionen haben es nur mit bestimmten kulturell geprägten Erfahrungen mit der letzten Wirklichkeit zu tun.

Franz Mayrhofer

Die Tagespost

22. Oktober 2011 – Religionen und demokratischer, säkularer Rechtsstaat – nicht nur für Laizisten scheint dies eine Verbindung von Feuer und Wasser zu sein. Forderungen breiter Kreise nach einer Entflechtung von Kirche und Staat in Deutschland sind insbesondere im Vorfeld des Papstbesuches im September laut geworden. [...] Aber auch der Islam steht an anderer Stelle unter Verdacht. Nicht wenige sehen in seinem Normen- und Rechtssystem, der Scharia, eine Bedrohung für die westlichen Demokratien. Islam und demokratischer Rechtsstaat passen für sie nicht zusammen.

Dass dies nicht zutrifft, glaubt Matthias Rohe. „Der Islam steht nicht im strukturellen Gegensatz zum säkularen demokratischen Rechtsstaat“, sagte der Professor für bürgerliches Recht an der Universität Erlangen-Nürnberg im Rahmen einer Tagung an der Katholischen Akademie in München.

Islam und demokratischer Rechtsstaat: Zwangsehe oder Liebesheirat?

Mathias Rohe

I. Einführung: Rahmenbedingungen

Religionen und demokratischer, säkularer Rechtsstaat – das mag für manche wie die Vereinigung von Feuer und Wasser klingen. Sind Religionen – und zuvörderst der Islam – nicht natürliche Gegner einer diesseitsorientierten und auf religionsneutrale Institutionen aufgebauten Ordnung? Tatsächlich haben vor allem die monotheistischen Religionen mit ihren weitreichenden Geltungsansprüchen lange gebraucht, bis sie bereit waren, ihren Frieden mit säkularen Ordnungen zu machen. Die katholische Kirche hat diesen Schritt nachhaltig erst 1965 mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil vollzogen. Immer noch finden sich – stark modifizierte – Staatskirchensysteme in mehreren europäischen Staaten. Auch im Judentum scheint die Lage noch nicht gänzlich geklärt: Das Modell des Staates Israel als „jüdischer Demokratie“ nährt eine noch nicht abgeschlossene Debatte in Israel über das Verhältnis beider Sphären. Vor allem der Islam und sein Normensystem (Scharia) jedoch wird von vielen Nicht-Muslimen, aber auch manchen Muslimen als der gegenwärtige Bedrohungsfaktor für säkulare demokratische Rechtsstaaten angesehen. Tatsächlich ist in den vergangenen Jahren ein aggressiver islamischer Extremismus („Islamismus“ und politischer Salafismus) ideologisch und teils auch massiv gewalttätig gegen solche Staaten und ihre Bürger in Erscheinung getreten. Stehen solche Phänomene aber tatsächlich für „den Islam“ oder „die Muslime“?

Die angemessene Behandlung derartiger Fragen setzt vor allem eines voraus: nüchterne, realistische Sachlichkeit und somit Fairness gegenüber Menschen. Weder der faktenarme Alarmismus kleinstädtischer Angstphantasien, noch blauäugige Parolen, wonach „der Islam“ nichts sei als Frieden, helfen bei der Bewältigung realer Probleme und bei der Nutzung positiver Potentiale der Religionen zum gemeinsamen Wohl.

Die dauerhafte Präsenz einer erheblichen Zahl von Musliminnen und Muslimen in Deutschland ist ein vergleichsweise sehr neues Phänomen, das mit Migrationsvorgängen und den damit verbundenen Begleiterscheinungen aufs engste verbunden ist. Anders als in den klassischen Einwanderungsländern wie Kanada, den USA oder Australien wird hierzulande Migration von vielen immer noch weit mehr als Bedrohung denn als Chance wahrgenommen. Tatsächlich hat die Zuwanderungspolitik vergangener Jahrzehnte vorwiegend wenig ausgebildete Arbeitskräfte für die Verrichtung einfacher und körperlich anstrengender Tätigkeiten ins Land gebracht, deren Arbeitsplätze mittlerweile weitgehend weggefallen sind. Anders als allseits zunächst erwartet ist ein erheblicher Teil dieser Menschen auf Dauer im Land geblieben, ohne dass sogleich die notwendigen institutionellen Reaktionen zum Beispiel im Bildungsbereich erfolgt wären. Erst in den letzten Jahren hat sich dies geändert. Hinzu kommt, dass sich vor allem seit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 die öffentliche Wahrnehmung von Migranten geändert hat – ein Umschwung vom „Ausländer“ zum „Muslim“. Vielfältige Erfahrungen aus öffentlichen Veranstaltungen zeigen, dass oft umstandslos Probleme mangelnder Sprachbeherrschung und damit verbundene Schwierigkeiten in Bildung und Arbeit, Diskriminierung oder kulturell bedingte Verhaltensweisen mit der Religion des Islam vermischt werden. Zudem werden Vorkommnisse in der gesamten vom Islam geprägten Welt oft umstandslos auf hier lebende Muslime übertragen, obwohl sie keinerlei Beziehung zu den dortigen Verhältnissen haben und auch nicht für sie verantwortlich sind. Im Folgenden soll deshalb der Blick vor allem auf die Situation in Deutschland gelenkt werden.



Prof. Dr. Mathias Rohe, Professor für Bürgerliches Recht, Internationales Privatrecht und Rechtsvergleichung an der Universität Erlangen-Nürnberg

tungen zeigen, dass oft umstandslos Probleme mangelnder Sprachbeherrschung und damit verbundene Schwierigkeiten in Bildung und Arbeit, Diskriminierung oder kulturell bedingte Verhaltensweisen mit der Religion des Islam vermischt werden. Zudem werden Vorkommnisse in der gesamten vom Islam geprägten Welt oft umstandslos auf hier lebende Muslime übertragen, obwohl sie keinerlei Beziehung zu den dortigen Verhältnissen haben und auch nicht für sie verantwortlich sind. Im Folgenden soll deshalb der Blick vor allem auf die Situation in Deutschland gelenkt werden.

II. Mögliche Konfliktfelder und Lösungen

1. Einführung

Der säkulare Rechtsstaat hat sich bei allen Unvollkommenheiten als das historische Erfolgsmodell erwiesen. Frieden und Wohlstand scheinen auf seiner Grundlage am besten zu gedeihen. Gerade Deutschland hat in der Folge des nationalsozialistischen Terrorstaats und des DDR-Unrechtsregimes allen Anlass, sich eine an der Menschenwürde orientierte, freiheitliche, aber auch wehrhafte Ordnung zu geben. Die säkulare Trennung von Religion und staatlicher Machtausübung zählt zu den unverzichtbaren Grundlagen solcher staatlicher Ordnung. Wird sie durch den Islam gefährdet?

Wenn Moscheen errichtet werden, wenn Empfehlungen zum Umgang mit muslimischer Religion in Schulen gegeben werden, wenn „Halal-Fleisch“ und islamische Investments angeboten werden oder wenn einer Iranerin von einem deutschen Gericht die eheverträglich vereinbarte Zahlung von Goldmünzen im Scheidungsfall zugesprochen wird, befürchten manche eine schlechende, vielleicht sogar offene „Islamisierung“ Deutschlands und ein Untergraben des säkularen Staats. Trifft das wirklich zu?

Notwendiger Ausgangspunkt ist die Feststellung, dass alleine die deutsche Rechtsordnung in allen rechtlich relevanten Bereichen darüber entscheidet, welche Normen in welchem Umfang und innerhalb welcher Grenzen durchgesetzt werden können. Auf dieser Stufe der Letztentscheidung ist das Recht einheitlich und keineswegs „multikulturell“. Vielfalt – auch religiöse Vielfalt – allerdings ist unterhalb dieser Schwelle in erheblichem Umfang möglich, teils erwünscht und sogar geboten.

Andererseits hat sich Deutschland gegen eine streng laizistische und für eine religionsoffen-neutrale Säkularität entschieden. Religion ist keineswegs aus dem öffentlichen Raum verbannt. Sie darf sichtbar werden, sich in die Debatte einmischen, ist wichtiger Bestandteil universitärer Forschung und Lehre und findet Raum auch im bekennnisorientierten Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen vieler deutscher Länder oder in vielfältigen anderen Kooperationen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften.

2. Unterscheidung rechtlicher und religiöser Normen

Generell muss zwischen religiösen Normen und Rechtsnormen unterschieden werden. Religiöse Normen, auch solche der Scharia, genießen den Schutz der in Deutschland weitreichenden Religionsfreiheit. Abgesehen von historisch begründeten und immer noch rechtsverbindlichen Sonderregelungen gelten für alle Religionen und Weltanschauungen dieselben Rechte und Pflichten. Was der Mehrheit zusteht, steht auch den Angehörigen kleinerer Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zu. So gesehen ist es eine schlechte Normalität, dass eine auf Dauer im Lande lebende Bevölkerungsgruppe, zusehends auch als deutsche Staatsangehörige, eine religiöse Infrastruktur aufbaut.

Das Normensystem des Islam, die Scharia, hat sich über fast 1400 Jahre in einem nun weltumspannenden Raum entwickelt.

Im Bereich rechtlicher Normen herrscht weitgehend das Territorialprinzip: Jeder Staat wendet die ihm eigenen Sachnormen an. Das gilt annähernd uneingeschränkt für das Strafrecht und das gesamte öffentliche Recht. Im Bereich des Privatrechts jedoch gelten Besonderheiten dort, wo das Wohl einzelner Privatpersonen bei der Ordnung ihrer Verhältnisse im Vordergrund steht. Deshalb stellt die deutsche Rechtsordnung Regeln für „internationale“ Sachverhalte im Hinblick darauf auf, welches Recht im konkreten Fall als sachnächste anzusehen ist. Man ist also im Grundsatz dazu bereit, auch fremdes Recht anzuwenden, wenn es sachnäher ist als das eigene.

So kann es dazu kommen, dass wie erwähnt ein deutsches Gericht ehevertragliche Ansprüche nach iranischem Recht durchsetzt. Weshalb sollte auch eine Ehefrau nicht Vermögenswerte zur Absicherung nach der Scheidung erhalten können? Was ist anstößig an der Zahlung von Goldmünzen anstelle der Zahlung in einer hochinflationären Währung? Damit sind jedoch zugleich die Grenzen angedeutet: Wo die Anwendung fremden Rechts zu Ergebnissen führen würde, die unseren rechtlichen Grundentscheidungen widersprechen, endet die Bereitschaft zu solcher Rechtsanwendung. Deshalb kann es im

Inland ebenso wenig eine einseitige Privatscheidung geben wie eine unflexible, patriarchalisch orientierte Zuordnung des Sorgerechts für Kinder nach Alter und Geschlecht oder ein Eheverbot zwischen Musliminnen und Nicht-Muslimen, wie es dem traditionellen islamischen Recht entspricht.

3. Grundlagen islamischer Normativität

Das Normensystem des Islam, die Scharia, hat sich über fast 1400 Jahre in einem nun weltumspannenden Raum entwickelt. Auch der Islam trennt schon seit seiner Frühzeit Diesseits und Jenseits, religiöse und rechtliche Sachverhalte, auch wenn es mancherlei Verbindungen gibt. Die Scharia ist auch und gerade in ihren diesseitsbezogenen rechtlichen Anteilen alles andere als ein unveränderliches Gesetzbuch, sondern ein höchst komplexes System von Normen und von Regeln, welche die Auffindung und Interpretation der Normen erst möglich machen. Dieser letztgenannte Bereich, die *usul al-fiqh* („Wurzeln der Normenlehre“), ist der Schlüssel zum Verständnis des islamischen Rechts. Dabei finden sich erhebliche Unterschiede zwischen sunnitischen und schiitischen Schulen, die zudem ein großes Maß an innerem Meinungspluralismus kennen. „Das“ eine, festgelegte islamische Recht gibt es nicht.

Immerhin besteht weitgehend Einigkeit über die Hauptquellen des Rechts, nämlich den Koran und die einschlägigen Überlieferungen des Propheten des Islam, Muhammad, die Sunna, soweit sie als authentisch anerkannt werden. Dort finden sich nur vergleichsweise wenige rechtliche Regelungen, die insbesondere das Familien- und Erbrecht, das Strafrecht und das Vertragsrecht betreffen. Alle weiteren Quellen wie Gelehrtenkonsens, Analogie und andere Schlussverfahren sind hinsichtlich ihrer Voraussetzungen und ihrer Tragweite umstritten. Damit kommt der Interpretation der jeweiligen Normen entscheidende Bedeutung zu. Dies gilt auch für diejenigen aus Koran und Sunna: Selbst bei vermeintlich eindeutigem Wortlaut muss stets geprüft werden, ob die betreffende Norm zu allen Zeiten, an allen Orten und für alle Menschen gelten soll, oder ob sie nur einen jeweils eingeschränkten Kreis betrifft. So wird auch ein hohes Maß an Flexibilität zur Anpassung an veränderte Lebensumstände ermöglicht. Der Zugang zu solcher eigenständiger Interpretation wird als *Idschtihad* bezeichnet, als eigenständiges Überlegen und Argumentieren. Damit verliert letztlich die Aussage, Gott alleine sei der Normengeber, weitgehend an innerem Gehalt: Es sind stets – fehlbare – Menschen, welche die Normen auffinden, gewichten und interpretieren, und das Ergebnis ist ein menschliches Konstrukt, das steter Veränderung unterliegt.

Uneinigkeit herrscht darüber, wer solchen *Idschtihad* in welchen Fällen und in welchem Umfang betreiben darf. Während er in der Entstehungszeit des islamischen Rechts eine herausragende Rolle gespielt hat (ohne schon so benannt worden zu sein), wurden insbesondere im sunnitischen Islam seit dem 10. Jahrhundert die einmal formulierten Gelehrtenmeinungen lange Zeit weitgehend kritiklos übernommen. Diese Phase wurde seit ungefähr 150 Jahren wieder von intensiver neuer Argumentation und Neuinterpretation abgelöst, die dann auch umfangreiche Gesetzgebungsiniciativen und inhaltliche Reformen ausgelöst haben. Weitgehend unproblematisch waren solche Initiativen, soweit sie Bereiche betrafen, die nicht oder nur vage von anerkannten Rechtsquellen geregelt wurden, wie das

Verwaltungsrecht, große Teile des Strafrechts und des Zivil- und Wirtschaftsrechts. Auch die drakonischen Straftatbestände wie das Abhacken der Hand für bestimmte Formen des Diebstahls wurden in den meisten islamischen Staaten ohne weiteres abgeschafft. Ihre Fortführung oder Wiedereinführung ist vor allem als Politikum zu werten: Im Gegensatz zur Vergangenheit, wo die Anwendung dieser harten Strafen meist vermieden wurde, versuchen nun manche Politiker, sich durch rigorose Maßnahmen als besonders islamgetreu zu profilieren, wobei sie die tatsächliche Vergangenheit, auf die sie sich berufen, schlicht ignorieren.

Interpretationsspielraum besteht auch im Staatsrecht, das nur rudimentär ausgebildet und von vielerlei grundlegenden Unsicherheiten bestimmt ist. Dies betrifft insbesondere die Frage, wem die Leitung des Gemeinwesens zukommt und in welchem Verhältnis Regierung und Rechtsgelehrte zueinander stehen. Im Vordergrund stand und steht die weitgehend streitige Legitimation der weltlichen Macht einschließlich ihrer Interpretationskompetenz in Rechtsfragen. Über die Frage der legitimen Herrschaft entstand bereits Mitte des 7. Jahrhunderts das bis heute fortdauernde Schisma zwischen Sunniten und Schiiten. Das klassische islamische Staatsrecht hatte vor allem die Frage der Herrschaftslegitimation zum Gegenstand. Historisches und rechtliches Vorbild war die Herrschaftszeit des Propheten Muhammad. Seit der Auswanderung (Hidschra) der Muslime nach Medina im Jahre 622 vereinte er eine weltlich-rechtliche und geistlich-religiöse oberste Autorität. Diese Funktion sollte später sein Nachfolger/Stellvertreter (Chalifa) übernehmen. Im Staatsrecht wird die Funktion meist mit der eines „Imam“ beschrieben, wobei hier nicht der Vorbeter in der Moschee gemeint ist, sondern das Oberhaupt der muslimischen Gemeinde insgesamt. Hierfür wird oft Sure 4,59 zitiert: „Gehorcht Gott und dem Gesandten und denen unter euch, die zu befehlen haben (oder: zuständig sind)!“ Es bleibt aber unklar, wer die letztgenannten sind. In der klassischen Kommentarliteratur werden hier die weltlichen Herrscher (Amir, Sultan) ebenso genannt wie die Religionsgelehrten oder die Rechtsgelehrten.

In späterer Zeit, als die islamische Welt wiederholt Eroberungszüge und Umstürze erlebte, wurde die Legitimationsfrage eher am Rande aufgeworfen. Man beugte sich in aller Regel der jeweiligen Macht, jedenfalls solange sie sich nicht direkt gegen die Geltung zentraler islamischer Normen einsetzte. Ibn Taimiya, ein bis heute weitgehend anerkannter Gelehrter des 14. Jahrhunderts vertrat die Ansicht, der Muslim schulde ohnehin nur Gott und seinem Gesandten Gehorsam. Die Gläubigen müssten sich in ihren jeweiligen Bereichen untereinander beraten (Schura). Danach kann die muslimische Gemeinschaft auch aus einer Vielzahl politischer Einheiten unter verschiedenen Herrschern existieren. Damit konnte Ibn Taimiya sein zentrales Anliegen, die Durchsetzung der Scharia-Normen, von einer bestimmten Herrschaftsstruktur lösen. So entwickelte sich das Staatsrecht hin zu der pragmatischen Erkenntnis, dass das Unrecht gegenüber der Anarchie das geringere Übel sei. Das entspricht auch der geschichtlichen Realität der islamisch geprägten Welt. Die Frage der legitimen Herrschaft bleibt damit offen.

Eigene Wege ging das schiitische Staatsrecht. Es entwickelte sich aus der Opposition gegen die als illegitim angesehene sunnitische Herrschaft, aber seit dem 16. Jahrhundert teilweise auch



Die Gruppe um Dr. Dominik Finkelde SJ, Dozent für politische Philosophie und Kulturphilosophie, erörterte die Bedeutung des Paulus für die Begründung des Universalismus nach Alain Badiou.

gegen die schiitisch-weltliche Staatsgewalt. Insgesamt gesehen ist über die Jahrhunderte eine Tendenz erkennbar, den Rechtsgelehrten die Füllung der „Herrschaftslücke“ bis zur Wiederkehr des erwarteten Mahdi zuzuweisen. Nicht zu vergessen bleibt aber, dass es über die Jahrhunderte hinweg einen Konflikt mit der weltlichen Herrschaft gab, die sich über lange Zeit durchsetzen konnte, sodass weiterhin eine starke Richtung die Abstinenz von weltlicher Machtausübung fordert, und dass es schließlich immer wieder namhafte Gelehrte gab, die eine Kooperation auch mit der weltlichen Macht für legitim hielten.

Bei alledem ist zu beachten, dass bis ins 19. Jahrhundert hinein weder das Verhältnis zwischen Staatswesen und Gesellschaft noch die Trennung zwischen Staat und Religion auf einer rechtstheoretischen Ebene in nennenswertem Umfang debattiert wurden. Die erst seit dem 20. Jahrhundert vor allem unter Islamisten verbreitete Parole *al-Islam din wa daula* („der Islam ist Religion und Staat“) erhält inhaltlichen Sinn erst vor dem Hintergrund solcher Debatten. Schon deshalb müssen gegenwärtige Versuche scheitern, aus den Quellen der Vergangenheit ein eindeutiges islamisches Herrschaftssystem zu konstruieren. In der Gegenwart setzen sich zunehmend die Stimmen durch, welche die Demokratie als das Herrschaftssystem des Islam im 21. Jahrhundert und weltweit propagieren.

4. Positionen des Islam in Europa

Ist nun der demokratische Rechtsstaat, der Einheit und individuelle Gestaltungsfreiheit in ein ausgewogenes Verhältnis setzt, durch den Islam gefährdet? Eine bündige Antwort auf die so gestellte Frage ist unmöglich: Die Positionen des Islam und der Muslime sind dafür zu vielgestaltig. Auch der Islam ist alles andere als ein monolithischer Block. Deshalb müssen wir die Situation in Deutschland und Europa gesondert von der in anderen Teilen der

Welt betrachten. Die Unterscheidung ist wichtig, weil Muslime gerade in freiheitlichen Rechtsstaaten offen und ohne machtpolitischen Druck über Fragen ihrer Religion debattieren und publizieren können. Andererseits ist es ebenso wahr wie beklagenswert, dass insbesondere in weiten Teilen der arabischen Welt offene Debatten über die hier behandelten Fragen nicht geführt werden können, weil dort besonders die Menschenrechte von Nicht-Muslimen, aber auch von Muslimen mit Füßen getreten werden. Neben vielerlei politischen Ursachen ist das auch bedingt durch eine breite, intolerante Schicht von Religionsgelehrten und religiösen Autodidakten, die durch solche Debatten ihre Macht bedroht sieht oder generell extrem intoleranten Spielarten des Islam folgt.

Zunächst ist festzuhalten, dass neben den vielen schon im Inland geborenen oder hier sozialisierten deutschen Muslimen auch solche vom Balkan oder aus der Türkei in einer rechtskulturellen Umgebung aufgewachsen sind, die sich seit vielen Jahrzehnten an europäischen Staats- und Rechtssystemen orientieren und explizit von islamrechtlich geprägten Systemen abgewandt haben. Aber auch unter Muslimen aus anderen Teilen der vom Islam geprägten Welt finden sich Anhänger des demokratischen Rechtsstaats in großer Zahl. Vergleichsweise breit angelegte Untersuchungen in Deutschland aus jüngerer Zeit belegen, dass die Zustimmung zu den Grundlagen des deutschen Staats- und Rechtssystems ungefähr gleich groß ist wie unter der Gesamtbevölkerung. Teilweise ist das Vertrauen in die deutschen Institutionen unter Muslimen sogar noch stärker ausgeprägt. Mit aller Vorsicht kann gesagt werden, dass die wohl bei weitem größte Gruppe von Muslimen diejenige der „Alltagspragmatiker“ ist, welche sich wie wohl der größte Teil der Bevölkerung überhaupt ohne tiefere Reflexion in das bestehende System einfindet und es in seinen Grundentscheidungen – einschließlich der Menschenrechte – auch bejaht. Muss man sich dafür vom Islam

schlechthin abwenden, wie es eine kleine, aber lautstarke Zahl ideologischer Islamkritiker behauptet? Eine solche Haltung spiegelt profunde Unkenntnis der Materie.

Unter denjenigen, die religionsbezogene Positionen beziehen, finden sich Traditionalisten ebenso wie solche, die sich auch mental-intellektuell „einheimisch“ fühlen und anders als die Traditionalisten muslimisches Leben hierzulande nicht als strukturellen Ausnahmezustand ansehen, in dem man sich mit Kompromisslösungen zurechtfinden muss, sondern ihre Lebenssituation als die neue Normalität eines Islam in religionspluralen Gesellschaften und religionsneutralen Staaten begreifen. Diese Richtung ist im schulischen und akademischen Bereich sowie in Nichtregierungsorganisationen besonders häufig anzutreffen. Dies spricht dafür, dass der zu etablierende islamische Religionsunterricht, die entsprechende universitäre Ausbildung der Lehrkräfte und die Etablierung einer islamischen Theologie an Universitäten den wünschenswerten Prozess muslimischer Selbstreflexion und -bestimmung im Rahmen des säkularen Rechtsstaats deutlich voranbringen werden.

Explizite Gegner des säkularen demokratischen Rechtsstaats bilden eine vergleichsweise kleine, aber gefährliche Richtung in Gestalt des Islamismus. Dies ist eine auch im Spektrum des Islam durchaus neue politische Richtung, wengleich sie sich fälschlich als Vertreter einer Rückbesinnung auf den „wahren Islam“ ausgibt. Islamisten richten sich mit der Parole, alleine Gott könne Gesetzgeber sein, gegen die Demokratie als das System des Islam im 20. und 21. Jahrhundert. Nicht-Muslimen wird nur eine zwar im Grundsatz geschützte, aber von Gleichberechtigung weit entfernte Position zugewiesen. Es geht diesen Ideologen also primär um die Durchsetzung des eigenen Machtanspruchs im religiösen Gewand, wobei nur ein geringer Teil von ihnen unmittelbar zur Gewaltanwendung greift (sogenannter Dschihadismus), während die meisten

eine legalistische Strategie über Bildungs- und Sozialeinrichtungen verfolgen. Der Iran der Gegenwart ist ein leider Realität gewordenes Modell solcher Haltungen. Solche Positionen stoßen allerdings auch in der islamisch geprägten Welt auf tiefgreifende Ablehnung.

Nach alledem ist es grundlegend verfehlt, „den Islam“ auf eine nur fiktive Essenz festzulegen und daraus dann einen Gegensatz zum säkularen Rechtsstaat zu konstruieren. Wer so vorgeht, unterstützt im Grunde das Geschäft des Islamismus. Mangel an analytischen Fähigkeiten und wissenschaftlicher Redlichkeit zeigt zudem eine gelegentlich anzutreffende Vergleichsperspektive, welche das Deutschland der Gegenwart mit der islamischen Welt der Vergangenheit in Beziehung und Gegensatz zueinander setzt, damit aber auf die gegenwärtig hier lebenden Muslime abzielt.

III. Perspektiven

Der Islam steht nicht im strukturellen Gegensatz zum säkularen demokratischen Rechtsstaat. Positionen muslimischer Extremisten lassen sich nicht verallgemeinern und sind unter Muslimen auch nicht mehrheitsfähig. Die notwendige Bekämpfung des islamischen Extremismus darf sich nicht gegen Muslime insgesamt richten. Sie sind Teil der deutschen Gesamtgesellschaft. Als in ihrer übergroßen Mehrheit rechtstreu Bürger haben sie Anspruch auf die gleichen Rechte und unterliegen den gleichen Pflichten wie alle anderen.

Das Heraustreten aus der Privatsphäre meint, dass Religion den ihr von Seiten der Aufklärung, des Liberalismus und Laizismus zugewiesenen Bereich verlässt.

Die Grundlagen unserer Rechtsordnung müssen immer wieder neu vermittelt werden, durch alle Bevölkerungsgruppen und über die Generationen hinweg. Entsprechende Akzeptanz ist kein Selbstläufer, sondern bedarf gesamtgesellschaftlicher Überzeugungsarbeit in Abwehr und zur Verhinderung jeglicher Form von Extremismus. Den demokratischen Rechtsstaat lehnen nicht nur Islamisten ab, sondern auch Rechts- und Linksextreme. Gleichzeitig ist es ein unerlässlicher Bildungsauftrag in Richtung auf die Gesamtbevölkerung, dass die vom Rechtsstaat garantierten Grundrechte nicht nur der Mehrheit zustehen, sondern dass entgegen verbreiteten Ressentiments auch Minderheiten wie die Muslime gleichen religionsverfassungsrechtlichen Schutz genießen. Auch manche scheinbaren Verteidiger der säkularen Rechtsordnung sind bei näherer Betrachtung mit deren Grundlagen wenig vertraut und vertreten beispielsweise im Hinblick auf die Religionsfreiheit für Muslime Positionen, die sich mit ebendieser Rechtsordnung schlicht nicht vereinbaren lassen. Liebe, die blind macht, ist jedoch nicht weniger schädlich für demokratische Rechtsstaatlichkeit als religiös begründete Gegnerschaft.

Im islamischen Spektrum ist es erforderlich, über alltagspraktische Handhabung hinaus religionsorientierte und religiös vermittelbare Positionen weiterzuentwickeln, die Muslimen auch aus religiöser Sicht einen Weg in die Mitte der Gesellschaft aufzeigen. Ansätze hierfür sind vorhanden und müssen weiter ausgebaut werden. Insbesondere finden sich wesentliche Bereiche inhaltlicher Übereinstimmung in islamischen und säkularen Grundlagennormen, die

man nutzbar machen kann. So kann dann auch der Islam positive Beiträge zu gesamtgesellschaftlich relevanten Fragen leisten, Muslime können sich über religiöse Organisationen hinaus – wie schon zusehends der Fall – in nicht religiös ausgerichteten Kontexten einbringen. Das setzt die Bereitschaft zur Öffnung auf allen Seiten voraus. Nur bei offener und empathischer – nicht blauäugiger – Bereitschaft zur Verständigung kann aus dem schon weitgehend funktionierenden Nebeneinander immer mehr Miteinander wachsen.

Missverständnisse im Dialog zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen in Deutschland sind nicht selten. Verständnisprobleme wurzeln häufig in unterschiedlichen Dialogkulturen, soweit Muslime stark von orientalischen Kommunikationsformen geprägt sind.

Es gibt keinen „clash of civilizations“. Anderslautende Behauptungen sind ein intellektuelles Krisenphänomen, das fälschlich eine innere Homogenität unterschiedlicher – und als strukturell gegensätzlich angesehenen – Kulturen unterstellt. Erkennbar ist ein kulturenübergreifender „clash of minds“. Wer die Grundlagen des säkularen demokratischen Rechtsstaats als gemeinsame Hausordnung akzeptiert, verdient auch seinen vollen Schutz und gehört dazu. Extremismus jeder Couleur muss bekämpft werden, und dieser Kampf sollte möglichst alle mobilisieren können, die von ihm bedroht sind, über alle Religionen und Weltanschauungen hinweg.

Schließlich fügt sich die Debatte um den Islam in Deutschland in größere, zukunftsbestimmende Zusammenhänge. Welche Rolle sollen Religionen und Weltanschauungen künftig im öffentlichen Raum spielen? Wie soll die Kooperation zwischen ihren Organisationen und dem Staat ausgestaltet werden? Hier gilt es, immer wieder neu eine angemessene, breit vermittelbare Haltung fernab der Extreme von Religionsdiktatur und säkularistischer Ersatzreligion zu definieren.

Als Liebesheirat wird man das Verhältnis zwischen Islam und demokratischem Rechtsstaat nach alledem kaum bezeichnen können. Insofern unterscheidet sich der Islam allerdings nicht vom Christentum, das lange gebraucht hat, die Vorzüge dieser staatlichen Ordnung zu erkennen und zu unterstützen. In der Orthodoxie scheint dieser Prozess noch weithin un abgeschlossen. Insgesamt wird man eher von Vernunftfehen sprechen können, vielleicht auch von der Liebe auf den zweiten Blick. Beides hat den Vorteil der Dauerhaftigkeit, wenn der erste Enthusiasmus sich einmal gelegt hat. Eine „Zwangshe“ ist nur insofern zu konstatieren, als Extremisten, auch im Gewand des Islam, vom demokratischen Rechtsstaat mit allen rechtsstaatlichen zu Gebote stehenden Mitteln in die Schranken gewiesen werden müssen. Das Ziel ist: Respekt und Überzeugung. Was die Liebe angeht, so sei an die Antwort des vormaligen Bundespräsidenten Heinemann auf die Frage erinnert, ob er den Staat liebe: „Ich liebe meine Frau“. □

Literatur und weiterführende Informationen:

Mathias Rohe, *Islamisches Recht. Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. München 2011 (C.H. Beck)

Vgl. auch die Listen und Links auf den Websites der FAU Erlangen-Nürnberg (Erlanger Zentrum für Islam und Recht in Europa EZIRE, <http://www.ezire.uni-erlangen.de>) und Lehrstuhl für Bürgerliches Recht, Internationales Privatrecht und Rechtsvergleichung (<http://www.zr2.jura.uni-erlangen.de/>)

Zwischen Spaltpilz und Zusammenhalt. Religionen und gesellschaftliche Integration

Edmund Arens

Ob Religion eine Gesellschaft zusammenschweißt oder auseinanderreißt, wird derzeit wieder heiß diskutiert. Ob und inwiefern Religion die Grundlage einer pluralen Gesellschaft bilden kann, ist heutzutage heftig umstritten. Welchen Ort Religionen in multikulturellen und multireligiösen Gesellschaften haben und welche Rolle ihnen zukommt, ist Gegenstand vielfältiger Debatten.

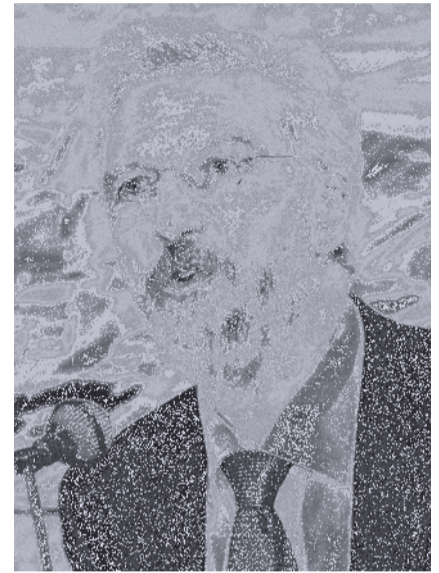
Religionen sind offenbar ambivalente Phänomene mit konfliktträchtigen Potenzialen und bisweilen gefährlichen Zügen. Was sie zur gesellschaftlichen Integration und womöglich Desintegration beitragen, möchte ich im Folgenden in sechs Schritten beleuchten. Ich beginne mit einigen Bemerkungen zum Verbindenden und Trennenden von Religion. Dann kommen Dimensionen von Integration zur Sprache. In einem dritten Schritt soll skizziert werden, wie, in welcher Absicht und um welchen Preis Religionsgemeinschaften Menschen integrieren. Sodann steht die Frage von religiösen Minderheiten zur Debatte. Fünftens wird es um öffentliche Religionen in ziviler Gesellschaft gehen. Den Abschluss bildet eine knappe Zusammenfassung.

1. Religion trennt – und verbindet

Das Konflikt- und das damit einhergehende Gewaltpotenzial von Religion hat der aus der Schweiz stammende Philosoph Jean-Jacques Rousseau vor 250 Jahren prägnant auf den Punkt gebracht, wenn er in seinem „Contract Social“ schreibt: „Man kann unmöglich mit Leuten in Frieden leben, die man für verdammt hält... Man muss sie bekehren oder verfolgen.“ Ähnlich äußert sich Mitte des 19. Jahrhunderts der Philosoph Ludwig Feuerbach in seinem Werk „Das Wesen des Christentums“. Laut ihm liegt das Verdammen Anders- oder Ungläubiger gerade „im Wesen des Glaubens“, und der Glaube geht „notwendig in Hass, der Hass in Verfolgung“ über.

Auch für heutige Religionskritiker ist das für das Zusammenleben destruktive Potenzial von Religion evident. Der amerikanische Philosoph Richard Rorty sieht in Religion einen „conversation stopper“, eine „Gesprächsblockiererin“, die wegen ihres unerbittlichen Wahrheitsanspruchs Gläubige diskursunfähig macht, von daher das demokratische Zusammenleben belastet und folglich in der Öffentlichkeit nichts zu suchen hat. Für den britischen Biologen Richard Dawkins erscheint der Gottesglaube als ein sozial schädlicher Komplex gefährlicher Viren, den er für kognitiv obsolet, ethisch verwerflich und pädagogisch höchst gefährlich erklärt. Die Geisteskrankheit des „Gotteswahns“ ist ihm zufolge verbunden mit Absolutismus, Homophobie, Pädophilie, Fundamentalismus und Kindesmissbrauch. Mit Hilfe der atheistischen Aufklärung gelte es diesen Wahn als irrationales, psychologisches Nebenprodukt der Evolution zu entlarven und zu bekämpfen.

Jedoch nicht nur notorische Religionskritiker denunzieren die Tauglichkeit von Religion für die moderne Gesellschaft. Auch von religionswissenschaftlicher Seite wird auf das Konflikt- und Gewaltpotenzial von Religionen



Prof. Dr. Edmund Arens, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Luzern

aufmerksam gemacht. Der amerikanische Religionswissenschaftler und Soziologe Mark Juergensmeyer etwa stellt eine „Globalisierung religiöser Gewalt“ fest. Er verweist auf die Ausbreitung religiös motivierter Gewalt in Gestalt von Rebellionen, Glaubens-, Bürger- und global ausgerichteten Kriegen in diversen Religionen. Der deutsche Religionswissenschaftler Hans G. Kippenberg befasst sich ebenfalls mit „Religionskriegen im Zeitalter der Globalisierung“. Er deutet Gewalt gegen Anders- bzw. Ungläubige als religiöse Gemeinschaftshandlung, welche von religiösen Gemeinschaften getragen werde.

Eine bemerkenswerte Studie über die desintegrativen wie integrativen Kräfte von Religion(en) in den Vereinigten Staaten haben die beiden amerikanischen Politikwissenschaftler Robert Putnam und David Campbell unlängst vorgelegt. Unter dem Titel „American Grace. How Religion Divides and Unites Us“ untersuchen sie, unter welchen Bedingungen Religion zu politischen Polarisierungen und gesellschaftlichen Spaltungen führt beziehungsweise solche zementiert. Umgekehrt zeigen sie auf, wann Gläubige und Religionsgemeinschaften zum Brückenbauen über konfessionelle, ethnische, politische und soziale Differenzen hinweg beitragen und damit den gesellschaftlichen Zusammenhalt fördern. Putnam hatte bereits zuvor in verschiedenen Publikationen zwei gesellschaftlich unverzichtbare Formen von Sozialkapital identifiziert, die er *bonding* und *bridging* nennt. *Bonding* bezeichnet die Fähigkeit, langfristige, verlässliche, enge Bindungen zu anderen einzugehen. *Bridging* bedeutet demgegenüber die Bereitschaft und Fähigkeit, die Grenzen der eigenen Gemeinschaft zu überschreiten, auf andere zuzugehen, Beziehungen zu ihnen aufzubauen und mit ihnen zusammenzuarbeiten. Zwischen *bridging* und *bonding* besteht eine Spannung: Je enger und exklusiver die Bindung an und die Einbindung in die eigene Gemeinschaft, umso schwieriger wird das Brückenbauen. Zu starke Bindungen können eine Verbin-



Prof. Dr. Josef Schmidt SJ, Professor für Philosophische Gotteslehre und Geschichte der Philosophie, diskutierte

mit einem Teil der Seminarteilnehmer über „Die Bedeutung der Religion in Hegels Philosophie des Rechts“.

dung und Verständigung mit anderen verhindern. Exklusive Integration in eine Gruppe kann die gesellschaftliche Integration sabotieren bzw. gefährden.

2. Dimensionen von Integration

Der vom lateinischen Wort *integratio* abgeleitete Begriff Integration bedeutet soviel wie Einbeziehung in ein Ganzes. Das Wort meint „zunächst die Herstellung oder Aufrechterhaltung einer Einheit oder Ganzheit aus einzelnen Elementen oder das Einbeziehen verschiedener Elemente in ein größeres Ganzes“ (Wolfgang Vorkamp). In den Sozialwissenschaften wird zwischen Sozialintegration und Systemintegration differenziert. Während Erstere die Integration der Individuen in soziale Organisationen und Institutionen bezeichnet, bezieht sich die Systemintegration auf die Integration der verschiedenen Organisationen, Institutionen beziehungsweise Subsysteme in das Gesellschaftssystem als Ganzes.

Wenn es um Religion und gesellschaftliche Integration geht, ist vor allem die Sozialintegration von Personen und Gruppen im Blick. In der soziologischen Literatur findet sich eine Reihe von Unterscheidungen von Dimensionen der Integration. In Abwandlung eines Vorschlags des Schweizer Religionssoziologen Jörg Stolz unterscheide ich zwischen kultureller, struktureller, normativer, interaktioneller und identifikatorischer Integration.

Kulturelle Integration betrifft die Kenntnis der grundlegenden Kulturtechniken und Praktiken. Dazu gehören die Fähigkeit, die beziehungsweise eine Landessprache zu sprechen, das nötige Wissen über die organisatorischen Abläufe sowie die Vertrautheit mit den elementaren Handlungsformen, Verhaltensweisen und habits einer Gesellschaft.

Strukturelle Integration erfolgt vor allem durch das Bildungssystem und den Arbeitsmarkt. Wer nur über ein geringes Bildungsniveau verfügt, kaum

Aufstiegschancen hat oder aus dem Arbeitsmarkt ausgeschlossen bleibt, ist strukturell eher exkludiert als integriert.

Normative Integration bezieht sich auf das Wissen um grundlegende ethische sowie rechtliche Normen der jeweiligen Gesellschaft und auf deren Akzeptanz. Dazu zählen die Kenntnis der Grundzüge der jeweiligen Regeln des Zusammenlebens, deren Befolgung und ihre zumindest grundsätzliche Anerkennung.

Interaktionelle Integration betrifft die persönlichen sowie beruflichen Beziehungen, Bekanntschaften und freundschaftlichen Kontakte, die Mitgliedschaften und Aktivitäten in Gruppen, Gemeinschaften und zivilgesellschaftlichen Vereinigungen, durch welche Verbindungen mit Gleichgesinnten und Andersdenkenden sowie zuvor „Fremden“ eingegangen und aufrechterhalten werden.

Identifikatorische Integration meint die emotionale Einbindung in eine Gruppe, die affektive Bindung an eine Gemeinschaft durch Identifikation mit deren Gründerfiguren, Helden oder Repräsentanten, durch das demonstrative Tragen von signifikanten Symbolen beziehungsweise den engagierten Einsatz für die Ziele der jeweiligen Gruppe, Gemeinschaft oder Bewegung.

3. Wie Religionsgemeinschaften Menschen integrieren

Religionsgemeinschaften gewinnen und binden ihre Mitglieder, weil und wenn sie ihnen eine gemeinsame Sprache, gemeinsame Überzeugungen und Praktiken vermitteln. Religionen bieten Menschen eine über das eigene Leben hinausreichende Orientierung. Dazu gehören lebensleitende Einsichten über elementare Fragen des persönlichen Lebens und sozialen Zusammenlebens. Religionen schaffen und tradieren eine Sprache und Kultur, in der Grundfragen nach Herkunft und Zukunft, Sinn und Ziel des menschlichen Lebens angesprochen werden, die Erinnerung und Hoffnung artikuliert, die eigene sowie

tes Regelwerk von Vorschriften und Verboten normiert. Dabei spielen die Ahndung von Vergehen, die religiöse und göttliche Sanktion gegen Normübertreter, Übeltäter und Sünder eine wichtige Rolle.

Religionsgemeinschaften schreiben nicht nur Basisverpflichtungen vor und fest, sondern zeigen auch auf, was die Gläubigen wem Gutes tun sollen; sie appellieren an die Bereitschaft zur Solidarität, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit und rufen zum solidarischen Teilen der materiellen und spirituellen Güter auf. Glaubensgemeinschaften sind zudem Lernorte für das Einüben der normativen Regeln, Gebote und Verbote. Sie stellen Räume dar, in denen die göttlichen Vorgaben sowie die normativen Ansprüche der Gründer, herausragenden Gestalten und Vorbilder individuell und kollektiv zur Geltung gebracht werden.

Die interaktionelle Integration ihrer Mitglieder ist für Religionsgemeinschaften in der pluralistisch gewordenen Gegenwart ebenso notwendig wie zunehmend schwierig. Glaubensgemeinschaften ermöglichen eine Vielfalt von face-to-face-Interaktionen, persönlicher Kontakte und Begegnungen. In Gestalt von Gottesdiensten, Unterweisung, Hilfeleistungen und Geselligkeit schaffen sie Gelegenheiten zu Begegnung und Austausch, bieten Foren für Debatten und Selbstverständigung. Durch ein bisweilen dichtes Netz von Aktivitäten wirken sie sozialisatorisch und lebensbegleitend, insofern innerhalb solcher Gemeinschaften Bekannte gefunden, Freundschaften geschlossen, Ehen eingegangen, Kinder initiiert werden und aufwachsen, Eltern sowohl Unterstützung wie Ruhepunkte finden, Älteren sich Möglichkeiten zum Engagement und zugleich zur Betreuung eröffnen. Zudem werden Kranke besucht, Sterbende begleitet und Tote bestattet. Das gemeinsame gottesdienstliche, diakonische, gesellige und gesellschaftliche Handeln markiert und affirmiert Zugehörigkeit, stärkt Bindungen und nicht nur religiöse Bande. Begegnungen im Zusammenhang mit Riten, Festen und Feiern bringen einerseits den Zusammenhalt symbolisch und symbolträchtig zum Ausdruck, sind andererseits selbst performative Vollzüge des Zusammenstehens und Zusammenhandelns.

Inbesondere in fremder Umgebung sind Religionsgemeinschaften für religiöse, ethnische und kulturelle Minderheiten eine wichtige Integrationsinstanz, welche Kinder und Jugendliche in ein engmaschiges Netz von Gewohnheiten und gegenseitigen Verpflichtungen einbindet, ein Netz, das sich für manche als ein allzu enges Korsett erweist. Gerade in unvertrauter, als fremd erfahrener oder gar als feindselig wahrgenommener Umwelt ist dichte interaktionelle Integration für den Fortbestand der lokalen Gemeinschaft unverzichtbar. Das zeigt sich etwa am orthodoxen Judentum, das in der doppelten Diaspora einer religiösen Minderheit in der permissiven Gesellschaft um sein spirituelles wie physisches Überleben kämpft.

Identifikatorische Integration im Sinne der affektiven Bindung an sowie der emotionalen Einbindung in eine Religionsgemeinschaft bedeutet, dass die Gemeinschaft für ihre Mitglieder nicht nur eine kulturell-kognitive, normative und interaktive Größe darstellt, sondern zugleich die Gefühlsebene anspricht und gefühlsmäßige Bedeutung besitzt. Identifikatorische Integration geschieht durch den Gebrauch gemeinsamer Symbole wie Erkennungszeichen, Fahnen, durch das Tragen gruppenspezifischer Kleidung, durch signifikante rituelle Vollzüge und Feiern, in und mit denen die kollektive Identität performativ in Szene gesetzt, sinnfällig demonstriert und

bewegend bekundet wird. Ein hohes identifikatorisches Potenzial haben außeralltägliche Vollzüge, in denen sich intensive Interaktion, Bewegung und Identitätsbekundung verbinden. Dazu zählen emotionale und spirituelle Höhepunkte und Gipfelerfahrungen wie Wallfahrten, der islamische Hadsch oder die christliche Pilgerreise. Zur Bekräftigung und Intensivierung der affektiven Bindung tragen für die Beteiligten zum Beispiel spirituelle „Events“ bei, wie sie amerikanische „Megachurches“ Woche für Woche inszenieren, aber auch Großveranstaltungen wie Papstreisen, Weltjugendtage oder Katholiken- und Kirchentage.

Identifikatorische Integration wird gleichfalls mit Hilfe von Liedern und Gesängen mobilisiert, welche emotional berühren, bewegen und stimulieren. Als historisches Beispiel sei nur die vorkonziliare Hymne des Katholizismus in Erinnerung gerufen: „Ein Haus voll Glorie schauet“, eine voll Ergriffenheit gesungene Hymne der Identifikation mit der „aus ewigem Stein“ erbauten katholischen Kirche, zugleich ein Kampflied gegen den bedrängenden äußeren Feind, denn „wohl tobet um die Mauer der

Aus der Sicht von religiösen und ethischen Minderheiten ist die Assimilation eine durchaus wünschenswerte Alternative zur Exklusion wie zur Repression.

Sturm in wilder Wut“. Wer diese Hymne schmetterte, hatte zugleich das im ursprünglichen Text formulierte triumphalistische Gefühl: „das Haus wird's überdauern“. Das war gut zu wissen, laut zu singen und schweißte zusammen.

4. Religiöse Minderheiten in der Mehrheitsgesellschaft

Der amerikanische Soziologe Jeffrey Alexander zeichnet in seinen großen Werk „The Civil Sphere“ nach, auf welche Weise Einwanderergruppen in die zunächst nordwesteuropäisch dominierte Gesellschaft der Vereinigten Staaten integriert wurden. Die Integration erfolgte in den ersten Jahrhunderten nach der Staatsgründung gemäß dem Modell der Assimilation. Dieses ermöglichte Einzelnen, sich unter Aufgabe, durch Neutralisierung beziehungsweise durch Verbergen der vormaligen kollektiven Identität ihrer Herkunftsländer erfolgreich an die neuen Verhältnisse anzupassen und darin zu reüssieren. Wegen der ungelösten Widersprüche dieses Modells hat sich laut Alexander Anfang des 20. Jahrhunderts ein neues Modell der gesellschaftlichen Integration durchgesetzt, die „Bindestrich-Identität“ des „melting pot“. Sie verlangte kein Entweder-Oder mehr, sondern erlaubte Immigrantengruppen zunehmend, ihre bisherige ethnische und religiöse Identität mit der neuen, pluraleren Lebensweise eines Schmelztiegels, in dem aus Vielen Unterschiedlichen eine Nation gegossen wird, zu verbinden. Aber auch die Vorstellung vom „melting pot“ war nach Alexander noch zu restriktiv und „identitär“, so dass sich unterdessen ein drittes Modell anbietet, das des Multikulturalismus. Dieser betrachte Verschiedenheit als eine wichtige Errungenschaft, erkenne Differenz wirklich an, respektiere und akzeptiere sie nicht nur mit Blick auf Individuen, sondern auch auf Gruppen und Gemeinschaften. Multikulturalismus bezeichnet Alexander als „ein Projekt der Hoffnung, nicht der Verzweiflung“, das sich nur im Kontext



In den Pausen bot sich den Teilnehmern auch die Möglichkeit zum Gespräch mit den Referenten und dem Leiter der Philosophischen Woche, Dr.

Andreas Gösele SJ (vorne re.). Im Hintergrund unterhält sich der Philosoph Prof. Dr. Richard Schaeffler (li.) mit Dr. Michael Reder (re.).

weit verbreiteter Gefühle gemeinsamen Menschseins entfalten könne.

Aus der Sicht von religiösen und ethnischen Minderheiten ist die Assimilation eine durchaus wünschenswerte Alternative zur Exklusion wie zur Repression. Aber sie zahlt den Preis, dass sie Religion aus der Öffentlichkeit ausschließt, Religionsgemeinschaften so wenig öffentliche Räume und kollektive Rechte wie möglich zugesteht und Religionsausübung mehr oder weniger strikt auf die Privatsphäre beschränkt. Jörg Stolz nennt als entscheidendes Motiv für assimilatorische Politik eine Befürchtung: „Kollektive Rechte (z. B. auf eigene Schulen, eigene Bestattungseinrichtungen, eigene Gesundheitsinstitutionen, eigene Medien, eigene Gerichtsbarkeit) würden zur Herausbildung von ‚Parallelgesellschaften‘ führen und letztlich die Integration der Gesamtgesellschaft zerstören.“ Freilich kann eine assimilatorische Politik leicht die Ausgrenzung und Ausschließung nicht assimilationswilliger Gemeinschaften beinhalten, damit gerade desintegrative Kräfte stärken und fundamentalistische Tendenzen begünstigen beziehungsweise verstärken.

Multikulturalismus lässt nicht nur den Individuen, sondern auch den diversen Gruppen und religiösen Gemeinschaften Raum zur eigenen Entfaltung. Multikulturalistische Politik gewährt Religionsgemeinschaften weitreichende kollektive Rechte. Die multikulturelle Option für Differenz und Toleranz bejaht die Entstehung von Parallelgesellschaften und hält diese für eine angemessene Ausgestaltung kulturell und religiös heterogener moderner Gesellschaften. Darin soll tolerantes Nebeneinander und vom Zutrauen in die Selbstorganisation der diversen Gemeinschaften getragene Nichteinmischung einer nicht fordernden, sondern freiheitlich gewährenden Integration zugute kommen. Dass der Multikulturalismus der Königsweg zur Integration ist, wird indes nicht nur von Verfechtern einer „Leitkultur“ bezweifelt. Auch aus der Sicht des menschen-

rechtlichen Universalismus bleiben Vorbehalte. Erlaubt multikulturalistische Toleranz rigiden Gemeinschaften nicht gerade, ihre eigene intolerante Diskriminierung etwa von Frauen, Gleichgeschlechtlichen oder Dissidenten aufrechtzuerhalten und sich im Namen der eigenen „Kultur“ gegen Kritik zu immunisieren?

Zwischen repressiver Assimilation einerseits und permissivem Multikulturalismus andererseits ist im Sinne einer freiheitsförderlichen, gerechten und solidarischen Integration ein drittes Modell angezeigt – eine „Integration durch Teilhabe“, also eine „partizipative Integration“ (Wolfgang Vorkamp). Diese verbindet die passive Zustimmung zu bestimmten Normen und Werten – Jürgen Habermas spricht von der „Zustimmung zu den Prinzipien der Verfassung“ – mit einem aktiven gemeinschaftlichen sowie zivilgesellschaftlichem Engagement.

5. Öffentliche Religionen in ziviler Gesellschaft

Den Begriff der „öffentlichen Religion“ hat der spanisch-amerikanische Religionssoziologe José Casanova in Umlauf gebracht. In seinem Werk „Public Religions in the Modern World“ hat er deutlich gemacht, dass öffentliche Religion zum einen Resultat einer Entprivatisierung des Religiösen und zum anderen einer Entstaatlichung der Religion ist. Das Heraustreten aus der Privatsphäre meint, dass Religion den ihr von Seiten der Aufklärung, des Liberalismus und Laizismus zugewiesenen Bereich verlässt. Das Öffentlichwerden beinhaltet zugleich die Absage an alle Formen von Staatsreligion, also die Aufgabe jedes Monopolanspruchs, der sich aus der exklusiven Verbindung mit dem Staat ableitet. Bei der öffentlichen Religion tritt an die Stelle der Beschränkung auf den Privatbereich beziehungsweise der Beanspruchung staatlicher Privilegien und politischer Macht deren Lokalisierung in der Zivilgesellschaft. Letztere wird zum Ort, an dem Religionen

ihre Anliegen, Beiträge, Perspektiven und Potenziale öffentlich einbringen und im Diskurs mit anderen zivilgesellschaftlichen Akteuren zur Geltung bringen können.

Als öffentliche Religionen kommen sowohl christliche Kirchen als auch andere Glaubensgemeinschaften in Frage, die nicht nur um das persönliche Heil ihrer Anhänger und Mitglieder besorgt sind, sondern zugleich das gesellschaftliche Zusammenleben und Wohlergehen, das Gemeinwohl und damit die soziale Gerechtigkeit und Solidarität im Blick haben. Bei den Trägern und Akteuren öffentlicher Religion kann es sich zum einen um Gemeinschaften handeln, die sich vorbehaltlos auf die

Den Begriff der „öffentlichen Religion“ hat der spanisch-amerikanische Religionssoziologe José Casanova in Umlauf gebracht.

Zivilgesellschaft einlassen, die sich die Prozeduren des zivilgesellschaftlichen Diskurses aneignen und das Verfahren demokratischer Auseinandersetzung und Willensbildung zu eigen machen. Andererseits kommen dafür auch Gemeinschaften und Bewegungen in Betracht, welche die Öffentlichkeit als Arena begreifen, in der sie im Dissens und Konflikt mit anderen zivilgesellschaftlichen Akteuren für ihre damit nicht unbedingt übereinstimmenden Überzeugungen, Wertvorstellungen und Praktiken kämpfen. Zu den potentiellen Trägern öffentlicher Religion können folglich auch fundamentalistische Bewegungen gehören, sofern sie sich nicht separatistisch von der gesellschaftlichen Öffentlichkeit abschotten.

Öffentlich wird Religion dann, wenn eine religiöse Gemeinschaft dem von ihr vertretenen und gelebten Glauben eine gesellschaftliche Bedeutung beimisst



Dr. Michael Reder von der Hochschule für Philosophie (re.) im Pausengespräch.

und dies in ihrer Glaubenspraxis bekundet, was sich in der Bereitschaft manifestiert, sich an den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen um Grundfragen menschlichen Lebens und Zusammenlebens zu beteiligen. Über die Teilnahme an öffentlichen Auseinandersetzungen wird ein „public encounter“ (Casanova), eine öffentliche Begegnung mit anderen möglich, was längerfristig zu Lernprozessen und zur Verständigung der verschiedenen Religionen miteinander führen kann.

Öffentlichen Religionen geht es darum, die in ihnen tradierten Glaubensüberzeugungen, moralischen Einsichten und Wertvorstellungen zu bewahren, sichtbar zu machen und öffentlich darzustellen und damit zugleich ihre Vorstellungen vom guten Leben und

gerechten Zusammenleben in den gesellschaftlichen Diskurs einzubringen. Indem sie ihre substantiellen Auffassungen über soziale Gerechtigkeit und Gemeinwohl, Solidarität und Anerkennung, Fürsorge und Verantwortung füreinander sowie für andere in ihrer eigenen gemeinschaftlichen Praxis zum Ausdruck bringen und zudem in gesellschaftliche Meinungs- und Willensbildungsprozesse einspeisen, erweisen sie sich als wichtige Akteure im Raum der Zivilgesellschaft. Mit ihren prophetischen Interventionen leisten sie eine immanente normative Kritik an bestimmten modernen Entwicklungen. Sowohl mit ihren prophetischen Herausforderungen als auch mit ihren moralischen Optionen und Interventionen tragen öffentliche Religionen zur

Vitalisierung der Zivilgesellschaft bei. Sie mobilisieren moralische Ressourcen, deren auch eine moderne pluralistische Gesellschaft und ein säkularer Staat bedürfen.

6. Zusammenfassung

Religionen können Menschen zusammenschweißen und auseinanderreißen. Auf der einen Seite sind sie Solidargemeinschaften, die ihre Mitglieder sozialisieren und sozial integrieren, ihnen Identität vermitteln, Begegnungsräume eröffnen und ein Gefühl von Zugehörigkeit und Zusammengehörigkeit geben. Auf der anderen Seite können Religionsgemeinschaften sich verhärten, versteinerte Bollwerke bilden, sich dem Kampf gegen die feindliche Außenwelt verschreiben und so desintegrative und destruktive Kräfte entfesseln.

Religionsgemeinschaften bieten insbesondere marginalisierten Minderheiten Rückzugs- und Schutzräume, Orte der Bewahrung und Weitergabe ihrer kulturellen und religiösen Identität. Dabei geschieht dann primär ein *bonding*, das gemeinschaftliche soziale Integration befördert, aber bei zu starker, exklusiver Bindung zugleich gesellschaftliche Integration verhindert.

Öffentliche Religionen balancieren am ehesten das *bonding* mit dem *bridging*. Von daher wären Anstrengungen zu unternehmen, die darauf zielen, dass auch religiöse Minderheiten mit ihren Symbolen und Überzeugungen öffentlich sichtbar werden, dass sie ihre Anliegen und Interessen öffentlich zur Sprache bringen und in den gesellschaftlichen Diskurs einbringen. Durch Sichtbarkeit, gesellschaftliches Engagement, aktive Teilnahme am zivilgesellschaftlichen Diskurs und öffentliche Konfliktaustragung wächst die Chance, Brücken des Verstehens und der Verständigung zu bauen. Auf diese Weise lässt sich die soziale Integration im Nahbereich mit der Integration in die Gesamtgesellschaft verbinden, was wiederum sowohl die gemeinschaftliche Zusammengehörigkeit als auch den gesellschaftlichen Zusammenhalt stärkt. □

Literatur:

Alexander, Jeffrey C.: *The Civil Sphere*, Oxford / New York 2008

Arens, Edmund: *Gottesverständnis. Eine kommunikative Religions- theologie*, Freiburg / Basel / Wien 2007

Casanova, José: *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994

Putnam, Robert D. / David E. Campbell: *American Grace. How Religion Divides and Unites Us*, New York 2010

Stolz, Jörg: *Religion und Integration aus der Perspektive der erklärenden Soziologie*, in: René Pahud de Mortanges (Hg.): *Religion und Integration aus der Sicht des Rechts*, Zürich 2010, 39-80

Vorkamp, Wolfgang: *Integration durch Teilhabe. Das zivilgesellschaftliche Potenzial von Vereinen*, Frankfurt a. M. / New York 2008

Kommende Akademieveranstaltungen

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

Tagung in Zusammenarbeit mit dem Historischen Seminar der LMU
6. und 7. Juli 2012
Die Prinzregentenzeit. Abenddämmerung der bayerischen Monarchie?

Mittwoch, 11. Juli 2012
Festlicher Abend im Schloss Schleißheim am 350. Geburtstag von Kurfürst Max Emanuel von Bayern.

Tagung in Nürnberg in Zusammenarbeit mit der Akademie Caritas-Pirckheimer-Haus
13. und 14. Juli 2012
40 plus. Beiträge zu einem gelingendem Leben

Tagung in Augsburg in Zusammenarbeit mit den Benediktinerverlagen Beuron, Münsterschwarzach und Sankt Ottilien sowie der Theologischen Sektion der Bayerischen Benediktinerakademie

5. bis 7. September 2012
Aufbruch ohne/mit Orden? Ordensgemeinschaften innerhalb einer Kirche im Wandel

Vernissage
Dienstag, 11. September 2012
Eröffnung der Ausstellung mit Werken von Herbert Falken

Abendvortrag
Jenseits von Frage und Antwort
Donnerstag, 13. September 2012
Prof. Dr. Jean-Luc Marion, Paris

Tagung in Zusammenarbeit mit der Evangelischen Akademie in Tutzing
14. und 15. September 2012
Ökumene des Lebens

Forum
Montag, 17. September 2012
Maria Luise Thurmair – „Stimme der Gemeinde“

zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Herausgeber, Inhaber und Verleger:
Katholische Akademie in Bayern, München
Direktor: Dr. Florian Schuller
Verantwortlicher Redakteur: Dr. Robert Wälsler
Fotos: Akademie
Anschrift von Verlag u. Redaktion:
Katholische Akademie in Bayern,
Mandlstraße 23, 80802 München
Postanschrift: Postfach 40 10 08,
80710 München,
Telefon 089/381020, Telefax 089/381021 03,
E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de
Druck: Kastner AG – Das Medienhaus,
Schloßhof 2 – 6, 85283 Wolnzach.
zur debatte erscheint zweimonatlich. Kostenbeitrag: jährlich € 35,- (freiwillig). Überweisungen auf das Konto der Katholischen Akademie in Bayern, bei der LIGA Bank: Kto.-Nr. 2 355 000, BLZ 750 903 00. Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.



BR alpha logos

Programmorschau

Ausgewählte Veranstaltungen der Katholischen Akademie sind in BR-alpha, dem Bildungskanal des Bayerischen Fernsehens zu sehen. Die journalistisch aufbereiteten 45-minütigen Beiträge werden vierzehntägig in der Reihe „alpha-Lógos“ am Sonntagabend, jeweils von 19.30 bis 20.15, gesendet. Sie bieten Originalauszüge aus den Vorträgen und Diskussionen, Interviews mit den Referenten sowie vertiefende Informationen. Die Sendungen der Reihe werden vierzehntägig sonntags, jeweils um ca. 0.50 Uhr, wiederholt. Gezeigt wird immer der Beitrag, der in der Vorwoche um 19.30 Uhr zu sehen war.

Die Themen der kommenden Sendungen:

1. Juli 2012
Der Mann aus Galiläa

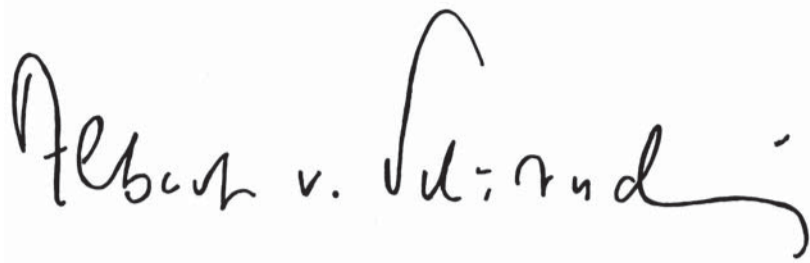
15. Juli 2012
Staat und Kirche – wie weit getrennt?

23. September 2012
Buddhismus und Weltverantwortung

Noch ein Hinweis

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

Autoren zu Gast bei



Hans Maier

Rund 300 Besucher verfolgten am 14. Mai 2012 die Lesung von Professor Hans Maier, des ehemaligen bayerischen Kultusminister und Präsidenten des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Hans Maier war in der Reihe „Autoren zu Gast bei Albert von Schirnding“ in der Katholischen Akademie. Albert von Schirnding lobte in den einführenden Worten besonders Maiers „meisterhafte Handhabung des Wortes.“ Nach dieser – wie immer – profunden und auch sehr persönlichen Einführung durch den Publizisten Albert von Schirnding trug

Hans Maier einige Abschnitte seiner Selbstbiografie „Böse Jahre, gute Jahre. Ein Leben 1931 ff.“ vor. Er begann seine Auswahl mit einem Kapitel, das sich der Arbeit der Katholischen Akademie in deren Anfangsjahren widmete und spannte dann einen weiten Bogen bis ins Kapitel „Im Alter“, von dem er „Paradoxes“ zu berichten wusste.

Im Folgenden lesen Sie die Einführung von Albert von Schirnding. Die im C. H. Beck-Verlag erschienene Selbstbiografie ist im Buchhandel für 24,95 Euro zu erhalten.



Die beiden Liebhaber der Sprache auf Augenhöhe und im Dialog: Albert von Schirnding (li.) und Hans Maier.

Einer von uns

Albert von Schirnding

Ein illustrierter Gast, der volle Saal bezeugt es, und mir müsste eigentlich die Stimme wegbleiben, der Atem stocken. Dass dies nicht der Fall ist, beruht nicht auf einer meiner, vielmehr einer seiner Eigenschaften: Hans Maier hat nichts Einschüchterndes an sich. Ich bin überzeugt, dass er auch auf seine Studenten im Gegensatz zu so vielen seiner Professoren-Kollegen nie einschüchternd gewirkt hat. Und ganz anders als manche Minister und sonstige Machtmenschen, denen ich mehr zufällig als absichtsvoll im Lauf einiger Jahrzehnte über den Weg lief, war auch der langjährige bayerische Kultusminister, mein in schwindelnder Höhe über meiner bescheidenen Lehrerebene angesiedelter oberster Dienstherr, sooft ich ihm begegnete, alles andere als von oben herab. Er schwebte nicht, man konnte immer auf Augenhöhe mit ihm sprechen. Somit fließt auch heute Abend mein Blut ganz ruhig in seinen Bahnen.

An keinem Ort der Welt würde ich den großen Hans Maier lieber treffen als genau hier, in der Katholischen Akademie in Bayern. (Nicht nur deswegen, weil hier niemand auch nur im Traum auf die Idee käme, diesen Mann, weil er in der gewünschten „Entweltlichung“ nicht weit genug gegangen ist, auszusperren). Auf diesem Territorium sind wir beide zuhause. Natürlich nehme ich dieses „wir beide“ nur mit den Gänse-



Albert von Schirnding, Publizist

füßchen des höchsten Respekts versehen in den Mund. Es geht im Folgenden trotzdem nicht ganz ohne meine eigene Person ab. Bei der Lektüre der voriges Jahr erschienenen Autobiographie war

es gar nicht möglich, das Leser-Ich ganz zu unterdrücken. Die „bösen“ und die „guten Jahre“ waren ja weitgehend auch meine eigenen, oft in größter örtlicher Nähe erlebten. Und sowohl da, wo dieselben Vorgänge, Entwicklungen, Menschen ganz ähnlich, als auch vor allem da, wo sie ganz anders erlebt und empfunden wurden, hilft der in die Lektüre eingebrachte subjektive Anteil dem besseren Verstehen des anderen Ich, das autobiographisch zu einem spricht.

Mir fielen zwei gravierende Unterschiede auf. Ein zeitlicher und ein räumlicher. Ich bin lumpige vier Jahre jünger als der Autor von „Böse Jahre, gute Jahre“ (und, nebenbei bemerkt, von weiteren etwa 600 Titeln). Aber diese vier Jahre haben in den höchst bewegten Zeiten, die uns als frühe Lebenszeit zugeteilt waren, ein weit über ihre Zahl hinausgehendes spezifisches Gewicht. Es ist, wie ich angesichts der die Kriegs- und frühe Nachkriegszeit betreffenden Kapitel feststellte, ein großer Unterschied, ob man 1945 vierzehn oder zehn, 1949 achtzehn oder vierzehn Jahre alt war. Obwohl Hans Maier sich und seine Generationenossen auf Seite 174 seines Buchs lieber als „Neun- undvierziger“ denn als „Fünfundvierziger“ gekennzeichnet wissen will, habe ich die Anfänge der Bundesrepublik recht anders erfahren: nahezu als Selbstverständlichkeit, und Selbstverständlichkeiten nehmen für junge Menschen schnell die Farbe der Langeweile an. „Politikverdrossenheit – so etwas gab es in dieser Zeit noch nicht“, schreibt Hans Maier. „Diese Zeit“: das sind seine letzten Gymnasialjahre. Bei mir und meinesgleichen reichte es dann nicht einmal zur „Verdrossenheit“. Politik war einfach uninteressant. Demokratie war keine kostbare Errungenschaft mehr, sondern eine unanfechtbare Hinterlassenschaft der Amerikaner, für die man ungefähr so dankbar zu sein hatte wie kurz zuvor für die tägliche Schulspeisung.

Und damit bin ich beim zweiten Unterschied, bei der Geographie. Der in Freiburg geborene und aufgewachsene Hans Maier stand unter der Strahlkraft des Sonnenkönigtums der französischen Besatzer, ich verbrachte in Regensburg meine frühe Jugend unter dem lässig-milden *military government* unserer amerikanischen Befreier. Die Milde wirkte sich hinsichtlich meines Schülerdaseins dahingehend aus, dass Maiers Amtsvorfahre Alois Hundhammer den Amerikanern die nahezu vollkommene Restauration des alten Humanistischen

Gymnasiums, ohne auf allzu energischen Widerstand zu stoßen, abgewonnen hatte. Keine Spur folglich in Bayern von jenem „französischen Schulsystem mit seiner Disziplin und Strenge“, von dem Hans Maiers Autobiographie berichtet. „Bei der Pädagogik hatte man“, so liest man da, „französischer Gewohnheit folgend, die ‚Normalisierung‘ des Menschen im Blick, das Abschleifen von Ecken und Kanten – ähnlich wie in der ‚Ecole normale‘. ‚Sei doch vernünftig!‘ hieß jetzt die Parole – und nicht mehr feierlich ‚Werde, der du bist!‘ wie im deutschen Neuhumanismus.“ Nun, bei uns galt dieses „Werde, der du bist“ nach wie vor als ungebrochenes Bildungsmotto, auch dann, wenn es nicht beim Namen genannt wurde. Die Griechen hatten das Sagen. Obwohl der französische Humanismus in der Geschichte der Klassischen Philologie einen allerersten Platz einnimmt, ich denke an den von meinem geliebten Lehrer, dem großen Gräzisten Rudolf Pfeiffer bei jeder Gelegenheit gerühmten Jean Dorat, Johannes Aureatus, an seinen Freund, den Dichter Pierre de Ronsard, an Henrie Etienne, Henricus Stephanus, nach dessen Ausgabe Platon heute noch auf der ganzen Welt zitiert wird und der den Gedanken einer *conformité*, einer Übereinstimmung von Griechisch und Französisch verfocht (nur als geborener Franzose sei man fähig, in den Geist der griechischen Sprache einzudringen), – trotz dieses philhellenischen Intermezzos hat die französische Philologie sich bald ganz wieder dem rationalistischen Latein verschrieben und hat die berühmte *Querelle des anciens et modernes* im 18. Jahrhundert zum Sieg der Modernen geführt. Wir in Bayern waren nicht betroffen. Da hatte es Ludwig I. und Friedrich Thiersch gegeben. Jahrzehnte später war es mir und meinen landsmannschaftlichen Mit-Gräzisten, die wir zunehmend mit dem Rücken zur Wand für das Überleben des Griechischunterrichts kämpften, dann aber doch etwas unheimlich, dass der aus Baden stammende bayerische Kultusminister gegen die Vorherrschaft der Humboldtianer die Renaissance des Bildungskonzepts von Georg Kerschensteiner befürwortete und betrieb. Da er Gottseidank seinerseits am Freiburger Berthold-Gymnasium Griechisch gelernt hatte und außerdem viel zu gebildet war, um dem Humanistischen Gymnasium nicht einen respektablen Platz in einem reichgefächerten Bildungssystem einzuräumen, kam er unserem Philhellenismus nicht ernsthaft in die Quere.



Prof. Dr. Hans Maier las aus seiner Biographie „Böse Jahre, gute Jahre“.

Ich sprach von Unterschieden. Jetzt komme ich zu der zentralen Gemeinsamkeit: Es geht doch nichts, dachte ich mir wieder bei der Lektüre der Maier'schen Lebensgeschichte, über eine veritable katholische Kindheit. Das Katholische ist beinahe ein Synonym für den Begriff des Verbindenden. Die frühmorgendliche Gemeinschaftsmesse in der Freiburger Mariahilf-Kapelle hatte, da bin ich mir sicher, eine ganz ähnliche Gestalt wie die 6-Uhr-Gemeinschaftsmesse in der Wolfgangskrypta von Sankt Emmeram in Regensburg, an der ich mit meinem Freund und Klassenkameraden Eberhard Dünninger, der einst zum Mitarbeiter des Kultusministers Maier aufsteigen sollte (ehe er Generaldirektor der bayerischen Bibliotheken wurde), regelmäßig teilnahm. Ich kann bezeugen, dass wir in den fünfziger Jahren, noch weit entfernt vom Konzil und der Liturgiereform der sechziger und siebziger Jahre, nicht *in der*

Messe, sondern *die Messe* beteten und es an der „*participatio actuosa*“, der „*tätigen Teilnahme*“ schon damals nicht fehlen ließen. Was das Verbindende betrifft, geht der Blick noch weiter zurück: Das von einem eigens dafür abgeordneten Benefiziaten täglich zelebrierte Messopfer in unserer kleinen Schlosskapelle im oberbayerischen Harmating, wo ich einen Teil meiner Kindheit verbrachte, unterschied sich nicht wesentlich von einem noch so feierlichen Hochamt im Freiburger Münster oder im Petersdom. Das Latein war überall dasselbe, und für den Ministranten war es die erste Begegnung mit dieser Sprache. Bis zum Orgelspiel brachte ich es freilich leider nicht. Das soll übrigens kein Plädoyer für die lateinische Messe sein; ich bin denkbar weit davon entfernt, Martin Mosebach Schützenhilfe zu leisten und in Paul VI. einen Tyrannen zu sehen. Der Verlust des Lateinischen war der Preis für viel Wichtigeres, und außerdem haben wir immer noch Mozarts Messen.

Es gibt noch ein zweites hervorstechendes gemeinsames Moment: die Liebe zur Literatur. Verehrter Herr Professor Maier, Sie sind in eine Veranstaltung geraten, in der es ausschließlich um Dichter und ihre Gesellen geht: Sigrid Damm, Inge Jens, Angela Krauß, Sibylle Lewitscharoff, Petra Morsbach, Dagmar Nick, Elazar Benyoetz, Tankred Dorst, Thomas Hürlimann, Michael Krüger, Reiner Kunze, Claudio Magris, Uwe Timm waren bisher meine „Gäste“ – lauter Literaten. Sie werden deshalb verstehen, dass ich mich in meiner Einführung fast ganz auf den Schriftsteller und Freund Hans Maier beschränke.

„Sie können schreiben!“ Das an den Studenten, den Verfasser von Seminarprotokollen gerichtete, fast widerwillig gezischte Lob des großen Romanisten Hugo Friedrich empfanden Sie als Student wie einen Ritterschlag. Man könnte die drei Worte als Lektüre-Fazit unter die letzte Seite Ihrer Autobiographie setzen, ach nein, eigentlich unter alles, was man von Ihnen oft und oft zu lesen bekam (zuletzt noch in dem sozusagen alle Register ziehenden Sammelband Ihrer Glossen zu Orten, zur Literatur,

Politik, Musik, Kunst und Religion „Reisen durch die Zeit“.) Und wenn man mit dem Inhalt nicht immer einverstanden war, musste man dem Autor doch in jedem Fall einen glänzenden Stil zugestehen. „Man“ heißt natürlich „ich“. Als Schreibender hat Hans Maier, wenn er nicht an der Orgel saß, begonnen: Seine erste Publikation erschien in japanischer Sprache; der Brief, den der Schüler an die in Japan lebende Schwester und ihren Mann über die Zerstörung Freiburgs und das Kriegsende schrieb, war so informativ und formvollendet, dass der Rektor der Jesuitenhochschule in Tokyo ihn als Broschüre drucken ließ. Bald schon finden wir ihren Verfasser als regelmäßigen Mitarbeiter von Zeitschriften und beim Jugendfunk des Südwestfunks (aus dieser Zeit stammt die Bekanntschaft mit Hans Magnus Enzensberger), dann als Zulieferer von Rezensionen und „Features“ an das Nachtstudio in Baden-Baden; Horst Krüger (ich hoffe, man kennt den Namen noch) war hier einer der Tonangebenden.

In einer Radio-Revue des Bayerischen Rundfunks hat Hans Maier 1992 über seine „Begegnungen mit Schriftstellern 1944-1991“ gesprochen, und das fand ich so interessant, dass ich mir das Manuskript kommen ließ. Ich habe es heute noch. In der Akademiezeitschrift „zur Debatte“ konnte man schon kurz vorher etwas über Maiers Erfahrungen mit Reinhold Schneider und Alfred Döblin nachlesen; in einer Veranstaltung „Autobiographie und Zeitgeschichte“ hatte er ein einschlägiges Referat gehalten. Zum Teil finden sich diese Erinnerungen in der Autobiographie wieder. Zunächst, etwa in der Zeit bis zum Tod Reinhold Schneiders 1958, war Hans Maier, wie könnte es anders sein, in erster Linie ein Nehmender: außer den beiden genannten Dichtern waren es (unter vielen anderen) Elisabeth Langgässer, Werner Bergengruen, Marie Luise Kaschnitz, von denen der Schüler und Student prägende Eindrücke empfing. Dann kam eine mittlere Periode, wo der Professor und Minister zugleich Kollege von Autoren wie Heinrich Böll, Martin Walser, Golo Mann, Hermann



Die Flötistin Alexandra Muhr ist stellvertretende Soloflötistin beim Münchner Rundfunkorchester. Ihre Musik umrahmte den Literaturabend.

Lenz (wieder unter vielen anderen) war – wie diese seit 1976 auch als ordentliches Mitglied der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung. Schließlich und da überschneiden sich die Zeiträume – war Hans Maier immer wieder anderen Schriftstellern gegenüber ein Gebender. Hier fallen mir Marieluise Fleißer, der er den Bayerischen Verdienstorden verschaffte, Reiner Kunze, dem er half, bei seiner Übersiedlung in die Bundesrepublik Wurzel zu fassen (soweit ein Dichter überhaupt irgendwo Wurzeln fassen kann) und Horst Bienek ein, den er bei der Vorbereitung einer der Begegnung deutscher Schriftsteller mit osteuropäischen Exilautoren gewidmeten Tagung in der Bayerischen Akademie der Schönen Künste maßgeblich unterstützte. Ja, Hans Maier gehört zu uns. Und deswegen ist er heute Abend hier und hat jetzt das Wort, das er so meisterhaft handhabt. □



Sehr gut besucht war der Vortragssaal bei diesem Literaturabend. In der ersten Reihe: die Mediziner Professor Dr. Hermann Hepp und Professor Gerhard

Paal, der frühere TU-Präsident Professor Otto Meitinger, der Theologe Professor Otto Hermann Pesch, Daniela Philippi, Sprecherin von Ministerpräsident

Horst Seehofer, und Karl Heinz Eisfeld, 1. Vorsitzender des Bayerischen Volkshochschulverbandes (v.l.n.r.).



Hans Heinrich Wrede, ehemaliger deutscher Botschafter bei der FAO in Rom, freute sich über eine Widmung von Hans Maier.

KEB-Mitglieder- versammlung 2012

Die Mitgliederversammlung der Katholischen Erwachsenenbildung Bayern (KEB) fand in diesem Jahr am 18. und 19. Mai statt. Vertreter und Vertreterinnen von 124 katholischen Bildungseinrichtungen kamen in München in der Katholischen Akademie zusammen. Neben vielen Sachfragen stand auch die Ergänzung des Vorstandes der KEB auf der Tagesordnung. Dr. Claudia Pfrang, Geschäftsführerin des Kreisbildungswerks Ebersberg, wurde mit deutlicher Mehrheit gewählt. Die Theologin komplettiert damit den fünfköpfigen Vorstand der KEB.

Im Rahmen der Sozialethischen Offensive der KEB wurden drei Projekte von Bildungseinrichtungen mit einem Best Practice Preis von je 2000 Euro ausgezeichnet. Dr. Bernhard Forster stellte die ausgezeichneten Projekte in einer Laudatio kurz vor, die wir im Anschluss abdrucken. Den Festvortrag bei der Mitgliederversammlung zum Zweiten Vatikanischen Konzil, den wir im Herbst im Rahmen einer großen Dokumentation zu diesem weltgeschichtlichen Ereignis dokumentieren werden, hielt Prof. Dr. Otto Hermann Pesch.



Der Vorsitzende der KEB Bayern, Dr. Florian Schuller (re.), verabschiedete auf der Jahresversammlung Dr. Bertram Blum, Bischöflicher Beauftragter für Erwachsenenbildung im Bistum Eichstätt.

Blum, langjähriges Vorstandsmitglied der KEB Bayern und Vorsitzender der Katholischen Bundesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung (KBE), geht in den Ruhestand.

Sozialethische Offensive: Best Practice-Prämierung 2012

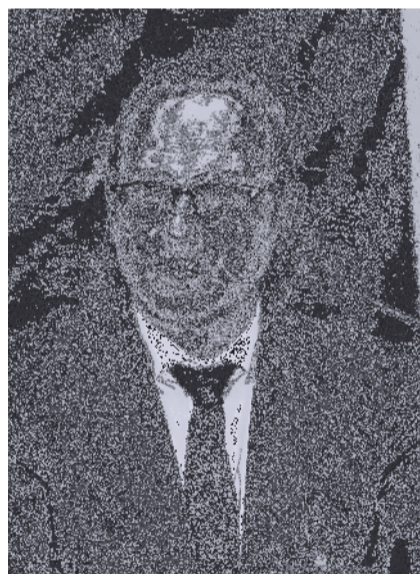
Bernhard Forster

I.

„Katholische Erwachsenenbildung“, dieser Begriff ruft bei vielen zumindest außerhalb unseres Kreises immer noch das Bild eines mehr oder weniger freundlichen Pfarrsaals hervor, in dem ein honorierter Referent reiferen Alters vor einem ebenso honorig-ergrauten Auditorium einen gelehrsam Vortrag hält, der in der Regel eine gute Stunde dauert und nach dem pflichtbewussten Abarbeiten von zwei bis drei Fragen dankenswerter Weise nahtlos in den gemühtlichen Teil einmündet.

Bei unserem ersten Preisträger kann davon keine Rede sein. Es handelt sich um ein Projekt, das eine Brücke schlägt zwischen der Beschäftigung mit theoretischen Grundlagen des Wirtschaftskreislaufs und der unter ethisch/ökologischen Aspekten kritikwürdigen Produktion von Massenkongsumgütern einerseits und der Reflexion des individuellen Kaufverhaltens eines jeden einzelnen von uns andererseits – und das in einer methodischen Bandbreite, die sich durch enorm viel Phantasie und Innovationsbereitschaft klar abhebt von den übrigen eingereichten Projekten. Und so geht der alphabetisch erste Preis im Rahmen der Best-Practice-Prämierung an das „Bildungswerk des Katholischen Deutschen Frauenbundes, Diözesanverband Augsburg“ für das Projekt „Augen auf beim Kleiderkauf!“

Wenn man die Projektbeschreibung durchliest, kommt man aus dem Staunen nicht mehr heraus, so viele verschiedene Veranstaltungsformen, Inhalte und Zielgruppen sind bei diesem Projekt einbezogen, das vom Mai bis Juli 2011 in Augsburg lief. Es gab eine Power-Point-Präsentation zum Thema Baumwollproduktion in den Dritt-Welt- und Schwellenländern, die von den Mitgliedern des KDFB gestaltet wurde;



Dr. Bernhard Forster, Geschäftsführer der KEB Rottal-INN-Salzach

zusammen mit Augsburger Schülerinnen wurde ein dazu passender „Baumwoll-Rap“ als Video-Clip aufgezeichnet, es wurde eine Modenschau konzipiert und mehrfach präsentiert, es wurden Einzelveranstaltungen zum Thema Kleiderproduktion erarbeitet, und es wurde eine Arbeitshilfe erstellt, die von anderen Einrichtungen als Grundlage für eigene Bildungsveranstaltungen genutzt werden kann. All das unter der übergeordneten Thematik: Wie wird unsere Kleidung hergestellt – und vor allem, was kann man tun, dass sie künftig nicht mehr so hergestellt wird, sondern so, wie wir das möchten?

Besonders begeistert hat den Beirat der Mut der KDFB-Damen, mit der Modenschau und dem „Baumwoll-Rap“ jene neuen Wege zu beschreiten, von denen wir so gerne reden. Damit ist der Frauenbund im wahrsten Sinne des Wortes aus der gewohnten Umgebung ausgebrochen und hat am Rande des Public Viewing während der Frauenfußballweltmeisterschaft ein Thema kirchlicher Bildungsarbeit zur Debatte gestellt und ganz bewusst den Kontakt zu Menschen gesucht, die wahrscheinlich nicht dauernd mit Kirche, geschweige denn mit Sozialethik etwas zu tun haben. Die zusätzliche Postkartenaktion, in der ein Sportartikelgigant aus Herzogenaurach – nein, es ist nicht der mit der Raubkatze als Logo – dazu aufgefordert wurde, sich für menschenwürdige Arbeitsbedingungen in den eigenen Fabriken einzusetzen, empfand der Beirat darüber hinaus als gelungene

Besonders begeistert hat den Beirat der Mut der KDFB-Damen, mit der Modenschau und dem „Baumwoll-Rap“ jene neuen Wege zu beschreiten, von denen wir so gerne reden.

Schlussfolgerung aus der theoretischen Erörterung der sozialethischen Problematik – unabhängig von der Statistikfähigkeit der Aktion im Sinne des Erwachsenenbildungsgesetzes.

Dass bei all diesen Veranstaltungsformen ein breiter Adressatenkreis über die eigene Verbandsklientel hinaus angesprochen wurde, fand der Beirat ebenso sympathisch wie die bewusste Einbeziehung der Schülerinnen und damit der jüngeren Generation. Die große Resonanz, die das Projekt bei den Teilnehmerinnen und Teilnehmern sowie in der Öffentlichkeit gefunden hat, der verbandsinternen und kirchlichen genauso wie bei den lokalen und regionalen Medien bis hin zum Bayerischen Rundfunk, war ein weiterer Pluspunkt, der den Beirat aber auch nicht überrascht hat. Auch die Tatsache, dass bei diesem Projekt der Frauenaspekt des



Mit schnellem Stift skizzierte Gerhard Müller, 1. Vorsitzender der KEB Neu-Ulm, den Festredner Professor Otto Hermann Pesch.

Begriffs „Globale Gerechtigkeit“ im Vordergrund stand, hat dem Beirat sehr gefallen – also die Frage: Welche Auswirkungen hat unser Kaufverhalten auf die Frauen, die irgendwo in der Welt unsere Kleidung produzieren müssen, und was können Frauen in Augsburg dagegen tun? Alles in allem also zwingende Gründe für den Beirat, um zu sagen: „Dieses Projekt muss einen Preis bekommen!“

II.

Einen ganz anderen, vielleicht weniger bunten, aber deswegen keineswegs weniger spannenden Ansatz verfolgt das nächste Projekt, für das sich der Beirat ausgesprochen hat: Es steht für eine komplexe Auseinandersetzung mit den ethischen Grundlagen des Zusammenlebens der Menschen weltweit und deren wirtschaftlichen Erfordernissen aus



Eine Modenschau als Protest: Sie war Teil der Veranstaltungsreihe „Augen auf beim Kleiderkauf“ des Bildungswerks des Katholischen Deutschen Frauenbundes, Diözesanverband Augsburg.



Prof. Dr. Otto Hermann Pesch, Professor für Systematische Theologie an der Universität Hamburg, hielt den Festvortrag bei der Mitgliederversammlung. Der Titel seines Referats: „Das Zweite Vatikanische Konzil: Was ist daraus geworden? Was muss daraus noch werden?“

verschiedenen Perspektiven, mit einer theoretischen Unterfütterung von hohem Reflexionsniveau, die aber gleichwohl die Erörterung der zwingenden Folgen sozialetischen Nachdenkens für das je eigene Handeln gleichwertig mit einschließt – ein Projekt, das die theoretisch-intellektuelle Dimension nicht scheut und daher gemeinsam mit dem Augsburger Projekt für die gerade-

zu katholische, also umfassende Bandbreite der kirchlichen Erwachsenenbildung steht.

Ein Preis geht daher an das Projekt „Diskussion der ethischen Gesellschaftsalternativen im Bereich Wohlstand, Wirtschaft, Geldanlagen“ des „Centrums für Globales Lernen“ an der Akademie Caritas-Pirckheimer-Haus in Nürnberg.

Die Veranstaltungsreihe ging im Zeitraum zwischen Herbst 2011 und Januar 2012 mit hohem akademischem Anspruch in mehreren Einzelveranstaltungen und Seminaren der Frage nach, was globales Lernen im Bereich der Sozialethik bedeutet, welche Wohlstandsmodelle in der Gegenwart existieren, inwieweit sie eine nachhaltige Entwicklung weltweit garantieren und inwieweit die Religionen – wohlgerneht nicht nur das Christentum – Impulsgeber für ethisches Wirtschaften sein können; ein breites Themenspektrum, das schließlich im Bereich der ethischen Geldanlagen konkretisiert wurde. Angesichts der virulenten Finanzkrise wurde dabei ein höchst aktuelles Thema aufgegriffen und wissenschaftlich eingeordnet. Es wechselten Einzelvorträge mit Fachtagungen ab, die von Referenten aus verschiedenen Fachbereichen gestaltet wurden. Beeindruckt hat die Jury auch das religiöse Substrat der Veranstaltungen, da die sozialetische Fragestellung aus dem Blickwinkel des Christentums und des Islam in Theorie und Praxis beleuchtet wurde, eine Fortführung aus der Sicht des Buddhismus ist beabsichtigt. Die Methodenvielfalt, die Einzelvorträge, Arbeitsgruppen, Podiumsdiskussionen und ein „World Café“ als zentrales Austauschforum beinhaltete, zeichnet dieses Projekt ebenso aus wie die Vielzahl von Kooperationen, die die Akademie bei der Reihe einging – und das über den engeren kirchlichen Bereich hinaus, eingebettet in ein dichtes Netzwerk von regionalen Partnerschaften vor Ort in Nürnberg und Umgebung. So gelang es der Akademie auch, die avisierten Zielgruppen zu erreichen – allgemein Interessierte mit kirchlichem wie nichtkirchlichem Hintergrund genauso wie potenzielle Multiplikatoren aus den Bereichen Erwachsenenbildung, Politik und Wirtschaft, die das Thema

weitertragen können. Die Einbeziehung eines jüngeren, akademischen Publikums über die Hochschulgemeinde hat den Beirat ebenfalls sehr angesprochen.

Auch dieses Projekt stieß auf ein breites Medienecho. Dass zum Beispiel das Wirtschaftsmagazin „brandeins“ als Medienpartner gewonnen wurde, zeigt, dass sich auch eine nichtkirchliche Öffentlichkeit durchaus für sozialetische

Die Einbeziehung eines jüngeren, akademischen Publikums über die Hochschulgemeinde hat den Beirat ebenfalls sehr angesprochen.

Themen im Rahmen der Erwachsenenbildung gewinnen lässt. Überhaupt gelang es durch das Projekt in der öffentlichen Wahrnehmung zu vermitteln, dass sich katholische Erwachsenenbildung und damit Kirche generell nicht nur mit sich selbst beschäftigt, sondern mit Fragestellungen, die die Gesellschaft insgesamt entscheidend betreffen. Aus all diesen Gründen war es für die Jury keine Frage, das Caritas-Pirckheimer-Haus auszuzeichnen – nicht zuletzt auch deshalb, weil die Akademie damit eine Initialzündung setzen möchte für eine nachhaltige sozialetische Schwerpunktsetzung in ihrer Arbeit.

III.

Mit dem nächsten Projekt verlassen wir den großstädtischen Bereich und die Metropolregionen und begeben uns hinaus in die Fläche der katholischen Erwachsenenbildung, auf die Ebene eines regionalen Bildungswerks in einem

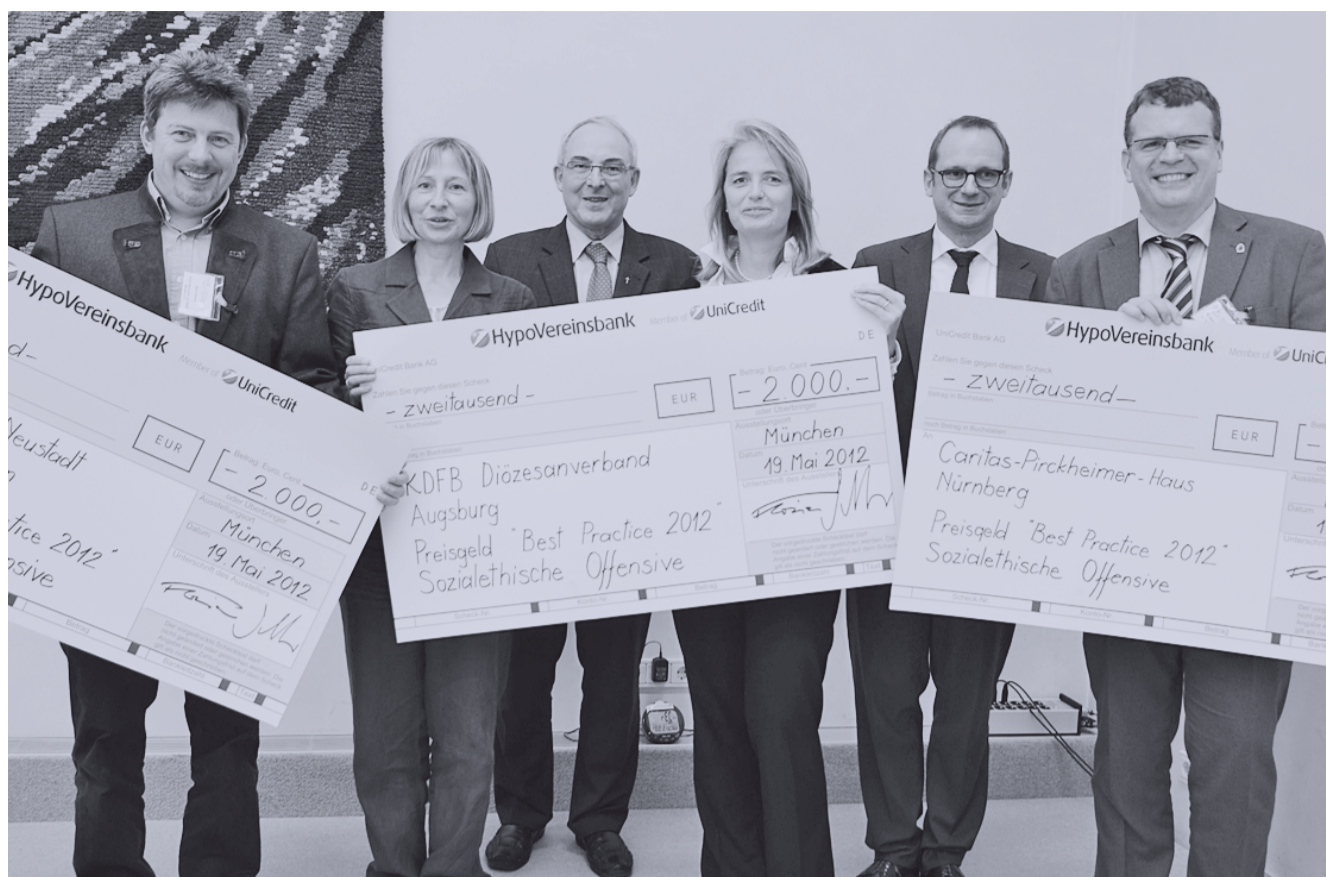


Für das Projekt „Diskussion der ethischen Gesellschaftsalternativen im Bereich Wohlstand, Wirtschaft, Geldanlagen“ wurde das „Centrum für Globales Lernen“ an der Akademie Caritas-

Pirckheimer-Haus in Nürnberg prämiert. Dieses Foto entstand in Sambia. Mit Einrichtungen in diesem südafrikanischen Land unterhält das CPH eine Partnerschaft.



Dr. Claudia Pfrang, Geschäftsführerin des Kreisbildungswerks Ebersberg, wurde in den KEB-Vorstand gewählt.



Hans Bräuer von der KEB Neustadt-Weiden (li.), Evi Thomma-Schleipfer und Sabine Birgmeier vom Katholischen Deutschen Frauenbund rahmen den KEB-Vorsitzenden Dr. Florian

Schuller ein. Ganz rechts der Leiter des Caritas-Pirckheimer-Hauses Nürnberg, Dr. Siegfried Grillmeyer. Ergänzt wird die Gruppe durch Dr. Bernhard Forster (2.v.r.) von der Katholischen Erwachse-

nenbildung Rottal-INN-Salzach, der Mitglied der Auswahljury und Laudator war.

Landkreis, der in jüngster Zeit nicht unbedingt als „Boomregion“ von sich reden gemacht hat. Und trotzdem ist es dem Veranstalter bei zahlenmäßig eher geringer personeller Ausstattung, aber umso größerem Einsatz des hauptamtlichen Mitarbeiters und der Ehrenamtlichen des Bildungswerks gelungen, eine sozialetische Fragestellung aus dem Kontext des Klimawandels in großer inhaltlicher und methodischer Bandbreite zur Debatte zu stellen, das Thema theoretisch fundiert zu entfalten sowie in Beziehung zur „Globalen Gerechtigkeit“ zu setzen und gleichzeitig Handlungsoptionen aufzuzeigen, wie sich sozialetische Ziele durch das je eigene Tun verfolgen lassen. Und so geht ein weiterer Preis im Rahmen der Sozialethischen Offensive an das Projekt „Klima & Co.“ der KEB Neustadt-Weiden e.V.!

Das Projekt beleuchtete die mit dem Klimawandel einhergehenden Fragestellungen unter dem Aspekt der globalen Gerechtigkeit sehr umfassend. Es wurde eine Ausstellung präsentiert, es wurden

Das Projekt beleuchtete die mit dem Klimawandel einhergehenden Fragestellungen unter dem Aspekt der globalen Gerechtigkeit sehr umfassend.

Filme gezeigt, die jeweils von Expertengesprächen und Podiumsdiskussionen begleitet waren, außerdem folgte eine ganze Reihe von Einzelvorträgen zu Detailaspekten des Klimawandels, immer unter der großen Klammer, was der Klimawandel für den einzelnen

bedeutet, was er dagegen tun kann, und welche Folgen der Klimawandel aus dem Blickwinkel der globalen Gerechtigkeit für die Menschen in den davon am meisten betroffenen Regionen haben wird. Dabei gelang es dem Veranstalter, in großem Maße die Unterstützung der Kommunalpolitik und regionaler Unternehmen zu gewinnen, sei es bei der Bereitstellung von Räumen für die Ausstellung, sei es bei der Gewinnung von Referenten und Gesprächspartnern bei den Veranstaltungen. So war es möglich, über den hergebrachten Bereich der kirchlichen Erwachsenenbildung hinaus neue Schichten für das Thema zu interessieren bis hinein in das Milieu der politischen Entscheidungsträger. Dies wurde zum Beispiel dadurch erreicht, dass die Filme bewusst nicht in kirchlichen Räumen, sondern in Kinos gezeigt wurden.

Das Projekt zeichnet sich durch eine niederschwellige, aber dennoch tiefe Durchdringung von Theorie und Praxis aus – auf der einen Seite durch anspruchsvolle Vorträge zur sozialetischen Bewertung des Klimawandels, auf der anderen Seite durch ganz praktische Beispiele, wie sich etwa am heimischen Küchenherd etwas gegen den Klimawandel machen lässt. Der Mix aus überregional bekannten Referenten und regionalen bzw. lokalen „Haudegen“ wurde von der Projektgruppe ebenso hoch angerechnet wie das Netzwerk an Kooperationspartnern, die in die Planung und Durchführung des Projekts mit einbezogen waren – bis hin zur Volkshochschule.

Die Werbeschiene war breit angelegt, wodurch ein enormes Medienecho erzielt wurde – umso erstaunlicher, wenn man bedenkt, wie schwierig es oft ist, die regionale Presse für Themen der Erwachsenenbildung zu gewinnen. Dass sich knapp 500 Menschen durch das

Projekt ansprechen ließen, war in den Augen des Projektbeirats ein verdienter Lohn für die umfangreiche Vorbereitungsarbeit. Insgesamt also ein Projekt, dass gerade angesichts der personellen Ausgangsbedingungen in dem regionalen Bildungswerk umso größeren Beifall verdient und zur Nachahmung einlädt – vielleicht auch mit anderen Schwerpunktsetzungen und in einer vielleicht abgespeckten Version gegenüber dem Neustadt-Weidener Original. □



Dr. Richard Fackler, Vizepräsident des Landesamtes für Umwelt (li.), bei der Eröffnung der Ausstellung „Klima und

Co“ in der Weidener Max-Reger-Halle. Für dieses Projekt wurde die KEB Neustadt-Weiden prämiert.

Kreativität. Ein Seminar für Entdecker

Allmählich wird es zum Dauerbrenner: Schon zum vierten Mal fand in der Jungen Akademie und in Kooperation mit der „Carl von Linde“-Akademie der TU München das Seminar „Kreativität“ statt. Am 11. und am 12. Mai 2012 wurde den 10 Teilnehmern, darunter u. a. Studierende des Bau- bzw. Umweltingenieurwesens, die Gelegenheit geboten, selbst kreativ zu werden und die Vorgehensweisen von Kreativprozessen auf den eigenen Alltag und die Gemeinschaft mit Anderen zu beziehen. Dabei ging es weniger darum, sogenannte Kreativitätstechniken einzuüben – alle Referentinnen und Referenten standen dem Wort „Kreativität“ ohnehin recht skeptisch gegenüber. Denn: „Wie soll man das definieren? Sondern man versuchte, anhand (im buchstäblichen Sinne) greifbarer Übungen und Aktivitäten einen spielerischen Umgang (wieder) zu entdecken. Man wollte wieder unbefangen und offen auf die Welt schauen und herausfinden, welche spontanen kreativen Potentiale bei jedem/jeder Einzelnen entdeckt werden können.

I.

Marco Teubner, Kulturwissenschaftler und Spiele-Erfinder, setzte das Rad der Gruppe in Schwung, indem er zunächst Antworten suchen ließ auf Fragen wie „Was ist das eigentlich: Kreativität?“, „Was sind die Voraussetzungen für Kreativität?“ oder „Was zeichnet einen kreativen Menschen aus?“. Die in einer Art Mind-Map zusammenzulegenden Antwortkarten wurden viel diskutiert, so manches Mal umgelegt oder komplett neu angeordnet – ein erster kreativer Prozess zum Thema Kreativität, der auch bereits andeutete, was für Kreativität wichtig ist: Kommunikation!

Eine eher „sprachlose“ Kommunikation war bei einer der nächsten Übungen notwendig, denn es wurden Zweiergruppen durch die Akademie geschickt. Einer hatte die Augen verbunden, um sich durch die Umgebung zu tasten, während der andere ihn als Schutzengel begleiten und Unfälle verhindern sollte. Hier ging es darum, eine völlig andere



Krepp ist ein sehr einfaches, aber sehr kreatives Material: Zum Beispiel kann man sich darin gegenseitig ganz schön „einwickeln“.

Wahrnehmung einer schon bekannten Szenerie zu bekommen, sich also auf Bekanntes unter neuen Umständen einzulassen – eine wichtige Voraussetzung für einen kreativen Prozess.

Für Erheiterung sorgte zudem eine weitere kreative Aktivität: alle Teilnehmer sollten jeweils drei Objekte und drei Eigenschaften auf Kärtchen schreiben, der gesamte Stapel wurde gemischt und wieder verteilt. Nun hieß es, ein Objekt mit einer Eigenschaft zu verbinden und dafür bei den anderen Werbung zu machen: der „freundliche Schuh“ oder der „warme Nagel“ lösten dabei allerlei witzige Assoziationen aus. Diese Übung kann als Gegenteil des sogenannten Brainstormings gesehen werden: das Brainstorming, so Marco Teubner, bringe einfach nur die vorgefertigten Ideen, die jeder Mensch im Kopf habe, zusammen, während die besagte Übung dazu führe, dass Neues entstünde, indem ungewöhnliche oder auf den ersten Blick unpassende Kombinationen zugelassen würden.

II.

Karin Krug, Schauspielerin und Mitbegründerin des Münchner Improvisationstheaters „fastfood theater“, holte die Teilnehmer nach dem Abendessen von den Stühlen und ließ sie zunächst durch einfache Geh-Übungen den Raum für sich einnehmen. Diese wurden gesteigert durch ein gleichzeitiges Begutachten der Personen und Dinge im Raum mit einem „Aha!“ oder „Ach so!“, das je nach Tonfall interessiert oder abwertend klang – übrigens die einzigen zwei Einstellungen, gemäß Karin Krug, mit denen Menschen auf die Welt zugehen und die die jeweilige Weltanschauung prägen.

Eine weitere Übung, bei der die zehn jungen Leute, im Kreis stehend, mit einer vorgegebenen körperlichen Bewegung und einem dazugehörigen Laut zuerst in die Mitte laufen mussten, um von dort mit einer eigenen spontanen Bewegung und einem Laut auf eine andere Person zuzulaufen, führte zum Bekenntnis von manchen, dass man sich schon im Vorhinein Gedanken über das eigentlich Spontane gemacht habe, also schon wieder rational bei der Sache war. Hier überraschte im weiteren Verlauf der Übung die Erkenntnis, dass solche Gedanken gar nicht nötig sind, sondern jede und jeder auf sein eigenes kreatives Potential vertrauen kann. Ob das Dargebotene nun peinlich oder kindisch gewesen sei, ergebe sich erst aus der nachfolgenden Betrachtung und spiele sowieso nicht die zentrale Rolle. Durch das Loslassen der Gedanken ergebe sich erst das Schöpferische und Neue, so Karin Krug.

Den Höhepunkt des leider viel zu kurzen Abends stellte der „mehrköpfige Drache“ dar; eine Aktivität, bei der sich vier oder fünf der Mitwirkenden zusammensetzen und alle auf Zuweisung der „Regisseurin“ Karin Krug jeweils nur ein Wort sagen dürfen, um damit insgesamt ein Märchen zu erzählen. Auch hier zeigte sich, dass man der eigenen Intuition vertrauen durfte bzw. musste, da man den Verlauf der Geschichte nicht beeinflussen konnte und sich trotzdem eine sinnvolle Handlung ergab.



Unterwegs in der Akademie: Eine Teilnehmerin mit verbundenen Augen, eine als Schutzengel.

An den Übungen des Impro-Theaters zeigte sich insgesamt exemplarisch, dass ein offenes und unvoreingenommenes, nicht immer nur rationales Zugehen auf die Welt ungeahnte Kräfte und Ideen freisetzen kann.

III.

Professor Michael Brater, Dozent an der Alanus Hochschule für Kunst und Gesellschaft in Alfter bei Bonn, gestaltete den Samstag, der hauptsächlich mit zeichnerischen Übungen (Kohlestifte, Wachsmalkreide), Gestalten von Ton-Masse und der kreativen Nutzung von Kreppband sowie mit einigen theoretischen Überlegungen gefüllt wurde. Dabei lernten die alle, wie es ist, ohne Zielvorstellungen an das gegebene Material heranzugehen, aus dem Ertasten mit den Händen das Tun zu bestimmen, nicht „nach-zudenken“, sondern „mit-zudenken“. Der künstlerische Prozess wurde als ergebnisoffen wahrgenommen, keiner wusste vorher, wo der Weg hinführen würde. Diese bewusst ausgeklammerten Zielvorstellungen erzeugen eine Unsicherheit, die Innovation und Kreativität auslöst, so Michael Brater.

Besonders interessiert wurden zwei Prozesse verfolgt: zum einen sollten je zwei Leute gemeinsam ein DIN A3-Bild mit Wachsmalkreide zeichnen, wobei kein Wort gesprochen werden durfte, sondern es sollte sich ein Dialog entspinnen durch Wahrnehmen und Reagieren auf das, was der jeweils gerade Zeichnende „vorgab“. Dabei entstanden sehr phantasievolle Bilder, die von allen bewundernd aufgenommen wurden.

Eine zweite Aktivität, die sehr eifrig und begeistert umgesetzt wurde, war das Arbeiten mit Kreppband: ein eher unscheinbares Material wurde hier höchst künstlerisch eingesetzt, beispielsweise, um eine Teilnehmerin in einer Gebäude-Ecke von oben bis unten einzubinden, um einen Durchgang mit einem Geflecht aus Kreppband, Äpfeln, Greifzangen und Teebeuteln zu versperren oder um einen aus Kreppband nachgebildeten Webstuhl zwischen zwei Pfosten im Außenbereich der Akademie

aufzuspannen. Offensichtlich regte hier das relativ formlose Material die Phantasie zu kreativen Höhenflügen an.

Das Fazit, das allen drei Workshops gemeinsam – wenn auch durch unterschiedliche Formen – entnommen werden kann, könnte lauten: um kreativ zu sein, ist es nötig, offen und unvoreingenommen auf die Welt und seine Mitmenschen zuzugehen, sich einzulassen und inspirieren zu lassen, kein Ziel oder irgendeine Richtung vorzugeben, sich auf den Prozess des Kreativen einzulassen und sich vom Objekt selbst führen zu lassen, um am Ende dort herauszukommen, wo man am Anfang vielleicht gar nicht hinwollte.

IV.

Annegret Hoch, bildende Künstlerin und ehemalige Meisterschülerin von Jerry Zeniuk, führte die Teilnehmer am Ende des Tages in ihrem Atelier (in der Nähe der Donnersbergerbrücke in München) in ihr künstlerisches Werk ein. Die Malerin stellte zunächst jüngere Entwicklungsstufen ihres künstlerischen Arbeitens vor. Aus Mustern und Formen, die sie in ihrer Umgebung vorfindet, entwickelt sie raumgreifende geometrische Formen in leuchtenden Farben. Sie arbeitet auf Tapeten und Stoffen, es entstehen aber auch Werke, die auf Wänden und Decken von Räumen und Häusern aufgebracht werden und die Architektur ganzer Gebäude aufnehmen und betonen. Kürzlich organisierte sie ein solches Projekt am Kinder- und Jugendtreff „An der Schäferwiese“ in München.

Der Hinweis von Annegret Hoch auf einige U-Bahn-Stationen Münchens, die von verschiedenen Künstlern und Künstlerinnen gestaltet wurden, veranlasste einige Teilnehmerinnen spontan zu dem Plan, dort selbst hinzugehen, um sich ein eigenes Bild davon machen zu können.

Damit gingen eineinhalb Tage zum Thema Kreativität zu Ende. Doch bereits nächstes Jahr wird dieses Seminar wieder auf dem Programm der Jungen Akademie stehen. *Astrid Schilling*

DOK.fest

„Schnee“ und „Warmzeit“ Zwei Filme aus der Reihe DOK.special und ihre Regisseure

Der Regisseur August Pflugfelder hat mit seinem Film „Schnee“ einen Nerv getroffen. Das zeigte der lang anhaltende Applaus am Ende der Aufführung in der Katholischen Akademie am 4. Mai. Pflugfelders Film entführte die Zuschauer am konkreten Beispiel des Pitztals in die Welt der immer größere Ausmaße annehmenden Ski-Industrie auf den Gletschern. Und das Publikum ließ sich trotz strahlendem Frühlingssonnenschein auf „Schneetemperaturen“ ein.

Im Rahmen des 27. internationalen Dokumentarfilmfestivals München (DOK.fest) zeigte die Akademie in Anwesenheit der Regisseure mit „Schnee“ und „Warmzeit“ zwei Filme, die aufzeigen, wie sich das Verhältnis von Mensch und Natur gewandelt hat – weg von einer Anpassung der Menschen an die Natur, hin zum immer stärker werdenden umgekehrten Einfluss der modernen Zivilisation auf elementare Vorgänge in der Natur.

Der Film überlässt dem Zuschauer selbst die Entscheidung.

„Schnee“ verzichtet trotz der eindringlichen Bilder von massivem Ressourcenverbrauch und zunehmender Unterhaltungsmaschinerie in mehreren tausend Metern Höhe, weitgehend auf Kommentare oder gar wertende Urteile. Der Film überlässt dem Zuschauer selbst die Entscheidung.

Im anschließenden Gespräch outete sich der 1976 in Prien am Chiemsee geborene August Pflugfelder als früherer Snowboard-Lehrer und bekennender Wintersportfan. Gerade diese Tatsache habe ihn veranlasst, sich mit diesem Thema auseinanderzusetzen, sagte er. Die Frage, wann denn wohl das Ende der sich immer schneller drehenden Spirale des Gletschertourismus erreicht sei, bestimmte den weiteren Verlauf des Gesprächs. Zudem berichtete der Regisseur unter anderem von der ambivalenten Offenheit der Hoteliers und Veranstalter auf den Gletschern gegenüber seiner Anfrage, einen Film drehen zu wollen. Die einen seien froh gewesen, dass durch den Film auch einmal ihre eigenen finanziellen Nöte und Sorgen gezeigt würden, andere hätten nur Kameras und das Logo des Bayerischen Rundfunks gesehen und sich eine breite Werbewirkung erhofft.

Aus einem anderen Blickwinkel befasste sich am 8. Mai der Film „Warmzeit“ von Regisseur Knut Karger mit dem Thema Ökologie und Nachhaltigkeit.

In „Warmzeit“ beschreiben Menschen verschiedener Kontinente, Kulturen und

Länder sowie unterschiedlicher Institutionen einerseits die Auswirkungen der Erderwärmung auf ihr Leben vor Ort oder, im Zuge der eigenen Forschung, auf andere Länder. So kommen unter anderem Menschen aus Grönland, Namibia und Deutschland zu Wort. Andererseits beschreiben aber auch Unternehmer, wie sie mit der Bereitstellung und Nutzung umweltfreundlicher und erneuerbarer Energien in ihren Firmen dem Klimawandel positiv entgegenwirken wollen.

Knut Karger hatte sich zuvor fast zehn Jahre lang mit dieser Filmthematik beschäftigt, wie er im Anschluss an die Vorführung berichtete. Er habe sich bemüht, einen Film zu drehen, der nicht nach kürzester Zeit wieder als veraltet angesehen werden muss. Neben Fragen zum Ressourcenverbrauch in Amerika – ein Kanadier hatte Knut Karger einmal gefragt: „Climate change – is it real?“ – und zur Kurzsichtigkeit des riesigen



Auf dem Podium sprach Regisseur Knut Karger nach der Vorführung seines Films „Warmzeit“ mit Astrid Schilling, der neuen Referentin der Jungen

Akademie und verantwortete Fragen aus dem Publikum.

Rohstoffabbaus auch in unseren Breiten ging es im weiteren Verlauf des Gesprächs ebenso um die Frage, wie zwiespältig das Verhältnis zwischen Umweltfreundlichkeit und Ökonomie ist. Ein Produzent von Offshore-Strom in der Nordsee hatte im Film von einer Art Wettlauf zwischen Unternehmen um die „Gebietsaufteilung“ der Nordsee berichtet. Auch die zunehmende Regionalisierung von Strom, beispielsweise durch große Solarfelder vor Ort, wurde

thematisiert. Diese machen es überflüssig, Strom von Flensburg nach Freiburg zu transportieren und damit unnötig weitere Energie zu verbrauchen.

Das Publikum zeigte sich äußerst interessiert am Ökologie- und Nachhaltigkeitsschwerpunkt der beiden gezeigten Filme und empfahl sowohl „Schnee“ als auch „Warmzeit“ einer weiteren Verbreitung, gerade auch an Schulen.

Astrid Schilling



Im Anschluss an die Vorführung seines Films „Schnee“ nutzten einige Gäste die Möglichkeit zum persönlichen Gespräch mit Regisseur August Pflugfelder (Mi.),

dem Produzenten des Films, Philipp Worm (li.), und Astrid Schilling, die durch den Abend führte.

Maibaum-Fest der Akademie

Mehr als 22 Meter ist er lang, am 24. Dezember vorigen Jahres wurde er im Oberndorfer Wald (Lkr. Ebersberg) geschlagen, in einer geheimen Scheune wohl gehütet, nicht geklaut und drei Wochen sorgsam hergerichtet: der Maibaum der Katholischen Akademie in München-Schwabing. Die Männer der Freiwilligen Feuerwehr und des Burschenvereins Oberndorf brachten das ansehnliche „Stangerl“ am Vormittag des 5. Mai 2012 auf einem Tieflader in die Stadt und stellten es in rund zweiwöchiger Arbeit auf traditionelle Weise mit „Schwaibeln“ auf. Um halb Eins stand der Baum aufrecht.

Die Ebersberger Goaßlschaltzer und die Münchner Oktoberfest Musikanten unter der Leitung von Wolfgang Grünbauer – bekannt von der „Traditions-wiesn“ – sorgten für das Rahmenprogramm beim schweißtreibenden Aufstellen des Maibaums. Einige hundert Nachbarn der Akademie und Schwabingbesucher ließen sich bis in den Nachmittag hinein bayerische Brotzeiten, Bier, Kaffee und „Auszogne“ schmecken – und sogar das Wetter hielt lange durch.

Die Katholische Akademie – das ist ein Grund für das diesjährige Maibaumfest – feiert 2012 ein Jubiläum. Vor 50 Jahren zog die 1957 gegründete Einrichtung in ihr Schwabinger Domizil. 1962 weihte der damalige Münchner Erzbischof Julius Kardinal Döpfner das Haus an der Mandlstraße 23 und nannte es nach seinem Vorgänger Kardinal Wendel Haus. Kardinal Joseph Wendel hatte die Akademie 5 Jahre zuvor aus der Taufe gehoben.

Der Maibaum steht jetzt im Garten des „Viereckhofs“ an der Gunezrainerstraße. Der Viereckhof ist schon im 13. Jahrhundert urkundlich erwähnt, ist nach seinem Besitzer im 16. Jahrhundert benannt und gilt als das älteste Bauernhaus in der Stadt.

Das Besondere am Maibaum der Akademie sind die dort angebrachten Wappen. Geschmückt wird der Baum nämlich unter anderem vom Wappen Papst Benedikts XVI. und aller sieben bayerischen Bischöfe. Außerdem zeigen die Tafeln natürlich das bayerische Wappen und das Münchner Kindl, außerdem weitere Tafeln, die das Leben in Schwabing symbolisieren. *Wa*



Akademiedirektor Dr. Florian Schuller (re.) freute sich, Bayerns Kultusminister Dr. Ludwig Spaenle beim Maibaumfest der Akademie begrüßen zu dürfen.

Dr. Spaenle ist Schwabinger und der Akademie seit vielen Jahren sehr verbunden.



Die Münchner Oktoberfest Musikanten unter der Leitung von Wolfgang Grünbauer spielten im Garten des Viereckhofs



Das Wappen von Kardinal Reinhard Marx wird angebracht. Zusammen mit den Wappen der anderen bayrischen Bischöfe hängt es jetzt am Maibaum an der Gunezrainerstraße.



„Ozapft is“, auch beim Maibaumfest. Nach getaner Arbeit ließen sich die Oberndorfer Burschen zusammen mit den Besuchern Bier und ein Brotzeit schmecken.



Der Maibaum wird hinein gewuchtet.



Die Oberndorfer Burschen und die Freiwillige Feuerwehr haben den Baum aufgestellt.

Lange Nacht der Musik

Twelve in a Row

Elf Zwölftonstücke für Jazz

Sie dauerte bis nach 1 Uhr morgens – die „Lange Nacht der Musik“ in der Akademie. Mehr als 100 Besucher hatten sich ab 21 Uhr am Samstag, 28. April 2012, im Vortragssaal eingefunden und gingen bei der Musik mit. „Twelve in a Row“ heißt das von Stefan Schmid komponierte Werk, das elf Zwölftonstücke für Jazzquintett bietet und in den Abend- und Nachtstunden zur Aufführung kam. Die fünf hochkarätigen Mitglieder der Band – neben dem Komponisten Stefan Schmid, der auch Piano und Melodika spielte,

waren dies Henning Sieverts (Bass und Cello), Bastian Jütte (Schlagzeug), Gerhard Gschlößl (Posaune) und Uli Wangenheim (Saxophon und Bassklarinette) – boten innovativen Jazz vom Feinsten. Der Kommentar eines Besuchers: „Endlich mal guter Jazz.“ Kommentar der Musiker: „Die Akustik im Saal ist toll!“ „zur Debatte“ dokumentiert die durch Notenbeispiele illustrierte Einleitung, die der Komponist Stefan Schmid am Abend hielt.

Twelve in a Row – Elf Zwölftonstücke. Gedanken zum Sinn und Unsinn von Systemen

Stefan Schmid

Kurzer Crashkurs in Zwölftontechnik

Geschichtlich gesehen geht die Begründung dieser Kompositionstechnik auf den Komponisten Arnold Schönberg zurück, der selbst jedoch proklamiert, die Technik lediglich „entdeckt“ und nicht „erfunden“ zu haben. Zeitlich kann man also die Entdeckung dieser Technik um 1920 einordnen, in der es z.B. im Jazz mit den Stilen Swing- und Chicagojazz noch deutlich weniger „ernst“ zuzuging. Zu dem Kreis der Komponisten dieser so genannten „Zweiten Wiener Schule“ gehörten neben Arnold Schönberg auch noch seine beiden Schüler Anton Webern und Alban Berg. Die Zwölftontechnik (oder auch Dodekaphonie genannt) gilt als eine der einflussreichsten musikgeschichtlichen Entwicklungen der westlichen Musik des 20. Jahrhunderts und war auch deswegen so revolutionär, weil Sie sich an das ca. 500 Jahre lang gültige Zentrum der Musik heranwagte und dieses aufhob: Die Tonalität!

Per Definition lässt sich der Kern dieser Kompositionstechnik wie folgt beschreiben: „Methode des Komponierens mit zwölf nur auf einander bezogenen Tönen“

Was bedeutet diese Definition und welche Folgen hat dies für die Musik?

Geht man von einem musikalisch-tonalen Kontext aus – also salopp gesagt einer Musik, die sich auf ein System von Dur und Moll stützt und einer Musik, die sich wahrscheinlich mehrheitlich in unseren CD-Sammlungen befindet – besitzen die zwölf Töne unseres Tonsystems je nach musikalischem Kontext eine andere Qualität und Funktion. Betrachtet man z.B. den Ton „C“ im Zusammenhang mit einigen Akkorden, nimmt dieser – je nach Akkord –

eine andere Funktion an: Mal ist er stabiler Grundton, mal über Dur oder Moll entscheidende Terz, mal Dissonanz und mal Spannungston (wie z.B. im Jazz). Man kann sich das auch am Beispiel von Farben verdeutlichen: Nehmen wir z.B. die Farbe „Rot“! Sie werden mir zustimmen, dass Rot vor einem roten Hintergrund anders wirkt als z.B. vor einem weißen oder grünem. Mal entsteht Einheit, mal Kontrast, mal Spannung!

Auf Farben bezogen würde sich die Grundregel der Zwölftontechnik so auswirken: Jede Farbe wirkt vor jedem Hintergrund gleich! Ob Blau vor Grün oder Gelb vor Schwarz – es gibt kein Spannungsgefälle mehr und keine Konstante, die uns sagt, wie die Farben eigentlich einzuordnen sind. Im Falle von der Musik ist es so, dass mit der Gleichberechtigung aller Töne das geltende Bezugssystem – eben die Tonalität – keine Funktion mehr erfüllt bzw. auch nicht erfüllen soll. Sie muss einem anderem System – dem Zwölftonsystem – den Platz überlassen. Eine wirklich drastische Kehrtwendung in der Musikgeschichte!

Dieser massive Einschnitt kam natürlich nicht von heute auf morgen. Die so genannte „Emanzipation der Dissonanz“ bahnte sich – beginnend in der Spätromantik – langsam aber sicher Ihren Weg. Der Ihnen vielleicht geläufige „Tristan-Akkord“ aus der Ouvertüre zu Wagners „Tristan und Isolde“ ist z.B. ein Akkord, der zwar an sich nicht dissonant klingt, aber bis heute harmonisch nicht eindeutig einzuordnen ist und sozusagen an die Grenze der Tonalität tritt. Ein weiteres Beispiel ist Alexander Skriabins „Mystischer Akkord“, der schon deutliche spannungsreicher und ebenfalls tonal nicht mehr klar greifbar ist. Diese grenzgängerischen Akkorde führten schließlich zur vollkommenen

Atonalität, also zu einer Art „Regellosigkeit“ (nicht zu Verwechseln mit Strukturlosigkeit!). Arnold Schönberg ging übrigens exakt diesen Weg: Spätromantische Kompositionen wie z.B. die Gurrelieder führten zu seiner atonalen Phase z.B. mit den Klavierstücken op.11 und diese wiederum waren Wegbereiter für die Zwölftönigkeit, die ihn bis zum Ende seines Lebens begleiten sollte. Interessant ist – im Hinblick auf den Titel dieses Vortrags – der Schritt von der Atonalität zur Zwölftontechnik. Beide sind sich – vom Klangergebnis her – relativ nahe (in beiden Fällen konsequente Vermeidung von Tonalität), doch im Gegensatz zur völligen Freiheit und in gewisser Weise Regellosigkeit der Atonalität, bindet die Zwölftontechnik atonale Klangstrukturen in ein festes und übergeordnetes System ein. Und nach genau solch einem System suchte Arnold Schönberg! Er empfand es letztlich als mühsam, sich bei jedem Stück seiner atonalen Phase aufs Neue eine stimmige Struktur zu überlegen (die angesprochene Regellosigkeit ist ja keinesfalls gleichzusetzen mit Strukturlosigkeit) und sehnte sich nach einem gewissenmaßen universellen Ordnungsprinzip, das er für alle seine Kompositionen verwenden könne. Ich kann diese „Sehnsucht“ gut nachvollziehen! Auch ich war ja – nach meinem Schlüsselerlebnis – auf der Suche, die neuen, atonalen Tendenzen irgendwie begreifbar zu machen, um sie nicht nur in besonders inspirierten Momenten aus mir heraus befördern zu können. Abgesehen davon hat der Mensch grundsätzlich das Bedürfnis nach Struktur und nach einer höheren Ordnung. Interessanterweise spielt die Zahl „Zwölf“ in diesem Kontext eine besonders zentrale Rolle, weil sie in unterschiedlichsten Bereichen genau die Funktion des „Übergeordneten“ spielt und auch für die „Großrhythmen“ in unserem Leben mit verantwortlich ist. Hier einige Beispiele:

Die Zahl 12

- Zweimal zwölf Stunden fasst ein Tag, zwölf Monate bilden ein Jahr
- In der Astrologie schmücken zwölf Tierkreiszeichen das Firmament
- Unsere Wahrnehmung und Motorik wird durch zwölf Gehirnnerven gesteuert und unser Herz schlägt vor zwölf Brustwirbeln
- In der griechischen Mythologie gibt es zwölf olympische Hauptgötter

und zwölf Titanen, im Christentum die zwölf Apostel und in der Geschichte von König Artus spricht man von zwölf Rittern der Tafelrunde

• Unser Tonsystem umfasst zwölf Töne und zahlreiche Komponisten haben Zyklen mit zwölf Werken hervorgebracht (Chopin, Debussy, Bach etc.)

Spirituell betrachtet gibt die Zahl Zwölf zum Ausdruck, dass alles Sein nach Durchlaufen aller Stufen der Entwicklung wieder zu seinem Ursprung zurückkehrt. Nach der jüdischen Kabbala ist die Zahl zwölf Sinnbild für die Ordnung von Raum und Zeit und beinhaltet dabei eine interessante Zahlensymbolik:

• Die Zahlen „1“ und „2“ ergeben in der Quersumme die Zahl „3“, einem allgemein gültigem Symbol für den Geist Gottes

• Die Zahl „12“ setzt sich aber auch zusammen aus den Zahlen „3“ und „4“, was wiederum die Verbindung zwischen dem Geist und Materie (die „4“ steht für die vier Elemente Feuer, Wasser, Erde und Luft) beschreibt.

• Die „3“ und die „4“ beinhalten wiederum die kosmische Zahl „7“

Die Zahl „12“ ist also offensichtlich prädestiniert, um Strukturen aller Art vorzugeben, wie also auch in der Zwölftontechnik.

Grundlage und sozusagen Baustoff jeder Zwölftonkomposition ist eine so genannte „Zwölftonreihe“.

Grundregeln des Zwölftonsystems

In Kürze und ohne großen theoretischen Aufwand, möchte ich Ihnen kurz einige Grundregeln des Zwölftonsystems zeigen:

Grundlage und sozusagen Baustoff jeder Zwölftonkomposition ist eine so genannte „Zwölftonreihe“. In dieser Reihe kommt jeder Ton unseres aus zwölf Tönen bestehenden Tonsystems genau einmal vor. Die abgebildeten Töne können auch in anderen Lagen (Oktaven) gespielt werden, sind also nur Stellvertreter für eine Vielzahl von Tönen des gleichen Namens.



Stefan Schmid, der Komponist von „Twelve in a Row“, erläuterte, was Zwölftonmusik ist und wie er dieses strenge Konzept auf Jazzmusik anwenden konnte.



Abb. 1: Neben der Originalreihe (Zeile 1) gibt es noch drei weitere Reihen, die ebenfalls beim Kompositionsvorgang verwendet werden können. Der Krebs – Originalreihe rückwärts gespielt

(Zeile 2), die Umkehrung – Originalreihe gespiegelt, (Zeile 3), die Krebsumkehrung – Umkehrung rückwärts gespielt, (Zeile 4).

Bei den Klaviervariationen op. 27 von Anton Webern (dieses Werk werden wir in der Folge kurz behandeln), sieht diese Reihe so aus, wie in **Abbildung 1**.

Die wichtigste Grundregel der Zwölftontechnik lautet nun so, dass bei Ver-

wenden dieser vier Reihen wie in **Abbildung 1** erklärt, diese immer komplett von Anfang bis Ende durchlaufen, um dann wieder von vorne zu beginnen (ähnlich wie bei der oben erwähnten spirituellen Bedeutung der Zahl „12“). Die Reihen können sich dabei z.B. auf verschiedene Stimmen verteilen und

unabhängig von einander ihren „Zyklus“ durchlaufen. Wenn Sie schon einmal eine Zwölftonkomposition gehört haben, werden Sie feststellen, dass es unmöglich ist, dieses Durchlaufen der Reihen als Hörer auch nachvollziehen zu können. Aber de facto ist es so, dass die Reihen plus diese Grundregel das

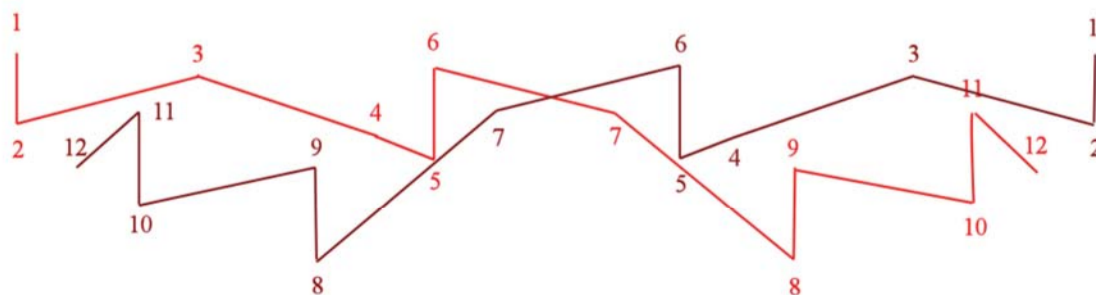
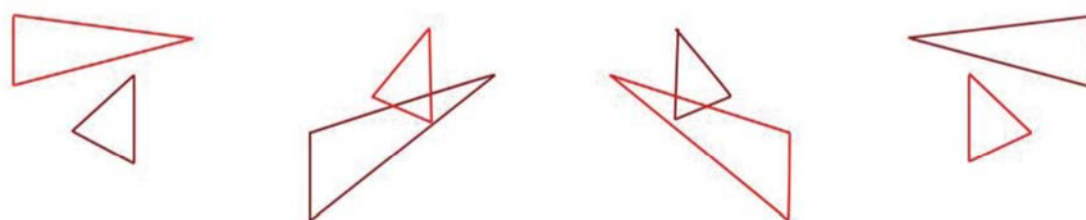
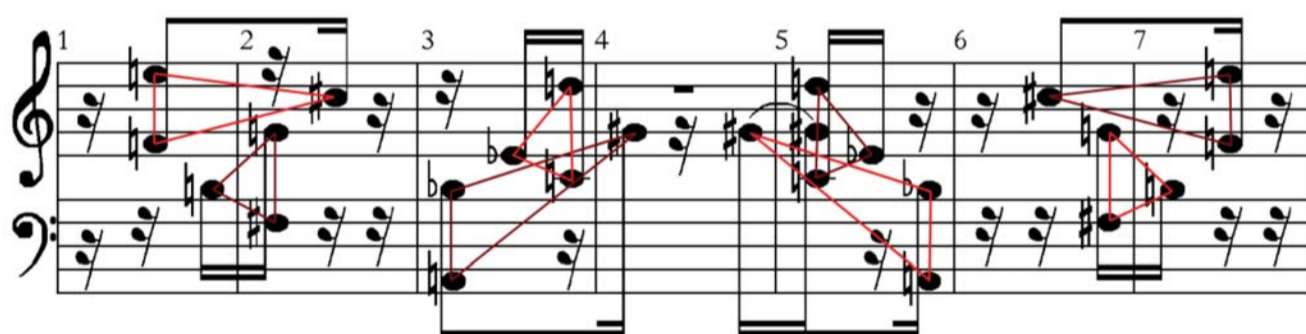


Abb. 2: Die organische Struktur dieses Satzes ist beeindruckend

Hauptkorsett jeder Zwölftonkomposition bilden.

Diese starke (wenn auch nicht unbedingt hörbare Struktur) lässt sich aber auch sehr gut grafisch verdeutlichen. Ich habe hierzu, wie gesagt, den ersten Satz der Klaviervariationen von Anton Webern op.27 ausgesucht, der ebenfalls Teil meines eigenen Programms „Twelve in a Row“ ist. Auf diesem Wege möchte ich mich recht herzlich bei Hubert Wißkirchen (www.wisskirchen-online.de) für die Bereitstellung der grafischen Analyse bedanken!

Falls das Stück von Anton Webern nicht in Ihrer CD-Sammlung vorhanden sein sollte, können Sie auf www.youtube.com ganz einfach unterschiedlichste Einspielungen anhören.

Die grafische Auswertung dieses Werks (**Abbildung 2**) zeigt auf beeindruckende Weise, wie organisch Anton Webern diesen Satz strukturiert hat und zeigt auch anschaulich, wie die jeweiligen Reihen für sich durchlaufen (zu erkennen an den Nummerierungen bei den Noten).

Trotz dieser fast mathematischen Strenge und Struktur, klingt das Werk sehr anmutig und beseelt und lässt sich auch bestens ohne jegliche Kenntnis der Gesetzmäßigkeiten hören.

Zusammenfassend kann man also feststellen, dass die Zwölftontechnik zwar die zentrale Stellung der Tonalität aufgegeben hat, diese jedoch durch ein zwar anderes, atonales aber doch sehr starkes System ersetzt wurde und dadurch wieder ein fester Bezugspunkt hergestellt wurde.

Das Konzept „Twelve in a Row“

Auf meinem noch unsicheren Voranbewegen in Richtung neuer Klangwelten kam dieses strenge System ebenfalls sehr gelegen und vermittelte mir sofort ein Gefühl von Sicherheit und Griffbarkeit. Außerdem sah ich auch noch ein anderes Problem behoben: Das Problem der unendlichen Entscheidungsvielfalt beim Komponieren!

Sollten Sie schon einmal Kompositionsversuche unternommen haben, werden Sie sich vielleicht in diese Thematik hineinversetzen können. Man hat als Komponist oft die Qual der Wahl zwischen sehr vielen Möglichkeiten z.B. eine Melodie zu gestalten, Akkorde zu setzen etc. und in meinem Fall ist es häufig so, dass ich mich nur schwer zu einer Entscheidung durchringen kann. Wie herrlich muss es also sein, wenn alle Töne schon vorgegeben sind und ich diese nur noch mit Rhythmen und Form füllen müsste! Dieses Potential sah ich sofort für mich in der Verwendung der Zwölftontechnik und machte mich sogleich mit Bleistift und Papier (und ohne Klavier) ans Werk. Meine Theorie ging auf: Das erste Stück (ich nannte es „Twelve in a Row“) entstand in Rekordzeit! Bei anschließenden Durchspielen am Klavier war meine Entzückung noch größer: Alles klang so neu und frisch!

Dabei befolgte ich nur die Regeln des Systems und brachte es mit meinen eigenen rhythmisch-formalen Vorstellungen in Einklang! Selbstverständlich mischten sich sofort die Jazzanteile in mir mit dem klassischen Kontext und brachten eine neue Mischung beider Welten mit sich.

Sie können sich diese Stück auf meiner Website <http://www.klavierkunst.de> anhören und dazu den untenstehenden Notentext betrachten. Wie im Analysebeispiel zuvor sind auch hier die Töne der Reihe durchnummeriert, damit Sie den Verlauf besser nachvollziehen können. **Abbildung 3** zeigt die verwendeten Reihen:

Der erste Teil des Stücks (insgesamt ist es dreiteilig) klingt wie ein skurriler

Blues (ganz spontan ergab sich auch eine Form von 24 Takten, was also zweimal dem zwölftaktigen Blueschema entspricht) und bildet so schon einen ersten Brückenschlag zwischen Jazz und Zwölftontechnik. In **Abbildung 4** sehen Sie einen Auszug aus den ersten vier Takten.

Der zweite Teil integriert zudem noch das Wesen des Jazz: Die Improvisation. Nun kann man sagen, dass es mittlerweile eine Fülle von Literatur über Improvisation im Jazz gibt, die versucht, Skalen und Akkorde hinsichtlich dieser Thematik hin zu systematisieren. Sie werden nicht glauben, wie viele komplizierte Tonleitern es mittlerweile in diesem Bereich gibt. Insofern war es für mich nahe liegend, die Zwölftonreihe ebenfalls als weitere Tonleiter zu betrachten, um sie als Grundlage für die Improvisation zu nehmen. So beginnt der zweite Teil des Stücks mit einer Kollektivimprovisation auf der Basis der „Umkehrung der Originalreihe“. Aus dieser Reihe habe ich dann einen rasanten und dissonanten Rhythmus gebildet, der den zweiten Teil des Stücks beschließt (**Abbildung 5**).



Die Band spielte insgesamt rund drei Stunden – eine lange Nacht mit Jazzmusik.

Der zweite Teil integriert zudem noch das Wesen des Jazz: Die Improvisation.

Der dritte Teil erinnert wohl am ehesten an die eigentliche Zwölftonmusik (wie z.B. bei Webern op.27) und führt wieder zum ersten Teil des Stücks zurück (**Abbildung 6**).

Das Stück „Twelve in a Row“ legte also den Grundstein für den Zyklus „Elf Zwölftonstücke“, welchen ich in den letzten Jahren komponiert bzw. zusammengestellt habe. Der Großteil der Stücke stammt aus meiner Feder, wobei ich auch diverse Originalliteratur (Webern op.27 und Webern op.22) integriert und arrangiert habe. Interessanterweise hat sich auch Bill Evans – Sinnbild für reichhaltige Harmonien – mit Zwölftontechnik beschäftigt. Eines seiner beiden Zwölftonstücke mit dem Namen „TTTT – Twelve Tone Tune Two“ habe ich ebenfalls in den Zyklus mit aufgenommen.

Beim Komponieren habe ich mich soweit als möglich an die Regeln der Zwölftontechnik gehalten. Schließlich habe ich mir ja freiwillig dieses Korsett angelegt und wollte mich ein Stück weit tragen lassen. An manchen Stellen schien es mir jedoch auch sinnvoll, aus dem System auszubrechen und eigentlich nicht erlaubte kompositorische Mittel zu verwenden. So findet man in einigen Stücken auch Akkorde, die ja zu vermeiden gewesen wären. Beim Stück „Fifth Avenue“ habe ich mich sogar beim Erstellen der Reihen im wahren Sinne des Wortes verrechnet, habe dies aber erst nach Fertigstellung des Stücks bemerkt. Hier ist also das System auch nicht wasserdicht. Letztlich erschienen mir diese Eingriffe und Modifikationen jedoch legitim, wollte ich mich ja vom System nicht versklaven lassen, sondern war lediglich auf der Suche nach festen und unterstützenden Strukturen, die mir helfen sollten, mich aus bisherigen Strukturen zu befreien statt mich erneut zu beengen. Es sind jedenfalls ganz unterschiedliche Stücke dabei entstanden, die sich in einem interessanten Spannungsfeld zwischen Klassik und Jazz, Strenge und Freiheit, Dissonanz und Konsonanz bewegen.

Ursprünglich waren auch zwölf (!) Zwölftonstücke geplant, es sind aber nun nur elf. Es war in der Tat so, dass mir das zwölfte Stück nicht einfallen oder gelingen wollte. Insofern entschied ich, dies so zu belassen und auch hier

das System nicht zu schließen. Dabei habe ich zufällig bemerkt, dass die Zahl „12“ ohnehin noch an zwei anderen Stellen vertreten ist: So besteht sowohl mein Name (S T E F A N S C H M I D) also auch der Projektname (T W E L V E I N A R O W) aus je-

weils genau zwölf (!) Buchstaben. Meiner Meinung nach sind also bereits genug „Zwölfen“ vorhanden und kleine Unregelmäßigkeiten im System halte ich für unbedingt notwendig.

Über den Sinn und Unsinn von Systemen

Der indische Philosoph Jiddu Krishnamurti (1895 – 1986) hat einmal folgenden Satz zum Thema „System“ gesagt: „Das ‚Wie‘, die Methoden, die



Abb. 3: Die verwendeten Reihen in „Twelve in a Row“



Abb. 4: Auszug aus den ersten vier Takten.



Abb. 5: Das Ende des zweiten Teils.



Abb. 6: Der dritte Teil.

Systeme, sie alle sind Erfindungen des Denkens, daher sind sie begrenzt, daher taugen sie nichts. Wenn Sie das aber verstehen und die Wahrheit erkennen, dass kein System jemals den Geist befreien kann, dann ist die Freiheit augenblicklich da.“

Nachdem ich mich seit geraumer Zeit mit Meditation beschäftige, bin ich mir dessen bewusst, dass der Geist uns letztendlich in unserer Freiheit beschränkt

und uns oft den Blick auf die Wahrheit und das Wesentliche verbaut. Insofern stimme ich dem Zitat von Jiddu Krishnamurti zu, wohl wissend, dass ich mich von diesem Ideal – also alle Systeme von sich zu weisen – noch meilenweit entfernt bin. In einem Urlaub auf Bali im letzten Jahr, nahm ich mit meiner Frau an einem Meditationsretreat in einem buddhistischen Tempel teil. Wie gesagt hatten wir beide schon hinreichende

Praxis mit Meditationsseminaren und dem damit verbundenen meist recht streng geordneten Tagesablauf (z.B. bei Zen-Meditation). Zu unserer Verwunderung gab es in diesem Tempel keinen festgelegten Tagesablauf – ausgenommen den festgelegten Beginn (4:30) und das Ende des Tages (21:00), sowie die Essenszeiten. Dazwischen gab es Nichts. Rein gar Nichts! Keine festgelegten Meditationstechniken, keine Zeitfenster für

Meditieren oder Arbeiten, keine festgelegten Ruhezeiten usw. Kein System von Außen! Wir waren das erste Mal im wahrsten Sinne des Wortes „systemlos“! Und mussten feststellen, welche große Herausforderung dies bedeutet, nur auf sich allein gestellt (strenges Schweigen war ohnehin Pflicht) und ohne Struktur. Es war nur das vorhanden, was ohnehin da war und jeder war für seine „Tagesgestaltung“ selbst verantwortlich. Aus Zeitgründen hatten wir nur einen Tag Zeit, dem Retreat beizuwohnen, aber dieser Tag war so intensiv und erkenntnisreich, wie alle Seminare davor zusammen.

Insofern kann ich aus meiner Sicht feststellen, dass wir unsere Strukturen und Systeme (noch) brauchen, weil die völlige Systemlosigkeit nur schwer zu ertragen ist. Auf der anderen Seite sehe ich auch, zu welchen kreativen Möglichkeiten mir das System der Zwölftontechnik verholfen hat, welchen Halt es mir auf einem neuen Weg gegeben hat und wie ich – im Rahmen des Systems – über meinen bisherigen Horizont hinausgewachsen bin. Also in der Summe also ein für mich sehr positiver Prozess!

Insofern möchte ich das Ideal von Krishnamurti für mich etwas umformulieren und auf viele Teilziele aufteilen:

Es geht für mich – und ich denke auch für uns alle – nicht um das komplette Aufgeben aller Systeme. Es geht vielmehr darum, die Systeme in unserer Umwelt und in denen wir uns auch zwangsläufig befinden, zunächst als Systeme wahrzunehmen. Allein dieser Prozess ist oft schon hilfreich und auch

Wir waren das erste Mal im wahrsten Sinne des Wortes „systemlos“!

nicht ganz leicht, da sich viele Systeme sehr gut „tarnen“ und wir sie als natürlich und gegeben hinnehmen. Systeme geben uns Halt, Sicherheit und können uns über unterschiedlich lange Strecken begleiten und unsere Entwicklung fördern. Aber durch das Erkennen des Systems als System, sind wir aufgefordert, diese immer wieder zu überprüfen und gegebenenfalls aufzugeben und zu durchbrechen. Und Systeme gibt es zuhauf: Vom durchgetakteten Tagesablauf über Systeme in Familie und Beruf, von Systemen sich selbst und andere zu bewerten, von Sicherheitssystemen, Religionssystemen, politischen Systemen usw. Die Reihe kann unendlich weitergeführt werden.

Ich sehe meine Beschäftigung mit der Zwölftonmusik im weiteren Sinne als Simulation des Lebens an, weil die musikalischen Prozesse (Suche, Orientierungslosigkeit, Entscheidungshilfe, Struktur, Verlassen alter Strukturen, Neues finden etc.) sich ja letztendlich auch auf unsere Lebenslinien übertragen lassen. Wie zuvor bereits erwähnt, begab ich mich gerne und freiwillig in das System hinein, hatte aber immer wieder das Bestreben, dies auch zu durchbrechen. Heute – einige Zeit nach der intensiven Phase des Komponierens und Aufnehmens der CD – stelle ich fest, dass ich in den neuen musikalischen Gefühlen schon besser Fuß gefasst habe und das System nun auch wieder abstreifen und verlassen kann, um mich wieder neuen inneren Stimmen zuzuwenden.

Insofern möchte ich Sie und mich ermutigen, den Sinn und Unsinn von Systemen immer mehr erkennen zu lernen und wünsche uns in diesem Sinne heute Abend, dass wir – mit Hilfe des Systems – über uns bzw. auch über das System der zwölf Töne hinauswachsen können. □

Fronleichnam

Das Wetter hielt fast bis zum Schluss, die Stimmung war sehr entspannt und bei gutem Essen und Trinken kamen viele gute Gespräche zustande: Der festliche Abend zum Fronleichnamsausklang am 7. Juni 2012 hatte rund 300 Menschen in das Kardinal Wendel Haus und in den Park der Katholischen Akademie geführt. Der Kammerchor ConSonantes unter der

Leitung von Markus Eham, der Vortrag von Professor Arnold Angenendt über die Eucharistie als vernünftiges Opfer und die Verleihung des Freundeszeichens der Akademie an General Klaus Naumann bildeten den offiziellen Teil der Veranstaltung. Zur Debatte dokumentiert den Text des Referats, die kurzen Reden anlässlich der Preisübergabe und zeigt Bilder des Abends.



Referent Professor Arnold Angenendt unterhielt sich mit Festbesuchern, die Nachfragen zu seinem Referat hatten.

Die Eucharistie als „vernünftiges“ Opfer

Arnold Angenendt

Kürzlich hat Guy Stroumsa, in Oxford Professor für monotheistische Religionen, ein Buch publiziert über das Ende der Blutopfer und das fortan allein gültige geistige bzw. vernünftige Opfer. Stroumsa bezeichnet diesen Übergang als „große Mutation“; ausgelöst worden sei sie durch einen rein äußerlichen Zwang, nämlich durch die Zerstörung des Jerusalemer Tempels als des für die Juden einzig legitimen Ortes der Blutopfer. Daraufhin hätten sowohl das Rabbinertum wie auch das Christentum nur noch das geistige Opfer praktizieren können: Gebet, Fasten und Almosen.

1. Was ist blutiges Opfer und was ist geistiges Opfer?

Richten wir den Blick zuerst auf das nunmehr unmöglich gewordene Blutopfer. Eine der vielen Erklärungen lautet: Der Mensch habe in der Natur und zumal in der Tierwelt „das Fressen und Gefressen werden“ erlebt. Eine Katze, die eine Maus spielerisch-qualend tötet – übrigens ein Beispiel von Robert Spaemann –, weiß nicht, was sie der Maus antut. Der Mensch indes weiß um die Grausamkeit des Vernichtens und Tötens. Es habe ihn tief erschrocken, dass er, um leben zu können, Pflanzen vernichten und Tiere töten müsse. Infolgedessen habe der Mensch auf Unschuld gespielt: Nur das Fleisch nehme er den Tieren, nicht aber das Leben. Das Leben, das man allgemein als im Blut ansässig dachte, habe er vielmehr den Göttern zurückgegeben. Darum das Vergießen des Blutes auf den Altären, so der Züricher Alt- und Religionshistoriker Walter Burkert.

Das Erschrecken ob möglicher Vernichtung von Leben führte aber noch zu einer weiteren Einsicht, dass nämlich der Mensch ein geistiger Anthropophage sei. Während neugeborene Tiere



Prof. Dr. Arnold Angenendt, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Münster

nach Tagen, Wochen, Monaten oder allenfalls nach einem Jahr, sich von ihren Erzeugern lösen, bleibt jedes Menschenkind für Jahre auf seine Eltern angewiesen. Erkennt habe der Mensch, dass er zur eigenen Entwicklung von der Lebenssubstanz seiner Eltern und vieler anderer Mitmenschen lebe. Das habe zu der Einsicht geführt, nun auch selbst das eigene Leben für Andere fruchtbar zu machen. Erkennt wurde damit das geistige Opfer: Du hast von Anderen Leben empfangen; lasse du nun auch selber Andere an deiner Lebenssubstanz teilhaben. Walter Burkert bringt dafür die Formel: Neues Leben kommt nur von geopfertem Leben.



Alle Tombolose wurden verkauft; vor dem Stand mit den Preisen bildete sich schnell eine lange Reihe.

2. Vor- und Frühgeschichte des geistigen, des vernünftigen Opfers

Die Übertragung des Opfers aufs Geistige geschah in unserer religiösen Vorgeschichte an zwei Stellen, in der griechischen Philosophie und im israelitischen Prophetismus.

In Griechenland kritisierte erstmals der eigenwilligste der Vorsokratiker, der Philosoph Heraklit von Ephesus (um 480 v. Chr.), die Blutopfer; er denunzierte sie als Besudlung: „Aber Reinigung von (Blutschuld) suchen sie, indem sie sich mit neuem Blut besudeln“. Seine neue Forderung heißt: „Bei den Opfern sind zwei Arten zu unterscheiden. Die einen werden dargebracht von innerlich vollständig gereinigten Menschen; die anderen aber sind materiell“. Den griechischen Philosophen zufolge erfordert das geistige Opfer, unbedingt und ausnahmslos dem Logos zu folgen. Der ideale Philosoph wird dadurch zum Zeugen der Wahrheit, der sich weigert, Konzessionen zu machen, die dazu führen könnten, seine eigenen Überzeugungen zu verraten (Jan W. von Henten). Sokrates († 399 v. Chr.) „starb

offenbar in dem Bewusstsein, den juristischen Prozess zwar verloren, aber den moralischen Zweikampf mit der Stadt Athen gewonnen zu haben“, so Thomas Alexander Szlezak in seinem Buch „Was Europa den Griechen verdankt. Platon (†348 v. Chr.) zufolge akzeptieren die Götter nur Huldigungen von solchen Menschen, die moralisch rein sind: ‚Von einem Befleckten aber Geschenke anzunehmen ist weder für einen guten Menschen noch für einen Gott jemals das Richtige‘. Beim Vergleich des Gerechten und des Ungerechten sieht Platon überdies eine mögliche Seitenverkehrung aufkommen: Der Unrechte könne gerecht und umgekehrt der Gerechte als ungerecht erscheinen. Was dann zur Folge habe, dass der in Wirklichkeit Gerechte gefesselt, gezeißelt, gefoltert werde, an beiden Augen geblendet, und zuletzt, nachdem er alles mögliche Übel erduldet, noch aufgeknüpft werde. Das geistige Opfer geht bis zu der Konsequenz: Selbst wenn es das eigene Leben kostet.

Tatsächlich kulminierte die philosophische Opferdeutung im geistigen Opfer, in der „thysia logike“. Seneca



Fanden viel Zeit für ein Gespräch: Dr. Klaus Naumann (li.), und Burkhard Haneke, Geschäftsführer des bischöflichen Hilfswerks Renovabis.



Dr. Franz Joseph Baur, Regens des Priesterseminars der Erzdiözese, fand Zeit für eine entspannte Unterhaltung.



Ordinariumsleiterin Dr. Anneliese Mayer und Weihbischof Engelbert Siebler. Der Regionalbischof für München feierte vor kurzem seinen 75. Geburtstag.



Das Wetter hielt bis kurz vor 22 Uhr: die Tische im Park luden zum Essen und Trinken.

(†65 n. Chr.) konnte etwa sagen: Nicht will Gott verehrt werden „durch Opfer und Blutströme, ... sondern durch ein reines Herz und durch einen ehrenwerten Vorsatz; nicht Tempel sind ihm mit Stein hoch aufzurichten, sondern jeder soll ihn in seinem Herzen heiligen“. Schlechte Menschen „entkommen nicht der Gottlosigkeit, auch wenn sie die Altäre von reichlichem Opferblut triefen lassen“.

Trotz dieser Kritik setzten sich die Blutkulte in der Antike weiter fort. Kaiser Augustus (†14) stiftete für seine in Rom errichtete Ara Pacis ein jährliches Stieropfer, also weiterhin ein Blutopfer für die *salus publica* des Römischen Reiches.

Wenden wir uns nun dem zweiten Beispiel von Opfer-Kritik zu, den israelitischen Propheten. Sie forderten als Erstes das Hören des Gotteswortes. Wir alle haben den Psalm 40 im Ohr: „An Schlacht- und Speiseopfern hast du kein Gefallen, Brand- und Sündopfer forderst du nicht. Doch das Gehör hast du mir eingepflanzt; darum sage ich: Ja, ich komme ... deinen Willen zu tun ...“ (Ps 40,7f.). Oder auch der Prophet Maleachi (5. Jh. v. Chr.), der anstelle der Speise- und Tieropfer die „reine Opfergabe“ fordert, was später im Christentum oft wiederholt wird.

Mit dem Opfer als der Hörbereitschaft für das Gotteswort ist in Israel zusätzlich ein Zweites verbunden, nämlich das Sozialopfer als Hilfsbereitschaft gegenüber Witwen, Waisen, Armen und Unterdrückten. Dafür nur ein Wort des Propheten Jesaja: „Das Blut der Stiere, der Lämmer und Böcke ist mir zuwider... Sorgt für das Recht! Helft den Unterdrückten! Verschafft den Waisen Recht, tretet ein für die Witwen!“ (Jes 1,11.17). Dieses doppelte Opfer bringt der Prophet Hosea auf die Formel: „Liebe will ich, nicht Schlachtopfer, Gotteserkenntnis statt Brandopfer“ (Hos 6,6). Ausführlicher noch finden sich die beiden Seiten des neuen Opfers im Buch „Jesus Sirach“: „Viele Opfer bringt dar, wer das Gesetz befolgt; Heilsopfer spendet, wer die Gebote hält; Speiseopfer bringt dar, wer Liebe erweist; Dankopfer spendet, wer Almosen gibt“ (Sir 33,1-4). Wiederum erfordert das Opfer: Selbst wenn es das eigene Leben kostet.



Maria Poch aus Emmering bei Fürstentfeldbruck freute sich über einen der Hauptpreise. Sie und ihr Mann durften einen Alleskönner-Mixer mit nach Hause nehmen.

Mit der prophetischen Opferkritik sollten indes auch in Israel die Blutopfer keineswegs abgeschafft sein. In der Zeit des Zweiten Tempels praktizierte das Judentum reichlich Opferschlachtungen mit Strömen von Blut, wofür im erneuerten Tempelbezirk der gewaltige Brandopferaltar stand.

Als Zwischenfazit ist zu registrieren: Im geistigen Opfer opfert sich der Mensch selbst, darum die Bezeichnung „Selbstopfer“. Diese Aufopferung geht bis dahin: Selbst wenn es das eigene Leben kostet. Zugleich ist mit dem geistigen Opfer sowohl in der antiken wie israelitischen Welt eine überirdische Hoffnung verbunden: Wer sein Leben geistig hinopfert, gewinne Ewiges Leben. Der Tugend folgt der Lohn.

Freundeszeichen für Klaus Naumann

Der Fronleichnamstag bietet nach guter Tradition die Chance, das Freundeszeichen der Katholischen Akademie Bayern zu vergeben – als Signal besonderer Verbundenheit und Dankbarkeit.

1.

Im vergangenen Jahr ging es an unseren Erzbischof, Kardinal Reinhard Marx. Mit leicht wehmütigen Herzen mussten wir ihn damals aus der räumlichen Nachbarschaft im Schloss Suresnes verabschieden. Gleichzeitig waren und sind wir dankbar, dass er in bewegten innerkirchlichen Zeiten Sinn und Wert einer katholischen Akademie, besonders auch unserer Akademie, deutlich bejaht, unbeirrt vertritt, klar unterstützt.

2.

In diesem Jahr geht nun das Freundeszeichen an einen Menschen aus einem ganz anderen Bereich der Gesellschaft.

- Es ist kein geistlicher Würdenträger, auch sonst keine Person, die man unmittelbar mit Kirche oder Kirchen in Verbindung bringen würde.

- Es ist kein Professor oder ein Mensch der Wissenschaft, auch kein Politiker im engeren Sinn.

- Er ist nicht einmal katholisch.
- Sein Beruf hat ihn sogar ab und an mit Repräsentanten und Repräsentantinnen des Christentums in Konflikt gebracht

Aber er ist unserer Katholischen Akademie Bayern seit Jahren auf eine besonders intensive Weise verbunden: General a. D. Dr. h. c. Klaus Naumann.

Sehr verehrter Herr Naumann: Ich heiße Sie mit Ihrer Gattin herzlich willkommen und freue mich, dass Ihr Terminkalender zwischen Verpflichtungen in Washington oder Brüssel, der Türkei, Israel oder den arabischen Staaten für den heutigen katholischen Festtag Fronleichnam in weiser Voraussicht einen freien Abend reserviert hatte.

3.

Damit wir alle auf dem gleichen Wissenstand sind, kurz einige Daten zur Biographie Klaus Naumanns.

Geboren 1939, trat er 1958 in die Bundeswehr ein, wurde schnell für eine Laufbahn als Generalstabsoffizier ausgespäht und begann mit der Verwendung bei einer Panzerbrigade, weshalb ihm immer eine besondere Nähe gerade zur Teilstreitkraft Heer blieb. Er stieg kontinuierlich nach oben, bis ihn Verteidigungsminister Gerhard Stoltenberg 1991 zum Generalinspekteur der Bundeswehr ernannte.

Was er dann als Arbeitsschwerpunkte vorfand, waren hochsensible, politisch wie menschlich einschneidende Themen:

- die Auflösung der Nationalen Volksarmee der DDR;
- deren teilweise Integrierung in die Bundeswehr;
- damit einhergehend deren Reduzierung und Reorganisation, nicht zuletzt auch der Militärsorge, von der er immer wieder erzählt;

- die innere Umstellung der Bundeswehr von Heimatverteidigung auf Einsätze im Rahmen von UN und NATO;

- vor allem auch erste Auslandseinsätze der Bundeswehr in Kambodscha, Somalia, Georgien, im Irak und auf dem Balkan.

1996 wurde Klaus Naumann Vorsitzender des Militärausschusses der NATO, also von dessen höchsten militärischem Gremium. Damals ging es

- um die Erarbeitung einer neuen Strategie der NATO,
- deren Öffnung und Erweiterung;
- dann die Operationen in Bosnien
- und die Bewältigung der Kosovo-Krise; seit März 1999 lief ja die Intervention der NATO.

Seit dem Eintritt in den sogenannten Ruhestand 1999 ist Klaus Naumann ein vielgefragter Fachmann, Gesprächspartner und Referent in allen Teilen unserer unruhigen Welt. So wirkt er u. a.

- als Berater des International Institute for Strategic Studies (IISS) in London

- und des Internationalen Komitees vom Roten Kreuz in Genf.

- Er ist Mitglied der Internationalen Kommission zu Intervention und staatlicher Souveränität (ICISS), die im Dezember 2001 UN-Generalsekretär Kofi Annan ihren Bericht mit dem Titel „The Responsibility to Protect“ übergab – eine bei uns noch viel zu wenig gewürdigte Weiterentwicklung der Erklärung der Menschenrechte.

- Klaus Naumann gehört zu den Gründungsmitgliedern des von Michail Gorbatschow initiierten „World Political Forum“

- und wirkt als Vizepräsident sowohl der Atlantic Treaty Association
- wie der Deutschen Atlantischen Gesellschaft.

Letzteres vor allem, sehr verehrter Herr Kardinal, wird wohl ganz in Ihre Richtung gehen. Sie haben ja erst vor ein paar Tagen an der Georgetown University in Washington angemahnt, dass Europa und die USA bei der Lösung der politischen, wirtschaftlichen, sozialen und ökologischen Probleme wieder enger zusammenarbeiten sollten.

4.

Und was hat das alles mit der Katholischen Akademie Bayern zu tun? Vier Gründe für unsere Verbundenheit will ich nennen.

Erstens. Zunächst einmal das eher Normale. Klaus Naumann war mehrmals Referent bei Veranstaltungen der Akademie. So z. B. am 5. November 2008, direkt vom Flieger aus Washington kommend einen Tag nach der Wahl Barack Obamas zum 44. Präsidenten der USA. Wir haben das Referat damals sogar ins Englische übersetzen lassen, es dann zweisprachig in der „debatte“ abgedruckt und ein Exemplar auch an den neuen amerikanischen Präsidenten geschickt. Der hat zwar nie darauf geantwortet. Aber wenn er den Text Klaus Naumanns genau studiert hätte, hätte das seiner Politik ausgesprochen gut getan.

Verbindet doch Klaus Naumann auf beeindruckende Weise eine präzise Analyse der Weltlage mit einem



Akademiedirektor Dr. Florian Schuller (re.) überreichte General Naumann das Freundeszeichen.

nüchternen Blick auf die krisenhaften Entwicklungen und Gefahren globalen Ausmaßes, wie

- demographische Verschiebungen, Bevölkerungsdruck und Migrationswellen,
- knappe Ressourcen, Konkurrenzkämpfe um Rohstoffe, verschärfte Auseinandersetzungen um Wasser, Öl und Gas,
- oder konfliktträchtige Klimaveränderungen und Umweltbelastungen

Zweitens. Über diese eigene Vortragstätigkeit hinaus ist Klaus Naumann seit 2008 Initiator und Promotor der Vortragsreihe „Schwabinger Vorträge“ des Rotary-Clubs München-Schwabing in Kooperation mit der Akademie. So gewann er u. a. als bisheriger Redner:

- die Bundespräsidenten a. D. Richard von Weizsäcker und Roman Herzog;
- die Ministerpräsidenten a. D. Kurt Biedenkopf und Bernhard Vogel;
- oder die Bundesminister der Verteidigung Karl-Theodor zu Guttenberg (2011) und jüngst Dr. Thomas de Maizière.

Dabei ist ihm dann immer auch wichtig, dass die Referenten nicht nur ihren Vortrag halten, sondern die entweder alten oder neuen Beziehungen zur Akademie bewusst pflegen.

Ein **dritter** Grund. Wir erleben Herrn Naumann immer wieder als uneigennütigen, ehrenamtlichen „Mitarbeiter der Akademie“ bei der Konzeption und personellen Besetzung von Tagungen. So in diesen Monaten als den entscheidenden Motor der großen außenpolitischen Tagung, die wir für 17./18. Oktober 2012 planen. Herr Naumann hat da seine Kontakte zu Politikern und Fachleuten überall auf der Welt beispielhaft genutzt und Türen geöffnet, von deren Existenz wir nicht einmal wussten.

Viertens und nicht zuletzt. Es ist die innere Haltung, die religiöse Über-

zeugung als evangelischer Christ, die bei Klaus Naumann beeindruckt. Ich will dies deutlich machen mit einigen Sätzen von ihm selbst. In einem offenen Brief an die damalige Ratsvorsitzende der EKD Bischöfin Margot Käßmann, veröffentlicht in der Süddeutschen Zeitung vom 29. Januar 2010, schrieb er vor dem Hintergrund der Äußerung von Frau Käßmann „Nichts ist gut in Afghanistan“ bei deren Neujahrsgottesdienst:

„Ich schreibe Ihnen als evangelischer Christ, der trotz vieler Enttäuschungen eigentlich doch noch an seiner Kirche festhalten will und der sich aus anhaltender Verbundenheit mit dem Beruf des Soldaten den Rückhalt und den Trost seiner Kirche für die im Einsatz stehenden Soldatinnen und Soldaten der Bundeswehr wünscht. Ich schreibe Ihnen aber auch, weil ich in und nach meinem Berufsleben gezwungen war, mich mit der Lehre vom gerechten Krieg ebenso auseinanderzusetzen wie mit der Legitimation von militärischen Einsätzen zum Schutz menschlichen Lebens und zur Rettung von Menschen vor der Gewalt von Staaten. Ich habe mich wie alle Soldaten, die ich im Laufe meines Lebens erlebt habe, nie danach gesehnt, meinen Beruf ausüben zu müssen, noch habe ich je geglaubt, dass Krieg einen Frieden schaffen kann, der nicht der Ruhe der Friedhöfe gleicht. Ich weiß aus eigenem Erleben in den Bombennächten in München, dass der amerikanische General Grant recht hatte als er sagte: ‚Krieg ist die Hölle‘, und ich bin davon überzeugt, dass jeder Krieg ein Versagen der Menschlichkeit ist. Dennoch habe ich erleben müssen, dass es Situationen gibt, in denen es keine Alternative zu militärischem Eingreifen gibt.“

Herr Naumann, ich freue mich, Ihnen das Freundeszeichen der Katholischen Akademie Bayern überreichen zu dürfen.

Florian Schuller



Dr. theol. Markus Eham dirigierte den Kammerchor ConSonantes. Als Solistin trat Jutta Michel-Becher auf, am Flügel begleitete Stephan Heuberger.



Msgr. Wolfgang Huber, Dompfarrer der Liebfrauenkirche, und Prof. Dr. Alfred Hierold, früherer Präsident der Universität Bamberg.



Gedankenaustausch im Park: Hans-Peter Hoh, Vorstand im Malteser Hilfsdienst, General Naumann, Prof. Dr. Willibald Folz, Vorsitzender des Vereins

der „Freunde und Gönner der Katholischen Akademie und Kardinal Reinhard Marx (v.l.n.r.).



P. Eugen Hillengass SJ und Barbara Naumann, Ehefrau von General Naumann.



Jazz vom Feinsten: die Gloryland Jazzband im Park.

3. Jesus und die Christen

Jesus setzt die alttestamentliche Opferkritik fort. Markus zufolge stellt er das Erst- und Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe allen Kultopfern „weit“ voran: „[Gott] mit ganzem Herzen, ganzem Verstand und ganzer Kraft zu lieben und den Nächsten zu lieben wie sich selbst, ist weit mehr als alle Brandopfer und anderen Opfer“ (Mk 12,33). Zweimal wiederholt das Matthäus-Evangelium das Hosea-Wort: „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer“ (Mt 9,13; 12,7). Jesus bezeichnet es als seine „[Opfer-]Speise...“, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat“ (Joh 4,34). Folglich ist Jesu Opfer wie schon bei den Propheten primär Hörbereitschaft für Gott. Zugleich scheint die soziale Dimension auf: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen“ (Mk 10,45). Im zweiten Band seines Jesus-Buches gibt Joseph Ratzinger folgende Deutung der Abendmahlsworte: Zum Brotwort „Dies ist mein Leib“ schreibt er: Damit ist „die ganze leibhaftige Person“ gemeint; zum Kelchwort

schreibt er: „Sein Blut – das ist die vollständige Gabe seiner selbst“. Jesu Christ Leib und Blut zu empfangen, bedeutet, sich dem opfernden Jesus einzugliedern. Er macht uns dadurch zu einem geistigen Opfer, dass auch wir unser Leben für das Gotteswort wie auch für die Brüder und Schwestern hingeben. Das ist das geistige Selbstopfer der Eucharistie.

Neben der biblisch-alttestamentlich orientierten Opferdeutung erscheint im Neuen Testament, nämlich bei Paulus, auch die „*thysia logike*“, die gemäß griechischer Auffassung auf Ethos und Wahrheit verpflichtet ist. Im Römerbrief mahnt Paulus, „euch leibhaftig darzubringen als lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer – das ist euer Gottesdienst im Geist (*logike latreia*)“ (vgl. Röm 12,1). Für Heinrich Schlier ist es „das Opfer meiner selbst, meines leiblichen Ichs in seiner gesamten Leiblichkeit“, ja „eine leibhaftige Selbsthingabe“ als „eine Darbringung meines ganzen Lebens“. Sein eigenes Leben sieht Paulus im seelsorglichen Dienst wie „ein Trankopfer ausgegossen“, und er freut sich mit den Philippern „über

Dankesworte



Die erste Reihe: Kardinal Reinhard Marx, Professor Arnold Angenendt, Barbara und Dr. Klaus Naumann (v.l.n.r.).

den Opfer- und Gottesdienst eures Glaubens“ (vgl. Phil 2,17). Seinen Misiondienst begreift Paulus als Hinopferung seiner selbst, so dass er sogar von den Wundmalen Jesu an seinem Leib sprechen kann (Gal 6,17). Im Grunde erscheint hier die prophetische Opfer-Deutung, nämlich sich für Gottes Wort und für die Brüder und Schwestern einzusetzen, freilich im griechischen Begriff der „*thysia logike*“.

Altchristliche Liturgie-Texte heben stolz und entschieden das unblutige und geistige Opfer hervor. Nur ein Beispiel: Bei Ambrosius, der als erster Teile des römischen Hochgebetes zitiert, heißt es: „Daher begehen wir das Gedächtnis seines glorreichen Leidens, seiner Auferstehung von den Toten und seiner Himmelfahrt und bringen dir diese geistige

Opfergabe (*rationabilem hostiam*), diese unblutige Opfergabe (*incruentam hostiam*) dar“.

Nachdrücklich hat Joseph Ratzinger die „*thysia logike*“ als Wesensgestalt der christlichen Liturgie herausgestellt und das geistige Opfer als die angemessenste Formel für die christliche Liturgie bezeichnet: „In diesem Begriff [im geistigen Opfer] fließen die geistige Bewegung des Alten Testaments wie die Prozesse der inneren Reinigungen der Religionsgeschichte, menschliches Suchen und göttliche Antwort zusammen. Der Logos der Schöpfung, der Logos im Menschen und der wahre, menschengewordene ewige Logos – der Sohn – treffen aufeinander“ (Joseph Ratzinger, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, S. 42).



Der Landtagsabgeordnete Joachim Unterländer (re.) an seinem Tisch im Park: Als Gesprächspartner fand er unter anderem Renovabis-Geschäftsführer Burkhard Haneke.



General a.D. Dr. Klaus Naumann dankte mit einer kurzen Rede.

Ich wusste nicht, dass ich hier etwas sagen sollte. Aber die letzten Worte, die Monsignore Schuller gesprochen hat, erinnern ja in beinahe fataler Weise an das, was uns alle in diesen Tagen bewegt, *die tragischen Ereignisse in Syrien*.

Wir sehen einmal wieder, dass die Menschlichkeit versagt. Wir haben das unglaubliche Glück hier in *unserem* Land nicht berührt zu sein, aber wir müssen uns die Frage stellen: Wollen wir zusehen oder wollen wir irgendwann unserer Verantwortung als Menschen, auch als Christen, gerecht werden. Einfach nur wegschauen ist keine Lösung. Aber einfach nur zu den Waffen greifen ist auch keine Lösung. Aber sie auszuschießen, wie ich das gestern wieder in Berlin gehört habe, ist das, was ich als Ansporn für Diktaturen erlebt habe.

Ich habe erlebt, wie die deutsche Politik in berechtigter Erinnerung an die Schrecken des Zweiten Weltkrieges und an die Verbrechen, die deutsche Soldaten im früheren Jugoslawien begangen haben, ausgeschlossen hat, dass Deutsche jemals in Jugoslawien eingreifen dürfen. Ich habe damals loyal mich dieser Linie und Vorgabe der Politik gebeugt. *Heute weiß ich, dass das ein Fehler war*. Ich kannte den Täter nicht, Slobodan Milošević. Ich habe ihm dann später in 26 qualvollen Stunden gegenüber gesessen, um zu verhindern, dass es im Kosovo zum Krieg kam. Wir haben Erfolg gehabt, *aber* nur kurze Zeit. *Ich habe jedoch* aus dieser Begegnung gelernt, dass man mit einer solchen Aussage – wir verzichten auf eine Option, die der Politik offen

bleiben muss – einem Diktator den Ansporn gibt, weiter zu morden, *weil er geschlossenes Handeln der internationalen Gemeinschaft nicht fürchten muss*.

Genau das Gleiche, meine Damen und Herren, passiert in diesen Stunden, wenn man sagt, in Syrien schauen wir weg. Wir alle sind gefordert, darüber nachzudenken, wie man gute und elegante Lösungen findet, um den Frieden dort wiederherzustellen. Aber einfach zu schweigen, zuzusehen, wie Frauen und Kinder ermordet werden, ist keine Lösung. Deswegen *bin ich noch immer dankbar*, dass ich an der „responsibility to protect“ mitwirken durfte, einer Fortentwicklung des Völkerrechts, die Souveränität in unserer Zeit neu definiert, und die uns allen Verantwortung auferlegt, nachzudenken, wie wir *unserer* Verpflichtung zur Menschlichkeit gerecht werden können.

Sie haben mich mit Ihren Worten noch einmal an *meine Reaktion auf Frau Käsmanns Predigt* erinnert. *Ich halte daran fest und möchte* deswegen uns allen in dieser Stunde, in der ich mit tiefer Dankbarkeit und großer Überraschung dieses Freundszeichen entgegennehme, doch sagen: *Das Dilemma zwischen Eintreten und Wegsehen besteht fort*: Wir müssen weiter darum kämpfen, dass Menschlichkeit in unserer Welt siegt. Das verlangt eben auch – Herr Professor Angenendt, Sie haben uns darauf hingewiesen – möglicherweise den letzten Preis, und sei es denn das eigene Leben. Vielen Dank.

Klaus Naumann



Kardinal Friedrich Wetter – hier zusammen mit dem befreundeten Ehepaar Christa und Prof. Dr. Werner Buchner – besuchte zum 29. Mal den Fronleichnam-Ausklang.

4. Eine Revolution in der Religions- und Kulturgeschichte

Das Ende der Blutopfer nennt der Heidelberger Exeget Gerd Theißen „einen gewaltigen Bruch in der Religionsgeschichte“. Ähnlich drückt sich der eingangs erwähnte Oxforder Religionshistoriker Guy Stroumsa aus. Er sieht in dem Ende der Blutopfer einen Grundstein der europäischen Kultur und möchte die von Karl Jaspers postulierte Achsenzeit von der Mitte des vorchristlichen Jahrtausends in die Spätantike verlegen. In der Tat gilt: Wenn die blutigen Opfer, wie sie allgemein in der Menschheitsgeschichte und ebenso in der Antike üblich waren, heute verschwunden sind, ist das nicht zuletzt christlicher wie auch jüdischer Hinwendung zum geistigen Opfer zu verdanken. Auf keinem Marktplatz, vor keinem Regierungsgebäude, in keinem

Religionsheiligtum werden heute noch – wie ehemals in der Antike – Großopfer dargebracht; keine Tiere werden mehr geschlachtet oder verbrannt und erst recht keine Menschen mehr geopfert.

Aber das geistige Opfer ist nicht nur eine Revolution in der Geschichte der Religion, sondern auch eine Grundlage der modernen Welt geworden. Zu erinnern ist beispielsweise an Max Weber, an dessen „innerweltliche Askese“. Weber wollte damit sagen, dass mit der Reformation die religiöse Energie des Von-Gott-berufen-Seins in den innerweltlichen Beruf eingegangen sei. Die Reformatoren haben bekanntlich die im Neuen Testament für alle ausgesprochene Berufung neu hervorgehoben; dabei allerdings das Angerathene wie Besitzlosigkeit und Ehelosigkeit beiseite geschoben. Die religiöse Energie der allgemeinen Berufung ergoss sich in das



Prälat Domkapitular Josef Obermaier, Pfarrer Anton Hangl, Generalvikar i. R. Dr. Robert Simon und Dr. Gertraud Burkert, ehem. 2. Bürgermeisterin der Landeshauptstadt München (v.l.n.r.).

normal-alltägliche Leben: intakte Familiarität, perfekte Berufsarbeit, Sparsamkeit mit jedem Cent, im öffentlichen Leben weder Bestechung noch Korruption. Man muss Bücher wie das des Niederländer Geert Mack lesen „Das Jahrhundert meines Großvaters“, um einen Eindruck von dieser religiös motivierten, aber innerweltlich sich auswirkenden Askese zu gewinnen. Der Franzose Émile Durkheim hat weiter daran erinnert, dass auch Wissenschaftsbetrieb ohne persönliche Opfer gar nicht möglich sei. Richtig besehen, lebt der moderne Staat, die moderne Wirtschaft, die moderne Wissenschaft, gerade auch das moderne Sozialwesen vom geistigen Opfer, nämlich vom persönlichen Einsatz für Redlichkeit, Gerechtigkeit und Fürsorge zugunsten anderer. Der mehr als Schriftsteller denn als Jurist bekannte Bernhard Schlink hat folgenderweise argumentiert: Eine jede Menschengruppe sei bei wirklicher Gefahr darauf angewiesen, „dass einige von ihnen sich opfern, damit die anderen leben“. (Bernhard Schlink, Das Opfer des Lebens, in Merkur 679 (2005), S. 1021 ff.) Damit wären wir wieder bei der alten Opferformel, „Leben um Leben“.

Freilich müssen wir auch zur Kenntnis nehmen, dass das geistige Opfer mit seinem Einsatz bis zur Todesbereitschaft schrecklichst missbraucht worden ist: in den Nationalkriegen als Selbstopfer auf dem Altar des Vaterlandes, in den Ideologien als Helferswilligkeit bis zur Vernichtung unangepasster widerständiger Menschen.

Dennoch bleibt es dabei: Wo Leben gezeugt und gefördert werden soll, bedarf es des Lebenseinsatzes, wie es das geistige Opfer fordert: nämlich griechisch als Einsatz für den Logos, biblisch als Einsatz für Gotteswort und Nächstenliebe. Wir alle haben geopfer-tes Leben in uns. Andere haben für uns Leben geopfert, damit wir zum Leben kommen konnten. So sollen auch wir hingehen und uns opfern.

5. Das „vernünftige“ Opfer

Im Titel ist angekündigt: die Eucharistie als „vernünftiges Opfer“, was manchen befremdlich oder gar provokant klingen mag. Eine für das Neue Testament vorliegende Wort-für-Wort-Übersetzung gibt die *logike latreia* des 12. Römerbrief-Kapitels mit „vernünftigem Gottesdienst“ wieder. Die Vulgata übersetzt mit *rationabile obsequium*. Eben dieses *rationabilis* findet sich auch in der Liturgie. Ambrosius, der eine dem römischen Hochgebet verwandte Version bietet, nennt das Opfer, wie schon erwähnt eine *rationabilis hostia* und eine *incruenta hostia*. Das römische Hochgebet selbst spricht von *oblatio rationabilis*. Natürlich ist dieses hier verwendete *rationabilis* nicht verengeneuzeitlich mathematisch-technisch zu verstehen. Die christliche Vollform erreichen wir, wenn wir in der *rationabilis* steckenden Logos johanneisch deuten: das Opfer als ein Logos-gemäßes, das heißt als Jesus Christus gemäßes Opfer. Nur ein Johannes-Wort dazu: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht“ (Joh 12,24). und wer so stirbt, wird sein Leben „bewahren bis ins ewige Leben“ (Joh 12,25). Oder kürzer mit Paulus: „Wenn wir mit ihm leiden, werden wir ihm auch verherrlicht werden“ (Röm 8,17). Das ist die Vernunft der Eucharistie.

6. Eine Nachbemerkung

Über das geistige Opfer zu sprechen, provoziert sofort den Einwand, wie es denn mit dem Sühneopfer stehe, das heute der schärfste Einwand gegen das

Opfer ist. Wie kann Gott im Zorn ob der Sünde der Menschen das Blutopfer seines Sohnes verlangen statt als gnädiger Vater zu verzeihen? Hier können Gedanken des Tübinger Alttestamentlers Bernd Janowski weiterhelfen: Sühne bestehe darin, den Schuldiggewordenen nicht allein zu lassen, sondern ihm beizustehen, nämlich freiwillig in nicht verschuldete Verhältnisse einzutreten und so die Schuldfolgen mit abzuarbeiten. Auf Jesus angewandt, führt dieser Beistand zur Solidarität mit dem Sünder, mit ihm zu leiden und zu sterben. Des Weiteren darf an Martin Walser erinnert werden, an seine Interpretation der Rechtfertigung: Kein Mensch vermöge seinen eigentlichen Lebensentwurf zu vollenden, ebenso vermöge kein Mensch alle Schuldverhältnisse, die er verursacht hat, selber zu bereinigen. Der Mensch bedarf, wenn er wirklich gerechtfertigt werden will, eines höheren Beistands. Der bekennende Atheist, so Walser, hat keine Ahnung; er weiß nicht was ihm fehlt, nämlich jene Rechtfertigung, die allein nur Gott möglich ist. □

Presse

Fronleichnam

Münchner Merkur

9. Juni 2012 – Ein barockes Fest fand am Donnerstagabend einen barocken Abschluss in der Katholischen Akademie in Bayern in München-Schwabing. Zum Ausklang des Fronleichnamfestes lud traditionell die Katholische Akademie zum festlichen Abend ein – mit Buffet im Garten, Jazz-Musik, geistlichen und weltlichen Sonaten, an denen sich u. a. auch die Kardinäle Reinhard Marx und Friedrich Wetter erfreuten.

Die Akademie konnte auch einen „neuen Freund“ präsentieren. Einen Freund ganz und gar weltlicher Art, noch dazu ein Protestant: General a. D. Klaus Naumann, ehemals Generalinspekteur der Bundeswehr und Vorsitzender des NATO-Militärausschusses, heute viel gefragter Berater in Fragen der internationalen Sicherheit. Das Freundeszeichen erhält der 73-Jährige, der schon häufiger in der Akademie gesprochen hat, wegen „seiner präzisen Analyse der Weltlage mit einem nüchternen Blick auf die krisenhaften Entwicklungen und Gefahren globalen Ausmaßes“, wie Akademiedirektor Florian Schuller betonte. *Claudia Möllers*

Katholische Nachrichtenagentur

8. Juni 2012 – Der frühere Generalinspekteur der Bundeswehr, Klaus Naumann, hat die Politik davor gewarnt, angesichts der Ermordung von Frauen und Kindern in Syrien nur zu schweigen und zuzuschauen. Wenn auf militärische Optionen gänzlich verzichtet werde, sei dies für Diktatoren ein Ansporn, weiter zu machen, sagte Naumann am 7. Juni in München. „Wollen wir weiter zusehen oder unserer Verantwortung als Christen gerecht werden?“ Wegschauen sei keine Lösung, sondern es gehe darum sich einzusetzen, dass die Menschlichkeit siege. *Barbara Just*