

8

Dr. Zsusa Breier zeigt, wie mächtig auch 20 Jahre nach der Wende noch alte Strukturen im ehemaligen Ostblock sind

12

Herausforderungen für die Kirche in Tschechien benennt Bischof Dominik Duka

24

PD Dr. Petra Kolmer analysiert die soziale Funktion der Wahrheit

39

Die erste Weltwirtschaftskrise macht Prof. Dr. Reinhold Spree Mitte des 19. Jahrhunderts aus

44

Prof. Dr. Michael Sendtner berichtet von neuen Entwicklungen bei der Stammzellforschung

49

Prof. Dr. Regina Radbeck-Ossmann erläutert die trinitarische Existenz Gottes

Kruzifixe in Schulen – ein Verstoß gegen die Menschenwürde?



Foto: kna

Ein Kreuz in einem italienischen Klassenzimmer: Ist das ein Verstoß gegen die Menschenwürde?

Das Urteil löste eine Welle der Empörung und Streit aus: Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte hatte am 3. November 2009 entschieden, dass Italien 5000 Euro Schmerzensgeld an die Mutter von Schülern zahlen muss, weil ein italienisches Gesetz vorschreibt, dass in Klassenzimmern öffentlicher Schulen, in die die Kinder gehen, Kreuze hängen müssen. Dies verstöße gegen die Menschenwürde.

Der Europarechtler Professor Rudolf Streinz analysierte den Richterspruch bei einem Vortrag am 9. Dezember 2009, am Vorabend des Tags der Menschenrechte, vor dem Arbeitskreis „Kirche und Staat“ der Katholischen Akademie. Dabei zeigte er auch die Auswirkungen auf die Menschenrechtskonvention und auf die zukünftige Akzeptanz der Urteile des Gerichtshofs auf.

Zum Kruzifix-Urteil des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte vom 3. November 2009

Rudolf Streinz

I. Recht und Religion – ein aktuelles Thema

Fragen der Religion haben in jüngster Zeit mit unterschiedlichen Sachverhalten verschiedene Gerichte beschäftigt, und deren Urteile haben besondere Aufmerksamkeit erfahren und zu kontroversen Bewertungen geführt. Aus Deutschland seien hier nur zwei Fälle aus Berlin genannt: Das Verwaltungsgericht (VG) Berlin gab einem muslimischen Schüler Recht, der verlangte, er müsse während der Pausen einmal am Tag das durch den Islam vorgeschriebene Gebet verrichten können, und verpflichtete die Schule, ihm dafür einen Raum zur Verfügung zu stellen. Sollte das Gebet zu politischer Demonstration oder weltanschaulicher Bekehrung genutzt werden, seien dagegen organisatorische Vorkehrungen zu treffen. Das Berliner Ladenöffnungsgesetz, das die Adventssonntage dem „Weihnachtsgeschäft“ (ein bemerkenswerter Begriff) öffnen wollte, wurde vom Bundesverfassungsgericht (BVerfG) als unvereinbar mit der Arbeitsruhe an Sonn- und Feiertagen erklärt, die gemäß Art. 140 Grundgesetz in Verbindung mit dem dadurch in das Grundgesetz übernommenen und somit weitergeltenden Art. 139 der Weimarer Reichsverfassung („Der Sonntag und die staatlich anerkannten Feiertage bleiben als Tage der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung gesetzlich geschützt.“) zu gewährleisten ist (vgl. dazu *Peter Häberle*, Der Sonntag als Verfassungsprinzip, Berlin 1988). Europaweites Aufsehen erregte das Urteil des Europäischen Gerichtshofs für



Prof. Dr. Rudolf Streinz, Professor für Öffentliches Recht und Europarecht, München

Menschenrechte (EGMR) vom 3. November 2009, das in der in Italien vorgeschriebenen Anbringung von Kruzifixen in öffentlichen Schulen einen Verstoß gegen die Europäische Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten (EMRK) sah. Für Deutschland könnte der Fall deshalb besonders interessant werden, weil ein Vergleich mit dem umstrittenen Kruzifix-Beschluss des BVerfG vom 16. Mai 1995 nahelegt und sich die Frage nach möglichen über

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Am 17. Dezember 2009 war es soweit. An jenem Tag nämlich unterzeichnete der Regierungspräsident von Oberbayern eine Urkunde, mit der die Gründung einer Stiftung genehmigt wurde. Um die hatte sich schon sehr lange der (wie sein offizieller und langer Titel heißt) „Verein der Freunde und Gönner der Katholischen Akademie in Bayern e.V.“ unter dem Vorsitzenden Prof. Dr. Willibald Folz bemüht.

Vielleicht sind Sie, der Sie gerade diese Zeilen lesen, schon längst Mitglied im „Verein der Freunde und Gönner“ und fragen sich, was denn nun noch eine zusätzliche Stiftung solle. Denn bekanntlich darf ja eine Stiftung im Gegensatz zu „normalen“ Spenden Ihr Vermögen nicht ausgeben, sondern nur die anfallenden Zinsen für den Stiftungszweck einsetzen.

Aber gerade darin liegt ja auch der Sinn, nämlich eine langfristige – heute sagt man: nachhaltige – Unterstützung zu gewährleisten, jenseits der weiterhin dringend nötigen jährlich eingehenden Spenden. Dass es in Deutschland während der letzten Jahre einen Boom in Sachen Stiftungsgründungen gegeben hat, dürfte bekannt sein. Dafür wurden auch die entsprechenden steuerlichen Rahmenbedingungen klar verbessert.

Herzlichen Dank an Prof. Folz für sein unermüdliches Engagement und den ersten Zustiftern, mit deren Hilfe wir die entsprechende gesetzlich vorgeschriebene finanzielle Mindestausstattung vorweisen konnten.

Sie ahnen es schon: ganz zweckfrei kommt diese Information nicht daher. Ich lade Sie herzlich ein, Zustifter, Zustifterin zu werden. Damit tragen Sie zur Zukunftssicherung der Akademie bei und schreiben sich zugleich auf Dauer in die Geschichte unseres Hauses ein.

Die Stiftung trägt den Titel: „Zukunft Glauben. Stiftung für die Katholische Akademie in Bayern“. Mit hoffnungsvoller Zuversicht gebe ich Ihnen auch gleich die entsprechende Kontonummer weiter: Konto 215 33 35 bei der LIGA Bank, BLZ 750 903 00.

Falls Sie sich über die Modalitäten noch genauer informieren wollen, steht Ihnen unser Geschäftsführer, Herr Markus Holl, gerne jederzeit zur Verfügung. Rufen Sie ihn einfach über das Akademietelefon an (089/38 1020) oder senden Sie ihm ein Email: markus.holl@kath-akademie-bayern.de.

Stiften wir gemeinsam – jeder auf seine Weise, nach seinen Möglichkeiten, mit seinen Perspektiven – für Glauben Zukunft. Das ist der tiefste Sinn unseres Hauses. Für ihn arbeiten wir, Ihnen liegt er am Herzen. Gemeinsam stellen wir uns dieser Herausforderung!

Ihr



Dr. Florian Schuller

den unterschiedlichen italienischen Einzelfall hinausreichenden Folgen des Urteils des EGMR stellt.

II. Das Kruzifix-Urteil des EGMR

Der EGMR mit Sitz in Straßburg, der nicht mit dem Gerichtshof der Europäischen Gemeinschaften (EuGH, seit dem Inkrafttreten des Vertrags von Lisabon am 1. Dezember 2009 Gerichtshof der Europäischen Union) mit Sitz in Luxemburg verwechselt werden darf, was durch einige Medien in ersten Reaktionen auf das Kruzifix-Urteil geschehen ist, wurde mit dem Fall durch eine Individualbeschwerde von Frau Lautsi gegen die Republik Italien befasst. Frau Lautsi, eine italienische Staatsangehörige finnischer Abstammung, hatte verlangt, dass die Kruzifixe in den Klassenräumen öffentlicher Schulen, in denen ihre Kinder unterrichtet werden, abgehängt werden. Als dem die Schule nicht folgte, erhob sie Klage, die vom Verwaltungsgericht abgewiesen wurde. Der Verfassungsgerichtshof befasste sich aus prozessualen Gründen nicht mit der materiellen Rechtsfrage.

Frau Lautsi erhob daraufhin gegen die Republik Italien Individualbeschwerde zum EGMR. Gemäß Art. 34 EMRK kann der EGMR u.a. von jeder natürlichen Person mit einer Beschwerde befasst werden, die behauptet, durch eine der Hohen Vertragsparteien (dies sind alle 47 Mitgliedstaaten des Europarats) in einem der in der EMRK oder den Protokollen dazu anerkannten Rechten verletzt zu sein. Durch Urteil vom 3. November 2009 hat der EGMR einstimmig entschieden, dass die in Italien durch eine Rechtsverordnung angeordnete Anbringung von Kruzifixen in öffentlichen Schulen gegen Art. 2 Protokoll Nr. 1 zur EMRK in Verbindung mit Art. 9 EMRK verstößt und sprach der Beschwerdeführerin gemäß Art. 41 EMRK eine Entschädigung von 5000 Euro durch Italien zu.

Gemäß Art. 2 Protokoll Nr. 1 zur EMRK darf niemandem das Recht auf Bildung verwehrt werden. Der Staat hat bei der Ausübung der von ihm auf dem Gebiet der Erziehung und des Unterrichts übernommenen Aufgaben das Recht der Eltern zu achten, die Erziehung und den Unterricht entsprechend ihren eigenen religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen sicherzustellen. Laut Art. 9 EMRK hat jede Person das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Unterricht oder Praktizieren von Bräuchen und Riten zu bekennen. Als Kehrseite ist davon auch die sog. negative Religionsfreiheit geschützt. Der EGMR hat in seiner Rechtsprechung betont, dass die religiöse Dimension von Art. 9 EMRK eines der wichtigsten Elemente für die Identität von Gläubigen und für ihre Lebenskonzeption sei, dass aber Art. 9 EMRK ebenso ein besonders wertvoller Schutz für Atheisten, Agnostiker, Sceptiker und Unbeteiligte sei.

Im konkreten Fall hat der EGMR das Vorbringen der italienischen Regierung und des italienischen Verwaltungsgerichts, das Kruzifix sei insoweit Ausdruck italienischer Geschichte und Kultur und damit italienischer Identität sowie Symbol der Prinzipien der Gleichheit, der Freiheit und der Toleranz, zurückgewiesen. Der Katholizismus sei seit 1985 in Italien nicht mehr Staatsreligion. Tragende Gründe des Urteils sind letztlich die Pflicht des Staates zur Neutralität in Fragen des Bekenntnisses (der Religion), die Beeinträchtigung der Rechte der Erziehungsberechtigten und der Kinder, die in Pflichtschulen dem

Kruzifix ausgesetzt sind und der Erziehungsauftrag öffentlicher Schulen. Schließlich verwies der EGMR auf die Rechtsprechung des italienischen Verfassungsgerichtshofs, dass Kruzifixe in Wahllokalen unzulässig seien.

III. Vergleich mit dem Kruzifix-Beschluss des Bundesverfassungsgerichts vom 16. Mai 1995

Das Urteil des EGMR stimmt in einigen Ansätzen mit dem (mit 5:3 Stimmen mit drei Sondervoten ergangenen) sog. Kruzifix-Beschluss des Bundesverfassungsgerichts vom 16.5.1995 (BVerfGE 93, 1) überein. Die den Beschluss tragende Mehrheit der Richter betonte die gebotene Neutralität des Staates in religiösen Angelegenheiten. Das Kruzifix als spezifisch christliches (in Italien: katholisches) Symbol könne nicht als allgemeines Identitätsmerkmal des Staates oder europäischer Kultur betrachtet werden. Die negative Seite der Bekenntnisfreiheit verbiete, dass Kinder in Pflichtschulen einem „Lernen unter dem Kreuz“ ausgesetzt seien.

Anders als das BVerfG geht der EGMR aber nicht auf die positive Seite der Bekenntnisfreiheit ein, obwohl diese von Art. 9 EMRK betont wird. Daher fehlen auch Ausführungen zur Herbeiführung einer praktischen Konkordanz zwischen der negativen und der positiven Bekenntnisfreiheit. Generell ist das BVerfG stärker um eine Begründung seines Standpunkts bemüht als der EGMR. Diese Begründungsdefizite und die noch stärker als das ohnehin problematische Äußerung des BVerfG vom „Lernen unter dem Kreuz“ verletzend wirkende Diktion (Menschenrechtsverletzung; Erziehung der Kinder zur Kritik mit dem durchscheinenden Vorwurf der Indoktrination) des EGMR dürften zu Akzeptanzproblemen beitragen.

IV. Folgen

1. Konkrete Folgen des Urteils des EGMR

In Italien wurde das Urteil überwiegend kritisiert, zum Teil recht heftig. Nach dem Kruzifixstreit sprach sich eine Mehrheit von rund 80 Prozent der Bürger für religiöse Symbole in Schulen aus. Als Reaktion auf das Urteil wurden in ganz Italien an vielen öffentlichen Orten als Zeichen des Protests Kreuze angebracht und Kommunen vergewisserten sich, dass in allen ihrer öffentlichen Räumen Kruzifixe hängen. Die italienische Regierung beantragte die Verweisung der Rechtssache an die Große Kammer des EGMR („Berufung gemäß Art. 43 Abs. 1 EGMR). Sollte die Große Kammer das Urteil der Kammer bestätigen, so ist dieses Urteil endgültig (Art. 44 Abs. 1 EMRK) und für Italien verbindlich. Denn gemäß Art. 46 EMRK verpflichten sich die Hohen Vertragsparteien, in allen Rechtssachen, in denen sie Partei sind, das endgültige Urteil des Gerichtshofs zu befolgen. Bislang werden die Urteile des EGMR ungeachtet Kritik und Akzeptanzproblemen in der Regel befolgt. So wurde z.B. in Deutschland dem Urteil des EGMR im Fall Caroline von Hannover (Abwägung zwischen Meinungsfreiheit und Persönlichkeitsrecht) trotz der Kontroverse zwischen EGMR und BVerfG Rechnung getragen. Es gibt allerdings auch seltene Ausnahmen. So hat das für die Überwachung der Durchführung der Urteile des EGMR zuständige Ministerkomitee des Europarats (Art. 46 Abs. 2 EMRK) am 10. Mai 2006 die Mitgliedstaaten aufgefordert, Maßnahmen gegen Russland zu ergreifen, weil die russischen Behörden bis dahin keine Maßnahmen zur Freilassung einer erfolgreichen Beschwerdeführerin ergriffen haben

(Fall Iliascu/Moldawien und Russland). In Italien hat Ministerpräsident Berlusconi angekündigt, das Urteil auf keinen Fall zu befolgen.

2. Auswirkungen auf andere Vertragsparteien der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK)

Wie üblich, entscheidet auch dieses Urteil des EGMR einen Einzelfall. Es hat aber in seinen grundsätzlichen Ausführungen darüber hinausgehend generelle Bedeutung. Beides wurde seitens des Sprechers des EGMR betont. Es bleibt abzuwarten, wie die Große Kammer des EGMR entscheiden wird und wie Italien auf deren Urteil reagiert. Abzuwarten bleibt auch, wie in eventuellen Folgefällen andere Mitgliedstaaten reagieren. Denn solche Fälle können durch das Urteil provoziert werden. So haben in Polen Schüler in Breslau unter Berufung auf das Urteil des EGMR die Abnahme von Kruzifixen verlangt, was von der Schule abgelehnt wurde. Angesichts des unterschiedlichen Verständnisses des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche (Laizismus mit strikter Trennung, Staatskirchentum, Kooperationsmodelle) und der unterschiedlichen Regelungen der Bekenntnisfreiheit bzw. Religionsfreiheit in den 47 Vertragsstaaten der EMRK (z.B. Frankreich, Irland, Polen, Griechenland; skandinavische Staaten) dürfte sich hier Konfliktpotential ergeben.

3. Folgen für die Akzeptanz der Rechtsprechung des EGMR

Entgegen dem warnenden Vorbringen der italienischen Regierung hat der EGMR den Vertragsstaaten keinen Beurteilungsspielraum („margin of appreciation“; „marge d'appréciation“) eingeräumt. Es fällt auf, dass der Straßburger EGMR, der diese Argumentationsfigur gerade für solche „Identitätsfragen“ aufgrund unterschiedlicher Traditionen und Bewertungen entwickelt hat, in letzter Zeit insoweit restriktiver zu sein scheint als der Luxemburger EuGH hinsichtlich der Europäischen Union (vgl. z.B. den Fall Omega – „Laserdrome“, Rs. C-36/2, Slg. 2004, I-9609, in dem der EuGH das besondere Menschenwürdeverständnis in Deutschland als Beschränkung der Grundfreiheiten akzeptiert hat). Die Rechtsprechung des EGMR nach der Erweiterung des Europarats nach der „Wende“ 1989/1990 bedarf insoweit allerdings noch genauer Analyse, auch dahingehend, ob sich je nach Fallkonstellation und Zusammensetzung der Kammern Unterschiede feststellen lassen. Generell ist der EGMR mangels eines über die Überwachung durch das Ministerkomitee hinausgehenden Vollstreckungsverfahrens auf die Akzeptanz seiner Urteile angewiesen und muss die Balance zwischen effektivem Schutz der durch die EMRK garantierten Rechte und der Einräumung von Bewertungsspielräumen der einzelnen Mitgliedstaaten wahren bzw. Gegebenenfalls wieder finden.

4. Folgen für Deutschland angesichts der Rechtsprechung des BVerfG zur Berücksichtigung von Urteilen des EGMR

Angesichts dieser Rechtsprechung des EGMR werden die bei grundsätzlich positiver Haltung (einschließlich verfassungsrechtlicher und damit verfassungsgerichtlicher Bewehrung) gegenüber der EMRK und den Urteilen des EGMR im sog. Görgülü-Urteil (BVerfGE 111, 307) entwickelten Vorbehalte des BVerfG verständlich. Urteile des EGMR sind danach von deutschen Gerichten „gebührend zu berücksichtigen“; allerdings unter Beachtung verfassungsrechtlicher



Foto: kna

Das Gebäude des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte in Straßburg. Hier erging am 3. November 2009 das umstrittene Urteil.



Foto: kna

Auch gegen das Urteil des Bundesverfassungsgerichts aus dem Jahr 1995, das sich damals mit Kreuzen in bayerischen

Schulen befasste, gab es energische Proteste von Christen.

Schranken. Letztlich kommt insoweit zwingenden Vorgaben des Grundgesetzes Vorrang zu. Die Vorbehalte des BVerfG dürften sich hauptsächlich auf Fragen praktischer Konkordanz bei fehlender bzw. nicht hinreichender Berücksichtigung konfligierender Rechte (z.B. Kindeswohl gegenüber den Rechten des Vaters, positive Bekenntnisfreiheit gegenüber der negativen Bekenntnisfreiheit) beziehen. Trägt man dieser praktischen Konkordanz Rechnung, dürfte die in Deutschland und speziell in Bayern nach dem sog. Kreuzifix-Beschluss gefundene Lösung von Konflikten den Vorgaben der EMRK entsprechen. Das nach dem Urteil des

BVerfG geänderte Bayerische Erziehungs- und Unterrichtsgesetz sieht vor, dass „angesichts der geschichtlichen und kulturellen Prägung Bayerns in jedem Klassenraum ein Kreuz angebracht“ wird, das in begründeten Konfliktfällen aber abgenommen werden muss. Der Bayerische Verfassungsgerichtshof hat dies eben wegen dieser Konfliktlösung für mit der Bayerischen Verfassung vereinbar erklärt (VerfGHE 50, 156), das BVerfG eine explizit dagegen gerichtete Verfassungsbeschwerde nicht angenommen.

Das Bundesverwaltungsgericht (BVerwG) hat entschieden, dass sich für Andersdenkende eine zumutbare und

nichtdiskriminierende Ausweichmöglichkeit ergibt, wenn die Anforderungen an die Begründung des Widerspruchs nicht überzogen werden. In einem als atypisch bewerteten Einzelfall hat der Bayerische Verwaltungsgerichtshof die Abnahme eines Kreuzes angeordnet, in einem anderen Fall hat das Verwaltungsgericht Augsburg die Klage eines atheistischen Lehrers abgelehnt, da es nicht davon überzeugt war, dass der Lehrer durch das Kreuz im Klassenraum eine schwerwiegende seelische Belastung erleide, die eine Ausnahme rechtfertige. Bedauerlicherweise ist der EGMR auf das Problem eines schonenden Ausgleichs zwischen konfligierenden Rechten nicht eingegangen. Es war allerdings auch nicht vorgetragen worden. Der Hinweis der italienischen Regierung, man könne auf Privatschulen ohne Kreuzifix gehen, war wenig hilfreich.

V. Ergebnis und Ausblick

Das Urteil des EGMR überzeugt weder im Ergebnis noch in der Begründung. Dass die Anbringung eines Kreuzifixes im Klassenzimmer gegen die Menschenrechte verstoßen soll, hat zu empörten Reaktionen geführt. Allerdings folgt dieser Tenor, schließt man sich der Argumentation des EGMR an, aus dem Prüfungsmaßstab der Europäischen Konvention zum Schutze der *Menschenrechte* und Grundfreiheiten. Unnötige Verletzungen bringen aber einige der Begründungen, und sie überzeugen vor allem deshalb nicht, weil die von Art. 9 EMRK geschützte und vom Staat auch zu schützende positive Bekenntnisfreiheit ausgeblendet bleibt. Dies und mögliche Folgen für Vertragsstaaten der EMRK, deren Verfassungen eine bestimmte Religion ausdrücklich hervorheben, sowie die erforderliche Akzeptanz seiner Urteile sollte die Große Kammer beim Finden eines schonenden Ausgleichs zwischen den konfligierenden Rechten der Beteiligten berücksichtigen. □

Themen „zur Debatte“	
Editorial	2
Kreuzfixe in Schulen – ein Verstoß gegen die Menschenwürde?	
Rudolf Streinz	1
20 Jahre nach der Wende	
Brüche und Perspektiven im neuen Europa	
Als die Mauer fiel ...	
Horst M. Teltschik	4
Der Vorhang geht auf. Das Ende der Diktaturen in Osteuropa.	
Zsuzsa Breier	8
„Konterrevolution mit Kerzen“	
Joachim Jauer	10
Neue Zeiten – Neue Probleme?	
Bischof Dominik Duka	12
Enttäuschungen des Kapitalismus – Wiederaufleben des Marxismus?	
Marek Zajac	13
Mein Jahr 1989	
Ondej Matějka	15
Philosophische Woche	
Wahrheit	
Zwischen Absolutheitsanspruch und Relativierung	
Begriff und Wesen der Wahrheit. Systematische Überlegungen zu einem philosophischen Grundbegriff	
Harald Schöndorf SJ	16
Was ist Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis der antiken Philosophie und im frühen Christentum	
Markus Enders	18
Wahrheit und Geschichte: Ein Widerspruch? Sechs Thesen	
Axel Hutter	21
Be-Entgrenzung der Zeichen. Zum Wahrheitsverständnis der Postmoderne	
Karlheinz Ruhstorfer	22
Einige Gründe, weshalb wir an der Wahrheit festhalten müssen	
Petra Kolmer	24
Vom nötigen Ärgernis der Wahrheit, oder: Warum religiöser Relativismus inhuman ist	
Klaus Müller	26
Im Spiegelsaal der Wahrheit. Dialog der Religionen als Event des Unbedingten	
Michael Fuss	29
Junge Akademie	
Raum der Stille	30
Finanz- und Wirtschaftskrisen	
Schlaglichter im historischen Vergleich	
Geld- und Wirtschaftskrisen in der Antike	
Ingomar Weiler	31
Spekulationskrisen im frühen 18. Jahrhundert: Mississippi-Schwundel in Frankreich (1717-1720) und South Sea Bubble in England (1711-1720)	
Toni Pierenkemper	34
Die Finanzkrise der spanischen Monarchie am Ende des 18. Jahrhunderts. Papiergeld, amerikanisches Silber und Kirchenvermögen im Zeitalter der Revolutionskriege	
Peer Schmidt	36
Die „erste“ Weltwirtschaftskrise 1857 – 1859	
Reinhard Spree	39
Die Weltwirtschaftskrise 1929 – 1933	
Toni Pierenkemper	42
Stammzellforschung	
Von klonierten Embryonen zu induzierten pluripotenten Stammzellen	
Michael Sendtner	44
ZuMutung Glaube VI	
Der eine Gott in drei Personen	
Kunst fordert Glauben heraus. Bild vs. Mysterium	
Guido Schlimbach	47
Theologische Impulse	
Regina Radlbeck-Ossmann	49
Licht:Sprache	
Presse	51

20 Jahre nach der Wende

Brüche und Perspektiven im neuen Europa

Das Jahr 1989 sorgte für einen völligen Umbruch in Europa: Zerfall des Ostblocks und Freiheit für Millionen Menschen im Osten unseres Kontinents waren die Folgen dieses Jahres. Wie kam es damals zum Umbruch? Und – genauso wichtig – wie schaut es heute in den Ländern Mittel- und Osteuropas aus? Welche Enttäuschungen stellten

sich ein, welche Perspektiven und Herausforderungen gibt es? Zusammen mit Renovabis, der Solidaritätsaktion der deutschen Katholiken mit den Menschen in Mittel- und Osteuropa, lud die Akademie am 23. und 24. Oktober 2009 Fachleute ein zur Tagung „20 Jahre nach der Wende. Brüche und Perspektiven im neuen Europa“.

Als die Mauer fiel ...

Horst Teltschik

I.

Als die Mauer fiel... Die Frage, die sich damit verbindet, ist natürlich die: Wie kam es dazu? Nun haben Sie wahrscheinlich schon viele Male die Szene gesehen, als das Mitglied des SED-Politbüros, Herr Schabowski, am 9. November 1989 abends in Berlin eine Pressekonferenz gab und mitteilte, dass das Politbüro der SED eine Reiseverfügung beschlossen habe, und auf die Frage eines Journalisten, ab wann denn diese Reiseverfügung gelte, er etwas unsicher in seinen Papieren wühlte und dann plötzlich sagte: „Ab sofort.“ Diese Aussage wurde dann noch verstärkt durch die westdeutschen Fernseh-Nachrichten, die natürlich mit der Meldung aufgemacht haben, dass ab sofort DDR-Bürger in den Westen reisen dürfen. Die Folge war, dass sich Tausende sofort auf den Weg zu den Grenzübergängen in Berlin aufmachten. Übrigens hätte die Reiseverfügung gar nicht für Berlin gelten dürfen, weil die Vier Mächte für Berlin zuständig waren; aber die Ostberliner sind sofort losmarschiert. Zum Glück hatte der zuständige Oberstleutnant der Grenzpolizei der DDR den glücklichen Einfall, einfach den Grenzbaum zu öffnen und die Menschen durchzulassen. Er hatte vergeblich versucht, seine Vorgesetzten zu erreichen, um eine Weisung zu erhalten, was er denn nun tun sollte, nachdem Tausende von Bürgern vor ihm standen und den Durchlass begehrten. Die Szenen kennen Sie.

Über Nacht war die Mauer offen. Keiner hatte es gewusst, dass an diesem Tag die Mauer geöffnet würde. In der Bundesregierung haben wir in diesem Jahr und in den Jahren zuvor ständig Gespräche mit der DDR-Führung geführt, mit dem Ziel, Reiseerleichterungen durchzusetzen.



Prof. Dr. h. c. Horst M. Teltschik, Professor für Wirtschaftswissenschaften an der Technischen Universität München

Sie wissen, dass gerade der damalige Bayerische Ministerpräsident Franz Josef Strauß mit dazu beigetragen hat, mit der DDR einen gewissen Handel zu erreichen: Wir geben der DDR etwas, dafür wollen wir von der DDR etwas.

Unser grundlegendes Ziel war, die menschlichen Beziehungen zwischen beiden Deutschlands zu verbessern, das Zusammengehörigkeitsgefühl zu stärken und vor allem Reiseerleichterungen zu erreichen. Denn damals konnten nur Rentner nach Westdeutschland reisen, Frauen ab 60, die Männer ab 63. Unser Ziel war, diese Altersgrenze immer weiter nach unten zu senken. Selbst bei diesen Reiseerlaubnissen durfte nur ein Teil

eines Ehepaars reisen; der andere Ehepartner musste zurückbleiben, damit die DDR die Sicherheit hatte, dass der andere wieder zurückkehren würde. Deswegen war klar, dass wir weiter im Gespräch blieben, Verhandlungen führten, um Reiseerleichterungen zu erreichen. Aber dass die Öffnung der Mauer so plötzlich erfolgen würde, wusste keiner.

II.

Wie überraschend das auch für die Bundesregierung war, können Sie daran sehen, dass an diesem Tag der Bundeskanzler Helmut Kohl nach Warschau gereist war. Wir sind mittags abgereist, mit dem Ziel, mit der ersten demokratischen Regierung im Warschauer Pakt, nämlich mit Ministerpräsident Tadeusz Masowiecki, eine Gemeinsame Erklärung zu unterzeichnen, die das Ziel hatte, die deutsch-polnischen Beziehungen auf eine neue Grundlage zu stellen. Begonnen worden war noch mit der letzten kommunistischen Regierung Polens unter Mieczyslaw Rakowski. Rakowski war im Januar 1989 nach Bonn gekommen. Seit drei, vier Monaten führten beide Außenministerien bereits Gespräche und Verhandlungen über eine Gemeinsame Erklärung. Rakowski kam im Januar nach Bonn und erklärte dem Bundeskanzler, in den deutsch-polnischen Beziehungen seien so schwierige Fragen zu verhandeln und vor allem so sensible Fragen zu besprechen, dass es besser sei, sie nicht über die auswärtigen Ämter zu führen, sondern persönliche Beauftragte zu benennen, die ausschließlich den Regierungschefs berichten und im engsten Kreis die Verhandlungen führen sollten. Daraufhin sagte der Bundeskanzler: „Mein persönlicher Beauftragter sitzt hier neben mir.“ Das war ich. Rakowski hat dann seinerseits einen persönlichen Beauftragten benannt.

Um Prozesse im Kanzleramt zu schildern: Im Anschluss an dieses Gespräch habe ich den Bundeskanzler gebeten, doch den Außenminister Hans Dietrich Genscher zu unterrichten. Er sagte: „Wie komme ich dazu?“ Er hatte sich gerade über Hans Dietrich Genscher geärgert, und so erfuhr Herr Genscher aus der Zeitung, dass ich plötzlich die Verhandlungen führte... Und so habe ich begonnen, mit dem Beauftragten Rakowskis die Verhandlungen zu führen und erlebte unmittelbar den Übergang von der letzten kommunistischen Regierung zum ersten demokratischen Ministerpräsidenten Tadeusz Masowiecki. Ich schildere einleitend diese Entwicklung, weil für uns dieser Übergang von einem kommunistischen System zu einem liberalen freiheitlich-rechtsstaatlich-demokratischen System in Polen erfolgt ist, ohne dass die Sowjetunion interveniert hat. Wir hatten also praktisch den ersten Beleg dafür, dass Michail Gorbatschow, der seit März 1985 im Amt war, Wort hielt. Er hatte nämlich auf dem Warschauer Pakt-Gipfel 1989 allen seinen Warschauer Pakt-Partnern gesagt, er werde sich nicht mehr in die inneren Verhältnisse ihrer Länder einmischen.

Die große Sorge war ja, dass die Sowjetunion militärisch eingreifen könnte. Wir hatten ja viele Belege dafür: 1953 in Ostberlin, 1956 in Ungarn, 1968 in Prag, als liberale Bewegungen in Gang gekommen waren, die dann blutig mit sowjetischen Panzern niedergewalzt worden waren. 1980 wurde in Polen die Gewerkschaftsbewegung Solidarno gegründet. Wojciech Jaruzelski, der damalige polnische Präsident, führte daraufhin das Kriegsrecht ein. Er hat es immer damit begründet, dass er damit eine militärische Intervention der Sowjetunion verhindert habe. Also auch damals bestand die latente Angst, dass

die Sowjetunion gewaltsam intervenieren könnte. Polen ist der erste Referenzfall, dass Gorbatschow Wort gehalten hat, dass er sich nicht mehr einmischen werde.

Ich war erst in Warschau und erlebe immer wieder, wenn ich mit polnischen Kollegen zusammentreffe, vor allem auch mit Herrn Mazowiecki, dass sie immer das Gefühl haben, wir würdigen sie nicht hinreichend dafür, dass die gesamte Entwicklung der Transformation in Polen begonnen habe. Natürlich hat sie in Polen mit Solidarność begonnen, und Sie kennen den polnischen Helden Lech Wałęsa. Man kann von Wałęsa halten, was man will. Meine Damen und Herren, das ist einer, der von Beruf Elektriker in einer Werft und nur vier Jahre seines Lebens in der Schule war. Aber er hat sich mutig an die Spitze einer Bewegung gestellt und hat am Ende ein kommunistisches System zu Grabe tragen können. Das muss man erst einmal leisten können! Westliche Arroganz gegenüber Polen ist alles andere als angebracht. Die Polen waren in der Tat die ersten, und wir haben das aus nächster Nähe miterleben können.

III.

Die zweite Entwicklung, die entscheidend war, erfolgte in Ungarn. Ich selbst war 1984 zum ersten Mal in Budapest und habe noch Gespräche mit János Kádár im Auftrag des Bundeskanzlers geführt. Kádár, der ja gewissermaßen der Vater des sogenannten ungarischen Gulaschkommunismus war, wollte von der Bundesregierung finanzielle Unterstützung. Der Bundeskanzler war durchaus gewillt zu helfen, unter einer Voraussetzung: Ungarn müsse Reformen einleiten, zumindest erst einmal wirtschaftliche Reformen. Kádár sagte mir auf diese Aussage hin: „Herr Teltschik, uns geht es so schlecht, weil wir Reformen durchgeführt haben!“ Also, hätte Ungarn keine durchgeführt, hieß das, ginge es uns besser. Ich habe ihm daraufhin gesagt: „Weil Sie die Reformen nicht fortführen, haben Sie die Probleme!“ Mit Kádár kamen wir nicht zurecht.

Ich habe bei diesem Gespräch zwei junge ungarische Kommunisten kennengelernt. Der eine war der Leiter der außenpolitischen Abteilung im ZK der Kommunistischen Partei; das war Gyula Horn, der spätere Außenminister. Der andere war der Leiter der Wirtschaftsabteilung; das war Miklós Németh, der spätere Ministerpräsident. Beide haben mir bei diesen Gesprächen gesagt: „Wir müssen Kádár ablösen; wir kommen mit ihm nicht weiter. Wir haben auch schon einen neuen Kandidaten; das ist Herr Grosz.“ Dieser war damals KP-Chef von Budapest. Und sie sagten: „Wir machen das, wenn Deutschland uns hilft.“ Im Auftrag des Bundeskanzlers konnte ich die Zusage geben. Károly Grósz kam ins Amt. Der erste westliche Besucher von Ministerpräsident Grósz war ich, gemeinsam mit Herrn Herrhausen, dem Chef der Deutschen Bank. Wir haben damals einen Kredit von 1 Milliarde für Ungarn verhandelt, der dann auch gegeben wurde.

Ein halbes Jahr, nachdem Grósz im Amt war, kamen erneut die Ungarn zu uns und sagten: Wir kommen mit Grósz nicht weiter; er führt die Reformen nicht durch. Wir müssen selber übernehmen.“ Und wieder die Anfrage, Deutschland muss helfen, was wir zugesagt haben. Dann übernahmen Németh und Horn die Regierung in Budapest. Im Mai 1989 haben sie entschieden, die Grenzanlagen, die veraltet waren, abzubauen. Auch aus finanziellen Gründen: Sie konnten es sich finanziell nicht mehr leisten, moderne Grenzanlagen aufzubauen. Sie hatten aber auch mit



Horst Teltschik wird nach seinem Vortrag von den Tagungsteilnehmern umlagert und mit Fragen überhäuft.



Foto: dpa

Horst Teltschik war lange Wegbegleiter von Helmut Kohl. Unser Bild zeigt ihn 1982 ganz rechts im Stab des damals neu gewählten Kanzlers. Mit am Tisch

Regierungssprecher Dieter Stolze und Kanzleramtschef Waldemar Schreckenberger.



Bei der Diskussion zeigte sich der frühere Politiker Horst Teltschik (re.) sehr nachdenklich. Moderator Dr. Florian

Schuller, Direktor der Katholischen Akademie, leitete das Publikumsgespräch.

Österreich zusammen die Entscheidung getroffen, eine Weltausstellung durchzuführen, und sie wollten den internationalen Gästen nicht zumuten, diese alten Grenzanlagen – Wachtürme, Stacheldraht – zu sehen. Für Ministerpräsident Németh war es der erste Testfall: Wie wird die Sowjetunion reagieren? Er war in Moskau und hat Gorbatschow gesagt: „Ich werde die Grenzanlagen abbauen.“ Gorbatschow hat das zur Kenntnis genommen.

Und Sie kennen die berühmte Szene, wo der österreichische Außenminister Alois Mock und der ungarische Außenminister Gyula Horn zusammen demonstrativ den Stacheldraht durchschnitten haben. Das war ein erneuter Test. Dann haben sie am Grenzzaun das pan-europäische Frühstück mit Otto von Habsburg durchgeführt. Hunderte von DDR-Flüchtlings haben die Chance genutzt, nach Österreich zu fliehen. Ende August kam Németh nach Bonn und erklärte dem Bundeskanzler: „Wir haben entschieden, die Grenzen für die DDR-Bürger in Ungarn zu öffnen.“ Im Jahr 1989 sind über Ungarn, über die Tschechoslowakei, über Polen mehr als 120.000 DDR-Bürger nach Westdeutschland geflohen. 40.000 DDR-Bürger hatten offiziell den Antrag auf Ausreise gestellt. Das heißt, die erste Initiative in der DDR ging nicht von den Demonstranten, sondern von den Flüchtlingen aus. Wenn Sie die Bilder im Fernsehen gesehen haben: Es waren junge Familien, junge Menschen, Akademiker. Die DDR beklagte bereits im Herbst 1989 Ärztemangel, weil so viele Ärzte weggegangen waren.

IV.

Ich will nur noch einmal in Erinnerung rufen: Wenn Sie die Bilder gesehen haben, als westdeutsche Journalisten die Flüchtlinge gefragt haben, wie sie sich fühlen, kam in der Regel nur eine Antwort: „Endlich frei! Endlich frei.“ Ich hoffe, dass wir das nicht vergessen: Dass Menschen frei sein wollten.

Németh hat mich nach dem Gespräch mit dem Bundeskanzler angerufen und mit mir den Termin für die Öffnung der ungarischen Grenze vereinbart. Das war der 10. September, an dem Tag, als der Bundeskanzler auf dem CDU-Parteitag in Bremen war. Es gab eine gewisse Revolte gegen den Bundeskanzler und Parteivorsitzenden der CDU. Der Bundeskanzler hat eine Rede gehalten, in der er von der Vision der deutschen Einheit sprach, die jetzt möglicherweise in die Nähe gerückt sei. Es gab keine Reaktion bei den Delegierten, nach dem Motto: Schon wieder redet er über Wiedervereinigung; um Gottes Willen, das ist doch jetzt kein Thema! Auch die Presse hat diese Aussage überhört oder überlesen. Es war kein Thema, obwohl die Ungarn an dem Tag die Grenze geöffnet hatten. Helmut Kohl sagte später im ungarischen Parlament: Die Ungarn haben den ersten Stein aus der Mauer gelöst; damit war das Tor in Richtung Westen geöffnet, über das damals ja Hunderttausende herüberkamen.

Ein einziger hat auf die Rede von Helmut Kohl reagiert. Das war der sowjetische Botschafter, der am nächsten Tag zu mir ins Kanzleramt kam und sagte: „Herr Teltschik, so nicht! So nicht.“ Wir hatten in der Rede von Bundeskanzler Helmut Kohl Bezug genommen auf die Gemeinsame Erklärung zwischen Helmut Kohl und Präsident Gorbatschow vom Juli 1989 in Bonn. Gorbatschow kam damals nach Bonn – übrigens auch nach Düsseldorf und Stuttgart. Das war ein ganz entscheidender Besuch, unter zwei Gesichtspunkten: Einmal unter dem Gesichtspunkt,

dass er mit Helmut Kohl eine Erklärung unterschrieben hat, in der zum ersten Mal in einem deutsch-sowjetischen Dokument der Begriff des Selbstbestimmungsrechts der Völker enthalten war. Zum ersten Mal hat die Sowjetunion sich bereit gefunden, diesen Begriff aufzunehmen. In seiner Rede auf dem Parteitag hatte Helmut Kohl auf diese Erklärung Bezug genommen. Kwizinsky, der damalige sowjetische Botschafter, sagte zu mir: „So nicht; das geht nicht.“ Ich habe ihm geantwortet: „Herr Botschafter, Sie wissen doch, wenn wir in Deutschland von Selbstbestimmungsrecht sprechen, was wir meinen.“ Aber die Sowjetunion war zu diesem Zeitpunkt nicht so weit, darüber nachzudenken.

Der Besuch von Generalsekretär Gorbatschow war auch unter einem anderen Gesichtspunkt, wie sich später herausstellte, von ganz entscheidender Bedeutung. Es war sein erster ausführlicher Besuch in Deutschland; er hat Fabriken gesehen, er hat viele Gespräche geführt, er hat unsere Autobahnen erlebt usw. und war tief beeindruckt, wie er vor allem sagte, von der deutschen „Ordnung“. Wenn er ein deutsches Wort gut kann, dann heißt es „Ordnung“. „Horst, Ordnung!“ sagte er immer zu mir, „Ordnung!“ Das hat ihn tief beeindruckt, dass wir Fabrikanlagen haben, wo Sie vom Boden essen können, so sauber sind die Böden unserer Anlagen. Gehen Sie mal zu BMW in ein Werk hinein; da können Sie vom Boden buchstäblich essen, so sauber ist er. Das hat Gorbatschow alles tief beeindruckt, und ich glaube, er hat damals eine Erkenntnis gehabt.

Ich werde ja oft gefragt: Warum hat Gorbatschow am Ende die deutsche Einheit akzeptiert? Mein Eindruck ist auch aus vielen Gesprächen bis heute mit Gorbatschow, dass er die Erwartung hatte, dass ein geeintes Deutschland ein Freund und Partner der Sowjetunion, der Partner für ihn sei, mit dem er die Reformpolitik in der Sowjetunion zum Erfolg führen könne. Er hat mir später oft gesagt: „Horst, was hätten wir alles zusammen machen können!“ Nein, nicht mit mir persönlich, sondern zwischen beiden Regierungen, zwischen beiden Völkern, zwischen beiden Ländern. Er hatte die große Erwartung, dass er durch die Zusammenarbeit mit Deutschland seine Reformpolitik, die er ja nicht 1985, als er ins Amt kam, sondern erst 1987 mit Perestrojka und Glasnost begonnen hatte, mit unserer Hilfe und Zusammenarbeit zum Erfolg führen könne, was leider in dieser Form nicht möglich war.

V.

Aber Sie sehen, dass natürlich neben Ungarn und Polen die Sowjetunion die dritte Schlüsselrolle hatte. Ohne Gorbatschows Reformpolitik von Perestrojka und Glasnost wäre dieser Weg nicht möglich gewesen. Als die Mauer gefallen war, bestand die große Sorge nicht darin, dass wir sofort die Wiedervereinigung erreichen könnten, sondern die größte Sorge von allen, der Bundesregierung wie aber auch von Gorbatschow, wie aber auch von den drei Westmächten, war: Verläuft der Prozess weiterhin friedlich oder nicht? Die größte Sorge war, dass ein Grenzbeamter der DDR oder ein Volkspolizist, oder ein sowjetischer Soldat, aus welchen Gründen auch immer, und wenn es nur aus persönlicher Angst und aus dem Gefühl der persönlichen Bedrohung heraus gewesen wäre, begonnen hätte zu schießen. Das war die größte Sorge, weil im Augenblick eines Schusswaffengebrauchs die unmittelbare Gefahr bestand, dass ein Chaos eintreten, dass die Entwicklung außer Kontrolle geraten könnte, ja,

dass bis hin zu einem Blutbad alles möglich geworden wäre.

Deshalb war die große Sorge: Wie können wir den ganzen Prozess unter Kontrolle halten? In dem Augenblick hat noch keiner tatsächlich an die Wiedervereinigung, und vor allem nicht in so kurzer Zeit, gedacht. Als Helmut Kohl am Tag nach der Öffnung der Mauer in Berlin auf der Kundgebung vor dem Schöneberger Rathaus war, wurde ich – bevor er noch sprach – ans Telefon gerufen. Es war der sowjetische Botschafter, der mir sagte: „Ich muss Ihnen von Präsident Gorbatschow eine Botschaft für den Bundeskanzler übermitteln; und bitte übermitteln Sie ihm diese Nachricht noch vor seiner Rede!“ Die Botschaft Gorbatschows war ganz schlicht und einfach: Helmut Kohl solle alles tun, um die Emphatie und die Begeisterung der Demonstranten zu besänftigen, zu beruhigen, weil er die Sorge hatte, dass die ganze Entwicklung außer Kontrolle geraten könnte. Zur gleichen Zeit fand nämlich in Ostberlin eine große Demonstration statt. In Westberlin fanden zwei Demonstrationen statt; weil die SPD und die CDU sich nicht auf eine hatten einigen können. So gab es zwei Kundgebungen. Deshalb war die Befürchtung von Gorbatschow, dass die Demonstranten sich vereinigen und letztlich vollendete Tatsachen schaffen könnten. Denn Gorbatschow war zu diesem Zeitpunkt nicht für die Wiedervereinigung.

Die Folge dieser Entwicklungen war, dass in Deutschland wie international die Diskussion begann, in den Medien, in der Politik, überall: Wohin führen diese Prozesse? Und in der DDR hatten im Oktober die Demonstrationen begonnen. In Leipzig und in anderen Städten bestand durchaus die Gefahr, dass Waffen eingesetzt werden könnten. Ich habe einen guten Freund in Leipzig, der ist jetzt dort Vorstandsvorsitzender eines Unternehmens, in dem er aber schon in der DDR-Zeit tätig war. Er erzählte von einem Oberstleutnant, der mit seiner Einheit in den Büschen lag, schussbereit, und seinen Leuten sagte: „Bei mir wird nicht geschossen, denn mein Sohn ist unter den Demonstranten!“ Und zum Glück wurde ja nicht geschossen, weil drei Bezirksleiter der SED und Kurt Masur, der berühmte Dirigent, sofort versucht haben, darauf einzuwirken, dass keine Gewalt angewandt werden sollte, und das ist ja erfolgreich gewesen. Aber das war alles nicht selbstverständlich.

Diese Prozesse haben natürlich dazu geführt, dass Präsident Bush in Reden in den USA sehr überraschend davon gesprochen hatte, dass diese Entwicklungen vielleicht irgendwann einmal zur Wiedervereinigung führen könnten. Selbst Präsident Mitterrand hatte in Gesprächen angedeutet, dass die Wiedervereinigung möglich werden könnte. Deshalb war die Frage überfällig: Wie reagieren der Bundeskanzler und die Bundesregierung auf diese Entwicklungen? Das war der Grund, warum es zu dieser Regierungserklärung im Bundestag kam, der sogenannten 10-Punkte-Rede.

VI.

Für die 10-Punkte-Rede gab es einen unmittelbaren Anstoß, der fast banal klingt. Eines Tages kam ein sowjetischer Journalist namens Nikolai Sergejewitsch Portugalow zu mir. Portugalow war mir seit vielen Jahren bekannt. Wenn er nach Bonn kam, hat er bei mir immer einen Termin bekommen, weil er für mich die Wetterfahne in Moskau war. Wenn Portugalow kam, gab er der Bildzeitung ein Interview, und man wusste immer, wie sich das Klima in Moskau gegenüber der Bundesregierung entwickelte. Portugalow vertrat

gewissermaßen immer die offizielle Linie. Und da kommt Herr Portugalow zu mir ins Büro zu einem Vier-Augen-Gespräch – er sprach sehr gut Deutsch – und zieht einen handgeschriebenen Zettel heraus und sagt: „Wir haben in Moskau auf höchster Ebene – er hat das nicht konkretisiert – zusammengesessen und über die Entwicklung nachgedacht, und ich habe jetzt hier eine Reihe von Fragen an den Bundeskanzler. Ich bitte Sie, diese Fragen an den Bundeskanzler zur Beantwortung zu geben und mir die Antworten wieder zuzuleiten.“

Die Fragen drehten sich alle in irgendeiner Form um die deutsche Einheit! Ich dachte, es darf nicht wahr sein. Ein Mann, der in seinem Leben nie tapfer war, sondern immer nur die offizielle Linie vertreten hatte, nie über die offizielle Linie hinausgegangen war, kam plötzlich zu mir und redete über die Themen, die alle einen Bezug zur deutschen Einheit hatten: ob wir einen Friedensvertrag akzeptieren könnten und ähnliche Themen. Zunächst einmal habe ich ihm den Zettel abgenommen; ich habe ihn heute noch. Dann habe ich meine Mannschaft zusammengenommen. Ich habe meiner Mannschaft berichtet, und wir haben diskutiert, wie man darauf reagieren soll. Wir waren gemeinsam der Meinung: Der Bundeskanzler muss unterrichtet werden.

Das führte dazu, dass ich dem Bundeskanzler sagte: Wenn die sowjetische Führung schon solche Fragen diskutiert, dann müssen wir uns erst recht an die Spitze der Bewegung stellen. Das war, wenn Sie so wollen, der Auslöser für die 10-Punkte-Rede: der Versuch, eine Strategie zu entwickeln, wie wir uns den Weg zur deutschen Einheit vorstellen können. Ich will das nicht im Einzelnen wiedergeben.

In diesem Zusammenhang kommt immer wieder die berühmte Frage: Ja, warum wurde nicht einmal der Außenminister von dieser Rede unterrichtet? Warum wurden Mitterrand und Margaret Thatcher nicht unterrichtet? Der einzige, der die Rede vorher auf dem Tisch hatte, war der amerikanische Präsident Bush. Aber ich hatte ihm die Rede so kurzfristig übermittelt, dass nicht die Zeit war, sie zu übersetzen und zu lesen, bevor die Rede gehalten wurde, so dass er nicht anrufen konnte. Warum haben wir unseren Außenminister nicht unterrichtet? Wir haben auch nicht die eigene Parteiführung unterrichtet, weil wir einfach nicht wollten, dass jemand dem Bundeskanzler zuvor kam. Die Rede ist am Donnerstagabend für Dienstag beschlossen worden. Die Rede war Samstagmittag fertig; am Sonntag rief mich der Kanzler an, um noch Änderungen zu besprechen; Montagvormittag war die Rede fertig. Wir hatten die Sorge, wenn wir Genscher unterrichten, dass er am Wochenende wie immer Interviews gibt und alles als seine Idee verkaufen würde. Das wollten wir verhindern. Versteht sich; er war ja kein CDU-Mann. Solche Spielchen gehören bei einer Koalitionsregierung dazu.

Warum haben wir François Mitterrand nicht unterrichtet? François Mitterrand war wenige Tage vor dem Fall der Mauer in Bonn, und Helmut Kohl und Mitterrand haben intensiv über die Gesamtentwicklung gesprochen: was in der DDR vor sich gehe mit Massendemonstrationen, Massenfluchten; was sich in der Sowjetunion abspiele, in Polen und Ungarn, und wohin das alles führen werde. Der Bundeskanzler hat Mitterrand empfohlen: „François, wir gehen anschließend vor die Presse; es wäre doch gut, wenn du einmal die französische Haltung zur deutschen Frage erläutern würdest.“ Wenn Sie die Pressekonferenz nachlesen: Mitterrands Aussagen waren für uns überraschend positiv. Er hat ganz klar und positiv

zum Selbstbestimmungsrecht der Deutschen Stellung genommen. Er hat zwischendurch mit vier, fünf deutschen Journalisten gesprochen und auch das Thema Selbstbestimmungsrecht der Deutschen unterstützt; warum sollten wir ihn also vorab unterrichten?

Mit Margaret Thatcher war es nicht so dramatisch, weil wir schon instinktiv wussten: Sie ist nicht für die Einheit; sie liebt Deutschland so sehr, dass sie davon zwei haben wollte, wie Mauriac in Frankreich das einmal formuliert hat. Warum haben wir sie nicht unterrichtet? Was hätte François Mitterrand gesagt? Ich habe allein in den acht Jahren Bundeskanzleramt an über 70 Treffen zwischen Kohl und Mitterrand teilgenommen. Ich habe immer gesagt, sie seien Weltmeister persönlicher Begegnungen. Sie waren wirklich Freunde. Aber was hätte François Mitterrand dem Helmut Kohl gesagt? Er hätte gesagt: „Helmut, großartige Idee; du weißt, ich unterstütze dich, aber lass uns vorher sprechen. Wir müssen prüfen, ob Gorbatschow eine solche Politik überleben kann.“ Er hätte also gesagt, lass uns vorher noch einmal darüber reden. Das gleiche war von Margaret Thatcher zu erwarten. Sie hätte gesagt: „Helmut, that's an important decision we have to talk about first!“ Also: Bevor du die Rede hältst, sollten wir darüber reden. Selbst bei Bush wäre nicht ausgeschlossen gewesen, dass er gesagt hätte: „Helmut, du weißt, ich stehe immer hinter dir. Aber wir wissen ja nicht, welche Wirkungen das alles auf Gorbatschow hat. Lass uns vorher zusammentreffen.“ Helmut Kohl hätte den historischen Moment seiner Rede verpasst.

Im übrigen habe ich auch gesagt – das mag präpotent wirken, wie es die Österreicher immer nennen – ein französischer Präsident hätte seine Nachbarn niemals angerufen, im Falle, dass Frankreich geteilt gewesen wäre, und sie gefragt: Darf ich eine Rede halten, dass unser Land wieder geeint werden darf? Das hätte kein französischer Präsident getan; warum sollte das der Bundeskanzler machen? Es ging um unsere nationalen Interessen.

VII.

Die 10-Punkte-Rede war ein durchschlagender Erfolg, mit Ausnahme von Präsident Gorbatschow. Er hat diese Rede als ein Diktat bezeichnet, obwohl sie kein Diktat war. Übrigens: Eduard Schewardnadse hat jetzt ein Interview im FOCUS gegeben, in dem er die 10-Punkte-Rede als völlig in Ordnung bezeichnete. Das war sie auch, denn sie war ohne Zeitplan. Wir haben nicht gesagt: In einem Jahr, zwei Jahren, drei Jahren muss das und das geschehen, sondern es war ein Stufenplan. Wir haben den Stufenplan so aufgebaut, dass die ersten Stufen für die DDR und die Sowjetunion voll akzeptabel waren. Zum Beispiel war in der ersten Stufe die Vertragsgemeinschaft mit der DDR, ein Vorschlag, der von Modrow, angesprochen worden war. Wir wussten zwar nicht, was das ist, eine Vertragsgemeinschaft, aber wir sagten uns, irgendwas wird uns dazu schon einfallen. So war die Rede aufgebaut: möglichst den Widerstand auf der östlichen Seite reduzieren. Von daher war die Rede alles andere als ein Diktat. Aber Gorbatschow war dagegen; er hat im folgenden Gespräch mit Außenminister Genscher und mit Bundespräsident Richard von Weizsäcker gesagt, vielleicht in fünfzig oder hundert Jahren könne man darüber reden.

Aber die entscheidende Frage am Ende ist: Warum hat Gorbatschow dann praktisch zweieinhalb Monate später der Wiedervereinigung zugestimmt? Die 10-Punkte-Rede war Ende

November, und am 10. Februar fand das Gespräch in Moskau statt, das erste Gespräch zwischen Bundeskanzler Helmut Kohl und Präsident Gorbatschow nach der Öffnung der Mauer. Die große Frage war: Wie wird die Reaktion von Gorbatschow sein? Und wie soll der Bundeskanzler eigentlich seine Politik begründen?

Dazwischen spielte sich die wachsende Flut der Übersiedler und der Besuch des Bundeskanzlers in Dresden ab, der zwei Dinge offensichtlich gemacht hat: Das Gespräch mit dem neuen Ministerpräsidenten Modrow war sehr ernüchternd. Nach dem Gespräch sagte ich dem Bundeskanzler: „Diesen Mann können Sie vergessen; er hat nicht begriffen, was die Situation in der DDR ist.“ Er hat wie alle Generalsekretäre vor ihm erst einmal eine halbe Stunde lang einen Politbüro-Bericht vorgetragen, über Gott und die Welt, Abrüstung, Rüstungskontrolle, Frieden, Entspannung und weiß Gott, was alles, aber er hat nicht erklärt, wie er eigentlich die DDR stabilisieren will und welche Reformpolitik er durchführen will. Er wollte nur 15 Milliarden D-Mark haben, um Luxusprodukte aus dem Westen einzukaufen. Wir haben eine lange Liste bekommen; da standen Videorekorder und andere Gerätschaften darauf, die er den DDR-Bürgern zur Verfügung stellen wollte. Und wieder sollte ich der Sonderbeauftragte für die Verhandlungen über die 15 Milliarden sein. Ich habe aber erreicht, dass ein solches Gespräch nie stattgefunden hat. Ich hatte nie Zeit; wenn mein DDR-Kollege Zeit hatte, hatte ich keine Zeit, denn das war wirklich sinnlos, über 15 Milliarden zu reden.

Wichtiger war, dass Tausende zur Kundgebung gekommen waren. Schon als Helmut Kohl auf dem Flughafen in Dresden landete, waren die Dächer der Flughafengebäude besetzt mit DDR-Bürgern. Die ganze Strecke vom Flughafen bis zum Stadtzentrum, bis zum Hotel, war von DDR-Bürgern umsäumt. Sie konnten Bürger sehen, die dem Helmut Kohl jubelten, aber auch DDR-Bürger, denen die Tränen über die Wangen liefen. Es war an dem Tag klar: Die Bürger wollten nur eines, die deutsche Einheit.

In der Tat, die DDR war bankrott. Ich sollte am Tag vor der Moskauer-Reise die Medien in Bonn briefen. Da ging es darum, dass ich unter Dreien – es durfte alles berichtet werden, aber ich durfte nicht zitiert werden – gesagt habe: „Eine zentrale Botschaft an Gorbatschow wird sein, die DDR ist bankrott. Warum? Weil die Anfrage an Gorbatschow war: Wer hilft jetzt der DDR, wenn sie bankrott ist? Die Sowjetunion war im Prinzip selber bankrott, und die anderen, Polen etc., hätten auch nicht helfen wollen oder helfen können. Ein Journalist fragte mich: „Warum sagen Sie, dass die DDR bankrott sei?“ Ich antwortete: „Aus drei Gründen: Einmal hat Modrow bei dem Wirtschaftstreffen in Davos erklärt, er könne entscheiden, was er wolle, es führe keiner mehr durch.“ Deshalb habe ich gesagt: „Wenn ein Ministerpräsident so etwas erklärt, ist er politisch bankrott. Zweitens: Wirtschaftlich war die DDR bankrott – das war allgemein bekannt – und finanziell erst recht.“ Daraufhin haben mich wichtige Oppositionspolitiker zum Rücktritt aufgefordert. Aber am nächsten Tag machten die Zeitungen alle mit der Schlagzeile auf „DDR bankrott“, und fügten darunter „Horst Teltchschik sagte“, was der vereinbarten Regel widersprach.

Aber das war die Hauptbotschaft. Und in Moskau – Helmut Kohl hatte noch keine großen Möglichkeiten, alles zu erklären – sagte Gorbatschow fast völlig unvermittelt: „Herr Bundeskanzler, es ist jetzt Sache beider Regierungen,



Foto: dpa

Der Eiserne Vorhang ist offen. Junge Menschen feiern im November 1989 auf der Mauer.

und der Regierung der Sowjetunion, ob sich Deutschland wiedervereinigen soll, wie sie sich vereinigen wollen, und wie schnell sie sich vereinigen wollen.“ Sie werden verstehen, wenn man dabei sitzt – dass mir ein Schauer über den Rücken lief, weil es unglaublich war, was da jetzt ablief. Es war die Zusage Gorbatschows zur deutschen Einheit. Ich habe Helmut Kohl angestoßen und gebeten, er solle Gorbatschow dazu bringen, das noch einmal zu wiederholen. Ich musste ja mitschreiben, und es kam ja auf jedes Wort an. Und Gorbatschow hat es wiederholt.

Als der Bundeskanzler das Ergebnis abends den Journalisten bekannt gab, erfolgte keine Reaktion. Ich sagte noch zu einem Mitarbeiter: „Jetzt müssten eigentlich alle aufstehen und klatschen.“ Nein; sie haben es nicht realisiert; man wollte es noch nicht wahrhaben. Erst im Flugzeug, am nächsten Morgen auf dem Rückflug, als ich die „Prawda“ zeigte, wo der Wortlaut in Russisch stand, haben die Journalisten Champagner angefordert. Und dann wurde der Bundeskanzler kritisiert, dass er auf dem Flug über Polen Champagner trank. So ist es manchmal mit unseren Freunden bei den Medien.

Als wir dann zurückkamen, habe ich in einem Vortrag gesagt, der Bundeskanzler habe den Schlüssel zur deutschen Wiedervereinigung aus Moskau abgeholt. Warum? Weil es seit Adenauer hieß, der Schlüssel zur Wiedervereinigung läge in Moskau. Und wir hatten ja grünes Licht bekommen. Daraufhin gab es im „Spiegel“ einen Kommentar: „Die Tölpel von Bonn“. Im Mai hat sich dann der Autor, Herr Augstein, entschuldigt. Aber das war ein Beleg dafür, dass selbst in einer solchen Situation viele nicht wahrhaben wollten, hier bei uns in Westdeutschland, was sich jetzt abspielte.

VIII.

Einleitend wurde der Begriff der Wende genannt. Es war keine Wende. Sie haben dann später selbst einen

Begriff benutzt, den ich für zutreffend halte. Der Begriff der Wende kommt von Krenz! Der hat nicht einmal eine Wende herbeigeführt. Es war eine friedliche Revolution. Dies alles vollzog sich, ohne dass ein Schuss gefallen war. Ich darf Ihnen noch einmal die Summe der Ergebnisse von 1989 bis 1991 vortragen:

Deutschland wurde wiedervereinigt, innerhalb von 329 Tagen, also weniger als einem Jahr. Übrigens: Bei der 10-Punkte-Rede war unsere interne Erwartung, wenn wir in fünf bis zehn Jahren wiedervereinigt werden, dann haben wir einen Riesenerfolg. Nein, nicht einmal ein Jahr. Das Tempo wurde ja oft kritisiert. Aber das Tempo hat nur einer bestimmt: Das waren die Menschen in der DDR. Wir haben im Februar 1990 hochgerechnet, wenn die Entwicklung weitergeht, haben wir am Ende des Jahres 1 Million DDR-Bürger in Westdeutschland. Das hätte die DDR sowie so nicht überlebt, und wir hätten auch Riesensprossprobleme gehabt. Der Druck der DDR-Bevölkerung hat das Tempo bestimmt. Alle Nachbarstaaten haben zugestimmt, und nach 45 Jahren haben wir unsere volle Souveränität zurück erhalten.

Wir haben die Oder-Neiße-Grenze endgültig und friedlich geregelt. Denken Sie an die westdeutschen Diskussionen über diese Grenzfrage vorher. Ich habe ja während der Verhandlungen zum Teil einen erschreckenden Hass erlebt auf der Seite mancher Oberschlesier, und auf der Seite der Polen. Seit der Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze ist das kein Thema mehr. Das ist ein Wahnsinnserfolg, wenn man die Diskussion vorher erlebt hat.

Der Warschauer Pakt hat sich friedlich und fast lautlos aufgelöst. In der DDR standen 350.000 Soldaten. Mit Angehörigen plus KGB und was sonst noch in der DDR alles war, lebten nach unserer Einschätzung in der DDR 1 bis 1,5 Millionen Russen. Übrigens haben uns die Russen nie die Zahl genannt. Ich habe immer wieder nachgefragt. Die Gesamtzahl hat der sowjetische Botschafter nie beziffert. Aber es war unsere

interne Einschätzung: ein bis anderthalb Millionen Russen. Vier Jahre später sind vereinbarungsgemäß die russischen Truppen abgezogen, friedlich, und sie sind abgezogen mit einem deutschen Lied, auf dem Gendarmenmarkt, sowjetische Soldaten mit dem Lied: „Wir sind als Feinde gekommen, wir gehen als Freunde“. Das war schon sehr bewegend. Insgesamt sind 500.000 russische Soldaten aus Mitteleuropa friedlich abgezogen.

Wir haben im Bereich der Abrüstung, Rüstungskontrolle die weitreichendsten Abkommen erreicht. Die Begrenzung der strategischen Systeme wird gerade wieder neu verhandelt zwischen Russland und den USA. Die Mittelstreckenraketen wurden auf beiden Seiten auf Null zurückgeführt. Wir haben eine Vereinbarung über konventionelle Waffen, wir haben ein Verbot der biologischen und chemischen Waffen erreicht, und das noch am Ende des Kalten Krieges.

Der Ost-West-Konflikt ist beendet. Damit ist auch die Spaltung Europas beendet. Die Sowjetunion hat sich friedlich in 15 souveräne Republiken aufgelöst. Die Ideologie des Marxismus-Leninismus mit ihrem globalen und totalen Machtanspruch ist gewissermaßen auf der Müllhalde der Geschichte gelandet. Und noch nie hat es so viele Demokratien und Marktwirtschaften gegeben wie heute.

IX.

Ist das nicht sensationell? Und alles friedlich? Deutschland hat sich verändert, Europa hat sich verändert, die Welt hat sich in zwei Jahren verändert, friedlich, ohne einen Schuss. Das ist mehr als eine Wende, das ist eine friedliche Revolution, selbst im Sinne des Marxismus. Das ist eine neue Synthese. Die Frage, die sich da natürlich jetzt stellen würde – aber das wäre ein besonderer Vortrag – ist: Was haben wir aus diesem Kapital in den letzten 20 Jahren gemacht?

Im November 1990 sind alle 35 Staats- und Regierungschefs der KSZE-

Staaten, also der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa, d.h. alle europäischen plus nordamerikanischen Regierungen, in Paris zusammengekommen und haben eine „Charta für ein neues Europa“ unterzeichnet. Ziel war, wie Gorbatschow es ausdrückte, das gemeinsame europäische Haus, also eine gesamteuropäische Friedens- und Sicherheitsordnung, in der die damalige Sowjetunion voll eingebunden gewesen wäre, ebenso Nordamerika. Damals ist Gorbatschow nach der Unterzeichnung aufgestanden und hat gesagt: „Was ist jetzt unsere Aufgabe? Unsere Aufgabe ist es (– fast wörtlich –), von der Diktatur zur Demokratie und von der Kommandowirtschaft zur Marktwirtschaft zu gehen.“

Ich dachte mir damals: Welch ein Traum! „I have a dream“, beginnt eine der berühmtesten Reden von Martin Luther King in den USA. „I have a dream“ bis heute, nämlich eine solche gesamteuropäische Friedens- und Sicherheitsordnung. Zum ersten Mal in der Geschichte hätte dieser Kontinent die Chance dazu. Und was haben wir in den 20 Jahren daraus gemacht? Eigentlich fast nichts. Fast nichts! Mitterand hat damals in Aachen, als er den Karlspreis verliehen bekommen hat, gesagt: „Europa hatte noch nie so viel Grund zur Hoffnung“. Was haben wir aus dieser Hoffnung gemacht? Wo ist Russland heute in unserem gesamteuropäischen Haus? Wo sind die anderen Osteuropäer, Zentralasien? Wir wissen, dass das zum Teil noch Diktaturen sind. Aber nur über die Zusammenarbeit werden wir es schaffen, dass diese Länder den richtigen Weg gehen, nur durch Dialog und Zusammenarbeit. So haben wir es auch mit den kommunistischen Staaten gehalten. Und warum sollte das nicht jetzt erst recht möglich sein?

Vor zwei Jahren hat Präsident Dmitri Medwedew in Berlin wieder den Vorschlag einer gesamteuropäischen Sicherheitsordnung von Vancouver bis Wladiwostok auf den Tisch gelegt. Die Reaktion des Westens ist sehr nüchtern ausgefallen, oder es gab gar keine Reaktion. Jetzt hat Obama mit Medwedew eine Arbeitsgruppe eingesetzt. Es kann uns passieren, dass die beiden mit einem Vorschlag auf dem Tisch zurückkommen. Dann werden wir Europäer sagen, ja, gefällt uns, oder gefällt uns nicht. Es ist ja dann leichter, über etwas zu reden, was man selber nicht verantworten muss. Also warten wir wieder einmal ab, was die beiden machen. Kann das unsere Politik sein? Wo ist eigentlich unsere Initiative? Warum setzen wir Europäer uns nicht mit den Russen zusammen und überlegen, wie eine gemeinsame Strategie aussehen sollte? Was haben wir aus unserem Kapital gemacht?

Es war Grigori A. Jawlinski, der Leiter der Jabloko-Partei in Russland, der einzig wirklich demokratischen Partei in Russland, der beim 75. Geburtstag von Gorbatschow in Moskau sagte: „Michail, du hast uns die Freiheit gebracht, und jetzt liegt es an uns, was wir aus dieser Freiheit machen.“ Und ich füge hinzu: Wir haben 1989 bis 1991 den Grundstein für fast revolutionäre Entwicklungen gelegt. Frage an uns: Was haben wir daraus gemacht? Es ist noch nicht zu spät. Aber machen wir noch etwas daraus! □

Der Vorhang geht auf. Das Ende der Diktaturen in Osteuropa.

Zsuzsa Breier

I.

Als am 09. November 1989 in Berlin die Mauer fiel, ging eine Epoche in Deutschland, in Europa und in der Welt zu Ende und begann ein neues Kapitel in der Geschichte des 20. Jahrhunderts. Der Mauerfall steht für eine Zeitenwende, in mehrfacher Hinsicht. Ein System, die kommunistische Diktatur scheiterte, und die durch die Mauersperre über 28 Jahre gefangen gehaltenen Unfreien gelangten in die Freiheit. Nach 40 Jahren sowjetkommunistischer Diktatur in der DDR und in den Ländern des Ostblocks wurde bald für um die 75 Millionen Europäer der friedliche Wechsel in Demokratie und Freiheit möglich.

Damit löste sich der Ostblock auf und Europas Karte wurde neu geschrieben: Das Kunstgefuge „Sowjetunion“ zerfiel, die Satelliten-Staaten des Sowjetimperiums wurden in die Unabhängigkeit entlassen.

Zudem ging der Kalte Krieg damit zu Ende: Der gar nicht so gewaltlose Kampf des Proletariats und der Kampf der Sowjetkommunisten um die Macht endete, die geographische, politische und ideologische Teilung wurde aufgehoben. Das geteilte Deutschland und das geteilte Europa konnten sich wiedervereinigen. Das Symbol der Teilung und des Kalten Krieges, der Eisernen Vorhang, der so viel Blut und so viele Opfer forderte, der Osteuropas Völker so dramatisch zurückwarf, dass sie sich bis heute nicht erholen konnten, ist gefallen.

Die Bilder und die Erinnerungen an den Mauerfall sind Bilder der Freude, ja eines unfassbaren Glücks: Die deutsch-deutsche Grenze, die Grenze zwischen den beiden Welten des geteilten Europa, durfte plötzlich ohne Passierschein, ohne das beklemmende Gefühl des Ausgeliefertseins und Bedrohtseins, angesichts der schwerbewaffneten Grenzer, nun friedlich passiert werden. Der Aufbruch in eine neue Welt war eine Befreiung für die DDR-Bürger und für Osteuropäer.

Die spannendste Frage für mich, eine Ungarin, die in der Diktatur (auch wenn in einer „abgemilderten“ Spätphase) geboren und groß geworden ist, die den Sturz des kommunistischen Systems, die Befreiung des Ostblocks und das Ende der Teilung als junge Mutter und als junge Wissenschaftlerin erlebte, ist, was wir aus der vor 20 Jahren errungenen Freiheit, aus der deutschen und europäischen Einheit, aus unserem neuen Zusammenleben heute machen. Was wir Europäer, so unterschiedlich jenseits und diesseits der Mauer sozialisiert, aus der Vergangenheit, aus den Diktaturen gelernt haben für die Zukunft. Um dies zu wissen, müssen wir uns vergegenwärtigen, was in der Diktatur fehlte. Denn viel zu selbstverständlich erscheint für viele heute das, was nach dem Mauerfall auch den 75 Millionen Osteuropäer zuteil werden konnte: das Teilhaben an einer Demokratie, die die Würde des Menschen achtet.

II.

Während das Leben hinter dem Eisernen Vorhang grundsätzlich unerträglich, weil menschenunwürdig war – undemokratisch, unfrei und unehrlich,



Dr. Zsuzsa Breier, Gründungsdirektorin der Gesellschaft zur Förderung der Kultur im erweiterten Europa, Budapest/Berlin

weil von einer aufgezwungenen Ideologie gekennzeichnet, die Angst, Terror, Korruption und Werteverfall zur Folge hatte –, scheint die Erinnerung daran 20 Jahre danach bedauerlicherweise unklar und verschwommen zu sein.

Liegt es daran, dass der westliche, seit Kriegsende demokratische Teil Europas keine unmittelbare Erfahrung mit kommunistischer Diktatur hat? Dass ein Teil der westlichen Intellektuellen und Politiker, groß geworden mit einem linken Denken, das sich als Gegenpol zum Nationalsozialismus verstand, bis heute aus dieser Idee ausgehend etwas Positives mit Kommunismus verbindet und nur zögernd den verbrecherischen Charakter des Kommunismus und des Realsozialismus zur Kenntnis nimmt? Einer unserer Jubiläumsredner, der tschechische Außenminister Karel Schwarzenberg leitet aus dieser Erfahrungslücke des Westens die bis heute stockende Verständigung der Europäer ab:

„Wer nicht ein totalitäres System erlebt hat, wird nie verstehen, was das bedeutet hat, im Ostblock zu leben. Dass diese Diktatur den ganzen Menschen ergriffen hat: nicht nur die Anhänger, nicht nur die Regierenden, auch nicht nur die Gegner – sondern jeden, jeden Tag, und das ganze Leben beeinflusst hat.“

Aber nicht nur Westeuropäer, die das wahre Gesicht des Kommunismus nie erlebten, denken positiv von der Idee des Kommunismus. Zudem wählt ein für die Opfer des Systems besonders enttäuschend großer Teil ehemaliger Ostdeutscher und Osteuropäer heute links und lobt die „schönen“ alten Zeiten. Psychologisch verständlich, wenn es dabei um Menschen geht, die zu den Akteuren und den Privilegierten des Systems gehörten. Es gab vielfältige Karrieren und Schicksale auch in der Diktatur: Gläubige, die an den guten Zweck des Kommunismus glaubten; Naive, die die Realität nicht wahrhaben wollten; Unbarmherzige, die vor dem

Leid der Anderen die Augen verschlossen; Korrupte, die sich für ihren eigenen, materiellen oder immateriellen Vorteil des verbrecherischen Systems bedienten; Gierige, die sich bereicherten und andere beschädigten – es leuchtet ein, dass es ehemaligen „Mitmachern“ damals besser ging als heute in der Demokratie, denn damals waren die Mitmacher privilegiert und ein großer Teil so gut versorgt, dass Ruhe herrschte.

III.

Der sozialistische Staat hatte seine Bürger versorgt und bevormundet. Versorgt, unabhängig von Leistung und Mühe; aber nicht aus sozialem Ader, wie heute so oft vermutet wird, sondern als Teil einer Diktatur, die ihre Bürger abhängig machen wollte, ihre Loyalität erkaufen wollte.

Einer der größten Wegbereiter der Demokratien in Osteuropa, Vaclav Havel, der die Absurdität der auf Lüge gebetteten sozialistischen Gesellschaft so mutig anprangerte, zeigt Verständnis für eine alte Generation im Osten, die aus der Diktatur, in der sie mitwissend mitspielte, nichts lernen kann und deshalb heute kommunistisch wählt. Und wenn junge Leute heute extrem links wählen, sind dies Kinder der Opfer- und Mittäter-Generation? Revolte gegen das Establishment – mehr dem Alter als der ideologischen Überzeugung geschuldet – sagt Havel gelassen.

Weniger Verständnis haben Osteuropäer, die sich in der Diktatur fremd fühlten, die gegen die Gewaltherrschaft Widerstand leisteten und deshalb benachteiligt und verfolgt wurden, für Westler, die das, was im Osten schon damals bezweifelt wurde, mit Begeisterung begrüßt haben: die Idee vom guten Kern des Sozialismus. Denn Osteuropäer wussten damals und wissen heute, was für ein Irrtum der Glaube an der Reformierbarkeit und an das menschliche Antlitz des Kommunismus war. Die Erfahrungslücke der Demokraten diesseits der Mauer wurde offenbar zur Bildungslücke – viele Westeuropäer haben bis heute kein Bewusstsein dafür, dass die sozialistischen Diktaturen jenseits der Mauer Abermillionen Menschen in grausame Tode und Folterkammern geschickt haben.

Wie häufig wird mir in Deutschland von guten Freunden davon abgeraten, mich mit der Vergangenheit zu beschäftigen. Dabei ist es gerade die Geschichte, die die Gegenwart, so wie sie heute ist, möglich machte. Es ist die Geschichte, die am 9. November 1989 eine neue Zukunft für Europa einleitete. Und es ist auch die Geschichte, die uns lehrt, dass es sich lohnt, sich gegen die Diktatur aufzulehnen. Dass es einen Sinn hat, für Werte einzustehen. Dass es möglich ist, auch dem brutalsten Terror ein Ende zu setzen.

Denn das war eben das Erstaunlichste an diesem Mauerfall. So fasziniert mich heute im Gegensatz zu vielen Westeuropäern nicht der Marxismus, der entgegen den heute wieder modisch-nostalgischen Verharmlosungen Gewalt und „blutige Revolutionen“ für die Erstarkeung des Sozialismus sehr wohl von Anfang an in Kauf nahm, wenn nicht sogar intendierte. Mich fasziniert der Mut der Unzähligen, die trotz Repressionen, trotz der Gefährdung der eigenen Existenz es wagten, sich für Freiheit, Demokratie, Gerechtigkeit, Unabhängigkeit und Menschenwürde einzusetzen.

IV.

Die Freude der Zehntausenden von Menschen, die die Grenzübergänge, den Todesstreifen, am 9. November friedlich durchbrachen, war dabei genauso wenig

vorauszu sehen, wie die gegenwärtige friedliche, vereinte, demokratische Entwicklung Europas. Vielmehr musste man damit rechnen, dass auch jener Aufstand gegen die sowjetkommunistische Gewaltherrschaft endet, wie 1953, 1956, 1968: mit einem brutalen Niederschlag.

Und tatsächlich drohte der SED-Vorsitzende Erich Honecker angesichts der sich häufenden Demonstrationen 1989: Die Mauer werde „noch in 50 und 100 Jahren“ stehen. Obwohl die Zeichen der Zeit auf Freiheit standen: In Polen wurde die Widerstands-Gewerkschaft Solidarność nach einem Verbot wieder zugelassen, in der DDR stellten Christen und Oppositionsgruppen eigene Kandidaten zur Kommunalwahl auf und bald verhandelten kommunistische Machthaber und Oppositionelle in Polen und in Ungarn an Runden Tischen. Ausgerechnet Gorbatschow, der reformierte Vertreter des kommunistischen Ursprungslandes, musste die treuen SED-Ausführer dazu ermahnen, die Zeichen der Zeit zu erkennen: „Ich glaube, Gefahren warten nur auf jene, die nicht auf das Leben reagieren.“ Der geheimnisvolle Satz des Perestroika-Chefs wurde zum Mythos. Vielfach umgewandelt, bestätigt und widerlegt, machte die akribische Aussage in einer direkteren Form Karriere. Demnach soll Gorbatschow die SED-Führung am 40. Geburtstag der DDR mit dem Satz gemahnt haben: „Wer zu spät kommt, den bestraft das Leben.“

So kam es, dass die DDR-Volkammer noch am 8. Juni 1989 den gewaltsamen Niederschlag des chinesischen Aufstands am Platz des Himmlischen Friedens begrüßte, während in der DDR der Widerstand nicht mehr ganz unter Kontrolle zu sein schien. Und während am 3. September der letzte DDR-Flüchtling um seine Freiheit über 20 Stunden zur Lübecker Bucht schwimmt, ist Ungarn schon längs auf dem Weg, die Grenze abzubauen und seine eigene kommunistische Partei zu entmachten. Und in Polen steht schon seit dem 28. August der erste nichtkommunistische Regierungschef für den unwiderruflichen Wandel im Ostblock.

Der Sturm lässt sich tatsächlich nicht mehr aufhalten, nicht einmal mithilfe des massiven, fast die ganze Gesellschaft umfassenden brutalen Spitzel- und Überwachungssystems, von dessen ehemaligen Bedienten manche auch 20 Jahre nach dem Mauerfall – ohne sich von ihrer Vergangenheit distanzieren zu haben –, wieder ganz vorne in der Politik ein Rolle spielen.

V.

Vor 20 Jahren aber scheiterte auch der allgegenwärtige und allmächtige Staatssicherheitsdienst: Trotz Hinrichtungen, Gewalt und Repressionen, trotz des mantramäßig runtergebeteten Versprechens einer besseren, gerechteren Welt konnte die kommunistische Gewaltherrschaft ihre fast lückenlos überwachten Bürger doch nicht mehr beherrschen. Gegen die hartnäckige und den gesamten Ostblock umfassende Auflehnung gab es weder Heilmittel noch wirksame Tricks mehr – die friedliche Revolution, der Freiheitsdrang der Bürger der kommunistischen Länder setzte sich durch. „Wir waren auf alles vorbereitet, nur nicht auf Kerzen und Gebete“ – beichtete ein ehemaliger SED-Funktionär.

Als Ungarn am 11. September 1989 die Grenze für DDR-Bürger öffnet, reisen binnen drei Tagen 15.000 Ostdeutsche über Österreich in die Bundesrepublik. Und doch macht am 4. November, bei einer Großkundgebung am Berlin



Gespräche während der Tagung ergänzten die Vorträge. Hier unterhalten sich Marek Zajac, Claudia Gawrich, Bildungsreferentin von Renovabis (Mi.), und Zsuzsa Breier.

Alexanderplatz, DDR-Autorin Christa Wolf einen letzten Rettungsversuch: „Stell dir vor, es ist Sozialismus, und keiner geht weg.“ Kaum nachvollziehbar dieser blinde Glaube an ein System, das letztlich keinen richtig beglückt hat, dafür Menschenleben und Gesellschaften zerstörte. Womit ist das Beharren auf einem mörderischen System zu rechtfertigen, womit die Erwähnung der trennenden Grenze, ohne die Erwähnung ihrer Todesopfer? Allein an der Berliner Mauer wurden mindestens 136 Todesopfer zwischen dem 13. August 1961 und dem 9. November 1989 gezählt. Ist die Ausblendung der Opfer des Sozialismus mit irgendetwas zu rechtfertigen?

Auch „die fröhlichste Baracke des Ostblocks“, Ungarn, war u. a. auf 350 Hinrichtungen, 2500 erschossene Freiheitskämpfer und 200 000 Flüchtlinge gebaut. Nach dem blutigen Niederschlag des Aufstandes 1956 führten moskautreue Kommunisten brutale Vergeltungsmaßnahmen durch und blieben praktisch bis zu der Wende – manche auch noch danach – im Amt. Der im Westen als Grenzöffner-Held bekannter Gyula Horn beteiligte sich auch an den Säuberungswellen nach 1956, als Mitglied der gefürchteten „Steppjackenbrigade“ („Pufajkások“). Eine genaue Aufklärung hierzu, geschweige denn ein Wort der Entschul-

digung, blieben bis heute aus. Wenn Horn danach gefragt wird, gibt es höchstens ein Achselzucken nach dem Motto: „Was kümmert mich meine Vergangenheit.“

Ungeachtet dessen geht das gestellte Bild vom Durchschneiden des Grenzzauns mit Horn und seinem österreichischen Amtskollegen Mock bis heute um die Welt: Es wurde zum Symbol der Grenzöffnung. Die Grenze ist aber weder von dem ehemaligen Steppjackenbrigadisten noch von anderen „true believers“-Kommunisten geöffnet worden – ohne den Druck der gedemütigten und aufgestandenen Bürger hätte kein Kommunist die Grenze je öffnen wollen. Der Druck war aber enorm, die Wirtschaft des Ostblocks genauso pleite wie der gesellschaftlich-moralische Schaden perfekt, und so musste die Grenze geöffnet werden.

Der Reformkommunist Miklós Németh, der ungarische Perestroika-Ministerpräsident zwischen November 1988 bis Mai 1990, bis zu den ersten freien Wahlen, berichtet von seinem Gespräch mit Gorbatschow:

„ich habe ihn darüber informiert, dass wir die Stacheldrahtsperrn zur österreichischen Grenze nicht mehr erneuern werden. Gorbatschow fragte warum. Ich sagte, wir haben verschiedene Gründe, einer ist, dass wir kein Geld haben. Ich befürchtete, er sagt: Wir bezahlen das.“

Dann hätte ich politische Gründe nennen müssen. Aber Gorbatschow hat gelächelt und von sich aus gesagt, dass die Breschnew-Doktrin, das heißt die Einmischung Moskaus in die Belange der anderen Staaten, beendet sei. Allerdings war er nicht einverstanden damit, dass wir kurz zuvor ein Mehrparteiensystem eingeführt hatten und freie Wahlen wollten. Aber Gorbatschow sagte: So lange ich auf diesem Stuhl sitze, wird sich 1956 [Niederschlagung des Ungarn-Aufstandes, A. d. Red.] nicht wiederholen.“

Osteuropa brodelte, der Kommunismus stürzte, das antikapitalistische System versagte. Die „Diktatur des Proletariats“ konnte weder die versprochene soziale Gerechtigkeit noch das kollektive Glück einlösen. Während Westdeutschland im Sommer 1989 noch darüber diskutiert, ob die deutsche Wiedervereinigung möglich ist („Nach vierzig Jahren Bundesrepublik sollte man eine neue Generation in Deutschland nicht über die Chancen einer Wiedervereinigung belügen. Es gibt sie nicht“, sagte im Juni 1989 Gerhard Schröder), ob der sowjetkommunistische Block nicht doch eine Existenzberechtigung hat, ob der Sozialismus nicht doch gut gedacht, nur schlecht gemacht war, haben beide Beteiligten des Ostblocks, Okkupierte und Okkupierende, den Kommunismus längst aufgegeben.

Während das nie eingelöste kommunistische Heilsversprechen Millionen Menschenleben kostete – das Schwarzbuch des Kommunismus spricht von über 80 bis 100 Millionen Opfern; zwischen 1945 und 1989 gab es mehrere Millionen Flüchtlinge aus dem Ostblock; Salzgitter registrierte 42.000 Gewaltakte seit 1961 und 125.000 Fälle von Menschenrechtsverletzungen –, und die Beteiligten des großen Experiments in Angst, Armut, Verzweiflung und Kollaboration mit den mörderischen Geheimdiensten der Diktaturen getrieben worden sind, erlagen weit weg von den blutigen Schauplätzen noch immer ganze Scharen von westlichen Intellektuellen der Faszination der kommunistischen Idee, die den im Kapitalismus egoistisch und gierig gewordenen Menschen zum Guten umwandeln sollte.

VI.

Der Sozialismus ist inzwischen längst dahin, nicht jedoch der Streit über die Deutungshoheit der Ideologien des Kalten Krieges. Während es dem Nach-

kriegs-Europa gelang, sich zu einem antifaschistischen Konsens durchzurufen, die Verbrechen und die Verbrecher des Nationalsozialismus zu verurteilen und zu bestrafen, rassistisches Gedankengut als Verwerfliches zu diskreditieren, gibt es bis heute Streit darüber, ob der Kommunismus genauso verwerflich sei, ob er auch im Ansatz verbrecherisch war, ob er nicht auch „Leistungen“ vorzuweisen hat.

Die Aufarbeitung der kommunistischen Diktatur steckt noch in Kinderschuhen.

„Eine Mehrheit in den Gesellschaften Südosteuropas wisse noch nicht, was an der Demokratie gut sei, habe aber bereits vergessen, was schlecht am Sozialismus war“, resümiert der bulgarische Politologe Ivan Krastev.

Europas Geschichte ist eine Geschichte von Grausamkeiten, von Kriegen, Hass, Vernichtung, und Diktaturen, sie ist aber auch die Geschichte von kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Glanzleistungen. Fehler und menschliches Versagen gehören genauso dazu wie Gelingen, Leistungen und Wohltaten. Gutes wie Böses, Taten zu verachten und zu verurteilen, aber auch Taten wertzuschätzen und zu bewundern.

Nach dem Abschluss eines weniger ruhmreichen Kapitels der europäischen Geschichte, nach zwei Weltkriegen und zwei Diktaturen im 20. Jahrhundert, nach dem Holocaust und nach den kommunistischen Verbrechen, nach dem Kalten Krieg und der deutschen und europäischen Teilung trat Europa vor 20 Jahren in eine neue Epoche, die nach der Absicht der Europäer im Zeichen des Friedens und des Wohlergehens seiner Bürger stehen sollte.

Um diese einmalige, chancenreiche Zukunft gemeinsam gestalten zu können, müssen die Europäer gegen das Vergessen arbeiten. Sie müssen sich des Guten und des Bösen erinnern. Und die europäische Gemeinschaft muss ihre Geschichte teilen, um eine Verständigung in diesem so vielfältigen Haus wenigstens im Ansatz erreichen zu können. Die Aufarbeitung des Kommunismus, den nur die eine Hälfte Europas erlebte, wartet noch auf das Teilen. Die Auseinandersetzung mit Diktaturen ist eine Chance, sich auf die so schmerzlich vermissten europäischen Werte zurückzubedenken.

Osteuropäer, aufgewachsen mit der Pflichtlektüre Marx, Christen, verfolgt von Kommunisten im Namen von Marx, der doch „die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes“ forderte und Religion als „Opium des Volkes“ verunglimpfte – Angehörige von Opfern der marxistischen Verfolgung fühlen sich brüskiert, wenn der Vatikan „eine Rückbesinnung auf die Theorien von Karl Marx“ fordert.

Ost- und Westeuropäer haben einen anderen Blick auf die Geschichte. Es wäre auch illusorisch, gemeinsame Positionen zu erwarten angesichts der so divergierenden Lebenserfahrung. Und doch können es Europäer nicht dabei belassen, 20 Jahre nach dem Mauerfall diesseits und jenseits der ehemaligen Mauer so unterschiedliche und gegensätzliche Auffassungen von den anzustrebenden Werten zu verfolgen: Nach der Isolation und Auseinanderentwicklung vor dem Mauerfall zu mehr Nähe und Verständigung auf. □



Auf dem Podium diskutierten die Referenten (v.r.n.l.) Marek Zajac (Polen), Jana Tomová (Slowakei) und Ondej

Matějka (Tschechische Republik) unter der Leitung von Burkhard Haneke, Geschäftsführer von Renovabis (2.v.l.).

„Konterrevolution mit Kerzen“

Joachim Jauer

I.

Beim deutschen Erinnerungs-Marathon an 1989, beim Gedenken an den Fall der Berliner Mauer vor 20 Jahren, sind viele an den Polen, die ein Jahrzehnt lang mit der Solidarność für die Freiheit gekämpft haben, und an den Ungarn, die auf eigenes Risiko der östlichen Welt den Eisernen Vorhang geöffnet haben, vorbei gerannt.

„Wir sind das Volk“ – der stolze Ruf der friedlichen Revolution schallte Wochen lang aus allen Radios und Fernsehern – aber da waren auch noch andere Völker, die für die bewundernswerten Massendemonstrationen von Leipzig wichtigste Vorarbeit geleistet haben. 1989 war nicht nur „Unsere Revolution“. Dass dieser Systemwechsel in der DDR tatsächlich eine „friedliche Revolution“ war, bestreiten zumindest die Tausenden von „Zugeführten“, also Verhafteten, Verprügelten, Verletzten, mit wochenlanger Einzelhaft und nächtlichen Dauerverhören Gefolterten des Jahres 1989, von den 40 Jahren Diktatur und den ungezählten zerstörten Biographien nicht zu reden.

Seit den siebziger Jahren entwickelte sich unter den Dächern vieler evangelischer Kirchen ein loses Netzwerk kritischer Friedensgruppen, die gegen Atomraketen in West und Ost argumentierten und für eine lebenswerte Umwelt eintraten. Diese langsam aufwachsende christlich motivierte Friedensbewegung wurde in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre zur Keimzelle der ostdeutschen Revolution. Denn die Zehntausende, die in Leipzig „Wir sind das Volk“ gerufen haben, starteten bei all ihren Massendemonstrationen erst nach dem Friedensgebet in der Nikolaikirche. Ohne Montagsgebete keine Montagsdemonstration.

Die Revolution in Osteuropa wird im Westen gern oberflächlich mit dem Streben nach der „Banane“ erklärt. Natürlich hatten die Menschen den chronischen Versorgungsmangel satt, zu Recht, besonders die, die täglich durch Westfernsehen den Überfluss im Kapitalismus präsentiert bekamen. Dennoch steckte im Aufbegehren vieler Menschen ein anderes Motiv. Sie glaubten nicht mehr an die Parolen vom ständigen Fortschritt und hatten die Propaganda-Lüge, die DDR sei das bessere Deutschland längst entlarvt. Sie wussten von den Verbrechen Lenins, Stalins und der Stalinisten in den sogenannten „Bruderländern“. Ungarn, Polen und Tschechen kämpften vor allem um die Wahrheit in der Geschichte ihrer Unterdrückung durch die Kommunistische Partei.

Die Ungarn wollten die Lesart der Partei nicht länger dulden, Sowjetpanzer hätten 1956 einen „faschistischen Putsch“ blutig zusammengeschossen. Sie setzten vor dem Obersten Gericht die Wahrheit durch: Und das entschied, „1956 war ein Freiheitskampf von Patrioten“. Die neben verendeten Zirkustieren auf einem Schindanger verscharrten Leichen der ermordeten Führer des Aufstands wurden von der Bürgerbewegung entdeckt, exhumiert und in einer stundenlangen Zeremonie feierlich noch einmal – ehrenvoll – bestattet.

Die Tschechen stritten für die Wahrheit von 1968. Denn Dubceks Reform



Joachim Jauer, ehemaliger Osteuropa-Korrespondent, ZDF, Berlin

für einen „Sozialismus mit menschlichem Antlitz“ wurde von den Kommunisten zur „Konterrevolution“ verfälscht. Tausende trugen im Prager Herbst selbstgefertigte Abzeichen mit der Zahl 89, die sie drehen konnten, um die Zahl 68 zu zeigen. 1989 also war die Abrechnung für 1968.

Und die Solidarność verlangte die Wahrheit für 1970, als die selbsternannte Arbeiter- und Bauernmacht Polens streikende Arbeiter erschießen ließ. Sie zwangen die Kommunisten dazu, diesen Opfern der Diktatur ein Denkmal zu errichten. Sie wollten endlich, wie Václav Havel schrieb, „in der Wahrheit leben“. Eine solche erkennbare Bewegung zur Durchsetzung der Wahrheit über den Juni-Aufstand in der DDR 1953 hat es 1989 im Osten Deutschlands nicht gegeben. Aber auch dort begann die Forderung nach Wahrheit, bei der Überwachung der Stimmenaushaltung nach den Kommunalwahlen im Mai. Widerständige DDR-Bürger wollten die 99-Prozent-Fälschungen der Wahlergebnisse nicht mehr akzeptieren.

II.

Ungezählte bekannte und noch mehr unbekannte Menschen haben in den vierzig Jahren der untergegangenen DDR dem SED-Regime widersprochen oder sogar Widerstand geleistet, landeten im Stasi-Knast, viele erlitten monatelange Einzelhaft. Es gab zahllose Fluchtversuche, geglückte, aber auch gescheiterte. Sogar ein mit Nachdruck gestellter Ausreisearbeitnehmer in den Westen war Staatsverbrechen genug. Familien wurden auseinandergerissen, kleine Kinder in staatliche Heime gesteckt, Eheleute in Verhören gegeneinander ausgespielt. Sie alle waren Opposition, doch vereinzelt und nicht organisiert. Weil sie allein geblieben waren, konnte das Regime ihren Widerstand brechen, allzu viele wurden wirklich gebrochen. Die Mehrheit der Bürger allerdings hat sich im Laufe der Zeit – mehr oder weniger laut maulend – mit dem real existierenden Sozialismus im Schatten

der Mauer arrangiert. Der alles durchdringenden „Diktatur der Arbeiterklasse“ war nur durch Flucht oder Gefängnis und Freikauf durch die Bundesregierung zu entkommen.

Unter denen, die blieben, gibt es viele Menschen, die zu Recht auf ihren Anteil am gewaltlosen Ende der kommunistischen Diktatur im Osten Deutschlands aufmerksam machen: Bürgerrechtler, kritische Sozialisten, Naturschützer, Wissenschaftler, Künstler. Selbst Gregor Gysi sieht sich verdienstvoll bei der Überführung der SED in die Linke. Bescheiden im Hintergrund bleiben da die Christen. Doch sie waren es, die den Frei-Raum für immer offenere Kritik am Regime schufen. Sie luden ein in die Kirchen, in den Berlin-Pankower Friedenskreis oder versammelten sich in Pfarrer Schorlemmers Wittenberg. Das sind geschichtliche Fakten, keine Helden- oder gar Heiligenlegenden. Obwohl es Märtyrer gab. Unvergessen das Selbstopfer des evangelischen Pfarrers Oskar Brüsewitz, der im Protest gegen die Diktatur auf dem Marktplatz von Zeitz in den Tod ging.

Jahrzehntlang bekämpften die Kommunisten in allen osteuropäischen Staaten die Kirchen. In der DDR galten bekennende Christen als Ewiggestrige, wurden in der Regel vom gesellschaftlichen Aufstieg ausgeschlossen, durften kein Abitur machen, wurden nicht zum Studium zugelassen und hatten Nachteile im Beruf. Seit den fünfziger Jahren hat die SED Gläubige mit Versprechungen und Drohungen zum Austritt aus der Kirche gedrängt. Und dennoch boten evangelische wie katholische Kirchen vielen das einzige Schutzdach für eine Atempause vom sozialistischen Alltag, in dem die Propaganda ständigen Fortschritt bis hin zum vollkommenen Kommunismus verkündete, denn immerwährender Fortschritt galt der SED als wissenschaftlich belegtes Gesetz.

Christlicher Widerstand hatte einige Jahre zuvor, 1978, völlig überraschend einen spirituellen Anstifter bekommen, den Polen Karol Wojtyła. Schon in der ersten Ansprache nach seiner Wahl zum Papst wurde klar, dass seine Botschaft nicht an dem waffenstarrenden Eisernen Vorhang Halt machte. „Habt keine Angst! Öffnet die Grenzen der Staaten und Gesellschaftsordnungen für Christus und seine rettende Macht!“ Ein Satz, der in der hohen Zeit des Kalten Krieges vielen eine freundliche Utopie war.

III.

Weil den Menschen in den kommunistischen Ländern der Westen versperrt war, verlegte der polnische Papst das unerreichbare Rom vorübergehend hinter den „Eisernen Vorhang“ nach Krakau. Bereits sieben Monate nach seinem Amtsantritt pilgerte er nach Polen. Zu den öffentlichen Gottesdiensten kamen zehn Millionen Polen, auch Pilger aus der DDR, der Tschechoslowakei, Ungarn, Kroatien und Rumänien waren dabei.

Am Abend vor Pfingsten, dem Tag, an dem die Christen die Aussendung des Geistes Gottes feiern, predigte der Papst auf dem Siegesplatz von Warschau. Wo sonst die Partei unter roten Fahnen aufmarschieren ließ, bezeugte nun der römische Papst, dass er ein polnischer Patriot geblieben war: „Ich, ein Sohn polnischer Erde und zugleich Papst Johannes Paul II., ich rufe aus der ganzen Tiefe dieses Jahrhunderts, ich rufe am Vorabend des Pfingstfestes: Sende aus deinen Geist! Und erneure das Angesicht der Erde! *Dieser Erde!*“

Mit seinem Hirtenstab auf den Boden des Siegesplatzes stoßend markierte er für alle unmissverständlich, welche Erde er meinte, wobei das polnische

Wort „ziemia“ nicht nur Erde sondern auch *Land*, ja sogar *Nation* bedeutet. Bereits mit dieser Geste wurde sichtbar: Hier trat der oberste Repräsentant einer weltweiten Institution, die den Anspruch erhob, allein selig machend zu sein, gegen ein weltweit mächtiges System an, in dem der Grundsatz galt, dass „die Partei immer recht“ habe. Und jeder, der sich dieser „Rechthaberei“ der Partei widersetzte, galt als Verräter an der Revolution, als Konterrevolutionär.

Der verstorbene polnische Ministerpräsident, Mieczyslaw Rakowski, ein kritischer Kommunist, würdigte dagegen den Beitrag von Karol Wojtyła beim Zusammenbruch des kommunistischen Systems in Polen: „Selbstverständlich war es der Papst, der das Volk von den Knien aufgehoben hat, der das Volk ermutigt hat. So konnte es zur Entstehung der Solidarność kommen, natürlich auch, weil das alte System die Bedürfnisse der Menschen nicht befriedigt hat.“

Was für ein Eingeständnis: Das durch die Kommunistische Partei angebliche befreite Volk „von den Knien aufgehoben ...“

Durch die Dauerstreiks der „Solidarność“ begann beim Nachbarn Polen eine wirkliche Konterrevolution, die schließlich ganz Europa erneuern sollte. Die erste freie, von der kommunistischen Partei unabhängige, Gewerkschaft, die „Solidarność“, entstand mit Unterstützung der katholischen Kirche und des Fürsprechers aus Rom. Nicht nur symbolisch hat der Kopf der „Solidarność“, der Danziger Elektriker Lech Walesa, die Urkunde der Gewerkschaft mit einem überdimensionalen Kugelschreiber unterzeichnet, der weithin sichtbar das Konterfei des polnischen Papstes trug.

„Habt keine Angst! Öffnet die Grenzen der Staaten und Gesellschaftsordnungen ...“ Die „Solidarność“ hat die „Grenzen der kommunistischen Gesellschaftsordnung“ gesprengt.

Vor 70 Jahren hat das nationalsozialistische Deutschland den Nachbarn Polen überfallen, Vernichtungslager errichtet, Millionen Tote hinterlassen und unendliches Leid über Generationen gebracht. 1945 dann wurde Hitlers Wehrmacht vertrieben. Stalins Rote Armee errichtete die nächste Diktatur. Mit dem Beschluss der Westerplatte bei Danzig begann die Tragödie Polens, von Danzig aus sollte sie zu Ende gehen. Denn 1980 erhoben sich die Arbeiter der Danziger Leninwerft gegen das kommunistische Regime. Unvergessen die beichtenden Arbeiter und die Gottesdienste vor den Toren der Werft, die ausgerechnet den Namen Lenin trug, den Namen des kommunistischen Revolutionärs und Begründers des roten Terrors. Hitlerdeutschland hat Polen vor 70 Jahren ins Unglück gestürzt, Polen hat vor 20 Jahren geholfen, dass Deutschland das Glück einer friedlichen Wiedervereinigung beschert war. Denn das von Hitlerdeutschland überfallene Polen hat mit der Solidarność entscheidend zum Zusammenbruch der SED-Diktatur beigetragen. Dass hierzulande dieser Zusammenhang selten unterstrichen wird, stößt bei vielen Polen bitter auf und macht die Aussöhnung zwischen unseren Ländern jedenfalls nicht leichter.

IV.

Der Zusammenbruch von Moskaus Satellitenstaaten glich einem Dominoeffekt. Einer nach dem anderen fiel: Polen, Ungarn, DDR, Bulgarien, Rumänien und schließlich zerfiel sogar die große Sowjetunion.

Ungarn hatte am 2. Mai 1989 auf eigenes Risiko den Eisernen Vorhang geöffnet. Ich bin in Berlin West direkt an

der Grenze zum Ostteil der Stadt aufgewachsen, ich habe den Bau der Mauer beobachtet. Nun war ich als Fernsehkorrespondent einer der wenigen Zeugen dieses ungeheuren Ereignisses, dass nämlich hier an der ungarischen Grenze zu Österreich plötzlich ein Loch im Eisernen Vorhang war. Während links und rechts von mir ungarische Grenzsoldaten, bewaffnet mit großen Bolzenschneidern, den Stacheldrahtverhau bei Hegyeshalom zerlegten, habe ich für die heute-Sendung des ZDF kommentiert:

„Heute endet an dieser Stelle die jahrzehntelange Teilung Europas in Ost und West. Die Öffnung des Eisernen Vorhangs wird unabsehbare Folgen haben, für Europa und insbesondere für die Deutschen und die DDR.“

Es war der wohl folgenreichste Satz meiner journalistischen Laufbahn. Denn die Zuschauer in der DDR verstanden diesen Satz. Wochen später war Budapest überfüllt von „Rucksacktouristen“ aus allen Bezirken der DDR, die auf eine Chance zur Flucht über die nunmehr grüne Grenze lauerten.

Es gibt ein unglaubliches Zusammentreffen zweier Daten. Am Sonntag, dem 13. August 1961 hatte die DDR unter Honeckers Leitung mit der Absperrung des Sowjetischen Sektors von Berlin und dem Bau der Mauer begonnen. Ausgerechnet am 13. August 1989, der wie der Tag des Mauerbaus ein Sonntag war, wurde in Budapest die Berliner Mauer ad absurdum geführt. Durch Csilla von Boeselager, eine in Ungarn geborene deutsche Malteserfrau. Denn sie hat als erste den Fluchtwilligen in Budapest Schutz und Hilfe geboten.

Am 13. August 1989 traf Csilla von Boeselager, die bereits seit Jahren Hilfsleistungen für Bedürftige nach Ungarn gebracht hatte, vier Herren aus Bonn, die in einer Art Krisenstab berieten, was zu tun sei. Denn das Gebäude der Deutschen Botschaft war von DDR-Fluchtwilligen besetzt und wegen Überfüllung gerade geschlossen worden. Außerdem übernachteten Hunderte meist junge DDR-Bürger in ihren Trabis oder einfach in Schlafsäcken auf den Straßen Budapests. Csilla von Boeselager bot dem Krisenstab ihre Unterstützung an. Sie schreibt in ihrem Tagebuch: „Ich setzte mich zu den Leuten aus Bonn und sagte: Sie wissen nicht, wohin mit den Flüchtlingen. Kein Problem, wir Malteser werden das lösen. Es gibt einen großen Garten bei der Kirche „Zur Heiligen Familie“ in Budapest, Stadtteil Zuglitz, wo man Zelte aufschlagen kann.“

Schon am nächsten Tag, am 14. August, hat sie gemeinsam mit dem ungarischen Priester Imre Kozma auf dem Kirchengelände das erste Lager für Flüchtlinge aus der DDR in einem Ostblockland gebaut und damit der riesigen Fluchtbewegung einen sicheren Zufluchtsort geschenkt. Schon zwei Tage später kamen Zelte, Decken, mobile Küchen und vor allem freiwillige Helfer der Malteser-Organisation.

Zuglitz wurde das erste öffentliche Lager, das Flüchtlinge aus einem „Bruderland“ aufnahm. Eine politisch hochbrisante Aktion. Mit ihrem Zufluchtsort auf dem Kirchengelände hat Csilla von Boeselager das Thema Massenflucht zu einer Institution, zu einer unübersehbaren Aufgabe für die Politik gemacht, an der Bonn, Budapest, Moskau und auch Ost-Berlin nicht mehr vorbei konnten. Sie wollte nicht das große politische Rad drehen, sie wollte einfach Hilflosen helfen. Einzelne Fluchtwillige hätte man verhaften können, ein Lager wäre nur mit militärischen Mitteln zu stürmen gewesen. Damit hat der von dem Mut und der Nächstenliebe dieser Frau begünstigte und auch geförderte Massenexodus einen ganz großen Stein aus der Berliner Mauer gebrochen.

Von Budapest aus zog der Flüchtlingsstrom in die Deutsche Botschaft von Prag, denn das offene Ungarn war für DDR-Bürger nunmehr nahezu gesperrt. Auch Warschau hat einige tausend DDR-Flüchtlinge aufgenommen. Sie wurden wie Gäste in Ferienheimen der Solidarność oder Priesterseminaren untergebracht. Mazowiecki sagte, das sei der Dank für 30 Millionen Pakete, die deutsche Kirchengemeinden während der Hungerzeit des Kriegsrechts nach Polen geschickt hätte, gewissermaßen für jede polnische Familie ein Lebensmittelpaket.

V.

Der Osten Europas war Mitte 1989 in Bewegung geraten. In Polen war der erste nicht-kommunistische Ministerpräsident vereidigt worden, der katholische Publizist und Kandidat der Solidarność, Tadeusz Mazowiecki. Die unabhängige Gewerkschaft war nach Kriegsrecht und langen Phasen von Streiks zur bestimmenden politischen Kraft geworden. Die Polen hatten den Kommunisten das Machtmonopol genommen, „Solidarność“ errang bei eingeschränkt freien Wahlen fast 100 Prozent. Im Sommer 89 ging in der DDR die Angst um. Die chinesische Demokratiebewegung in Peking war mit Panzern niedergewalzt worden, ausgerechnet auf dem „Platz des Himmlischen Friedens“. Der SED traute man ähnlichen Terror zu.

Für den Frieden hatten evangelische Christen in Leipzig schon seit sieben Jahren, seit 1982, gebetet. Jeden Montag öffnete die Nikolaikirche für die Mühseligen und Beladenen des real existierenden Sozialismus die Tür. Friedensgebete waren für die SED, die ihre DDR den „ersten Friedensstaat auf deutschem Boden“ nannte, eine ständige Provokation. Denn die Partei hatte sich den Alleinvertretungsanspruch für die Sache des Friedens angemaßt, trotz einer hochgerüsteten Nationalen Volksarmee. Für viele DDR-Bürger ein Widerspruch: Der östliche Warschauer Pakt galt in der SED-Propaganda als Verteidigungsbündnis des Friedenslagers, die westliche NATO dagegen als Kriegstreiber und Aggressor. Die Christen aber verurteilten Hocharüstung in West und Ost, sie setzten auf Gewaltlosigkeit. Die Christen verlangten „Schwerter zu Pflugscharen“ zu machen, wie es der alttestamentarische Prophet Micha gefordert hatte. Vor allem junge Leute hefteten sich einen Aufnäher an die Jacke, das Abzeichen mit dem Bild eines Schmieds, der sein Schwert zu einer Pflugschar krumm schlug. Die SED verbot dieses Friedenssymbol, obwohl das Bild des Schmieds in DDR-Schulbüchern abgedruckt war, denn es war das Abbild eines Denkmals, das Moskau vor das Gebäude der Vereinten Nationen gestellt hatte. In der Folge wurden junge Christen mit dem Abzeichen „Schwerter zu Pflugscharen“ aus der Oberschule und vom Studienplatz verwiesen, die Eltern wurden unter Druck gesetzt. Die evangelischen Kirchen in der DDR ließen immer offenere Diskussionen zu, auch mit den Parias des Regimes, den Menschen, die wegen eines Ausreiseartrags Richtung Westen nahezu alle bürgerlichen Rechte verloren hatten. Nur so ist zu erklären, dass zu Wendezeiten die evangelischen Kirchen von sehr vielen Nicht-Christen als Raum für Opposition genutzt wurden.

Auf den evangelischen Synoden wurde offen über die Tabus der DDR gesprochen: Flucht und Ausreise, Militarisierung der Jugend, Erziehung zum Hass. Wir Fernsehkorrespondenten durften das aufzeichnen und haben es dann via ARD und ZDF in der DDR

verbreitet. Gleichzeitig wurde auf den Synoden Pro und Contra debattiert und geheim gewählt. Das war praktizierte Demokratie. So kam es, dass nach der Wende so viele Pfarrer Moderatoren an Runden Tischen oder Politiker wurden.

Im Gegensatz zur kleinen katholischen Diasporakirche, die sich in ihren kleinen Gemeinden auf Weisung der Bischöfe eingeeigelt hatte, sprach die evangelische Kirche von der „Kirche im Sozialismus“. Das sollte ein Bekenntnis sein zu dem gesellschaftlichen Ort, in den Gott die Christen gestellt habe. Einige Pfarrer – Kritiker sagen, zu viele Pfarrer – missverstanden das als „Sozialistische Kirche“. Da wurde die Bergpredigt in nahe Verwandtschaft zur kommunistischen Utopie von der Gleichheit aller Menschen gebracht. Solche „roten“ Pfarrer haben der Wahrheit schlecht gedient und so manche Gemeinde verwirrt.

Gebete contra Diktatur. Gegen die Schläger von Stasi und Volkspolizei setzten die Christen Gewaltlosigkeit. So sehr, dass die Staatsmacht selbst schließlich auf Gewalt verzichtete. Dabei halfen den Christen Kerzen. Das Rezept: „Wer mit der Rechten die Kerze hält und unter freiem Himmel läuft, muss mit der Linken die Flamme schützen. Er hat dann keine Hand mehr frei, um einen Stein zu werfen.“

Konterrevolution mit Kerzen und Kirchenliedern. In Plauen, Dresden und Leipzig starteten die Massen am Anfang Oktober mit dem Ruf nach Gewaltlosigkeit. In allen drei Städten hatten evangelische und katholische Geistliche mit der Volkspolizei erfolgreich über Gewaltverzicht verhandelt.

VI.

Die friedlichen Massenproteste waren schon wenige Wochen später Vorbild für die „Samtene Revolution“ in Prag. Jahrzehntlang hatten die Tschechoslowaken die deutschen Genossen aus der DDR als penetrante ideologische Oberlehrer erfahren. Nun erlebten sie, dass die überwiegend gewaltfreie Konterrevolution des ostdeutschen Nachbarn sogar die Mauer geöffnet hatte.

Genau eine Woche danach, Mitte November, gingen in Prag nach einer Prügelorgie der Polizei gegen friedliche Studenten hunderttausend Menschen auf die Straße. Sie forderten Freiheit und den Rücktritt der Regierung. Der Kopf dieser „Samtenen Revolution“ war Václav Havel, der Moderator der Massen war Václav Malý, ein katholischer Priester mit staatlichem Berufsverbot, der dazu verurteilt war, als Toilettenreiner zu arbeiten. Beide, Havel und Malý, waren Gründer der „Charta 77“, die sich auf die Garantie der Menschenrechte berief und darauf, dass auch die kommunistische Tschechoslowakei die Ergebnisse der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa unterschrieben hatte.

Am achten Tag der Massenproteste entschuldigten sich zwei Polizisten in Uniform vor über einer Million Menschen für den Schlagstockeinsatz gegen die Studenten. Diese Großkundgebung sollte der Höhepunkt der „Samtenen Revolution“ werden. Steuermann auch dieser Kundgebung war der geheime Priester Václav Malý. Die beiden Polizisten sagten, sie seien gekommen, weil sie die Menschen hier auf dem Platz und im ganzen Land stellvertretend für zahlreiche Kollegen um Verzeihung bitten wollten für den Prügeleinsatz eine Woche zuvor. Moderator Malý, der selbst über hundert Mal festgenommen und geschlagen worden war, der mit Mördern monatelang eine Gefängniszelle hatte teilen müssen, forderte die Menschen auf, den Polizisten zu vergeben. Nur Vergebung sei der Weg zur

Versöhnung der Nation. Jeder sei in Jahren der Diktatur schuldig geworden, durch aktive Unterstützung der Kommunisten, durch Wegschauen und Schweigen oder einfach durch Nichtstun. Und dann bat Václav Malý die Demonstranten, mit ihm als Zeichen der Versöhnung das Vater Unser zu beten. Viele Tausend sprachen mit und Millionen erlebten das am Bildschirm. Am nächsten Tag legte ein Generalstreik das ganze Land lahm und in den Tagen darauf traten Regierung und Führung der kommunistischen Partei zurück. Einen Monat später wurde Václav Havel erster frei gewählter Präsident der neuen Tschechoslowakei.

Und schließlich Rumänien: Dort hat László Tökés, ein mutiger reformierter Pastor, Mitte Dezember 1989 in Timisoara die Revolution entfacht. Tökés, der wegen seines Eintritts für die Menschenrechte von der Staatsmacht verfolgt wurde, hatte wochenlang in seiner eigenen Kirche Asyl gesucht. Als der Pfarrer von der Geheimpolizei Securitate verschleppt wurde, protestierte auch seine Gemeinde mit Kerzen, gewaltlos. Polizei und Militär schossen in die Menge, es gab 72 Tote. Der Aufstand erreichte in nur einer Woche die Hauptstadt Bukarest. Dort stürzte der Protest der Massen nach blutigen Verteidigungskämpfen der Securitate den Diktator Ceausescu.

VII.

„Habt keine Angst! Öffnet die Grenzen der Staaten und Gesellschaftsordnungen für Christus und seine rettende Macht!“ Die Tore für Freiheit von Unterdrückung durch den Staat und Bevormundung durch selbsternannte Parteiführer wurden in den Ländern Osteuropas 1989 aufgerissen. Die Grenzen der Staaten, die wirtschaftlichen und politischen Systeme sind geöffnet, leider auch für einen unkontrollierten Kapitalismus, wie er schlimmer kaum in den Lehrbüchern der Kommunisten stand. Und die nun offenen Länder des Westen haben viele Ost-Europäer so erlebt, wie sie der Schriftsteller Joseph Roth aus dem östlichen Galizien sehr viel früher einmal charakterisiert hat: Länder, „in denen das Herz nichts ist, der Kopf ein wenig und die Faust alles.“ Vielleicht hat deshalb eine Mehrheit der nun freien Ost-Europäer „die rettende Macht“, die Johannes Paul II. vor dreißig Jahren zu Hilfe rief, nicht erkannt. Hinzu kommt, dass der von den kommunistischen Machthabern militant verbreitete Atheismus in den Gesellschaften Ost- und Mitteleuropas tiefe Spuren hinterlassen hat. Zwei Generationen wurden ohne Religion geschult, Christentum und Kirche sind Millionen von Menschen seitdem fremd. Die SED hat im Osten Deutschlands eine verbreitet kirchenferne, man sagt heute „religiös unmusikalische“, Gesellschaft hinterlassen. Und mit der Öffnung der Grenzen und der wieder gewonnenen Freiheit zur offenen Diskussion haben die Massen den Frei-Raum Kirche nicht mehr gebraucht. Da hat „das Volk, der große Lümmel“, wie Heinrich Heine es genannt hat, nach vierzig Jahren atheistischer Indoktrination dann wohl wieder genug gehabt vom „Eiapoepia vom Himmel“, wie die SED kirchlichen Trost gern verächtlich machte. Spätestens, als mit der Wiedervereinigung im Osten Deutschlands die Kirchensteuer eingeführt wurde, wollten viele mit Kirche nichts mehr zu tun haben.

Der Pole Karol Wojtyła, der als junger Mann auch die Verbrechen des Nationalsozialismus in seiner Nachbarschaft mit ansehen musste, in dessen früherem Bistum Krakau Auschwitz liegt, hat keinen Kreuzzug gegen den Kommunismus kommandiert. Er hat die

Menschen zum konterrevolutionären Denken angeregt und viele den aufrechten Gang gelehrt, er hat sie von den Knien aufgehoben, wie der Kommunist Rakowski eingestand. Das zeitgleiche Auftreten von Gorbatschow und Karol Wojtyla auf der Weltbühne mutet auch zwanzig Jahre danach wie ein Wunder, wie eine „Sternstunde der Menschheit“ an. Stanislaw Dziwisz, der vierzig Jahre lang rechte Hand von Karol Wojtyla seit dessen Bischofsweihe war und heute Kardinal von Krakau ist, hat mir persönlich die besondere Freundschaft der beiden Männer bestätigt. In ihren Gesprächen haben sie wohl verwandte Denksätze entdeckt. Johannes Paul II. wollte „Wandel durch Wahrheit“, Gorbatschow, der im übrigen eine erstaunliche Nähe zum Christentum gezeigt hat, nannte sein Programm „Glasnost i Perestrojka“, das man frei auch mit „Wahrheit und Wandel“ übersetzen kann.

„Wandel durch Wahrheit“ ... „Wahrheit und Wandel“. Erkennbare Schnittmengen, aber natürlich ist das nicht deckungsgleich, denn der Papst verband mit seinem Begriff „Wandel durch Wahrheit“ die Hinwendung zum christlichen Glauben aber auch die Durchsetzung der Menschenrechte im kommunistischen Machtbereich. Gorbatschow hingegen wollte mit offener Kritik, also mit Wahrheit das Lügengebäude der kommunistischen Propaganda einreißen und damit zugleich den real existierenden Sozialismus in der Sowjetunion reformieren. Das war sein Irrtum, denn dieses System war offenbar nicht reformierbar.

Dennoch bleibt das historische Verdienst dieser beiden Männer: Der polnische Papst hat den Abschied vom Kommunismus angestiftet, der sowjetische Generalsekretär hat das zugelassen. □

Neue Zeiten – neue Probleme?

Bischof Dominik Duka

1. Einleitung

20 Jahre sind eine lange Zeit. Eine ganze Generation ist in dieser Zeitspanne schon herangewachsen und durch Gymnasien und Universitäten gegangen. Die Kirche muss auf die Menschen dieser Generation zugehen. Diese aber doch noch junge Generation hat kein großes Interesse mehr an den vergangenen Jahrzehnten. Nicht was früher war interessiert sie, sondern was heute ist. Ihre Frage ist: Was gibt uns die Kirche heute? Unser Problem aber ist, dass die Kirche gerne damit beginnt, wie es war. Sie kommt nicht mit neuen Vorschlägen: Was machen wir heute und jetzt?

2. Überblick

Lassen sie mich einen kleinen Überblick geben über die vergangenen 20 Jahre:

a. Die Jahre 1990 bis 1995:

Es war die Zeit der Euphorie, des Aufatmens. Die Zeit des Ausprobierens, des Pläne-Machens. Lebenswichtige Entscheidungen für Kirche und Gesellschaft sind dabei getroffen worden. Die Infrastruktur der Diözesen wurde errichtet. Verschiedene Referate wurden geschaffen, weil man die Gelegenheit hatte, mit ausländischen Diözesen zu kommunizieren. Wir organisierten Referate für die Jugend. Katechetische Zentren für Religionsunterricht und die Heranbildung der Katecheten. Referate für Familien und Senioren.

Dann wurde die kirchliche Caritas von Grund auf neu strukturiert mit Hilfe und Anleitung von Partnerschaften mit dem Ausland.

Es war eine Zeit, in der sehr viele neue kirchliche Schulen gegründet worden sind. Heute gibt es rund 100 solcher Schulen – vom Kindergarten bis zum Gymnasium – die Hälfte davon sind Gymnasien. Damit haben wir heute mehr Gymnasien als vor 1948.

Dann wurde ein wichtiger Schritt getan in der Erneuerung des Ordenslebens. Bedeutend waren auch die Bemühungen um die Erneuerung der Theologischen Fakultäten. Heute haben wir ungefähr 3000 Studierende an diesen Fakultäten.

b. Die Jahre 1995 bis 2000

Es sind die Jahre, in denen sich Resignation breit machte, die Zeit der Probleme und der Regression. Die Zahl der Ordenseintritte ging zurück, wie auch allgemein die Zahl derjenigen in geistlichen Berufen. Es häuften sich Schulden wegen Reparaturen an den übernommenen Gebäuden. Es gab Probleme wegen der mangelhaften Qualität des Religionsunterrichts in allen Klassen. Viele Kinder zeigten wenig Interesse an Religion. Viele kurzfristige Lösungen erwiesen sich als falsche Versuche, viele Improvisationen mussten gestoppt werden.

c. Das 21. Jahrhundert

In dieser Zeitphase geschah die große Wende in der Gesellschaft, und zwar in politischer, ökonomischer und administrativer Hinsicht. Und diese Schritte sind gelungen.



Bischof Dominik Duka, Bischof von Hradec Králové

Vor dieser neuen Situation steht nun die Kirche von heute.

Eine erste Warnung kam von Vaclav Havel, als er in einem Vortrag über Dummheit sprach. Er ermutigte zur Realität und warnte vor utopischen Ideen (Spleens). Er sprach von Enttäuschung und Versagen.

Diese Spuren der Enttäuschung fanden sich dann tatsächlich bald in den Pfarreien, Klöstern und Diözesen. In den ersten Jahren des 21. Jahrhunderts wurden viele Menschen rat- und orientierungslos. Wir hatten Probleme in der Theologischen Fakultät in Prag. Wie sollte es weiter gehen? Aber es ging doch weiter.

Das Verhältnis von Kirche und Staat wurde undurchsichtig: Zweimal lag der abgefasste Text des Vertrages zwischen dem Vatikan bzw. der Kirche und dem Staat auf dem Tisch und beide Male wurde er nicht angenommen. Versuche der Restitution sind bis heute auch nicht gelungen.

Der Staat hat der Kirche keine Privilegien gewährt. Die Kirche muss die staatlichen Kontrollen über sich ergehen lassen und sie unterliegt den allgemeinen Steuervorschriften.

Für manche Jugendliche hat die Kirche an Attraktion und Interesse verloren. Neue Perspektiven, auch außerhalb der Kirche, eröffnen sich zunehmend auch für Glaubende.

Aber ich möchte es betonen, den Katholischen Fakultäten ist es hingegen gelungen zu überleben. Sie sind Partner von anderen Fakultäten an den Universitäten und Hochschulen geworden. Wir spüren bei der Teilnahme von Professoren an internationalen Kongressen eine große Akzeptanz auf wissenschaftlicher Ebene.

Die katholische Kirche hat zwei selbstständige Medien, den Katholischen Rundfunk und das Fernsehen.

3. Der Papstbesuch

Der Papstbesuch war wie eine Feuerprobe für die Lage der Kirche in der Tschechischen Republik. Viele haben

Angst gehabt, es könnte zu einem Skandal, zu einer großen Schande kommen.

Eine große Überraschung war für uns alle die gläubige, spontan herzliche Teilnahme so vieler Menschen. Mehr als 120 000 kamen nach Brünn, davon mehr als 50 000 Jugendliche.

Wunderbar war auch die positive Haltung der Politiker, Kulturträger und Akademiker.

Die Gesten des Staates und der Regierung, vor allem auch des Präsidenten, waren bewundernswert. Und ein echtes Wunder war der freundliche und offene Empfang von Seiten der Massenmedien.

Wir haben anschaulich gelernt, dass Barrieren und die Ghettonalität durch den Papstbesuch durchbrochen wurden. Und hier liegt die große Herausforderung der Kirche für die Zukunft:

a. Dialog

Mit den indifferenten Agnostikern und der Minderheit der Atheisten. Aber diese Gespräche sind nur möglich im Rahmen von ökumenischer und kultureller Zusammenarbeit. Wissenschaft, Kultur und Politik sind keine Feinde der Kirche.

b. Respekt und Toleranz

Wir müssen Schluss machen mit dem Moralisieren und der Beurteilung. Christliche Ethik ist keine Peitsche, nur Beratung und Begleitung auf der Lebensebene. Wir müssen den Menschen mit mehr Respekt und Toleranz begegnen und durch Vernunft die Konsequenzen aufzeigen. Keine Lösungen vorgeben, das ist auch nach dem Beispiel des Papstes.

c. Kontinuität

Der Heilige Vater hat der Gesellschaft die Wurzeln der Tradition und Volksfrömmigkeit in Erinnerung gerufen, welche durch die Glaubensboten Cyrill und Method begründet und vom Hl. Wenzel weitergeführt wurden. Wir sind nun aufgerufen, in dieser Kontinuität des Volkes weiterzuleben und weiterzuarbeiten. Diese Volksfrömmigkeit und Volkstradition ist für uns der Vorraum für ein Kooperationsmodell zwischen Kirche und Gesellschaft. Das Niveau der Homilien zeigt uns, dass wir einen neuen Wortschatz brauchen, der der kulturellen Struktur angepasst ist. Und dies ist auf der Ebene der gesamten katholischen Religionserziehung, in Familie, Schule und Kirche, nötig. □



Bischof Dominik Duka erläuterte die Position, in der sich die tschechische Kirche heute befindet.

BR alpha CAMPUS

Mittwochs von 16 Uhr bis 16.30 Uhr
Wiederholung samstags
von 12.15 Uhr bis 12.45 Uhr

Themen der Katholischen Akademie Bayern

10. Februar 2010

Bei jedem guten Krimi geht es um verkappte Theologie, 2. Teil

17. Februar 2010

Phänomen „Neuer Atheismus“, 1. Teil

24. Februar 2010

Phänomen „Neuer Atheismus“, 2. Teil

3. März 2010

Wasser und Politik

10. März 2010

Wettbewerb als Lebensprinzip

17. März 2010

Schöpfungsglaube und Kosmologie

24. März 2010

Glauben ohne Mythos?

31. März 2010

ZuMutung Glaube: Für uns gekreuzigt

Enttäuschungen des Kapitalismus – Wiederaufleben des Marxismus?

Marek Zajac

I.

Erlauben Sie, dass ich mit einer persönlichen Erinnerung anfangen. Im Programm dieser Tagung steht die Frage nach Bildern, die den europäischen Völkerherbst, also die demokratische Wende von vor zwanzig Jahren, symbolisch widerspiegeln. Als das letzte dieser emblematischen Ereignisse wurde die Hinrichtung von Nicolae Ceausescu und seiner Ehefrau Elena genannt.

Ja, an das damalige Ereignis kann ich mich sehr gut erinnern, obwohl ich 1989 erst 10 war. Zwischen meinen Eltern ist dann ein Streit ausgebrochen. Das öffentliche polnische Fernsehen sollte die Aufnahme aus dem lediglich 90 Minuten dauernden Prozess und dem schändlichen Ende des rumänischen Diktators zeigen. Meine Mutter war der Meinung, dass das Kind keine gewaltsamen Szenen ansehen darf. Der Vater behauptete dagegen, dass ich Zeuge dieses Wendeereignisses in der Geschichte sein sollte, von dem ich dann meinen Kindern und seinen Enkelkindern erzählen würde. Aber heute glaube ich, dass für meinen Vater, obwohl er von Natur aus wie ein Franziskaner war, der auf jegliche Anzeichen von Aggression allergisch reagierte, in diesem Fall auch der Erziehungswert nicht ohne Bedeutung war. Die damalige Hinrichtung sollte mich lehren, dass die Gerechtigkeit schließlich immer Lüge und Gewalt besiegt.

Mein Vater setzte seinen Willen durch. Mit der ganzen Familie sah ich die Aufnahmen des Prozesses und der Hinrichtung in dem Dorf Targoviste an, und im Gedächtnis eines 10-jährigen Jungen setzten sich die Bilder bis in die kleinsten Einzelheiten fest. Ich muss sagen, dass Ceausescu bis zu jenem Tag in meinen Augen fast wie ein Halbgott gewesen ist, der stolz auf einen für Sterbliche unerreichbaren Punkt sah, der weit hinter dem Horizont lag. Seine Gestalt und das edle Profil kannte ich von den rumänischen Briefmarken, die für meine Schulkameraden besonders wertvoll waren. Sie waren bunt, was Kinder immer in Entzückung versetzt. Das auf den Briefmarken dargestellte Rumänien erschien uns immer als ein glückliches Land – ein Land von goldenen Getreidefeldern; Fabrikschornsteinen, deren Rauch bis zu den Wolken stieg; riesige schaumige Flüsse mit Deichen.

Aber der Mensch, den ich im Fernsehen sah, verdiente sicherlich nicht den Titel des Genies aller Zeiten, der Eiche aus den Karpaten, des höchsten Soldaten der Weltrevolution sowie des unerschrockenen Kämpfers für eine leuchtende Zukunft von Rumänien und der Welt.

Die Ehegatten Ceausescu sahen wie ein Bauernpaar aus, das am Sonntagmorgen zur Kirche das Festtagsgewand angezogen hatte. Nicolae saß mit einer Schafmütze, in einem schwarzen Mantel mit dickem Kragen auf einem weißen Stuhl – einem Stuhl, wie ich viele ähnlich schmutzige und abgegratzte bei uns in der Ambulanz in Krakau gesehen hatte. Er saß an fast dem gleichen Schreibtisch, wie ich ihn aus meiner Schule kannte. Im Fenster hing eine Gardine mit Blumenmuster – die den staubigen Gardinen zum Verwechseln ähnlich sah, die in den Fenstern des Büros meines



Marek Zajac, Publizist und Sekretär des internationalen Auschwitz-Rates, Krakau

Vaters hingen. Alles war genauso schwer, oberflächlich und grau wie in unserem Alltagsleben, und nicht bunt und lebendig wie auf den Briefmarken in meinem Briefmarkenalbum.

Zusätzlich gestikulierende Ceausescu wild, winkte mit den Armen, schrie mehrmals, dass er die Leute nicht zum Tode verurteilt und nicht verhungern habe lassen. In meinen Kinderaugen erschien er mir genauso wie die Menschen, die ich mit meiner Mutter beim Einkaufen sah, wie sie stundenlang in langen Schlangen standen, um Fleisch zu kaufen, und wie sie mit dem Ladenmädchen laut aber im Grunde gleichgültig stritten und behaupteten, für eine Sache nichts zu können.

Neben Ceausescu saß seine Ehefrau mit einem unangenehmen und primitiven Gesichtsausdruck, mit zusammengepressten Lippen, einem Tuch um Kopf und Hals, wie eine alte Bäuerin, die in den Stall geht oder wie eine bucklige Alte auf dem Dorfmarktplatz.

Und dann waren da zwei Leichen: Ein Blutstrahl floss aus Elenas Kopf und der Körper von Nicolae war unnatürlich verbogen – als ob er irgendwelche Verrenkungen machen würde, auf die Knie fallen und sich nach hinten biegen würde.

Ich fühlte mich merkwürdig. Die Begegnung mit dem Tod erschütterte mich. Gleichzeitig war ich tief bewegt, dass ich dieses geschichtliche Ereignis miterlebte, und ich bemühte mich, an der allgemeinen Euphorie teilzunehmen, weil das von den Erwachsenen verhasste System zugrunde gegangen war. Ich sah viel, ich behielt viel im Gedächtnis, ich verstand aber noch wenig. Aber ich wusste bzw. fühlte vielmehr, dass eben jetzt ein großer Wandel seinen Anfang nahm.

Die nächste Hinrichtung sah ich erst siebzehn Jahren später, als Saddam Hussein gehängt wurde.

II.

Ich habe in diesem Vortrag selbstverständlich nicht vor, mich mit dem Marxismus als einem philosophischen

Aspekt oder einer Weltanschauung zu befassen, sondern mit Erscheinungen, Haltungen, Überzeugungen und sozialen Sehnsüchten, die vor allem in meinem Land, aber in kleinerem oder größerem Maße auch in anderen sogenannten Demokratievölkern in einem Zeitraum von über vier Jahrzehnten gewachsen sind. Das war die Zeit, als die durch ein ewiges Bündnis mit der Sowjetunion verbundene Polnische Volksrepublik (PRL) bestand, die geltende Verfassung der Sozialismus war und die Wirtschaft in das enge Korsett der Nationalisierung, des Kollektivismus und der Zentralplanung eingepresst wurde.

Ähnlich sieht übrigens die Situation im Kapitalismus aus. Mein Ziel ist keine streng ökonomische Analyse, die zur Antwort auf die Frage führt, wie gut oder schlecht das Wirtschaftssystem in den Ländern des ehemaligen Ostblocks ist, das auf den drei Marktfreiheiten Waren- und Dienstleistungsverkehr, Kapital- und Produktionsmittelverkehr sowie Konkurrenzfreiheit basiert. Aber es wird die Rede von Reaktionen auf den Zusammenstoß mit der Wirklichkeit des freien Marktes sein.

Fangen wir also mit der Frage nach dem Grund für ein mögliches Aufleben des Marxismus an. Die große Veränderung, die das Jahr 1989 brachte, erweckte zwei Arten von Angst – eine individuelle und eine soziale.

Die erste Angst war eine existenzielle, generelle Angst vor der freien Wahl, vor der selbstständigen Entschlussfassung und der Verantwortung für die Konsequenzen, worüber u. a. Erich Fromm schrieb. Ein besonders interessantes Beispiel ist die Furcht vor der Wahl zwischen Werten. Auf solche Situationen bezog der vor kurzem gestorbene polnische Philosoph Leszek Kołakowski – der übrigens anfangs vom Marxismus fasziniert war und ihn später treffend kritisierte – die Geschichte von Abraham, der Isaak opfern sollte. Ein Patriarch ist „die Verkörperung der menschlichen Angst vor einer Situation, in der man gezwungen ist, zwischen großen Werten zu wählen und man von Außen keine Rechte für seine Handlungen besitzt“ – schrieb Kołakowski. Abraham wählte zwischen der Elternliebe und dem Gehorsam gegenüber Jahwe, und dabei wusste er eben nicht, ob der Befehl Gottes nicht ein Betrug des bösen Geistes ist.

In einem ähnlichen Dilemma befanden sich plötzlich Millionen Menschen, die in Mittel- und Osteuropa wohnten. Ein einfaches Beispiel: Wenn die Präventivzensur nicht mehr funktionierte, musste eine goldene Mitte zwischen dem Recht auf freie Meinungsäußerung und z.B. der Achtung des guten Rufes gefunden werden. Die kommunistische Partei war nicht mehr die einzige Quelle und der einzige Interpret des Rechtes. Die Tatsache, dass private Ansichten ungehindert öffentlich geäußert werden konnten, war ein Schock – man musste kein Doppelleben mehr führen. Es musste entschieden werden, auf welchen Werten und auf welcher Weltanschauung die demokratische Gesetzgebung basieren sollte. Dabei ging es um eine Menge heikler Fragen. Die heißeste polnische Debatte der 90-er Jahre war beispielsweise der Streit um das Abtreibungsgesetz. Es waren schwierige Fragen, bei denen es um die Grenzen von Kompromissen ging.

Viele Bürger konnten sich in der pluralisierten Welt voller widersprüchlicher Nachrichten nicht wiederfinden: Einige Menschen überzeugten sich, dass die Frau das unverletzliche Recht habe, über ihr Leben zu entscheiden; andere, dass die Abtreibung gleichbedeutend mit Mord sei. Die Demokratie erwies sich nicht als eine Idylle, sondern als ein Raum, in dem sich verschiedene

Weltanschauungen und Interesse begegneten. Der Kommunismus, der die Menschen von der Last der Verantwortung für die Gestaltung des öffentlichen Lebens befreit hatte, konnte bei einigen die Sehnsucht nach einem sicheren Ort hervorrufen – besonders wegen der demokratischen Kontroversen, die dazu zwangen, Ideen zu konfrontieren, selbstständig und kritisch zu denken und Wahlen durchzuführen.

III.

Die zweite Angst war mit dem freien Markt verbunden. Der Sozialismus beschränkte die private Initiative, die Chancen des persönlichen Erfolgs und der persönlichen Entwicklung – aber er vermittelte das täuschende Gefühl von sozialer Sicherheit und Gerechtigkeit. Der Kapitalismus konfrontierte die Bürger mit einer vollkommen anderen Logik. Es war wie ein Pendelmechanismus: Das Pendel, das jahrelang maximal nach links ausgeschlagen hatte, schwenkte jetzt ganz nach rechts. Fast von einem Tag auf den anderen herrschte im öffentlichen, medialen Mainstream die Überzeugung, dass jeder seines eigenen Glückes Schmied sei und so z. B. der finanzielle Erfolg ausschließlich von den persönlichen Talenten, vom persönlichen Engagement und der Eigeninitiative abhing. Es fällt nicht schwer sich vorzustellen, wie enttäuscht die Menschen waren, denen es nicht gut ging, und welche lähmende Angst die verspürten, die sich davor fürchteten, dass sie sich nicht bewähren und zu den Verlierern zählen würden.

Diese Enttäuschten, die sich nicht an die sich dynamisch verändernde Wirklichkeit angepasst hatten und vor Angst gelähmt waren, kamen in verschiedenen Milieus, sozialen Bewegungen und politischen Aufstellungen unter. Als Beispiel wird oft z. B. die Gemeinschaft um den Redemptoristen Tadeusz Rydzik, dem Gründer von Radio Maryja, genannt, das heute – nach vorsichtigen Schätzungen – ca. eine Million regelmäßiger Hörer zählt. Oder die Bauernpartei Samoobrona (Selbstverteidigung), die mit radikalen Protestformen (Verschütten von importiertem Getreide auf Gleise und Straßensperren) Aufsehen erregte. Das erwähnte Elektorat versuchte auch die Partei Prawo i Sprawiedliwość (PIS, Recht und Gerechtigkeit), also die Partei der Brüder Kaczyński, während zweier Kampagnen vor den Wahlen 2005 zum Parlament und zum Präsidenten zu erwerben.

Dieses letzte Beispiel ist symptomatisch und es lohnt sich, es genauer auszuführen: Nun, die Partei PIS machte es sich zum Ziel, Definitionen aufzustellen und damit eine Trennlinie aufzuzwingen, die sowohl durch die politische Szene als auch durch die Gesellschaft selbst verlaufen sollte. Anfangs sollte die Aufteilung einen historischen Charakter haben und sich auf den Unterschied bei der Auslegung der Abkürzung „AK“ stützen. Die PIS wollte das „AK-Polen“ vertreten, das sich auf den Ritterethos von Soldaten der Nationalen Armee (Armia Krajowa, AK) berief, also auf die größte heimliche Waffengewalt im von Nazis besetzten Europa. Die politischen Gegner dagegen wurden als „AK-Polen“ – im Sinne des „Polen von Aleksander Kwaśniewski“ klassifiziert, der nach zwei Amtsperioden sein Amt als Präsident niedergelegt hatte, und der als ideenloser Karriere- und Postkommunist dargestellt wurde, der sich gemeinsam mit den Genossen am staatlichen Vermögen auf Kosten von einfachen ehrlichen Bürgern bereicherte.

Die von Experten vom politischen Marketing, den sogenannten Spin-Doktoren, vorgeschlagene Aufteilung war

jedoch für die Mehrheit der Gesellschaft wenig einleuchtend und überzeugend. Es gab einige Gründe dafür: Viele Bürger zollten immer noch dem aus dem Dienste ausgeschiedenen Präsidenten Aleksander Kwaśniewski Respekt. Er war nicht geeignet für die Rolle eines schwarzen Helden (er nahm z.B. einen hohen vierten Platz in der Umfrage von polnischen Helden des 20. Jh. hinter Papst Johann Paul II, Lech Wałęsa und Józef Piłsudski ein). Es fiel übrigens schwer, den Hauptgegner der Postkommunisten, also die von der Solidarität stammende Partei Platforma Obywatelska (PO, Bürgerplattform) mit dem Führer Donald Tusk, anzuklagen. Aber noch ein wesentlicher Faktor spielte dabei eine Rolle: Viele Polen blieben unberührt von den historischen Argumenten, ähnlich wie viele – und hier kommen wir an den Kernpunkt – die Zeiten des realen Sozialismus nicht für die schlechtesten hielten, z.B. in der Umfrage von dem Meinungsforschungsinstitut OBOP aus dem Jahr 1999: Dort sagten 56 % der Befragten, dass es ihnen in den 70-er Jahren am besten ging. Das waren die Regierungszeiten des ersten Sekretärs von PZPR Edward Gierek, als die Repressivmaßnahmen im Vergleich zu den Stalin-Zeiten erheblich reduziert wurden und die Staatsgewalt den Bürgern soziale Vorrechte zugestanden, und ein Leben auf einem relativ anständigen materiellen Niveau sicherstellte – leider durch die Aufnahme von gigantischen Krediten im Westen, die u. a. meine Generation heute bezahlen muss.

IV.

Die PIS bemerkte schnell die Fehler in ihren Kalkulationen und definierte die aufgesetzte Aufteilung neu. Die Brüder Kaczyński gaben nämlich bekannt, dass sie das „soziale Polen“ vertraten, das auf der Seite der Armen stand, bereit zum Kampf gegen die Ungerechtigkeit, Bestechlichkeit und Zügellosigkeit der Eliten. Ihre Gegner beschrieben sie als das „liberale Polen“, das die Interessen einer kleinen Gruppe von Reichen wahrnahm, und das die einfachen, ehrlichen Bürger der Ausbeutung durch den ungezügelt Kapitalismus aussetzte.

Und das war eine echte Wunderwaffe. Obwohl anfangs aus den Umfragen resultierte, dass die PO und Donald Tusk den Sieg so gut wie in der Tasche hatten, zog letztendlich Lech Kaczyński in den Staatspalast in Warschau ein, dem Sitz des Präsidenten der Republik Polens. Die PIS, die populistische Samoobrona und die katholisch-nationale Partei Liga Polskich Rodzin (LPR, Liga der Polnischen Familien) bildeten die gemeinsame Regierung.

Die Geschichte dieser Wahlen vor vier Jahren ermöglicht einige wichtige Diagnosen und Bemerkungen bezüglich der Wahrscheinlichkeit des Wiederauflebens des Kommunismus in Europa. Vor allem müssen wir uns eines bewusst machen: Die Rückkehr des Marxismus in Form eines Regimes, das den mittleren und östlichen Teil des Alten Kontinents über vierzig Jahre beherrscht hatte, ist nicht mehr möglich. Sogar die Rückkehr der Postkommunisten an die Macht in den ehemaligen Ländern des sog. Ostblocks – ich erinnere daran, dass die Linke in Polen, die direkt aus der PZPR (der Kommunistischen Partei) stammt, das Regiment schon 1993 übernommen hatte – bedeutete nicht, dass die erwähnten Länder vom Generalkurs, also dem Beitritt zur NATO und zu EU-Strukturen, abgewichen sind. Bis jetzt wurde weder das klassische Monopartei-System eingeführt noch wurde mit der freien Marktwirtschaft gebrochen, denn es gibt heute in

den ehemaligen Demokratievölkern keine politischen und sozialen Kräfte, die imstande wären, so radikal den Geschichtsverlauf zu wenden.

Aber die Tatsache, dass der Marxismus unsere Gesellschaften tief infiziert hat, bleibt. Er kommt aber nicht mehr in Form eines unheilverkündenden Systems, das an „1984“ von George Orwell oder „Der Prozess“ von Franz Kafka erinnert, sondern in Form von infizierten Menschen, die unter Anwendung des durch den Priester Józef Tischner popularisierten Begriffs zur Kategorie des Homo Sovieticus zählen.

V.

Der Homo Sovieticus trug zur Umstürzung des Kommunismus bei, als dieser aufhörte, dessen minimale materielle Bedürfnisse zu befriedigen. Aber jetzt fordert er, dass die neue Demokratie und der Kapitalismus ihm die Arbeit sicherstellen und zusätzlich von der unerträglichen Last der Freiheit und Verantwortung befreien sollte. Der Homo Sovieticus zeigt sich in verschiedenen für die Demokratie gefährlichen Haltungen oder gesellschaftlichen Erscheinungen, die übrigens die in Polen aufkeimende Bürgergesellschaft zerstören. Hier nur einige Beispiele:

● **Populismus.** Wie der Priester Tischner schrieb, sind die Populisten überzeugt, dass jeder, der sich für einen unterdrückten Volksvertreter hält, in der Gesellschaft mit Vorrechten ausgestattet sein sollte. Außerdem sollte diesem Volksvertreter eine in der Geschichte besondere Rolle zukommen, im Gegensatz zu der verdorbenen Elite, die die Bedürfnisse des Volkes nicht kenne und über keinen moralischen Auftrag zur Gewaltausübung verfüge, denn sie leide keine Not. Der Populismus ist eine so alte Erscheinung wie das gesellschaftliche Leben, aber die jahrzehntelange Dominanz des Marxismus – mit dem Ziel der Errichtung einer gerechten Gesellschaft von Arbeitern und Bauern – verstärken seine Wirkungskraft.

● **Anspruchshaltung.** Das ist die Überzeugung, dass der Staat fast ausschließlich wegen der Tatsache, dass man eine Staatsangehörigkeit besitzt, dem Bürger alles sicherstellen sollte, was nötig ist – nämlich gute Arbeit, kostenlose Ausbildung auf allen Stufen, aber auch kostenlose Ferien usw. Jahrelang hemmte diese Anspruchshaltung die unentbehrlichen Reformen und Umstrukturierungen in vielen Staatsunternehmen, u. a. in Gruben und Werften. Wie der vornehme ökonomische Publizist Witold Gadomski schreibt, erwarteten 1989 die meisten Polen, dass „der Staat ihnen die materielle Stabilität sicherstellt. Das Aufsuchen von Lücken im System der sozialen Fürsorge wurde zum nationalen Sport. Im Ergebnis wurden wir zum Land mit den jüngsten und gesündesten Rentnern.“

● **Identitätsbildung durch ein gemeinsames Feindbild.** Das ist wieder eine für verschiedene Epochen und Systeme charakteristische Erscheinung. Aber in den Zeiten des sogenannten real existierenden Sozialismus bekam sie den Rang einer staatlichen Ideologie und ist heute mit den schon erwähnten Ängsten verbunden. Es ist interessant, wie stark verankert u. a. die antideutschen Gefühle in manchen Milieus sind, die jahrzehntelang von den Kommunisten genährt wurden. Man sah dort z. B. Parallelen zwischen den in das polnische Land einbrechenden großen Kreuzrittermeistern und dem Kanzler Konrad Adenauer.

● **Tribalismus.** Das ist ein Begriff aus dem Buch von Karl Popper unter dem Titel „Offene Gesellschaft und ihre Feinde“. Wie in der katholischen Monatsschrift „Zeichen“ (Znak) die Soziologin Ewa Bobrowska erklärt, waren sich die Menschen schon im altertümlichen Athen der Tatsache bewusst, dass sie selbst die Verfasser von geltenden gesellschaftlichen Regeln waren. Für einige wurde dies zur Quelle eines Gefühls von Freiheit, für andere zur Quelle eines Gefühls von Angst. Der Tribalismus strebt danach, „diesen Stand wiederherzustellen, in dem das gesellschaftliche Leben in irgendwelchen unverletzlichen und vom Menschen unabhängigen Regeln verankert ist“. Der Tribalismus verbindet also die „Furcht vor Freiheit“ mit dem Willen, „der Gesellschaft das eigene, für einzig und richtig gehaltene Wertesystem mit der Überzeugung aufzuerlegen, dass die Gesellschaft nur so vor Problemen geschützt werden kann“. Das zerstört natürlich den demokratischen Pluralismus.

Der schlimmste Fehler wäre jedoch, den Homo Sovieticus auszugrenzen. Sehr oft sind solche Leute nicht schuld daran, dass Sie keine Chancen haben. Leider haben wir in Polen solche Fehler nach 1989 begangen, indem wir eine Menschengruppe für unrentabel, unfähig zur freien Marktwirtschaft und für zu neurotisch eingestuft haben. Somit haben wir nicht nur die evangelische Aufforderung zur Nächstenliebe in den Wind geschlagen, sondern haben diese Menschen in die Hände von Populisten und Politikern getrieben.

Mittlerweile lenkte der Priester Tadeusz Rydzik einfach die Aufmerksamkeit auf diese Menschen, die andere nicht sehen wollen. Und trotz meiner kritischen Stellung zur Ideologie, die in Radio Maryja gepredigt wird, muss ich gestehen, dass der Redemptorist neben den Ängsten und der Aggression auch die Initiative und das Gefühl der Würde in diesen Menschen weckte. Der Soziologe Stanisław Burdziej glaubt, dass dank der sogenannten Familie von Radio Maryja benachteiligte Bürger gesellschaftliche Beziehungen knüpfen, dank derer sie ihre gesellschaftliche Behinderung überwinden können. Möglicherweise beruht einer der auffälligsten Paradoxe darauf, dass eben die um den Sender aus Thorn konzentrierte Gemeinschaft in einigen Situationen als Muster der Selbstorganisation der Bürgergesellschaft dienen könnte.

VI.

Die Bilanz lautet also: Der Marxismus kommt in den Ländern von Mittel-Osteuropa nicht in Form einer Weltanschauung oder eines kommunistischen Regimes, sondern zeigt sich in den kollektiven und individuellen Ängsten vor Freiheit sowie in asozialen oder antipluralistischen Haltungen. Man darf jedoch nicht vergessen, dass sogar diejenigen, die durch die demokratische Wende des Jahres 1989 degradiert wurden, einen relativ großen Beitrag zum gesellschaftlichen Kapital leisten können – sofern wir sie den Populisten nicht überlassen. Und was ist mit denen, die in der System- und Wirtschafts-transformation für sich keine Bedrohung, sondern eine Chance sehen? Diese Gruppe wächst. Zweifellos stellen sie heute schon die Mehrheit und in Polen ist man sehr stolz darauf, dass in den vergangenen zwei Jahrzehnten zahlreich private Mikrounternehmen entstanden sind, die weniger als zehn Mitarbeitern beschäftigen, Familienfirmen, die ein Drittel des nationalen Bruttosozialproduktes erzeugen und weit über 3 Millionen Menschen eine Beschäftigung geben. Nur wenige hatten erwartet, dass

die Polen sich als so ein fleißiges und unternehmerisches Volk erweisen würden. Somit ist Polen aktuell das einzige Land in Europa, das Wirtschaftswachstum statt Rezession hat.

Die Mehrheit der Gesellschaft hatte de facto sogar keine Möglichkeit, um vom Kapitalismus enttäuscht zu sein – einige (Minderheit) haben bereits finanzielle Erfolge, andere (Mehrheit) glauben und verlieren nicht die Hoffnung, dass der Wohlstand für sie erreichbar ist. Das ist ein großer psychologischer Unterschied: Das sogenannte Alte Europa ist schon satt und hat Angst, hungrig zu werden. Das sog. neue oder junge Europa (wie Polen) ist noch hungrig, aber hat Hoffnung, satt zu werden.

Der durchschnittliche Lebensstandard erhöht sich in Polen von Jahrzehnt zu Jahrzehnt. Die Zahl der Haushalte, in denen das Einkommen nicht reicht, um für die täglichen Bedürfnisse aufzukommen, ist von 74 % 1993 auf 28 % 2009 gesunken. Und obwohl die Konjunktur in manchen Zeiträumen etwas schwächer war, ist an der Weichsel der freie Markt noch nie zum Erliegen gekommen. Polen bleibt immer noch attraktiv für ausländische Investoren (niedrige Arbeitskosten) und die Milliarden Euro an EU-Zuschüsse halten das Wirtschaftswachstum konstant. Es wundert also nicht, dass aus dem Anfang dieses Jahres veröffentlichten internationalen Bericht über das Niveau des Optimismus hervorgeht, dass die Polen in dieser Beziehung den zweiten Platz in der Welt, nach den Chinesen, einnehmen. 76 % meiner Landsleute halten sich für glückliche Menschen.

Aber sogar hinter diesem Wirtschaftswunder können Bedrohungen lauern. Zwei Beispiele dafür:

● **Kluft zwischen dem Tempo der wirtschaftlichen Entwicklung und dem Aufbau einer Bürgergesellschaft.** Wenn man den Kollektivismus von Marx ablehnt, der verkündet, dass die Masse alles und der Einzelne nichts ist, fällt es in kapitalistischen Systemen sehr leicht, in einen extremen Individualismus zu verfallen, der den Ideen der Bürgergesellschaft und dem Aufbau einer Gemeinschaft in verschiedenen Dimensionen (von der Nation bis zur Nachbarschaft) fremd ist. Ein gutes Beispiel solcher gesellschaftlichen Entfremdung bzw. Isolierung in Ghettos sind die geschlossenen, von Gittern, Kameras und Security-Firmen geschützten Wohnsiedlungen, die in den größten polnischen Metropolen gebaut werden. Solche Enklaven oder Festungen, in denen gebildete, gut situierte Menschen wohnen, und die völlig von der übrigen Stadt isoliert sind, sind bereits Forschungsgegenstand von Soziologen sowie Thema von Happenings und Piketten von Linken und Globalisierungsgegnern.

● **Kluft zwischen dem Entwicklungstempo des privaten Sektors und dem Erstarren der Institutionen des demokratischen Staates.** Misstrauen gegenüber Staatsinstitutionen hat in Polen eine lange Geschichte. Über 123 Jahre Annexion, fünf Jahre Besetzung durch die Nazis und über 40 Jahre Kommunismus bedeuteten Betrug von Beamten, Patrioten und des gesunden Menschenverstandes. Nach 1989 erwiesen sich die staatlichen Institutionen für den Boom im privaten Sektor als wenig effizient; sie hielten mit dem raschen Wandel nicht Schritt. Viele Polen sind besonders von den politischen Eliten enttäuscht. Sie verzichten auf die Teilnahme am Bürgerleben und richten sich dabei nach der Wolter-Regel: Kultivierung nur des eigenen Gartens. Seit vielen Jahren beträgt die Wahlbeteiligung weniger als 50 %.

Die historische Belastung durch Marxismus sowie Kapitalismus haben daher die gleichen Folgen: Schwächung der Bürgergesellschaft, Zerschlagung der Gemeinschaft, Gleichgültigkeit gegenüber den Bedürfnissen der Mitmenschen und – in drastischen Fällen – Aggression.

VII.

Welche Rolle können hier die Gläubigen spielen? Wie soll eine moderne Gesellschaft mit den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts gebaut werden? Wie soll ein gemeinsamer Nenner für Europa gefunden werden?

Während der Pilgerfahrt nach Tschechien im September dieses Jahres sagte Benedikt XVI., dass alle Europäer, Gläubige und nicht Gläubige, Katholiken, Protestanten, Muslime, Juden, Agnostiker oder Atheisten dieselben Bedürfnisse haben. Diese übersteigen den Menschen selbst, den Utilitarismus und Egoismus, die eigenen Ängste, das „was sämtliche politische und wirtschaftliche Kräfte sicherstellen können“. Europa habe die Pflicht, die gewaltige innere, in Millionen Bürgern im Westen und im Osten schlummernde Kraft für das Streben nach den vier für uns alle gemeinsamen Werte zu verwenden: nämlich das Gute, die Wahrheit, Schönheit und Freiheit. Benedikt XVI. sieht keine Alternative für ein solches europäisches, überreligiöses Bündnis, obwohl dieses Bündnis aus der Religion schöpft, sich aber in der Religion nicht erschöpft. Der Papst appelliert: „Wir müssen uns gemeinsam für den Kampf um Freiheit und die Suche nach der Wahrheit engagieren, die entweder nebeneinander existieren oder auch gemeinsam im Unglück zugrunde gehen.“

Das eben brauchen wir heute in Europa – den neuen Optimismus und das neue Vertrauen, den Glauben an die Größe des menschlichen Geistes. Die Überzeugungen, dass der Mensch angesichts der großen Ideale mit dem gleichen Engagement nach Mitgefühl und dem Guten streben kann, genauso, wie er unaufhaltbar nach Gewinn oder technologischen Fortschritt strebt.

Denn – wie Benedikt XVI. in Prag sagte – „Europa ist etwas mehr als nur ein Kontinent. Das ist unser Zuhause!“ Und das dürfen wir nie vergessen. □



Pater Dietger Demuth C.Ss.R., der Hauptgeschäftsführer von Renovabis, bei einem Diskussionsbeitrag: Die Solidaritätsaktion der deutschen

Mein Jahr 1989

Ondej Matějka

I.

Als die samtene Revolution 1989 in der Tschechoslowakei ausbrach, war ich gerade 10 Jahre alt. Daher kann ich also kaum als Zeitzeuge betrachtet werden, der damals alles voll bewusst mitbekommen hat. Was ich heute als eine späte Reflexion über diese Zeit bieten kann, ist vor allem die Beobachtung, wie sich unsere Familie erst nach und nach auf die Seite der Revolution stellte. Mein Vater war Parteimitglied. Soweit ich weiß, war er kein überzeugter Kommunist, aber er gehörte sicherlich zu denen, die ein Weiterleben des Sozialismus möglich machten. Unsere Familie war vom herrschenden Regime nicht begeistert, aber man hatte kein dringendes Bedürfnis etwas zu ändern, zumal es uns nicht schlecht ging. Mein Vater stellte sich vorerst eher an die Seite der Reformkommunisten als an die Seite der Revolution.

Demzufolge war meine Betrachtung des Wandels zwiespältig. Denn in der Schule waren unsere Lehrer eindeutig für die neuen Kräfte; genauso war auch die allgemeine Stimmung. Diese Kluft in meinem Kopf wurde erst dann überwunden, als am 29. 12. 1989 meine Mutter vor Freude geweint hat, weil Václav Havel zum Präsidenten gewählt wurde. Nun konnte ich auch zu Hause die Euphorie miterleben, die ich auch überall um mich herum spürte. Auch wenn der Vater die Politik nach wie vor distanziert betrachtete, war meine Mutter nun voll mit dabei. Ihre natürliche Emotionalität hat ihren Wandel sicher einfacher gemacht.

Ohne meine Eltern allzu kritisch beurteilen zu wollen, muss ich es als bezeichnend einstufen, dass wir schon am 23. 12. 1989 die erste Reise in den Westen gemacht haben. In West-Berlin wurde jedem Familienmitglied ein



Ondej Matějka, Antik-Komplex, Prag

Geschenk gekauft – ich bekam einen Walkman, die Schwester eine Barbie-Puppe, für den Vater gab es ein Autoradio und Mutti holte sich einen Lockenstab. Die neuen Möglichkeiten, materiell alles nachzuholen, was den Menschen im Osten so lange vorenthalten geblieben war, war der eigentliche Beitrag der Revolution. Bereits im Frühjahr 1990 verließ mein Vater seine leitende Funktion in einem volkseigenen Betrieb, wurde selbständiger Unternehmer und stürzte sich energisch in die neue Zeit. Nach zwanzig Jahren haben meine Eltern materiell vieles erreicht. Ob sie dabei die anderen Dimensionen von November 1989 bedacht haben, ist mir nicht klar.

Für mich persönlich ging die Revolution dann erst zehn Jahre später los. Als ich 1998 zum Studium nach Prag kam, wurde gerade der sogenannte „Oppositionsvertrag“ zwischen den zwei größten Parteien geschmiedet. Dadurch haben sie sich die Macht im Staat aufgeteilt, eine parlamentarische Kontrolle der Regierung de facto ausgeschaltet und nicht zuletzt Raum für beispiellose Korruption eröffnet. Als frisch immatrikulierter Student habe ich mich sofort in diverse Protestinitiativen involvieren lassen. Bis auf ein paar Demonstrationen und Unterschriftensammlungen kam aber nicht viel dabei raus. Wichtiger waren am Ende hunderte und hunderte von Debatten, in denen die Welt Schritt für Schritt immer deutlichere Umrisse bekam – der bösen und korrupten Welt der großen politischen Parteien musste etwas entgegengestellt werden. Solch eine Macht hatte nur die Zivilgesellschaft. Meine Weltanschauung wurde durch den Kampf der Zivilgesellschaft gegen die Politik maßgeblich geprägt. Ich stand natürlich seit dem entschieden an der Seite der Zivilgesellschaft. Ich bekenne mich dazu auch ganz praktisch – ich bin Mitglied bei einigen Vereinen, in einem Verein arbeite ich auch und dazu leite ich noch an der Universität Seminare zur Theorie der Zivilgesellschaft.

II.

Was hat das mit 1989 zu tun? Ich verstehe die Zivilgesellschaft als die eigentliche Errungenschaft unserer samtenen Revolution. Als solche muss die Zivilgesellschaft allerdings erst entdeckt und umgesetzt werden. Politische Pluralität, die sonst im Zusammenhang mit 1989 als die größte Veränderung genannt wird, ist natürlich wichtig. Aber sie kann nur dann gewährleistet werden, wenn die Zivilgesellschaft die Macht hat, die Pluralität nachhaltig zu erzwingen. Es ist auch kein Zufall, dass die Diktatur der politischen Parteien an sich nicht abgeschafft hat. Die Pluralität der Parteien stellte für das Regime keine Gefahr dar, sofern diese keine Stütze in der Zivilgesellschaft hatten. Diese wurde nämlich zum größten Feind der Autokraten. Es war das Ziel, den Zusammenhalt der Gesellschaft zu erodieren, alle horizontalen Beziehungen zwischen Menschen zu zerstören, damit am Ende nur noch vertikale, hierarchische Beziehungen erhalten bleiben, durch die sich die atomisierte Gesellschaft lenken ließ.

Nach 1989 war es nun wieder möglich, die Gesellschaft als Zivilgesellschaft aufzubauen. Als allgemeines Ziel ist dieses Ziel in den postkommunistischen Ländern auch immer wieder postuliert worden. Doch wenn es konkret wird, gibt es selbst nach zwanzig Jahren viele Beweise, dass die Gesellschaft in Tschechien ihre Chance, Zivilgesellschaft zu werden, immer noch nicht eingesehen hat. Zum Beispiel: Im Bezug auf die Politik ist die Einstellung nach wie vor diejenige, dass man einfach auf bessere Politiker wartet. Dass die Qualität der politischen Repräsentanz letztlich von der Nachfrage von unten abhängig ist, ist bei den meisten Bürgerinnen und Bürgern nicht angekommen. In Tschechien ist die passive Haltung ganz besonders ausgeprägt. Nicht nur die nationale Politik ist zum Schauspiel geworden, das man bloß – wie auf einer Bühne – gespannt oder entspannt verfolgt. Auch das Verhalten Tschechiens auf der europäischen Bühne weist die gleichen Merkmale auf – man kann so wieso nichts bewirken, daher ist es egal, welche Figur man in Brüssel macht. Der Sturz der eigenen Regierung mitten in der Zeit der EU-Ratspräsidentschaft ist nur eine der bitteren Folgen dieser durchweg passiven und verantwortungslosen Auffassung.

In diese Richtung weisen auch Meinungsumfragen, die bei den Jugendlichen neulich durchgeführt wurden. Es ist alarmierend, dass sich die jungen Tschechen in Bezug auf die Grundeinstellung zum Engagement im öffentlichen Raum nicht wesentlich von Ihren Eltern unterscheiden. Die Jungen von heute sind viel reicher als ihre Eltern, sie können in die ganze Welt reisen, was sie auch tun, aber all das hat einen überraschend geringen Einfluss auf ihre Einstellung zur Politik und zur Zivilgesellschaft. Darin muss man die eigentliche Botschaft des zwanzigjährigen Jubiläums der samtenen Revolution sehen. Erst dann, wenn wir die Gesellschaft in diesem Punkt bewegen, wird die Revolution vollzogen. Andersherum gesagt, wir müssen die verhängnisvolle Wertekontinuität mit der Zeit vor 1989 brechen.

Samtene Revolution ist damit ein lebendiger Auftrag. Man muss die Zivilgesellschaft zum Thema machen, man muss auch durch das Konzept der „politischen Bildung“ konkrete Demokratiekompetenzen vermitteln und nicht zuletzt muss man die Stimmung ändern. Es geht darum, die Menschen nicht nur zu bilden, noch wichtiger ist es, sie zum aktiven Eintritt in den öffentlichen Raum zu bewegen. □

Wahrheit

Zwischen Absolutheitsanspruch und Relativierung

Was ist Wahrheit? Diese zentrale Frage beschäftigt die Philosophie seit vielen Jahrhunderten. Die Philosophische Woche vom 7. bis zum 10. Oktober 2009 zum Thema „Wahrheit. Zwischen Absolutheitsanspruch und Relativierung“ versuchte nicht, diese zentrale

Frage abschließend zu klären. Aber Experten und interessierte Teilnehmer der Studienwoche näherten sich einer Antwort von vielen Seiten her. „zur debatte“ dokumentiert die überarbeiteten Referate.

Begriff und Wesen der Wahrheit. Systematische Überlegungen zu einem philosophischen Grundbegriff

Harald Schöndorf SJ

Es geht uns um die Wahrheit

Die Wahrheit ist das Ziel all unseres Denkens. Wir denken nicht um des bloßen Denkens willen, sondern wir denken, weil wir erkennen wollen. Wir wollen wissen, wie es wirklich ist. Es gibt zwar Fälle, wo wir uns selbst betrügen wollen, weil wir vor der Wahrheit Angst haben, und dieser Selbstbetrug kann massive Formen annehmen. Vielleicht können wir sogar unser Gewissen so abstumpfen und beschwichtigen, dass wir am Ende die Frage und Suche nach der Wahrheit tatsächlich aufgeben, ja vergessen haben. Dennoch halten wir dies bei gesundem Verstand für eine Verblendung. Wir brauchen uns nur zu fragen, wie wir jemand anderen beurteilen würden, der sich die Wahrheit mit allen Mitteln und um jeden Preis vom Hals halten will. Wir wissen und erfahren, dass wir letzten Endes der Wirklichkeit nicht ausweichen können. Sie ist mächtiger als wir, sie hält uns umschlossen. Aber nicht nur deshalb, weil sie sozusagen in der stärkeren Position ist, sondern auch deshalb, weil sie eine eigene Anziehungskraft auf uns ausübt. Seit altersher ist mit dem Gedanken der Wahrheit so gut wie immer auch der Gedanke des Guten und Schönen verknüpft.

Gibt es überhaupt die Wahrheit?

Ist aber nicht die Rede von *der* Wahrheit eine verfehlte Hochstilisierung von etwas, was nur die Summe bestimmter Eigenschaften ist? Kann man sich nicht das Wort „wahr“ und „Wahrheit“ überhaupt sparen? Denn wenn etwas wahr ist, dann ist es eben so, wie es ist, und damit Punkt. Aber es hat offenbar einen guten Sinn, von dem zu sprechen, was wirklich und nicht erfunden, erlogen, scheinbar oder sonst wie unwirklich ist, und dies alles als die Wirklichkeit zu bezeichnen. Wenn aber das Wirkliche insgesamt die Wirklichkeit darstellt und das Wahre darin besteht, dass diese Wirklichkeit sich zeigt, erkannt und ausgesagt wird, dann hat die Rede von



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

der Wahrheit einen sachlichen Grund, denn sie gibt das an, was Behauptungen oder Erkenntnisse wahr macht und von Unwahrern unterscheidet. Da die Wahrheit ihren Grund nicht in unserem Denken und Sagen hat, obwohl sie sich nur in diesem Denken und Sagen zeigt, darum bezeichnet das Wort „Wahrheit“ etwas, was es der Sache nach gibt. Dies zeigt sich auch daran, dass uns die Wahrheit als Forderung entgegentritt, der wir zu entsprechen haben. Wie könnte uns etwas als Forderung entgegentreten, was nur unser eigenes Kunstprodukt ist?

Ist die Wahrheit relativ?

Aber hat nicht vielleicht jeder seine eigene Wahrheit oder hat zumindest jede Kultur, jede Epoche ihre eigene Wahrheit? Hatte nicht Lessing Recht, dass die Suche nach der Wahrheit der

Wahrheit selbst vorzuziehen sei? Aber diese Auffassung ist ein Widerspruch in sich selbst. Wer wirklich etwas sucht, der will es auch finden. Und jeder, der schon einmal irgend etwas (heraus-)gefunden hat, und sei es noch so unbedeutend, weiß, dass es schon von unserem eigenen Erleben her nicht stimmt, dass wir die Suche nach der Wahrheit dem Entdecken der Wahrheit vorziehen.

Es scheint bescheidener zu sein, wenn man sagt, man wisse nicht, was die Wahrheit ist. Wenn mir aber eine Einsicht geschenkt wurde, dann ist es alles andere als bescheiden zu behaupten, ich wüsste nichts. Wenn ich ein Geschenk erhalte, kann ich nicht sagen, ich hätte nichts oder nichts Besonderes bekommen. Denn eine Gabe zu bestreiten, die man wirklich besitzt, ist eine falsche und verlogene Demut. Oft steht hinter dem Relativismus eine in Wahrheit folgende höchst unbescheidene Auffassung: Da ich mir keiner Wahrheit sicher bin, gestehe ich auch keinem anderen Menschen eine wahre Überzeugung zu. Da ich mich nicht in der Lage sehe, die Wahrheit einer bestimmten Auffassung überzeugend und stringent nachzuweisen, behaupte ich, dass man das überhaupt und grundsätzlich nicht könne. Was man sich selbst nicht zutraut, will man auch keinem anderen zutrauen und gönnen. Der Relativismus wird zum bequemen Schutzschild, um sich einerseits keiner echten argumentativen Diskussion stellen zu müssen, andererseits aber doch irgendwelche Prinzipien zu verteidigen. Denn auch der Relativist hat bestimmte Prinzipien, und sei es nur das Prinzip, es dürfe keine allgemein verbindliche Wahrheit geben.

Setzt aber nicht die Toleranz voraus, dass man selbst auf den Wahrheitsanspruch verzichtet? Wer diese Auffassung vertritt, bedenkt nicht, dass es überhaupt nicht möglich ist, diese angebliche perfekte Toleranz zu leben, die darin besteht, dass man alles anerkennt. Denn dies ginge nur, wenn unser Denken und Tun keinerlei Auswirkungen auf irgendwelche anderen Menschen, ja auf die Welt überhaupt hätte. Dies ist aber bekanntlich nicht der Fall und grundsätzlich unmöglich. Es ist auch naiv zu meinen, man könne auf die Dauer bestimmte Kulturen oder Volksgruppen vom Rest der Welt so abschotten, dass sie ungestört ihren eigenen Vorstellungen entsprechend leben könnten. Darum müssen wir schon im Alltag in vielen Fällen darauf bestehen, dass die Sachlage so ist und nicht anders, dass nicht einfach jeder machen kann, wozu er Lust hat und dergleichen mehr. Und je mehr man weltanschaulichen Pluralismus predigt, um so intoleranter wird man dann auf anderen Gebieten, beispielweise in Bezug auf Rauchen, Atomenergie, Glühbirnen und Ähnliches mehr. Ferner ist es eine Selbsttäuschung zu meinen, man könne sich der Stellungnahme bezüglich der Wahrheit enthalten. Es gibt nämlich entscheidende Fragen unseres Zusammenlebens, die mit der Wahrheit zusammenhängen, wie die Verteidigung unserer grundlegenden Rechte und Freiheiten. Hier ist die Berufung auf den Relativismus oder die Unerkennbarkeit der Wahrheit schlicht und einfach eine billige Ausrede.

Natürlich dürfen wir nicht da auf der Wahrheit der eigenen Meinung bestehen, wo diese Wahrheit fraglich ist. Und wir wissen, dass es sehr viel Rechthaberei unter uns Menschen gibt, und womöglich gehören wir selbst auch ein wenig zu der Gruppe dieser Rechthaber. Aber ein Extrem bekämpft man nicht durch das gegenteilige Extrem, nämlich durch die Bestreitung jeglicher Wahrheit.

Ist die Wahrheit also relativ? In Bezug auf Tatsachenaussagen ist eine

solche Behauptung sicherlich unsinnig. Ferner wird niemand behaupten, für irgendeine Kultur gelte eine andere Naturwissenschaft als für uns. Der Relativismus wird meistens nur auf religiöse, weltanschauliche oder moralische Vorstellungen bezogen, die unter dem Sammelbegriff kulturell zusammengefasst werden. Nun ist es heute Mode geworden, alles, was unter Kultur läuft, sofort mit einem positiven Vorzeichen zu versehen und nicht daran rütteln zu lassen. Wie fragwürdig dies ist, zeigt sich aber daran, dass ja auch das Verhalten der Banker, das zur Finanzkrise geführt hat, ein Teil unserer Kultur ist. Und bei der Unterdrückung der Frau hört unser kulturelles Verständnis heutzutage zumeist auch auf, obwohl dies ein kulturelles Phänomen ist. Im Allgemeinen sind wir also der Meinung, dass die Relativität an der Frage der Menschenwürde und der Menschenrechte ihre Grenze findet.

Und bei der Unterdrückung der Frau hört unser kulturelles Verständnis heutzutage meist auf, obwohl dies ein kulturelles Phänomen ist.

Bei der Moral gibt es zwar Unterschiede, aber bei genauerem Hinsehen zeigt sich, dass sich die großen Grundsätze in allen Kulturen finden. Keine Kultur erlaubt, dass man ohne weiteres andere töten kann, und keine Kultur erlaubt einen beliebigen Umgang mit der Sexualität, um nur zwei Beispiele zu nennen. Nur wenn es ins Detail geht, gibt es Unterschiede. Es gibt in jeder Kultur Fälle, wo die Tötung anderer legitim ist. Und darüber, welche Weisen der Sexualität erlaubt sind, gibt es ebenfalls unterschiedliche Vorstellungen. Und dasselbe gilt natürlich auch für alle Fragen des Eigentums, hängt aber in all diesen Fragen mit der konkreten sozialen und wirtschaftlichen Gestalt einer bestimmten Kultur zusammen.

Zwei Seiten der Wahrheit: schon in der Wahrheit und zugleich auf der Suche nach ihr

Es gibt zwei Linien bezüglich der Wahrheit, die auf den ersten Blick gar nicht so leicht miteinander vereinbar sind. Die erste könnte man die platonische nennen. Sie findet sich auch in den Religionen. Sie besagt, dass wir die Wahrheit nur mit großer Mühe erreichen oder nur als Geschenk von oben erhalten können, während unsere normale Alltagserkenntnis von der Wahrheit weit entfernt ist. Die andere Linie zeigt auf, dass wir uns immer schon innerhalb der Wahrheit befinden und bewegen. Die Tatsache, dass wir wissen wollen, wie es sich wirklich verhält, zeigt uns, dass wir uns bereits im Bereich der Wahrheit aufhalten. So müssen wir also zwei gegenstrebige Aussagen zusammenhalten und zusammenbringen: Wir befinden uns bereits im Bereich der Wahrheit und müssen nicht erst dorthin gelangen, was uns gar nicht möglich wäre, wenn wir davon getrennt wären. Andererseits aber ist diese Wahrheit nicht einfach das Nächstliegende, sondern sie ist etwas, dessen Suche Mühe verlangt und vielleicht ohne eine höhere Hilfe gar nicht möglich ist. Wie kann man diese beiden Aussagen miteinander vereinbaren?

Die These, dass wir uns bereits in der Wahrheit befinden, besagt nicht, dass wir über diese Wahrheit, in der wir immer schon stehen, auch ausdrücklich und genau Bescheid wissen. Sie besagt nur, dass wir irgendeine Art von Wissen

davon haben. Unser Fragen nach den Gründen für das Handeln anderer Menschen oder für den Ablauf des Naturgeschehens setzt nämlich voraus, dass die Wirklichkeit sich erforschen lässt, auch wenn dies nicht in jedem Einzelfall in gleicher Weise gelingt. Die Tatsache, dass wir bereits in der Wahrheit stehen, ist also durchaus voll damit vereinbar, dass wir nach immer mehr und genauere Wahrheit suchen.

Wir stehen also bereits in der Wahrheit und wir müssen sie zugleich in ihrer konkreten Form und Ausgestaltung nicht selten in mühevoller Weise erst suchen. Die Wahrheit ist für uns eine Vor-Gabe und insofern eine Gabe, aber auch Resultat unseres Bemühens. Das bedeutet aber wiederum, dass eigentlich die Wahrheit uns zu sich zieht, dass sie für uns attraktiv ist. Die Wahrheit hält uns in ihrem Bann, ob wir es wollen oder nicht. So gesehen, sind gar nicht wir auf der Suche nach der Wahrheit, sondern die Wahrheit ist auf dem Weg zu uns. Sie steht sozusagen vor der Tür und klopft bei uns an.

Dass es Wahrheit gibt, bedeutet, dass die Wirklichkeit für uns geöffnet ist, dass sie sich uns erschließt, uns zu erkennen gibt. Es gibt also eine Beziehung von beiden Seiten her: von unserer Seite her, insofern wir erkenntnisfähig sind; und von der Seite der Wirklichkeit her, insofern sie sich unserer Erkenntnis öffnet. Die Wirklichkeit ist also auf uns bezogen, und wir auf sie. Wahrheit ist eine grundlegende Form von Beziehung und jede echte Beziehung hat es mit Wahrheit zu tun. Denn jede echte Beziehung bedeutet auch Anerkennung des anderen; aber dies heißt nichts anderes, als die Wahrheit des anderen zu sehen und zu achten. Wir müssen uns der Wahrheit öffnen. Aber das Grundlegendere ist, dass die Wirklichkeit für uns geöffnet ist, dass das, was an sich ist, auch für uns ist, um einen in der Moderne üblich gewordenen Unterschied aufzugreifen.

Innen und außen, konkret und allgemein

Die Wahrheit ist offenbar und zugleich verborgen. Die Verborgenheit der Wahrheit hat zwei grundlegende Formen. Die eine Form besteht in der Unterscheidung von Äußerem und Innerem und betrifft alle Dinge. So, wie wir die Dinge unserer Welt erleben, zeigen sie sich uns mit ihrer Außenseite. Sie gibt uns durchaus einen bestimmten Aufschluss über diese Dinge. Sie zeigt uns ihre Größe, ihre äußere Beschaffenheit, ihren äußeren Zusammenhang mit anderen Dingen und dergleichen mehr. Aber wenn wir mehr über die Dinge wissen wollen, so müssen wir entweder im wörtlichen oder im übertragenen Sinn das Innere der Dinge erforschen. Zum anderen können wir auch beim Menschen zwischen dem Äußeren und dem Inneren unterscheiden.

In beiden Fällen jedoch, sowohl bei den materiellen Dingen als auch bei uns Menschen, sind wir normalerweise der Überzeugung, dass das eigentlich Entscheidende, das Wesentliche, das Innere ist. Bei den leblosen Dingen zeigt sich diese Überzeugung dadurch, dass wir der wissenschaftlichen Erkenntnis den Vorzug vor der außerwissenschaftlichen Kenntnis geben. Bei uns Menschen meint die moralische Beurteilung die innere Einstellung und die daraus erfließenden Handlungen meint und ist nicht nur aus dem äußeren Verhalten ablesbar. Allerdings wissen wir hier auch, dass es ein Zusammenspiel von innen und außen geben muss, wenn das Denken und Verhalten eines Menschen wirklich wahrhaftig und somit auch moralisch in Ordnung sein soll. Wer zwar gute Vorsätze hat, sie aber nie in die

Praxis umsetzt, weil er zu feige oder zu faul dafür ist, den halten wir nicht für einen moralisch guten Menschen. Umgekehrt halten wir freilich einen Menschen nicht deshalb schon für moralisch gut, weil er das Glück hatte, dass ihm nie im Leben ein größerer Fehler unterlaufen ist.

Es gibt ferner zwei Ansätze, um den Begriff der Wahrheit zu formulieren. Man kann von bestimmten konkreten Erkenntnissen und ihren Formulierungen (in Behauptungssätzen) ausgehen und die Frage stellen, ob diese Erkenntnisse und ihre Formulierungen wahr sind. In diesem Fall handelt es sich um eine partikuläre, begrenzte Wahrheit. Schwieriger wird es, wenn wir über etwas reden, worauf man nicht so einfach hinweisen kann. Dies ist der Fall, wenn wir unsere eigenen Gefühle und Empfindungen ausdrücken oder wenn wir über Sachverhalte reden, deren Erkenntnis uns nicht so ohne weiteres gegeben ist, da es sich um komplexe Zusammenhänge, abstrakte Begriffe oder um Bereiche wie die Philosophie oder die Religion handelt.

Die Wahrheit als das Größere

Die Wahrheit hat ebenso wie die Sittlichkeit das Eigentümliche an sich, dass sie größer ist als ich. Andernfalls wäre alles, was ich glaube und meine, einfach deshalb wahr, weil es meine Auffassung ist. Die Wahrheit ist für uns ein Maßstab, ein Kriterium, etwas Höheres. Die Wahrheit zeigt uns an, dass die Wirklichkeit für uns eine Vorgabe, eine Maßgabe ist und nicht ein Produkt unseres Tuns. Wenn die Wahrheit das Größere und uns Fordernde ist, dann bedeutet dies natürlich auch, dass die Wirklichkeit das Größere ist. In diesem Fall kann die Wirklichkeit aber nicht dasjenige sein, das dem Menschen als bloßes materielles Objekt gegenübersteht. Die Wirklichkeit muss dann in ihrem Kern geistig sein.

Geist ist die Bezogenheit auf dasjenige Größere, was uns als Wahrheit oder auch als das Gute und das Schöne entgegentritt und einfordert. Geist bedeutet das Über-sich-hinaus, das den Menschen kennzeichnet. Die Forderung der Wahrheit richtet sich an den menschlichen Geist, nicht an die Tiere oder die Pflanzen. Diese Forderung ist aber eine Forderung der Wirklichkeit als ganzer, so dass wir die Überlegenheit der Wahrheit nicht vorschnell kurzschlüssig nur auf Gott zurückführen dürfen, obwohl sie natürlich letzten Endes von ihm herührt und auf ihn hinweist. Der Primat der Wahrheit ist ein Primat der Wirklichkeit als ganzer; er bedeutet, dass wir als Menschen in dieser Wirklichkeit als ganzer unseren Platz haben und dass diese Wirklichkeit nicht auf eine Materie reduziert werden darf, die gar nichts Geistiges an sich hätte. Dieser Geist zeigt sich darin, dass die Materie nach mathematischen Gesetzen geordnet ist und dass die Natur in all ihrer Vielfalt ein hohes Maß an Ordnung aufweist.

Die Instanz zur Beurteilung der Wahrheit

Aus alledem scheint zu folgen, dass auch der Maßstab, das Kriterium, die Beurteilungsinstanz für die Wahrheit etwas Anderes, Vorgegebenes, uns Gegenüberstehendes sein muss. Dieser Schlussfolgerung leisten wir auch Gehorsam, wenn wir bedenken, dass wir den allergrößten Teil dessen, was wir für wahr halten, von anderen gelernt haben und lernen. Das beginnt mit dem Erlernen der Sprache und des damit verbundenen Grundwissens über unsere Familie, Lebensweise, Kultur und unsere Welt geht über die verschiedensten Erziehungs- und Lehrinrichtungen bis

hin zu den Medien und geschieht immer auch durch das Gespräch mit unseren Mitmenschen. Aber es gibt Fälle, wo wir die Entdeckung machen, dass es Irrtümer gibt, dass Zweifel angebracht sind, dass nicht einfach alles, was Wahrheit zu sein scheint, auch tatsächlich Wahrheit ist. Und wenn wir gefragt werden, was wir denn selbst von irgendeiner Theorie oder Behauptung halten, so beginnen wir vielleicht andere zu fragen und die Gegebenheiten zu prüfen, und dies ist immer noch eine Hinwendung zu anderem. Aber irgendwann müssen wir uns entscheiden, und da zeigt sich, dass wir letzten Endes in uns selbst den Maßstab finden müssen, nach dem wir beurteilen, ob etwas wahr oder falsch ist oder ob wir uns eines Urteils enthalten.

Ähnliches erleben wir auf dem Gebiet des Tuns mit dem Gewissen. So sehr wir darum wissen, dass die Wahrheit ebenso wie die Sittlichkeit gerade nicht etwas Individuelles ist, sondern über mir steht, da sie sonst gar keine mich verpflichtende Instanz sein könnte, so bleibt uns doch letzten Endes nichts anderes übrig, als diese Instanz in uns selbst zu suchen und zu finden. Es muss also in uns selbst eine Instanz geben, die über uns hinausragt, die für uns als individuelle Subjekte Verbindlichkeit beansprucht, die uns mit etwas Höherem verbindet, die in uns selbst

Wir entdecken die Wahrheit in uns, aber wir entdecken sie als die Wahrheit, die nicht einfach in uns ist, sondern über uns hinausgeht, weil sie über uns ist, weil sie uns voraus liegt, weil sie uns mit einbegreift, und nicht umgekehrt.

etwas Höheres vergegenwärtigt, nämlich die Wahrheit – und, so kann man hinzufügen, damit zugleich die Sittlichkeit. Diese Instanz, diese Fähigkeit, dieses Vermögen heißt seit alters Vernunft oder Geist. Dies ist etwas völlig anderes als das Gehirn, auch wenn diese Instanz dieses Gehirn als ihr Organ (auf deutsch Werkzeug) benötigt und gebraucht. Vernunft oder Geist kommen in unserer Welt aber nur in ihrer jeweils individuellen Verwirklichung in jedem Menschen vor, der darum von der Tradition als vernunftbegabtes Lebewesen bezeichnet wurde, aber die Vernunft oder der Geist ist gerade in uns dasjenige, was uns über unsere begrenzte Individualität hinaushebt und uns den Zugang zur Wahrheit ermöglicht, die über den verschiedenen Einzelnen steht und für alle verbindlich ist und so alle miteinander verbindet.

Wir entdecken die Wahrheit in uns, aber wir entdecken sie als die Wahrheit, die nicht einfach in uns ist, sondern über uns hinausgeht, weil sie über uns ist, weil sie uns voraus liegt, weil sie uns mit einbegreift, und nicht umgekehrt. Insofern kann uns die Wahrheit über uns selbst hinaus- oder, richtiger gesagt, hinaufführen, weshalb die Wahrheit einen Weg zu Gott darstellt. Weil aber diese Wahrheit in uns anzutreffen ist, darum unterliegen wir auch der Möglichkeit des Irrtums und erreichen die Wahrheit immer nur auf unvollkommene Weise. Das gilt auch, wenn uns die Wahrheit von einer höheren Instanz übermittelt wird, sei dies nun im irdischen Bereich die Wahrheit des Weisen, des echten Fachmanns oder im religiösen Bereich die Wahrheit der Offenbarung. Auch in diesen Fällen können wir uns einer solchen Mitteilung nicht einfach blind in

die Arme werfen, sondern müssen von ihrer Glaubwürdigkeit überzeugt sind, und diese Überzeugung nimmt ihre Begründung wiederum aus unserer Vernunft.

Die mittelalterliche Tradition hat die Lehre ausgearbeitet, dass die Wahrheit notwendigerweise zur Wirklichkeit selbst dazugehört. Damit ist gemeint, dass alles in dem Maß, in dem es ist, auch erkennbar ist. Dies bedeutet dann umgekehrt, dass unser Geist für die Wirklichkeit, für das Sein als Ganzes offen ist. Darin besteht das Eigentümliche unseres Geistes, und dies zeichnet den Geist gegenüber dem Nichtgeistigen aus: der Geist ist auf die Wirklichkeit als Ganze bezogen.

Wahrheit und Freiheit

Wer vor Gericht gefragt wird, der muss zu seiner Aussage stehen, und das heißt, dass er sich für diese Aussage entscheidet, was ein Akt der Freiheit ist. Umgekehrt gilt für alle Fälle der Unsicherheit und des Zweifels, dass es dann auf unsere Entscheidung, also unsere Freiheit ankommt, ob wir einen bestimmten Tatbestand für wahr, falsch oder fraglich und ungewiss halten. Mehrere Personen können denselben Sachverhalt mitbekommen haben und dennoch unterschiedlich darüber urteilen. Dies gilt erst recht, da in vielen Fällen Gesichtspunkte mitspielen, die sich durch die Sinneswahrnehmung gar nicht eindeutig feststellen lassen, ob zum Beispiel ein bestimmtes Verhalten absichtlich oder versehentlich war.

Da wir uns beim größten Teil unserer alltäglichen Erkenntnisse keinerlei Gedanken machen, liegt die Meinung nahe, die Erkenntnis der Wahrheit habe nichts mit der Freiheit zu tun. Die Skeptiker, die alles und jedes in Zweifel gezogen haben, zeigen uns aber, dass wir auch das, was völlig unproblematisch erscheint, zumindest im nachhinein in Zweifel ziehen können. Dies zeigt, dass die Wahrheit keinen physischen Zwang auf uns ausübt, sondern dass wir uns ihr gegenüber prinzipiell immer frei verhalten.

Daher wird auch einsichtig, dass die Wahrheit ebenso wie die Moral eine Forderung an uns stellt, dass sie uns nicht einfach gleichgültig lässt, dass wir sie nicht einfach links liegen lassen können. All dies wäre nämlich nicht zu erklären, wenn die Wahrheit nichts mit unserer Freiheit zu tun hätte. Dann wäre auch nicht zu erklären, warum es über die wichtigsten Fragen unseres Lebens immer Streit gegeben hat und Streit geben wird. Dies hängt nämlich nicht nur damit zusammen, dass die Wahrheit über diese Fragen nicht einfach mit den Sinnen wahrnehmbar sind, sondern es hängt auch damit zusammen, dass diese Grundsatzfragen von uns eine Entscheidung für die Wahrheit verlangen, die wir aufgrund unserer Freiheit auch verweigern können.

Wie eignen wir uns die Wahrheit an?

Diese Frage scheint dann einfach zu sein, wenn es nur um Sachwissen geht. Etwas anderes ist es aber, wenn es sich um eine Wahrheit handelt, die uns prägt, die unser Personsein beeinflusst, also um eine Wahrheit, die uns durch andere Menschen übermittelt wird oder wurde. Hier kommen die Verschiedenheit der Kulturen und der geschichtliche Abstand ins Spiel. Aber schon vorgängig zu diesen zusätzlichen Erschwernissen stellt die von anderen Personen übermittelte Wahrheit einen Sonderfall dar. Denn sie erschöpft sich niemals in den ausdrücklichen Worten, sondern in oder hinter diesen Worten steht immer ein „Mehr“. Alles, was über die reine Sachinformation hinausgeht, bedeutet

in Wahrheit eine mehr oder minder weit gehende Offenbarung der mittelenden Person selbst. Dass und inwiefern wir eine solche Wahrheit aufnehmen können, hängt zum ersten davon ab, wie sehr wir über uns Bescheid wissen, und zum zweiten, wie sehr wir bereit sind, uns wirklich dem Anderen und damit einer anderen Wahrheit zu öffnen.

Weder dürfen wir alles einfach derart für uns vereinnahmen, dass wir es einseitig nur aus unserer Perspektive heraus sehen, noch können wir sozusagen völlig in die fremde Perspektive hinüberspringen. Es muss darum eine Begegnung beider Seiten stattfinden. Dies setzt voraus, dass die andere Seite, die uns begegnet und der wir begegnen, uns nicht vollkommen und in jeder Hinsicht fremd und unverständlich ist. Dies ist darin begründet, dass wir alle darin übereinkommen, dass wir Menschen sind. Gäbe es keine fundamentale Gemeinsamkeit aller Menschen, so könnte es auch keine Gemeinsamkeit der menschlichen Würde und der Menschenrechte geben.

Auch bei der Begegnung zwischen Gott und den Menschen muss es für uns möglich sein, die göttliche Offenbarung zu verstehen; dies setzt voraus, dass Gott selbst für die Mitteilung seiner Wahrheit eine Art und Weise wählt, die es uns ermöglicht, diese Wahrheit in den Rahmen unserer Verstehensmöglichkeiten aufzunehmen. Wenn wir aber tatsächlich offen sind für etwas Neues, noch Unbekanntes, was unser bisheriges Wissen und Verstehen übersteigt, dann setzt dies wiederum voraus, dass wir grundsätzlich in der Lage sind, alles und jedes zumindest in irgendeiner Weise zu erkennen und zu verstehen. Diese Fähigkeit wird seit alters Geist genannt.

Damit wird weder die Andersheit des Anderen noch der Charakter des Geheimnisses geleugnet oder verunmöglicht. Denn Andersheit heißt nicht, dass wir überhaupt nichts von dem Anderen zu erkennen und zu verstehen vermöchten. Sonst könnten wir auch sein Anderssein nicht erkennen. Auch das Geheimnis im Sinn des Mysteriums besteht nicht darin, dass wir überhaupt nichts erkennen und verstehen. Sonst wäre es völlig verborgen und uns überhaupt nicht mitgeteilt worden. Es wäre etwas, das jemand für sich behält, ein Secretum, aber kein Mysterium.

Beim Mysterium geht uns erst in der erkenntnistätigen Beschäftigung mit ihm auf, dass wir es nie wirklich und gänzlich verstehen werden. In diesem Sinn bin ich mir selbst ein Mysterium: da mir bei allem, was ich von mir und über mir weiß, aufgeht, dass ich damit nie an ein Ende komme und nie mein Innerstes völlig aufzuschlüsseln vermag. Dies gilt erst recht von der Erkenntnis jeder anderen Person und noch viel mehr von der Erkenntnis Gottes. Gerade hier zeigt sich der Doppelcharakter der Wahrheit als Offenheit und Verborgenheit. Die personale Wahrheit schließt immer die Erkenntnis ein, dass das Erkannte unsere Erkenntnis von ihm übersteigt. Dies gilt nur von der personalen Wahrheit, denn alle Wahrheit, bei der es um die rechte Interpretation geht, hat es mit personaler Wahrheit zu tun. Bei einer rein sachlichen Wahrheit, wie etwa in der Mathematik oder den Naturwissenschaften, stellt sich dieses Problem nicht. □

Was ist Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in der antiken Philosophie und im frühen Christentum

Markus Enders

Die Aufgabenstellung der folgenden Überlegungen

Systematische Bestimmungsversuche des Wahrheitsbegriffs sind beinahe so alt wie die Philosophie und werden bis in unsere Gegenwart hinein immer wieder unternommen. Dieser Umstand dürfte ein äußerer Hinweis darauf sein, dass es sich bei der Wahrheit um einen Grundbegriff philosophischen Denkens zumindest in dessen abendländischer Tradition handelt. Was aber ist, um die alte Pilatusfrage (vgl. Joh 18,38) zu stellen, Wahrheit?

Diese Frage kann in diesem Zusammenhang nicht in rein systematischer Form behandelt, sie soll vielmehr aus einer philosophiehistorischen Perspektive angegangen und muss daher umformuliert werden: Wie ist „Wahrheit“ in der abendländischen Philosophie konzipiert und definiert worden? Aus Umfangsgründen kann dieser Frage hier nicht in der gesamten abendländischen Philosophiegeschichte nachgegangen werden; sie soll vielmehr nur an den „maßgeblichen Bestimmungsversuchen“ der antiken Philosophie untersucht werden; die Rede von „maßgeblichen Bestimmungsversuchen“ setzt bereits eine Antwort auf die Frage voraus, welche der Wahrheitstheorien in dem genannten Zeitraum sachlich maßgeblich waren und welche nicht. Unter „Theorien der Wahrheit“ sollen nach der von Lorenz Bruno Puntel vorgeschlagenen Nomenklatur (vgl. Lorenz B. Puntel, Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie [Erträge der Forschung 83], Darmstadt³1993, 3–5) dabei solche Theorien verstanden werden, die entweder den Begriff der Wahrheit oder das Kriterium der Wahrheit, d. h. die Entscheidungsinstanz, die über das Vorliegen von Wahrheit befindet bzw. das Verfahren, das zur Entdeckung von Wahrheit führt, oder aber den Maßstab für Wahrheit oder schließlich die Bedingungen biologischer, sozialer, politischer, historischer, sprachlicher, religiöser etc. Art von Wahrheit zu explizieren versuchen. Die meisten Wahrheitstheorien in unserem Untersuchungszeitraum bemühen sich um eine Begriffsbestimmung von Wahrheit in Gestalt einer feststellenden Definition des Wahrheitsbegriffs.

1. Das griechische Verständnis von „ἀλήθεια“ als „Unverborgenheit“

Bevor wir mit den sachlich maßgeblichen Bestimmungsversuchen des Wahrheitsbegriffs in der Philosophie der Antike beginnen, ist ein kurzer Hinweis auf die altgriechischen Äquivalente für das deutsche Adjektiv „wahr“ und das entsprechende Substantiv „Wahrheit“ erforderlich. Als altgriechisches Äquivalent für das deutsche Substantiv „Wahrheit“ gilt bekanntlich der Ausdruck „ἀλήθεια“: „In der Forschungsdebatte um das vorphilosophische, altgriechische Verständnis von ‚Wahrheit‘ hat die Frage der Etymologie von ‚ἀλήθεια‘ (ionisch ἀλήθειη) eine zentrale Rolle gespielt.“ (J. Szaif, Art. Wahrheit. I. Antike – A. Anfänge bis Hellenismus, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie [= HWPh], Bd. 12, Darmstadt 2004, Sp. 48–54, hier: 48) Es war vor allem Martin Heidegger, der die These breit



Prof. Dr. Markus Enders, Professor für Christliche Religionsphilosophie an der Universität Freiburg

exponierte, dass es ein frühgriechisches, insbesondere von dem Vorsokratiker Parmenides vertretenes Verständnis von Wahrheit in der Bedeutung der „Unverborgenheit“ des Seins gegeben habe, dem er nicht nur geschichtliche Ursprünglichkeit, sondern auch sachliche Maßgeblichkeit gegenüber dem späteren, angeblich mit Platon beginnenden und erkenntnistheoretisch verengten Gebrauch von „Wahrheit“ als Richtigkeit des Erkennens zusprach (vgl. Martin Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit, in: Wegmarken, hg. v. F.-W. von Herrmann [= GA 9 = Martin-Heidegger-Gesamtausgabe, Band 9], Frankfurt am Main³1996, 177–202; ders., Platons Lehre von der Wahrheit, in: Wegmarken, GA 9, 203–238). Seine Auffassung von „Wahrheit“ in der Bedeutung von Unverborgenheit des Seins begründete Heidegger mit der etymologischen Grundbedeutung von „ἀ-λήθεια“ als „Nicht- oder Un-Verborgenheit“, indem er dieses Wort auf seine Wurzel ληθ/λαθ zurückführte und den Vokal am Wortanfang als ein α-privativum deutete. Philologische Untersuchungen zum frühgriechischen vorphilosophischen Gebrauch von „ἀλήθειη“ (ionisch) und seinen Synonymen wie ἔτεος, ἔτυμος und ἐτήτυμος haben diese etymologische Auslegung weitgehend bestätigt (vgl. E. Heitsch, Die nicht-philosophische alētheia, in: Hermes 90 [1962], 24–33; ders., Wahrheit als Erinnerung, in: Hermes 91 [1963, 36–52; T. Krischer, ETYMOΣ und ΑΛΗΘΗΣ, in: Philologus 109 [1965], 161–174). Wenn nun „Unverborgenheit“ die etymologische Grundbedeutung von „ἀ-λήθεια“ im frühgriechischen Sprachgebrauch sein soll, wie wird dann dieser Ausdruck verwendet? Einschlägige Untersuchungen vor allem von Luther, Boeder und Szaif haben gezeigt, dass „ἀ-λήθεια“ und „ἀληθής“ insbesondere im homerischen Epos als grammatisches Objekt zu Verben des Sagens in Formulierungen wie „Wahres sagen“ oder „die ganze Wahrheit sagen“ verwendet werden und dass dabei das Adjektiv „ἀληθής“ („wahr“), durch „ὄν“, „Seiendes“, ersetzt werden

kann; daran zeigt sich, dass „Wahrheit“ im frühgriechisch-vorphilosophischen Sprachgebrauch nicht primär als eine Eigenschaft von Aussagesätzen aufgefasst, sondern als mit dem jeweils erkannten Teil der vorgegebenen Wirklichkeit identifiziert worden ist (vgl. W. Luther, „Wahrheit“ und „Lüge“ im ältesten Griechentum, Borna/Leipzig 1935, insb. 31ff. [der ontologische Wahrheitsbegriff des homerischen Epos]; H. Boeder, Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia, in: Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 4, Bonn 1959, 82–112, insb. 91–101; J. Szaif, Platons Begriff der Wahrheit, Freiburg/München³1998, 42–48; ders., Art. Wahrheit. Antike A. Anfänge bis Hellenismus, in: HWPh, Bd. 12, Darmstadt 2004, Sp. 48), dass also „Wahrheit“ ursprünglich als eine grundlegende Bestimmung des Seins selbst verstanden wurde, und dies keineswegs zufälliger- oder gar irrtümlicherweise. Denn das Verständnis von Wahrheit als einer Eigenschaft von Aussagen bzw. genauer von propositionalen Gehalten stellt ein von der veritas ontologica, der Seinswahrheit, abgeleitetes Verständnis von Wahrheit dar. Denn nur ein solcher Sachverhalt kann im Urteil angemessen ausgesagt werden, der zuvor erkannt worden ist; erkannt werden aber kann ein Sachverhalt nur, wenn er für das Erkennen grundsätzlich zugänglich, offenbar, unverborgen, das aber heißt: an ihm selbst wahr ist.

Das sachlich primäre ontologische Verständnis von Wahrheit als derjenigen Grundeigenschaft der vorgegebenen Wirklichkeit, die in deren Unverborgenheit für das Erkennen, d. h. in deren grundsätzlicher Erkennbarkeit, besteht, stellt daher auch nicht zufällig die philosophiegeschichtlich erste Begriffsbestimmung von Wahrheit im abendländischen Denken dar, und zwar bei dem Vorsokratiker Parmenides (vgl. Parmenides 28 B 1 [Diels-Kranz]), worauf hier nur verwiesen werden kann. Parmenides aber ist der Vater nicht nur der Metaphysik, genauer der Ideenlehre, Platons, sondern auch des platonischen Verständnisses von Wahrheit.

2. Das ontologisch-gnoseologische und das aussagetheoretische Wahrheitsverständnis Platons

Wie schon bei Parmenides selbst und in der von ihm begründeten Philosophenschule der Eleaten fungiert Wahrheit bei Platon „als Inbegriff der erkennbaren, geistig fassbaren Wirklichkeit“ (J. Szaif, Art. Wahrheit, I. Antike, A. Anfänge bis Hellenismus, in: HWPh, Bd. 12, Sp. 49). Erkennbar gemäß der auf Parmenides zurückgehenden platonischen Bedeutung von Erkennen (νοεῖν), das ein sicheres Erfassen und definitives Bestimmen des Wesensgehalts eines Gegenstandes bedeutet, sind nach Platon nur die Ideen, d. h. die allgemeinen, transzendenten, immateriellen Wesenheiten aller geistig und aller sinnlich erscheinenden Entitäten. Dabei kommt den Ideen Seinswahrheit auf Grund ihrer Unvermischtheit, d. h. ihres Ausschließens des Konträren, und auf Grund ihrer Urbildhaftigkeit zu, in der ihre Normativität für die Beurteilung der Einzelfälle im sinnefalligen Bereich begründet liegt (hierzu vgl. genauer J. Szaif, art. cit., Sp. 50). Worin aber liegt die genaue Bedeutung dieser Seinsbestimmtheit der Ideen, die Platon Wahrheit nennt?

Darüber kann ein Passus in Platons berühmtem Sonnengleichnis Auskunft geben. In diesem Sonnengleichnis stellt Platon eine Analogie zwischen der Ursächlichkeit der Sonne im Bereich der sichtbaren Welt des Werdens und Vergehens und der Ursächlichkeit der Idee des Guten im Bereich des rein geistig erfassbaren Seins fest: Denn wie das

Licht der Sonne den sichtbaren Entitäten ihr Wesen, ihre Existenz und ihre Sichtbarkeit verleiht, so übt die Idee des Guten im rein geistig erfassbaren Kosmos eine entsprechende Kausalität aus:

„Dieses also, was dem Erkannten Wahrheit und dem Erkennenden das Vermögen (sc. zu erkennen) verleiht, sage, sei die Idee des Guten. Aber bedenke, dass sie (sc. die Idee des Guten) von Erkenntnis und Wahrheit, sofern diese erkannt wird, zwar Ursache ist, so wirst du doch, so schön auch diese beiden, Erkenntnis und Wahrheit, sind, nur richtig von diesem (sc. dem Guten) denken, wenn du es für etwas anderes und noch Schöneres hältst als diese beiden (sc. Erkenntnis und Wahrheit). Wie dort (sc. im Bereich des Sichtbaren) das Licht und das Sehvermögen für sonnenartig zu halten zwar richtig ist, für die Sonne selbst zu halten, aber nicht richtig ist, so ist es auch hier (sc. im Bereich des rein geistig Erkennbaren) zwar richtig, diese beiden, die Erkenntnis und die Wahrheit, für gutartig zu halten, nicht aber ist es richtig, welches von beiden auch immer für das Gute selbst zu halten, sondern noch höher ist die Beschaffenheit des Guten einzuschätzen.“ (Platon, Polit., 508e1 – 509a5).

Wie also das Licht der sichtbaren Sonne den Sinnesdingen ihre Sichtbarkeit verleiht, analog verleiht das Gute den Ideen ihre Erkennbarkeit, d. h. ihre Wahrheit.

Diesem klassischen Text zufolge teilt das Gute dem Erkannten, d. h. den Ideen, Wahrheit und dem Erkenntnis-subjekt das Vermögen zur Erkenntnis der Ideen mit. Dabei wird das Gute als die Ursache für das Zustandekommen des Erkenntnisaktes und der Wahrheit bezeichnet. Das Gute selbst aber übragt in seiner Erhabenheit und Größe noch die Erkenntnis und die Wahrheit. Wie also das Licht der sichtbaren Sonne den Sinnesdingen ihre Sichtbarkeit verleiht, analog verleiht das Gute den Ideen ihre Erkennbarkeit, d. h. ihre Wahrheit. Durch das Entsprechungsverhältnis zwischen der Kausalität der Sonne und der des Guten ist es vorgegeben, dass die „Wahrheit“ als die geistige Sichtbarkeit der Ideen, d. h. als ihre Unverborgenheit, verstanden werden muss, weshalb „im Rahmen dieses Gleichnisses wohl auch die etymologische Assoziation von ἄ-λήθεια mit Unverborgenheit intendiert“ (J. Szaif, art. cit., Sp. 50) ist. Platon versteht also im Gefolge des Parmenides unter „Wahrheit“ die Erkennbarkeit des vollkommenen Seins (der Ideen) und vertritt daher wie dieser primär ein ontologisch-gnoseologisches Wahrheitsverständnis.

Neben dem ontologisch-gnoseologischen Grundverständnis von „Wahrheit“ finden wir bei Platon aber auch schon die Grundlagen eines aussagen-theoretischen Wahrheitsverständnisses, wonach „Wahrheit“ als eine Eigenschaft von Aussagen zu verstehen ist, die mit der ihr kontradiktorisch entgegengesetzten Eigenschaft der Falschheit eine vollständige Disjunktion bildet: Danach ist eine Aussage entweder wahr oder falsch, tertium non datur (vgl. Platon, Soph. 240 bff.; 263bff.; Krat. 385 b 2-8; zu diesem aussagentheoretischen Aspekt des platonischen Wahrheitsverständnisses vgl. J. Szaif, Platons Begriff der Wahrheit [Sympos., Bd. 104], op. cit., 327ff., und besonders J. Szaif, Die

Geschichte des Wahrheitsbegriffs in der klassischen Antike, in: M. Enders/J. Szaif [Hgg.], Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit, Berlin 2006, 1–32, hier: 14–18).

Dabei zeigt die Definition der Falschheit eines Aussagesatzes in Platons Dialog „Sophistes“, dass Platon die Wahrheit einer Aussage im korrespondenztheoretischen Sinne als Übereinstimmung zwischen dem Aussagegehalt und dem ausgesagten Sachverhalt versteht. Ein Aussagesatz ist demnach falsch,

„sowohl wenn er von dem, was ist (d. h. was der Fall ist), aussagt, dass es nicht ist, als auch, wenn er von dem, was nicht ist (d. h. was nicht der Fall ist), aussagt, dass es ist.“ (Platon, Sophistes 240 e10f.).

Bei Platon besitzt dieses korrespondenztheoretische Wahrheitsverständnis allerdings nur eine gegenüber dem ontologischen Verständnis der Wahrheit als der Erkennbarkeit des Seins untergeordnete Bedeutung, weil es den ontologischen Wahrheitsbegriff genau genommen voraussetzt: Denn eine wahre Aussage kann man nur dann über einen Gegenstand treffen, wenn man diesen zuvor zumindest in seinen Grundzügen erkannt hat, wenn dessen Beschaffenheit also erkennbar, mithin wahr ist.

Bei Aristoteles rückt diese aussagentheoretische Bedeutung von Wahrheit in das Zentrum seiner im Vergleich zu Platon sehr viel stärker ausgeführten Korrespondenz-Theorie der Wahrheit als einer Eigenschaft von Aussagesätzen, (vgl. Arist. Cat. 4 b8-10; Cat. 14 b15-18; De interp. 19 a33; Metaph. 1011 b26f.; 1051 b3-5; zum korrespondenztheoretischen Wahrheitsverständnis des Aristoteles vgl. F.M.L. Carretero, Der aristotelische Wahrheitsbegriff und die Aufgabe der Semantik. Diss. Köln 1983, 54-65; K. Bohrmann, Wahrheitsbegriff und νοῦς-Lehre bei Aristoteles und einigen seiner Kommentatoren, in: Miscellanea Mediaevalia 12 [1982], 1-12, und vor allem den Beitrag von Jan Szaif, Die Geschichte des Wahrheitsbegriffs in der klassischen Antike, art. cit., 1–32, hier: 18–24; diesem korrespondenztheoretischen Wahrheitsverständnis, für das der Satz vom [zu vermeidenden] Widerspruch von zentraler Bedeutung ist, schlossen sich verschiedene spätantike Aristoteles-Kommentatoren an, vgl. Ammon. In De Int. [CAG IV 5 [ed. Busse]], 21,8-13; 139,29f.; 149,25-28; Joh. Philop. In Cat [CAG XIII 1 [ed. Busse]], 81,29-31; Elias In Cat. [CAG XVIII 1] 184,17-20). Der ontologisch-gnoseologische Wahrheitsbegriff Platons spielt bei ihm keine Rolle mehr und kommt nur noch in erstarrten Wendungen wie etwa, dass die Philosophie die „Untersuchung über die Wahrheit“ im Sinne der wesenhaften Beschaffenheit des Seienden sei (vgl. Aristoteles, Metaph. I, 3, 983 b 1-3 u. öfter), vor. Es nimmt daher nicht wunder, dass in der nacharistotelischen, hellenistischen Schulphilosophie die ontologische Bedeutungsdimension des Wahrheitsbegriffs völlig unbeachtet geblieben ist, während die aussagentheoretische Korrespondenztheorie der Wahrheit durch die Suche nach einem Kriterium von Wahrheit bei den Epikureern, den Skeptikern und vor allem durch die Bestimmung eines Wahrheitsträgers in der stoischen Philosophie weiterentwickelt wurde.

3. Das geistmetaphysische Verständnis der Wahrheit im philosophischen Neuplatonismus

Plotin (205–270), der Begründer des philosophischen Neuplatonismus, hat ein geistmetaphysisches Verständnis von Wahrheit entwickelt. Er hat wieder-

holt gezeigt (vgl. Plotin V 3,5,18-26; V 5,1,32; 36; 65; V 5,2,18-20; III 7,4,11ff.), dass die Wahrheit selbst nur in einem absoluten, allwissenden Geist vollkommen verwirklicht ist, der, indem er sich selbst erkennt, alles Seiende überhaupt denkt (vgl. hierzu Plotin V 5,2,9-11: „Der Geist weiß immer und weiß wahrhaftig, er vergisst nichts und braucht nicht suchend umherzulaufen, die Wahrheit ist in ihm“; vgl. hierzu auch Themist. De Anima Z [CAG V 3, ed. Heinze] 112,3ff.: Der sich selbst denkende göttliche Geist ist Wahrheit).

„Wäre nicht Wahrheit im Geiste, so wäre ein derartiger Geist weder Wahrheit noch in Wahrheit Geist, und also überhaupt nicht Geist. Es kann dann aber die Wahrheit auch nirgendwo anders sein.“ (Plotin, Enn. V 5,2,9–11)

Dabei geht Plotin sogar vom korrespondenztheoretischen Wahrheitsverständnis insbesondere aristotelischer Herkunft aus, deutet dieses allerdings nicht – wie Aristoteles – „abschwächend im Sinne einer Korrespondenz von Denken und extramentalere Seinsordnung, sondern radikalischer als Identität von Denken und Sein.“ (J. Halfwassen, Geist und Selbstbewusstsein, Studien zu Plotin und Numenios, Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz [Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse, Jahrgang 1994, Nr. 10], Stuttgart 1994, 25). Daher stimmt, wie Plotin an anderer Stelle mit deutlicher Stoßrichtung gegen die korrespondenztheoretische Interpretation des Adäquationsmodells aristotelischer Prägung sagt, die

„wahrhafte Wahrheit ... nicht mit etwas Anderem überein, sondern mit sich selbst und nichts ist neben ihr“ (Plotin, Enn. V 5,2,18ff.).

Denn wenn – und das ist der gemeinsame Ausgangspunkt der aristotelischen und der plotinischen Wahrheitstheorie – „Wahrheit die Übereinstimmung des erkennenden Denkens mit dem erkannten Seienden ist, dann kann sie“, wie Plotin im Widerspruch zu Aristoteles schlussfolgert, „unmöglich in einer Übereinstimmung des Denkens mit einem von ihm selbst Verschiedenen, Fremden und Äußeren bestehen, sondern nur in der Identität des Denkens mit dem als wahr und seiend Erkannten“ (J. Halfwassen, Geist und Selbstbewusstsein, op. cit., 25), also mit dem vollkommenen Sein selbst, welches als die All-Einheit der Ideen der absolute Geist selbst ist. Es lässt sich nachweisen, dass diese geistmetaphysische Deutung

Wahrheit ist also auch für Plotin die Übereinstimmung von Erkennen und Sein, so dass auch er eine Adaptionstheorie der Wahrheit vertritt.

des Wahrheitsbegriffs „die ursprüngliche Intention der Adäquationstheorie sowohl bei Platon als auch bei Aristoteles erfüllt“ (J. Halfwassen, Geist und Selbstbewusstsein, op. cit., 25f.; Halfwassen verweist für diese These bezüglich Aristoteles auf folgende Stellen: De an. 430 a2-5, 431 a1-5. b 17; Metaph. 1072 b21, 1075 a1-5; in Bezug auf Platon verweist Halfwassen auf Soph. 248 d10-249 a2 in Verbindung mit dem Referat Aristoteles, De an. 407 a6-10).

Plotins Wahrheitsverständnis, welches der Trennung von ontologischer, die Erkennbarkeit des Seienden bezeichnender, und aussagentheoretischer Wahrheit sachlich voraus liegt, bestimmt

die Wahrheit als die vollkommene Übereinstimmung des absoluten Geistes mit sich als dem Sein selbst, (Vgl. Plotin, Enn. V 3,5,25f.; V 5,2,18-20), d. h. als den Identitätsakt seiner absoluten Selbsterkenntnis. Die Sinneswahrnehmung ist für Plotin, wie er in der Enneade V 5 zeigt, gerade deshalb nicht wahrheitsfähig, weil sie nur bildhafte Eindrücke vermittelt im Unterschied zum vollkommenen Denken, welches das Wesen seiner Erkenntnisgegenstände erfasst. Es kommt hinzu, dass das Denken des wahrhaft Seienden, d. h. der Ideen, nicht in Form eines schlussfolgernden Beweisverfahrens vollzogen wird. Denn das Denken des (absoluten) Geistes sucht nichts und vergisst nichts (vgl. Enn. V 5,9-12, 14). Wahrheit ist also auch für Plotin die Übereinstimmung von Erkennen und Sein, so dass auch er eine Adäquationstheorie der Wahrheit vertritt. Er nimmt beides, Erkennen und Sein, aber in seiner je ursprünglichen, vollkommenen Wirklichkeit im absoluten Geist, die jedem Urteil eines Erkenntnisvermögens auf eine erkennbare Wirklichkeit, das notwendigerweise einen Wahrheitsanspruch erhebt, ermöglichend zugrunde liegt. Folglich muss Plotin die Wahrheit geistmetaphysisch als die Selbstübereinstimmung des absoluten Geistes im Akt seiner Ideen- und damit Selbsterkenntnis verstehen. Die Wahrheit wohnt also nach Plotin im absoluten Geist, genauer sie ist dieser selbst (vgl. Plotin, Enn. V 5,2,11), da der absolute Geist sich selbst unaufhörlich – in raum- und zeitfreier Weise – erkennt.

Die Ideen oder intelligiblen Formen, deren Totalität der absolute Geist selbst ist und die er im (Wahrheits-)Akt seiner Selbsterkenntnis unmittelbar sieht, dürfen nicht als Abstraktionen missverstanden werden; sie sind vielmehr die vollkommenen, unwandelbaren, selbst denkenden Wesensgestalten aller geistig und sinnlich erscheinenden Gegenstände überhaupt; in jeder einzelnen dieser Ideen aber spiegelt und konkretisiert sich jeweils der ganze Ideenkosmos, also alle ungetrennt und unvermischt miteinander verbundenen, wechselseitig einander durchdringenden Gedanken des absoluten Geistes, und zwar auf je eigene, individuelle Weise, gemäß der klassischen Formel des Proklos über die All-Einheit der Ideen im absoluten Geist:

„Alles ist in allem, in jedem einzelnen aber auf eigentümliche Weise“ (Proklos, Elem. Theol. 103).

Der absolute Geist aber ist im spätantiken philosophischen Neuplatonismus wie im altakademischen Platonismus nicht das erste Prinzip der Wirklichkeit, sondern ihre hierarchisch zweite Stufe nach dem Einen oder Guten als dem seinssetzenden Ursprung von allem. Dieses Eine ist auf Grund seiner reinen, seins- und geisttranzendenten, differenz-, relations- und formlosen Einfachheit das Erste, welches in seinem unendlichen kreativen Vermögen den absoluten Geist als sein erstes Bild, nämlich als in höchstem Maße geeinte Vielheit und damit als All-Einheit, erst hervorbringt. Daher kann die Wahrheit, welche gemäß ihrem korrespondenztheoretischen Verständnis grundlegend und wesensmäßig eine Relation, und zwar die Relation zwischen Erkennen und erkennbarer Wirklichkeit, darstellt, nicht schon in diesem in sich relationslosen Einen verwirklicht sein; ihm schreibt Plotin daher zu, selbst nicht die Wahrheit zu besitzen, sondern noch über ihr zu stehen. In metaphorischer Ausdrucksweise nennt er das Eine – als den hervorbringenden Grund des absoluten Geistes – „König der Wahrheit“ (vgl. Plotin, Enn. V 5,3,8–20).

Der absolute Geist aber ist als die Wahrheit selbst zugleich vollkommenes Licht – daher wird seine Selbsterkenntnis von Plotin auch mit einer reichen Lichtsymbolik veranschaulicht (zur Lichtmetaphysik Plotins vgl. W. Beierwaltet, Plotins Metaphysik des Lichtes, in: C. Zintzen [Hg.], Die Philosophie des Neuplatonismus [Wege der Forschung, Bd. 436], Darmstadt 1981, 75-117; L. Fladerer, Der Wahrheitsbegriff im griechischen Neuplatonismus, in M. Enders/J. Szaif [Hgg.], Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit, Berlin 2006, 33-48, insb. 39ff.). Denn das vollkommene Licht des absoluten Geistes ist Ausdruck sowohl der vollkommenen Einung der vielen Ideen in ihre ungeteilte Einheit und Ganzheit als auch zugleich Ausdruck der Ausbreitung und Entfaltung der ursprünglichen Einheit des Ersten in die erste Vielheit des absoluten Geistes.

Als das Sichtbarwerden des selbst unsichtbaren Einen ist das vollkommene Licht des absoluten Geistes zugleich höchste Schönheit (vgl. J. Halfwassen, Schönheit und Bild im Neuplatonismus, in: Verena O. Lobsien/C. Olk [Hgg.], Neuplatonismus und Ästhetik. Zur Transformationsgeschichte des Schönen, Berlin/New York 2007, 43-57, hier: 47-50). Die Selbsterkenntnis des absoluten Geistes hat daher den Charakter einer lichterleuchtenden Selbstdurchdringung, einer Selbstdurchleuchtung. Wahrheit als die Ideenerkenntnis und damit vollkommene Selbsterkenntnis des absoluten Geistes und Licht als die Transparenz oder Durchsichtigkeit des reinen Denkens auf die selbst nicht mehr anschaulich Transzendenz des Einen hin bedingen sich daher wechselseitig in ihrer höchsten Wirklichkeit im absoluten Geist, so dass gilt: Absolute Wahrheit ist vollkommenes Licht.

Es war der Neuplatoniker Proklos (411/12-485), dem eine allgemeingültige, definitorische Fassung der geistmetaphysischen Grundlegung des adäquationstheoretischen Wahrheitsverständ-

nisses im Neuplatonismus gelang: Denn Proklos definiert die Wahrheit selbst als die

„Angleichung des erkennenden Geistes an das Erkannte“ (In Tim. II, 287,3ff.).

Dieses Verständnis von Wahrheit als Angleichung des erkennenden absoluten Geistes an die Ideen greift der christliche Neuplatoniker Johannes Philoponos (490-570) in seinem Kommentar zur Kategorienschrift des Aristoteles auf und bezieht es einschränkend auf das diskursive Denken des Menschen: Der Logos als die Aussage über eine vorgegebene Wirklichkeit ist in Abhängigkeit von der Beschaffenheit der ausgesagten Wirklichkeit wahr oder falsch. So ist beispielsweise die Aussage „B. Obama ist der gegenwärtige Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika“ dann und nur dann wahr, wenn der von ihr ausgesagte Sachverhalt in Wirklichkeit besteht. Daher ist nach Johannes Philoponos Wahrheit weder in den Sachverhalten als solchen noch in den Aussagen über Sachverhalte, sondern erst in der Angleichung von Aussagen an aussagenunabhängig bestehende Sachverhalte verwirklicht (Johannes Philoponos, In Cat. [CAG XIII 1 [ed. Busse]], 81,25-31). Dieses aussagen-theoretische Wahrheitsverständnis wird von Johannes Philoponos und anderen Vertretern des alexandrinischen Neuplatonismus mit dem Passverhältnis von Schuh und Fuß verglichen: „Wie das richtige Schnüren eines Schuhs weder vom Fuß noch vom Schuh alleine abhängt, sondern in der Anpassung des Schuhs an den Fuß begründet ist, wird Wahrheit als Modus der gelungenen Anpassung von Logos und Sachverhalt verstanden, ohne diesen beiden jeweils immanent zu sein.“ (L. Fladerer, Der Wahrheitsbegriff im griechischen Neuplatonismus, art. cit., 45, unter Bezug auf Johannes Philoponos, In Cat. [CAG XIII 1 [ed. Busse]], 81,29-34).

4. Zum Wahrheitsverständnis im frühen Christentum

4.1 „Wahrheit“ im Neuen Testament

Im Neuen Testament wird Gott selbst, genauer: der Mensch gewordene Gott, mit der Wahrheit identifiziert. Denn absolute Wahrheit ist zwar grundlegend eine Wesensbestimmung des ganzen Gottes; in eigentümlicher Weise aber kommt sie innerhalb der göttlichen Trinität dem Sohn und nicht dem Vater zu, weil der göttliche Sohn die ganze Unverborgenheit oder vollkommene Offenbarung des göttlichen Vaters ist, – innertrinitarisch als ewiger Logos, d. h. als vollkommener Ausdruck des Vaters, und heilsökonomisch als in Jesus Christus inkarnierter Logos. Deshalb wird in der Heiligen Schrift auch nicht der göttliche Vater als die Wahrheit bezeichnet, wohl aber bezeichnet sich der Mensch gewordene Sohn Gottes, d. h. Christus, als die Wahrheit:

„Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ (Joh 14, 6, vgl. Novum Testamentum Graece et Latine, edd. Nestle-Aland, Stuttgart 1983: „ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή“).

Hans Urs von Balthasar hat dieser biblisch bezeugten Selbstprädikation Jesu eine eingehende Interpretation gewidmet, in der er feststellt: „Jesus ist und er bezeugt die Wahrheit.“ (H.U. v. Balthasar, Theologie II: Wahrheit Gottes, Johanneischer Einstieg, „Ich bin die Wahrheit“, Einsiedeln 1985, 13-23, hier: 13). Jesus bezeugt nicht nur die Wahrheit, indem er die wahre Gesinnung des himmlischen Vaters den Menschen kundtut, sondern er ist sogar selbst die Wahrheit, indem er als der vom Vater zur Rettung der Welt Gesandte „den Willen, die Gesinnung, das Werk des Vaters“ (v. Balthasar, ebd.) den Menschen auslegt (Joh 1,18) und offenbart macht. Als diese Offenbarkeit bzw. Un-Verborgenheit, ἀ-λήθεια, des Vaters

für die Menschen ist er daher in eigener Person die Wahrheit.

4.2 Augustins geistmetaphysisch-christologisches Verständnis der Wahrheit

Wie kamen die wahrheitstheoretischen Einsichten der vor- bzw. außerchristlichen Philosophiegeschichte in eine sachlich fruchtbare Verbindung mit dem skizzierten biblisch-theologischen Verständnis von Wahrheit? Der lateinische Kirchenvater Augustinus (354-430) und das von ihm maßgeblich beeinflusste christliche Denken des lateinischen Mittelalters deuteten das biblische Wahrheitsverständnis durchgängig als eine metaphysische Wesensbestimmung Gottes („Gott ist die Wahrheit“). Dabei fand Augustinus im geistmetaphysischen Wahrheitsverständnis Plotins, das ihm wahrscheinlich durch Marius Victorinus vermittelt worden ist, ein Modell dafür, wie Wahrheit als Gottesprädikation, als Bestimmung eines absoluten, in sich relational konzipierten Geistes, überhaupt angemessen verstanden werden kann. In seiner Schrift „De vera religione“ entwickelte Augustinus ein geistmetaphysisch-christologisches Verständnis der Wahrheit als des im göttlichen Sohn personal verwirklichten Selbstbewusstseins des göttlichen Geistes, der darin mit sich selbst vollkommen übereinstimmt. Deshalb ist der göttliche Sohn in eigener Person die Wahrheit Gottes (zu Augustins geistmetaphysisch-christologischem Verständnis der Wahrheit vgl. Vf., „Wahrheit“ von Augustinus bis zum frühen Mittelalter: Stationen einer Begriffsgeschichte, in: Ders./J. Szaif [Hgg.], Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit, Berlin/New York 2006, 65-101, hier: 89-93). Während Augustinus dieses geistmetaphysisch-christologische Wahrheitsverständnis nicht mehr mit dem aussagen-theoretischen Wahrheitsbegriff zu vermitteln und in eine einheitliche und umfassende Theorie der Wahrheit zu integrieren vermochte, hat sich Anselm von Canterbury in seinem Dialog „De veritate“ genau dieser Aufgabe gestellt (vgl. Vf., Wahrheit und Notwendigkeit. Die Theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury im Gesamtzusammenhang seines Denkens und unter besonderer Berücksichtigung seiner antiken Quellen [Aristoteles, Cicero, Augustinus, Boethius] [Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 64], Leiden/Boston/Köln, 1999; ders., Einleitung, in: Ders. [Hg.], Anselm von Canterbury. Über die Wahrheit. Lateinisch-deutsch. Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von M. Enders [Philosophische Bibliothek 535], Hamburg 2001, 22003, XI-CXIV; ders., Ist Anselms Theorie der Wahrheit in sich konsistent?, in: S. Ernst/T. Franz [Hgg.], Sola ratione. Anselm von Canterbury [1033 - 1109] und die rationale Rekonstruktion des Glaubens, Würzburg 2009, 137-164).

In einer systematisch noch stringenteren und sachlich wesentlich umfangreicheren Form erfüllt wurde diese Aufgabe im lateinischen Mittelalter in den „Quaestiones disputatae de veritate“ des Thomas von Aquin (zur Wahrheitslehre des Thomas von Aquin vgl. G. Schulz, Veritas est adaequatio intellectus et rei. Untersuchungen zur Wahrheitslehre des Thomas von Aquin und zur Kritik Kants an einem überlieferten Wahrheitsbegriff [Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 36], Leiden/New York/Köln 1993, 10-104). □



Professor Enders diskutierte in der Bibliothek mit den Teilnehmern seines Arbeitskreises über Anselm von Canterbury.

Wahrheit und Geschichte: Ein Widerspruch? Sechs Thesen

Axel Hutter

I

In der Philosophie wird die reflexive Besinnung auf dasjenige geübt, worauf man sich im Alltag *nicht* besinnt, und zwar nicht deshalb, weil es einem zu fern, sondern weil es einem zu nahe liegt, d.h. weil es selbstverständlich ist und gerade in dieser Selbstverständlichkeit und Fraglosigkeit verborgen bleibt. In diesem Sinne sind die beiden Leitbegriffe meiner Überlegung, Wahrheit und Geschichte, unserem Alltagsverständnis vertraut und womöglich allzu selbstverständlich.

In der alltäglichen Selbstverständlichkeit der beiden Begriffe lässt sich nun eine bemerkenswerte Differenz aufspüren, die man auf die Formel bringen kann: Ein eigenartiges Wahrheitsmisstrauen wird durch ein ebenso eigenartiges Geschichtsvertrauen ergänzt und kompensiert. „Geschichte“ wird heutzutage gleichsam mit intellektuell gutem Gewissen behauptet; sich auf sie zu berufen, sie zu entdecken wirkt klug, abgeklärt, erfahren. „Wahrheit“ wird in theoretischen Kontexten, also außerhalb praktischer Alltagsfragen, hingegen mit intellektuell schlechtem Gewissen behauptet; sich auf sie zu berufen, sie allen Ernstes zu behaupten, wirkt unklug, unaufgeklärt und weltfremd.

Damit kündigt sich aber ein für das heutige Bewusstsein kennzeichnender Gegensatz von Geschichte und Wahrheit an, der im Zweifelsfall zugunsten der Geschichte geschlichtet wird. In den folgenden Thesen soll im Gegenzug hierzu die Spannung zwischen Wahrheit und Geschichte zugunsten der Wahrheit ausgelegt werden, wozu der Geschichtsbegriff nicht etwa verabschiedet, sondern neu gedacht werden muss. Dies wird in zwei Schritten geschehen. In einem ersten Schritt (Thesen 2-3) wird zunächst die nicht relativierbare Bedeutung der Wahrheit gestärkt, so dass sie einen Gegensatz zum landläufigen Geschichtsbegriff bildet. In einem zweiten Schritt (Thesen 4-6) wird dann im Ausgang von dem Befund, dass der Wahrheitsbegriff mit dem landläufigen Geschichtsbegriff unvereinbar ist, auf die Möglichkeit eines neuen, der Sache womöglich angemesseneren Geschichtsbegriffs reflektiert, der mit der Wahrheit keinen Widerspruch mehr bildet. Es wird also der Versuch unternommen, Geschichte nach Maßgabe der Wahrheit zu denken, nicht, wie heute üblich, Wahrheit nach Maßgabe der Geschichte.

II

Bei Gottlob Frege (Logische Untersuchungen) findet sich eine grundlegende Überlegung, mit deren Hilfe hier eine grundlegende Klarstellung zum Wahrheitsbegriff versucht werden soll. Frege nennt die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Wahrheit nicht „Philosophie“, sondern „Logik“. In diesem Sinne heißt es bei ihm: Man könnte „zu der Meinung kommen, es handle sich in der Logik um den seelischen Vorgang des Denkens und um die psychologischen Gesetze, nach denen es geschieht. Aber damit wäre die Aufgabe der Logik verkannt; denn hierbei erhält die Wahrheit nicht die gebührende Stellung. Der Irrtum, der Aberglaube hat ebenso seine Ursachen wie die richtige



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

Erkenntnis“ (Gottlob Frege, Der Gedanke. Eine logische Untersuchung, in: ders. Logische Untersuchungen (1918), Göttingen: Vandenhoeck 1993, S. 30).

Für seelische Vorgänge und Vorstellungen lassen sich psychologische Gesetze angeben, nach denen sie geschehen. Verschiedene Vorgänge mögen dabei diese oder jene konkrete Ursache haben; dadurch wird aber der fundamentale Umstand nicht in Frage gestellt, dass *alle* empirischen Vorgänge gesetzmäßig begründet sind (sonst würden sie nicht stattfinden). Dadurch entzieht sich aber die qualitative Differenz zwischen der Wahrheit und Falschheit einer Aussage aus prinzipiellen Gründen einer empirischen (psychologischen, soziologischen oder historischen) Analyse, da sich diese spezifische Differenz nicht im Raum empirischer Ursachen abbilden lässt.

Eine Psychologisierung der Wahrheit ist damit ebenso ausgeschlossen wie eine Historisierung der Wahrheit. Freges erfolgreiche Psychologismuskritik impliziert mithin eine ebenso treffende Historismuskritik. „Wahrheit“ gehört deshalb zu den genuin philosophischen bzw. logischen Begriffen: „Hiernach ist es wahrscheinlich, dass der Inhalt des Wortes ‚wahr‘ ganz einzigartig und undefinierbar ist“ (Frege, S. 32).

III

Die rationale Verständigung über Wahrheitsfragen findet im Raum der Gründe statt, die rationale Verständigung über empirische Vorgänge hingegen im Raum der Ursachen. Da das übliche Verständnis die Geschichte im empirischen Raum der Ursachen ansiedelt, darf die Eigenlogik der Wahrheit nicht einer simplen Historisierung geopfert werden, in der die qualitative Differenz zwischen Genesis und Geltung, dem Raum der Ursachen und dem Raum der Gründe durch einen naturalistischen Fehlschluss verwischt wird.

Das Irrige des naturalistischen Fehlschlusses in Wahrheitsfragen wird in einer späten Aufzeichnung Wittgensteins

sehr deutlich gemacht: „Wer träumend sagt ‚Ich träume‘, auch wenn er dabei hörbar redete, hat so wenig recht, wie wenn er im Traum sagt ‚Es regnet‘, während es tatsächlich regnet. Auch wenn sein Traum wirklich mit dem Geräusch des Regens zusammenhängt“ (Ludwig Wittgenstein, Werkausgabe, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995, Bd. 8, S. 257). Vorkommnisse im Traum finden nicht im Raum der Gründe statt (in dem sich nur das bewusste und wache Denken bewegen kann), so dass die Äußerung „Es regnet“ im Traum auch dann nicht wahr sein kann, wenn es gleichzeitig regnet, weil eine solche Äußerung keine wahrheits- oder irrtumsfähige Aussage, sondern nur ein psychisches Vorkommnis ist.

IV

Die aus den bisherigen Überlegungen unschwer zu folgernde Grundunterscheidung zwischen einer „historischen“ und einer „rationalen“ Denkweise betrifft Kant zufolge nicht den isolierten Inhalt des Denkens, sondern die Form des Denkens, d.h. das konkrete Verhältnis zwischen Erkennendem und Erkanntem. Für Kant ist nun aber jede Erkenntnis „bei dem, der sie besitzt, historisch, wenn er nur in dem Grade und so viel erkennt, als ihm anderwärts gegeben worden“. Denn das Denken „bildete sich nach fremder Vernunft [...], d. i. die Erkenntnis entsprang [...] nicht aus Vernunft“. Eine Erkenntnis ist demnach – unabhängig von ihrem möglicherweise wahren Inhalt – für Kant bloß „historisch“ verfasst, wenn sie das, was sie weiß, nur gemäß einer äußeren Vorgabe nachgebildet hat, ohne das Wissen aus eigener Vernunft erzeugen zu können. Der in diesem Sinne „Wissende“, so Kant, „hat gut gefasst und behalten, d. i. gelernt, und ist ein Gipsabdruck von einem lebenden Menschen“ (KrV B 864).

Die „Gedanken“ oder „Sätze“ einer bestimmten Philosophie sind als solche historisch fixiert und dergestalt einer historischen Kenntnisaufnahme zugänglich; das Denken jedoch, das auf die Gedanken führte, das die Sätze formulierte und mit ihnen einen Wahrheitsanspruch erhob, lässt sich hingegen nicht in gleicher Weise historisch „fixieren“, so dass es der späteren Kenntnisaufnahme aus prinzipiellen Gründen unmöglich ist, das philosophische Denken der Tradition als „Gipsabdruck“ oder „fertige Münze“ einzustreichen. In diesem Sinne beharrt Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* darauf, „dass die Wahrheit nicht eine ausgeprägte Münze ist, die fertig gegeben und so eingestrichen werden kann“ (*Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969, Bd. 3, S. 40).

Hier findet also eine überraschende Umkehrung im heute gängigen Verständnis des Verhältnisses von Wahrheit und Geschichte statt. Das Historische ist nicht länger das Dynamische, sondern entpuppt sich als das Fixierte, wohingegen die Wahrheit, als nicht „fixierbare“

Beunruhigung der Vernunft, allein im dynamischen Vollzug des Denkens zugänglich ist. Soll die Wahrheit also nicht fälschlicherweise „fixiert“ werden, indem sie dem gängigen Geschichtsbegriff angenähert wird, dann muss umgekehrt der gängige Geschichtsbegriff „dynamisiert“ werden, indem er der einzigartigen Dynamik des Denkens oder der Vernunft, oder besser: der einzigartigen Dynamik der Wahrheit angenähert wird.

V

Ein verändertes Geschichtsverständnis, das der Eigenlogik der Wahrheit nicht länger widerstreitet, ist das Verständnis der Geschichte als *Bildungsprozess*. Denn der übliche Gegensatz von Absolutheitsanspruch und Relativierung der Wahrheit lässt sich angesichts der Bildungsidee nicht länger aufrecht zu halten. Diese Idee gründet nämlich in dem ganz eigentümlichen Faktum, dass „Bildung“ stets „Geschichte“ impliziert im Sinne einer *Erziehung* zum Selbstdenken. Das autonome, allein an der Wahrheit orientierte Selbstdenken verdankt sich also stets einer vorangegangenen Orientierung an fremdem Denken, d.h. einer historischen Kenntnisaufnahme.

Damit muss aber die beliebte Vorstellung einer „intuitiven“, der innerzeitlichen Entwicklung überhobenen Wahrheit notwendigerweise abstrakt wirken, weil der Bildung zur Wahrheit das Zeit- und Entwicklungsmoment wesentlich einbeschrieben ist. Die eigentümliche Autonomie der Bildung ist somit notwendig eine gewordene, d.h. eine erworbene Wahrheitseinsicht, und zwar eine durch äußeren, fremden Beistand erworbene Einsicht. Dadurch rückt aber das zeitliche oder geschichtliche Moment in den Vordergrund: Bildungsprozesse können nämlich nur gelingen, wenn sie der ihnen eigenen Zeit gerecht werden, einer *Zeit*, die nicht beliebig verkürzt oder beschleunigt werden kann.

Bildung misslingt deshalb genau dort, wo das eigentümliche Tempo der Bildungsprozesse, in deren Langsamkeit die dialektische Spannung von Fremd- und Eigenbestimmung produktiv zu werden vermag, der Ungeduld verfällt, für die alles Langwierige beschleunigt und als Beschwerliches erleichtert werden muss. Halbbildung ist mithin das Ergebnis jener zahlreichen modernen Techniken und Kunstgriffe, Zeit zu gewinnen. Denn die Ungeduld, die keine Zeit verlieren will, schlägt unmittelbar in die gehetzte Kurzatmigkeit dessen

Angeregt unterhielten sich die Professoren Hutter (li.) und Enders (re.). Tagungsteilnehmer verfolgten diese Diskussion mit großem Interesse.



um, der sich für nichts mehr Zeit lassen kann, da er stets Zeit gewinnen muss. Bildung ist der sich langsam entfaltenden Zeit befreundet; Halbbildung hingegen entspringt einer Feindschaft gegenüber dem Eigensinn der Zeit, einer Pathologie des Zeitbezugs.

Von hier aus werden Hegels berühmte Sätze aus der „Phänomenologie des Geistes“ als Einspruch gegen eine Pathologie des epistemischen Zeitbezugs im Sinne einer unangemessenen *Unge- duld* des Abkürzenwollens verständlich: „Die Wissenschaft stellt [...] diese bildende Bewegung in ihrer Ausführlichkeit und Notwendigkeit [...] dar. Das Ziel ist die Einsicht des Geistes in das, was das Wissen ist. Die Unge duld verlangt das Unmögliche, nämlich die Erreichung des Ziels ohne die Mittel. Einesteils ist die *Länge* dieses Wegs zu ertragen, denn jedes Moment ist notwendig – andernteils ist bei jedem sich zu *verweilen*, denn jedes ist selbst eine individuelle ganze Gestalt und wird nur absolut betrachtet, insofern seine Bestimmtheit als Ganzes oder Konkretes oder das Ganze in der Eigentümlichkeit dieser Bestimmung betrachtet wird“ (Hegel, a.a.O., S. 33).

VI

Verliert die Bildungsbewegung des Denkens hingegen ihren nicht relativierbaren Ausgriff auf Wahrheit, verkümmert sie zum Historismus. Das Denken beginnt nun, sich selbst nur noch historisch zu verstehen, weil es nur noch die positiv gegebenen Texte Platons oder Kants zum Gegenstand hat, aber nicht mehr das, was Platon oder Kant selbst zum Gegenstand ihres Denkens machten.

Diese fatale Historisierung des Denkens macht aber den Kern des fatalen Siegeszuges der sogenannten „Geisteswissenschaften“ ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aus, den Nietzsche als erster als epochale Pathologie gebrandmarkt hat, deren Leitsymptom ein „überschwemmendes, betäubendes und gewaltsames Historisieren“ ist. Insbesondere der Unterricht wird hierdurch verdorben: „Der junge Mensch wird durch alle Jahrtausende gepeitscht“, und „die Masse des Einstömenden ist so groß, das Befremdende“ dringt so übermächtig „auf die jugendliche Seele ein, dass sie sich nur mit einem vorsätzlichen Stumpfsinn zu retten weiß“ (Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie, Werke, Bd. 1, S. 255.) Der historische Sinn, auf den die Moderne so stolz ist, wird dergestalt zur Grundlage einer immer weiter um sich greifenden Geist- und Vernunftfeindschaft.

Nietzsche spricht in diesem Zusammenhang von einer pathologischen Musealisierung des Geistes: Wie „der junge Mensch durch die Geschichte läuft, so laufen wir Modernen durch die Kunstskammern, so hören wir Konzerte. Man fühlt wohl, das klingt anders als jenes, das wirkt anders als jenes: dies Gefühl der Befremdung immer mehr zu verlieren, über nichts mehr übermäßig zu erstaunen, endlich alles sich gefallen zu lassen – das nennt man dann wohl den historischen Sinn, die historische Bildung“ (ebd.)

Hieraus erwächst aber die nicht triviale Aufgabe für ein Denken, das nicht einfach im Zeitgeist der Gegenwart aufgehen will: Es muss versuchen, die historisch fixierten Gedanken erneut aus den „Kunstskammern“ der Denkgeschichte zu befreien. Bei solch einem Unternehmen kommt aber dem Begriff der Wahrheit eine zentrale Bedeutung zu. Das Denken nicht bloß historisch zu verstehen, bedeutet nämlich, es auf die in ihm verhandelte Sache hin, d.h. auf seinen Wahrheitsanspruch hin, zu verstehen. □

Be-Entgrenzung der Zeichen. Zum Wahrheitsverständnis der Postmoderne

Karlheinz Ruhstorfer

Die Sorge um die Wahrheit ließ den heutigen Papst einst von der „Diktatur des Relativismus“ sprechen. Ohne Zweifel gibt es in unseren Tagen einen verbreiteten Relativismus und Nachwirkungen des modernen Nihilismus, die unsere Kultur und Gesellschaft prägen. Es gibt aber auch neue Formen fundamentalistischer Absolutheitsansprüche in Islam, Protestantismus und Katholizismus (Stichwort Piusbruderschaft) sowie im neuen Atheismus, der sich besonders in Großbritannien seit einigen Jahren ausgebildet hat. Nennt man die Alternativen absolute Wahrheit und Relativismus, dann wird die Postmoderne meist Letzterem zugeschlagen. Es ist aber durchaus fragwürdig, ob sich postmoderne Mentalität bzw. Philosophie und Theologie wirklich in dieser Entweder-oder-Falle einfangen lassen. Absolute Wahrheit oder keine Wahrheit. Gibt es nicht eine Wahrheit der Postmoderne, die jenseits dieser Alternativen liegt? Hat postmodernes Denken eine eigentümliche und vielleicht verborgene Relation zum Absoluten? Ich werde in einem ersten Schritt das postmoderne Verhältnis zur Wahrheit am Beispiel von Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-Luc Marion und Catherine Keller umreißen. In einem zweiten Schritt werde ich versuchen, dieses mit Metaphysik und Moderne in eine Relation zu bringen und so dem Wahrheitsverständnis der Postmoderne einen Topos zuzuweisen, der nicht gering geschätzt werden sollte.

A. Positionen

1. Michel Foucault – Die Spiele der Wahrheit

Schon in seinem ersten Hauptwerk *Histoire de la folie*, zu Deutsch *Wahnsinn und Gesellschaft*, stellt sich für Michel Foucault die Frage nach der Wahrheit, insofern Vernunft und Wahrheit, Wahnsinn und Unwahrheit von alters her verbunden sind. Für Foucault hängen Wahrheit und Geschichte sowie Wahrheit und Gesellschaft zusammen. Das Herz der Unterscheidung lässt an Parmenides und seine Scheidung von Sein – Nichtsein, Licht – Finsternis, Wahrheit – Unwahrheit denken. Nach Parmenides sagt die Wahrheit, wie es ist. Und die Vernunft vernimmt die Wahrheit über das Sein und das Nichtssein sowie über die Verwechslung von beiden und die Grauzone des Werdens. Auch das Wissen über das unvernünftige Meinen der Menschen ist Teil der ganzen Wahrheit. Konkret untersucht Foucault in *Histoire de la folie* die Produktion von Wahnsinn und Vernunft im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Ziel der Untersuchung ist es aber, die herrschende Praxis der Psychologie, Psychoanalyse und Psychotherapie durch geschichtliche Relativierungen in Frage zu stellen und damit wieder fragwürdig zu machen. Es geht Foucault darum, Recht und Würde des Anderen, Ausgegrenzten, Marginalisierten zu wahren.

In seiner Antrittsvorlesung am Collège de France thematisierte Foucault nun den Gegensatz zwischen dem Wahren und dem Falschen als eines der drei großen Ausschließungssysteme (Erlaubt-Verboten, Vernunft-Wahnsinn). Noch



Prof. Dr. Karlheinz Ruhstorfer, Professor für Systematische Theologie an der Universität Koblenz-Landau, Campus Landau

nicht auf der rein abstrakten Ebene innerhalb eines Diskurses erscheint die Grenzziehung von Wahrheit und Unwahrheit von willkürlichen Zwängen durchherrscht. Auf einer anderen Ebene freilich – und diese ist für das Leben entscheidend – zeichnet sich ab, wie unsere Diskurse vom vorgängigen Willen zur Wahrheit geprägt sind. Die Frage nach den Grenzziehungen, die unseren Willen zum Wissen bestimmen, führen zur Analyse eines komplexen „Ausschließungssystems“, das historisch, veränderbar und doch institutionell zwingend ist (*Ordnung des Diskurses*, S. 14). Diese Systeme, die Foucault „Dispositive“ der (Bio-)Macht nennt, beherrschen und bestimmen die Menschen. Vor allem die Frage, was der wahre Mensch sei, wird von den Macht-Wissens-Strukturen, die die gesamte gesellschaftliche Realität bis in den letzten Winkel durchziehen, geprägt.

Hier ist festzuhalten, dass er den Gedanken der Wahrheit in keiner Weise negiert. Vielmehr geht es ihm darum, die Macht-Wissens-Verhältnisse, welche bestimmen, was Wahrheit und damit auch das Verbindliche ist, im Fluss zu halten. In diesem Kontext ist Foucaults Wort vom „Tod des Menschen“ zu hören. Als im 19. Jahrhundert die *theologische* Begründung von Macht und Wissen ihre gesellschaftlich dominierende Stellung aufgeben musste, hat sie diese Position an *anthropologische* Wissenschaften abgetreten. Jura, Medizin, Psychologie, Biologie, Soziologie, welche die Stelle der metaphysischen Theologie eingenommen haben, werden nun ihrerseits von Foucault destabilisiert. Foucault bestreitet diesen Wissenschaften das Recht zu definieren und damit zu begrenzen, was der Mensch ist und was nicht. Für Foucault gibt es jedoch – anders als für Jürgen Habermas – keinen herrschaftsfreien Diskurs, in welchem die Wahrheit frei bestimmt werden könnte. Wohl aber kämpft Foucault für eine Öffnung der Wahrheitsfrage, für ein freies Spiel der Kräfte. Die Wahrheit des Menschen wird zur Sache von Wahrheitsspielen: „Wie ich eingangs bereits gesagt habe,

bestand mein Problem schon immer in dem des Verhältnisses von Subjekt und Wahrheit: Wie tritt das Subjekt in ein bestimmtes Spiel der Wahrheit ein“ (*Freiheit und Selbstsorge*, S. 17). Seine großen Untersuchungen über die *Histoire de la sexualité*, deutsch *Sexualität und Wahrheit*, wollen zeigen, wie der Mensch in Wahrheitsspielen, welche die Sexualität betreffen, konstituiert wird. In den Bekenntnissen des Fleisches spricht der Mensch die Wahrheit über sich selbst aus. Durch seine Kritik versucht Foucault die Selbstverwirklichung des Menschen auf Grund seiner Beziehung zur Wahrheit offen zu halten.

Foucault wendet sich durchaus nicht gegen einen im Leben wirksamen Begriff der Wahrheit. Vielmehr tritt er für eine *pluralisierte* Wahrheit ein, die der Besonderheit des Individuums gerecht wird. Dabei sind Identität und Wahrheit des Subjekts gerade nichts a priori Gegebenes, sondern sie sind der entscheidende Einsatz des Spiels. Die Möglichkeit, sich selbst ein Anderer zu werden, gilt Foucault als die prinzipielle Forderung an das Ringen um die Wahrheit, in welches das Subjekt unvermeidbar verstrickt ist. Ziel sind nicht relativistische Unverbindlichkeit und Unwahrheit, sondern die „Selbstbeherrschung“, die „Ästhetik der Existenz“ und die „Ethik des Selbst“. Diese besteht gerade in der je eigenen Beziehung zur Wahrheit. Die „Sorge um die Wahrheit“ treibt Foucault an: „Ich möchte, dass es eine Erarbeitung seiner selber durch sich selber sei, eine beflissene Umformung, eine langsame Modifikation durch beständige Sorge um die Wahrheit“ (*Sorge um die Wahrheit*, S. 25). „Alle, die sagen, dass für mich die Wahrheit nicht existiert, sind einfältige Geister“ (S. 17).

2. Jacques Derrida – Die Spur der Wahrheit

Während für Foucault die Frage nach der Wahrheit stark von deren äußeren Kontexten geprägt ist, zielt Derridas Kritik auf den Logos selbst. In seinem frühen Hauptwerk *Grammatologie* kritisiert Derrida den Ethnozentrismus und Logozentrismus. Ersteres besagt in unserem Zusammenhang: Griechische Wahrheit ist *die* Wahrheit der Menschheit. Oder: Euroamerikanisches Denken ist das *wahre* Denken. Letzteres meint, dass durch die Konzentration auf die phonetische Schrift der als Idee gedachte Logos das statische Zentrum des Denkens ausmacht. Beidem setzt Derrida – nun nicht mehr nach Art der Destruktion, sondern der kreativen Dekonstruktion – die Schrift bzw. den Buchstaben (*grámma*) entgegen.

Zunächst ist zu erinnern, dass im metaphysischen Kontext die göttliche Idee, die Vernunft oder das transzendente Signifikat der Ort der Wahrheit ist. Von Plato bis Hegel herrscht der Idealismus der Wahrheit. In dem einen göttlichen Grund ist die Wahrheit der Welt beschlossen, und zwar in zeitloser Präsenz (*Grammatologie*, S. 26, 28, 30), gleich ob als *eídos*, *ousía*, *essentia* oder *substantia* oder aber auch als Selbstpräsenz des *ego cogito*, *ego existo*. In der Wahrheit sein heißt traditionell: Das, was ist, denken; bei sich sein; bei der Sache sein; beim Gedanken sein. Über die Grenzen der Metaphysik hinaus sieht Derrida noch eine vergleichbare Struktur auch in der nachhegelschen Moderne, wo die theologische Verankerung aufgegeben wurde. Allerdings kommt es deshalb im 19. Jahrhundert zu einer Temporalisierung des Seins und einem Primat des Werdens. Das Sein wird etwa bei Heidegger im Horizont der Zeit erfahren, dabei erhält sich eine letzte Referenz im Sein selbst, das als Anwesen gedacht ist und mithin als Präsenz erfahren wird. Gemäß Derrida

war die ganze Geschichte der Wahrheit (S.39) bis hin zu Heidegger durch den Logos bestimmt, d.h. durch ein phonetisches Verständnis der Sprache. Stets suggeriert die gesprochene Sprache die Präsenz der Sache selbst, gleich ob diese als Signifikat oder als Referent gedacht ist. Das Zeichen (Signifikant) hat seine Wahrheit allein in der ideellen oder phänomenalen Sache. Doch diese mehrtausendjährige Geschichte der Sprache sieht Derrida an ein Ende gekommen.

Die Geschlossenheit (clôture) der „Metaphysik der Präsenz“ und damit des Logophonozentrismus eröffnet eine neue Dimension, die Derrida „die Schrift“ nennt (S.15, 17). Anders als die Sprache (phonê) des Logozentrismus, die den Schein reiner Geistigkeit erzeugt, zeichnet sich die Schrift durch die Materialität aus. Aber gerade wegen der Materialität des geschriebenen Zeichens bildet die Schrift die Grenze zwischen Geistigkeit des Signifikats und der Materialität des Referenten. Zwischen *noûmenon* und *phainomenon* eröffnet sich das Reich der Zeichen, das zugleich das Reich der Differenz ist. Die Sache – Idee oder Phänomen – wird durch die Schrift angespielt, doch streng genommen nicht vorgegibt. Die Gegenwart der Sache wird im Zeichen aufgeschoben. Die Schrift, die die gesprochene Sprache abbildet, ist der „Signifikant des Signifikanten“. Anders als die Sprache, die den Schein der Gegenwart der Sache selbst erzeugt, steht die Schrift gerade für die Abwesenheit des Referenten, der jedoch eine Spur hinterlassen hat. Ein Zeichen erhält seine Bestimmung nicht vom Bezug auf eine vorgängige Idee oder ein äußeres Phänomen, sondern durch andere Zeichen. Derrida zitiert Saussure: „Was ein Zeichen an Vorstellung oder Lautmaterial enthält, ist weniger wichtig als das, was in Gestalt der anderen Zeichen um dieses herum gelagert ist“ (*Randgänge der Philosophie*, S.39). Damit führt eine Spur weg von der ursprünglichen Sache, die niemals anwesend war, in eine offene Zukunft.

Derrida fordert eine „Rationalität“, die nicht mehr diejenige des Logos ist (S.23). Durch die De-Sedimentierung und Dekonstruktion des Logos wird auch die Wahrheit (S.23f.) verändert. Die Wahrheit selbst wird zum Ereignis innerhalb des Spiels der Signifikanten und erhält einen dynamischen Charakter. Der Gedanke Derridas führt ebenso wenig wie derjenige Foucaults zu einer Relativierung der Wahrheit im Sinne des Relativismus, sondern zu einer situativen Vernetzung der Wahrheit in den Strukturen der Zeichen. Die Wahrheit Derridas ist nicht die Identität von Gedanke und Sache (*intellectus et res*), auch nicht die Unverborgenheit des Seins, sondern die Stimmigkeit der Spur oder die Folgerichtigkeit der Zeichen. Dabei zeigt sich die Wahrhaftigkeit gerade nicht in der Geschlossenheit oder in einem Resultat, nicht im Begreifen des Begriffs, nicht in der Notwendigkeit oder Wirklichkeit, sondern in der Möglichkeit des Begriffsprozesses. Gerade die Offenheit der Spur spricht für ihre Wahrheit (vgl. *Randgänge der Philosophie*, S.40). Derrida ist der Wahrheit auf der Spur, und er findet sie in der *Besonderheit* und *Vielheit*, die sich je und je ereignet und doch unfassbar ist. Die Wahrheit ist ebenso wenig zu begreifen wie Gott. Sie zeigt sich in der Spur des Anderen, dem es gerecht zu werden gilt. Dabei ist jeder andere ebenso wenig ganz zu erfassen wie der ganz Andere, wie Gott. Es bleibt für Derrida in der Wahrheitsfrage notwendigerweise das Moment der Offenheit und der *Möglichkeit* des Anderen. Insofern aber der Andere niemals in meine Gegenwart kommen kann im Sinn einer unverborgenen

Präsenz, handelt es sich auch um eine Unmöglichkeit. Damit ist das volle Erfassen der Wahrheit das Unmögliche. Doch ist es wiederum das Unmögliche, das Derrida zu denken gibt. Indem er den Satz des Angelus Silesius „Nichts werden ist GOTT werden“ interpretiert, stellt er das Unmögliche selbst als dasjenige heraus, worauf es ankommt: „Gott werden oder Nichts-Werden, das allerdings ist unmöglicher als das Unmögliche“ (S.73), und dennoch stellt Derrida mit Angelus Silesius fest: „Das Überunmöglichste ist möglich“ (S.74).

3. Jean-Luc Marion – Das saturierte Phänomen

Der Name Jean-Luc Marion steht für die theologische Wende des postmodernen Denkens. Im Zentrum seiner Phänomenologie spielt die klassische Definition für Wahrheit eine entscheidende Rolle. Über die Theorie der „gesättigten Phänomene“ bereitet Marion die Denkmöglichkeit der Offenbarung vor (*De surcroît*, S.190). Die Grundstruktur transzendentalen Denkens geht vom Verhältnis von Anschauung (Intuition) und Begriff (Intention) aus, wobei nach Kant dem Begriff, genauer den Anschauungsformen (Raum und Zeit), den Verstandeskategorien und den Vernunftideen (Gott, Welt und Seele), der Primat zukommt. Doch bleibt ein apriorischer Begriff ohne aposteriorische Anschauung leer. Es gibt nun die Möglichkeit, dass ein Begriff der Anschauung entspricht – dies ist die klassische Definition von Wahrheit (*adaequatio rei et intellectus*). Es kann auch eine Anschauung den Begriff unvollständig erfüllen, was im Großteil der Erfahrungen der Fall ist. Marion führt hier nun als dritte Möglichkeit ein paradoxes Phänomen ein, bei dem die Anschauung den Begriff übersteigt. Die Paradoxie dieser Anschauung besteht nicht darin, dass das Unanschauliche geschaut werden soll, sondern dass ein Übermaß (surcroît) an Anschauung gegeben ist: „Dieses übermäßige Phänomen haben wir als ein (an Anschauung) gesättigtes Phänomen bezeichnet und begriffen“ (*Sättigung als Banalität*, S. 98).

Mit den kantischen Kategorien unterscheidet Marion nun vier Arten von gesättigten Phänomenen, die allesamt nicht-gegenständlich und nicht einmal seiend sind: „das Ereignis (das jede Quantität übertrifft), das Kunstwerk (das jede Qualität übertrifft), der Leib (der jede Relation übertrifft) und das Antlitz des Anderen (das jede Modalität übertrifft)“ (S.99). Zugleich ordnet Marion jede dieser Phänomengattungen einem neueren Denker zu, der sich dem Phänomen in besonderer Weise gewidmet habe: Das historische Ereignis, das in quantitativer Weise nicht voraussehen ist, – Paul Ricoeur; das Idol oder Kunstwerk, das qualitativ nicht zu ertragen ist, – Jacques Derrida; der Leib, der durch Absolutheit relational gesättigt ist, – Michel Henry; die Ikone oder der andere Mensch, durch Unanschaulichkeit modal gesättigt, – Emmanuel Lévinas. Bei diesen Phänomenen werde die transzendente Kategorialität reduziert bzw. gesprengt und das Phänomen trete in seiner Gegebenheit (donation) rein als solches hervor. Entsprechende Erfahrungen verhalten sich „gegenläufig“ zu ihren eigenen Möglichkeitsbedingungen und „transzendieren“ sie. „Es steht eine dritte Möglichkeit zur Wahl: die wirkliche und verifizierbare Erfahrung eines ungenügenden Phänomens, das erwiesenermaßen dadurch zum Erscheinen kommt, dass es den Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung zuwiderläuft, weil es aus einer Erfahrung von ‚Gegenstandslosigkeit‘ hervorgeht“ (*Sättigung als Banalität*, S. 121).

Das Ich, das in eine solche Erfahrung verstrickt ist, verliert seine Transzendentalität und erfährt sich hingegeben (adonné) an ein nicht durch ein Apriori zu konstituierendes gesättigtes Phänomen. Die Phänomenologie der Gegebenheit (donation) versucht, das Phänomen von jeder transzendentalen Unterwerfung zu befreien. Das Phänomen der Offenbarung fasst nun diese vier Typen von gesättigten Phänomenen zusammen. Der fünfte Typ der Sättigung ist eine Sättigung zweiten Grades, eine „saturation de saturation“ (ebd.). Doch in dem Maß, in dem hier die Wahrheit (*alêtheia*) im Sinne der Adäquation von Begriff und Anschauung (intellectus et res) ebenso überschritten wird wie die sinnlich fundierte Auffassung (*dóxa*), handelt es sich um das höchste Paradox (*paradoxótaton*), das Paradox zweiten Grades *Étant donné*, S.327). Die Figur Christi erscheint nun als Paradox des Paradoxes und als Sättigung der Sättigung. Die Offenbarung Christi, in dem Maß, in dem sie jede Transzendentalität und jede Kategorialität übersteigt, sprengt jede Möglichkeit der Rationalität und Bestimmtheit. Insofern es sich hier nicht mehr um ein Phänomen im Sinne der modernen Phänomenologie handelt, sondern um den paradoxen Zwischenraum (*chôra*) von *noûmenon* und *phainomenon* bleibt auch Marion innerhalb der Grenzen dekonstruktiver Logik.

4. Catherine Keller – Wahrheit im Fluss

Wenn Marion als Vertreter der theologischen Wende der Philosophie gelten kann, dann Catherine Keller als Vertreterin der dekonstruktiven Wende der Theologie. Sie versucht, einen dritten Weg zu gehen, nicht absolut, nicht dissolut, sondern resolut. Die traditionelle binäre Logik legt folgende Alternative nahe: Entweder behaupte ich die absolute Wahrheit oder ich verfallte in Relativismus, in dem alle Wahrheiten aufgelöst werden. Doch zielt Keller bezüglich der Wahrheit auf einen entschlossenen („resolute“) Weg. Wahrheit kann, wenn sie aus den lebendigen Beziehungen gelöst – absolviert – wird, zerstörerisch und damit unwahr werden. Keller bringt als Beispiel einen wahren Glaubenssatz, den ein Priester zu einer Frau sprach, die von ihrem Mann missbraucht worden war. Der Priester sagte: „Jesus suffered because he loved us“. Dieser wahre Satz, verbunden mit der ebenfalls wahren Forderung nach Imitatio Christi, kann zur unmenschlichen Forderung werden: „If you love Jesus, accept the beatings and bear them gladly, as Jesus bore the cross.“ (*On the mystery*, S.12). Abstrahiert von seinen lebenden Beziehungen (relationships) kann sogar ein Satz über die göttliche Liebe zu einem „terrorizing absolute“ werden (S. 13). Gerade die fundamentalistische Verwendung von Wahrheit wird zum Dünger des Atheismus und Relativismus. Keller betont, dass Relationismus nicht mit Relativismus verwechselt werden darf, in dem jede Beziehung unkritisch als gleichwertig eingeschätzt wird. Wie bei Foucault ist auch hier die Wahrheit das Ergebnis einer beharrlichen und kritischen „Sorge“. Gerade dadurch bleibt die Wahrheit im Fluss: „We approach not a relativism of anything goes – but a relationalism of: everything flows“ (S.14).

Keller stellt sich der Frage „Was ist Wahrheit?“ über die Person des Pontius Pilatus (Joh 18,13; 28), der als Prototyp des imperialen Skeptikers und des Dissoluten eingeführt wird. Angesichts der vielen Religionen und Kulte des globalisierten Römerreichs weiß der urbane Kosmopolit nur mit einem Achselzucken zu antworten. Dort aber, wo die

imperiale Ordnung durch partikuläre Widerstände der kolonisierten Völker bedroht ist, kann der „überlegene, vernünftige, zivilisierte“ Beamte einen Menschen mit demselben Achselzucken der Folter überantworten, wie im Falle Jesu geschehen (S.29f.). Die Folter soll die Wahrheit ans Licht bringen, im Interesse der öffentlichen Ordnung und der allgemeinen Sicherheit, die im Falle des römischen Weltreichs ein absolutes Gut ist. Keller legt die Vermutung nahe, dass die „torturous truth“ eine extreme Einrichtung jedes totalisierenden Absoluten ist. Damit kann sie eine Linie ziehen zwischen der Misshandlung Jesu in Jerusalem, durch welche die *pax romana* gesichert werden sollte, über die Folterkammern der Inquisition, in denen die *pax christiana*, die Macht der Kirche und das Seelenheil der Menschen verteidigt werden sollten, zu den bereits erwähnten Einrichtungen der USA, in denen durch Waterboarding etc. die *pax americana* aufrechterhalten werden sollte.

Jesu Rede von Wahrheit, seine Antwort auf Pilatus, eröffnet ein anderes Wahrheitsverständnis. Jesus legt Zeugnis ab von der Wahrheit, dazu ist er in die Welt gekommen (Joh 18,37a). Wer selbst aus der Wahrheit ist, hört auf seine Stimme (Joh 18,37). Die johanneische Erzählung legt Spuren zwischen Absolutismus und Relativismus. „Die Wahrheit zu besitzen, heißt sie verlieren“. Es kommt darauf an, selbst zur Wahrheit zu gehören. Die Wahrheit, von der hier die Rede ist, entspringt der Bewegung des Heiligen Geistes in der Welt. Das Fließen des Geistes kann niemand besitzen. Aber aus der Beziehung zum Geist, zu Jesus, zu den Menschen entspringt eine Wahrheit, die nicht Besitz, sondern Beziehung ist. Die Beziehungen öffnen für die Wahrheit, und zwar für den Prozess oder Fluss der Wahrheit: Kein bloßer Gehorsam, kein bloßes Fürwahrhalten, kein bloßes Anerkennen, sondern ein offenes Ohr haben (S. 31). Dadurch entsteht eine freie Inter-Aktion mit Jesus. So ist nach Keller die johanneische Wahrheit auch ihrerseits eine Aktion, will doch die Wahrheit, von der Jesus spricht, getan werden – „*facere veritatem*“ (Joh 3,21). Die Wahrheit des Johannesevangeliums ist eine „eingefleischte“ und damit auch menschliche Wahrheit, die in verschiedenen Metaphern angesprochen wird. Wenn Jesus sagt: Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6), dann versteht Keller dies nicht als den überzogenen Anspruch eines „göttlichen Diktators“ (S. 35), sondern als eine Wegweisung. Und auch der Folgesatz: „niemand kommt zum Vater außer durch mich“ wird nicht als exklusivistische Wahrheit verstanden. Vielmehr geht es Keller darum mit Jesus in Kontakt und damit auf dem Weg zu bleiben. Gemäß dem johanneischen Liebesgebot (Joh 13,34; 36) bedeutet, in Christus zu sein, so viel wie, den Nächsten zu lieben. Wer in lebendiger und liebender Beziehung mit dem Nächsten ist, der bleibt in der Wahrheit, gewinnt eine Beziehung zu Gott und hat das „Leben“, von dem Jesus spricht.

Kein wahrer Satz kann absolut für sich betrachtet werden, nicht einmal das große johanneische Wort: „Die Wahrheit wird euch frei machen.“ Keller vermutete in diesem Satz zunächst die biblische Definition von Wahrheit, die jeden christlichen Absolutismus dekonstruieren könnte („Deconstruction is always an inside job!“ S.41). Doch der Film *Brazil*, eine Aktualisierung von George Orwells 1984, ernüchterte sie. Über dem „Ministerium für Information“ (eine Reminiszenz an Orwells „Ministerium für Wahrheit“) fand sich die – zynische – Aufschrift: The truth shall make you free. „So viel zu meinem

sich selbst dekonstruierenden Satz.“ Keller erinnert nun daran, dass in der Tat dieser Satz, Joh 8,32, „mit satanischer Selbstgerechtigkeit“ routinemäßig bei Inquisitionsprozessen und bei amtlichen Befragungen im Namen Christi zitiert wurde. Sie ist sich bewusst, dass auch die dekonstruktive Interpretation des christlichen Wahrheitsanspruchs, jener dritte Weg zwischen dem Absoluten und Relativen, seinerseits genauso pervertiert werden kann, wie das johanische Wort: „Die Wahrheit wird euch frei machen“. Dennoch und deshalb bleibt die Bibel das herausragende Zeugnis entschlossenen Wahrheitsverständnisses.

B. Strukturen im Kontext

Wie ich andernorts zu zeigen versucht habe (K. Ruhstorfer: *Christologie*. Gegenwärtig Glauben Denken, Bd.1), ist nicht nur die postmoderne Be-Entgrenzung der Zeichen, sondern auch die moderne Negation von Metaphysik und Christentum durch zentrale biblische Gedanken bedingt. Die Bibel ist die Bedingung der Möglichkeit unserer Geschichte. Sie ist die *sophía*, auf welche die *philo-sophía* sich seit der Zeitenwende bezieht. Neben der Bibel ist freilich auch der griechische Beginn zu nennen, der uns die Kategorien des Denkens erstmals bereitstellt. Gerade in der Person Jesu, mit Augustin gesprochen die *persona veritatis*, wird die Mauer niedergerissen, die Juden und Griechen voneinander trennt (Eph 2,14). Die Bibel könnte damit als transzendente Weisung bezeichnet und den kategorialen Verhältnissen der Philosophie und Theologie gegenübergestellt werden. Mit einer Erinnerung an Heidegger, der den Begriff der Wahrheit an die Unverborgenheit des Seins gebunden hat, wäre dann *alétheia* heute nicht als Offenbarkeit des Seins, sondern als das Unverborgensein der biblischen Offenbarung zu verstehen. Die Wahrheit der Schrift, der Heiligen Schrift, kann aber nur durch die Logik der kategorialen Verhältnisse, die die Geschichte prägen, erschlossen werden. Hier lassen sich mit den kantischen Quantitäts- und Qualitätskategorien und mit der platonischen Dreiteilung des Seienden drei prinzipielle Verhältnisse unterscheiden. Diese Verhältnisse bestimmen auch, was jeweils als Ort der Wahrheit angesehen wird.

1. Die metaphysische Philosophie und Theologie denken die Sphäre der unwandelbaren Idee als die Sphäre der Wahrheit. Die *alétheia* ist primär als *nooumenon* zu begreifen. Die Sphäre der Unsterblichen, wie sie der griechische Mythos kannte, wird nun in die Dimension des reinen Denkens und seiner Unwandelbarkeit übersetzt. Das reine Denken ist der Ort der zeitlosen und mithin göttlichen Wahrheit. Auf diese erste Affirmation der idealen Wahrheit in der griechischen Welt folgt eine zweite Epoche der Metaphysik, die in ihrer wesentlichen Dynamik als christlich zu bezeichnen ist. Der Ort der Wahrheit liegt nun jenseits des Denkens, doch ist es der Vernunft möglich, das wahre Prinzip spekulativ zu erschließen. Wie im Spiegel kann die absolute Wahrheit bereits jetzt erkannt werden – freilich nur enigmatisch, wie Paulus postuliert (1 Kor 12). Auch die Neuzeit als dritte Epoche der Metaphysik bleibt im Wesentlichen christlich. Damit bejaht auch sie die göttliche Wahrheit, die in der Heiligen Schrift geöffnet ist und spekulativ durchdrungen werden kann. Noch für Hegel erscheint die Wahrheit mit den Quantitätskategorien gesprochen als göttliche *Einheit* und *Allgemeinheit*. Zugleich ist die göttliche Wahrheit von Parmenides bis Hegel in

eigentümlicher Weise *notwendig*, um an die Modalität der Kategorien zu erinnern. Die Notwendigkeit der Wahrheit wird in den drei Epochen der Metaphysik freilich noch einmal unterschiedlich gefasst.

2. Erst die nachhegelsche Moderne *negiert* die metaphysische Fassung der Wahrheit als göttliches Denken. Die *anthropologische* Revolution Feuerbachs führt dazu, dass das Sinnliche, die *phänomenale* Welt, der vornehmliche Ort der Wahrheit wird. Die Wirklichkeit, die nun mit der Wahrheit verbunden ist, kann nicht mehr zu jener *apodiktischen* Gewissheit der Wahrheit kommen, die metaphysisches Denken auszeichnet. Die Wahrheit wird wahrscheinlich und besitzt gleichwohl eine feste *assertorische* Kraft. Mit Kierkegaard gewinnt in der Moderne die Einzelheit des Individuums neues Ansehen. Der *Einzelne* und das *Ganze*, wohlgerichtet das *Ganze* der *Welt*, werden zum Schauplatz des Kampfs um die Wahrheit. In den Kämpfen der totalitären Systeme, und hier sind nicht nur Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus zu nennen, sondern auch der Totalitarismus des Marktes (Liberalismus) und der Technik. Noch Martin Heidegger sieht sich gezwungen, angesichts des Unwesens der Technik die *Ontotheologie* zu *destruieren*, um zur Wahrheit des Seins vordringen zu können.

3. Erst die Postmoderne lässt von diesem *Negationsgestus* ab und kommt zu einem *unendlichen* Urteil über metaphysische Theologie und moderne Anthropologie. Die Grenze zwischen Bejahung und Verneinung und damit die Grenze überhaupt wird porös. Aus der Destruktion Heideggers wird die Dekonstruktion Derridas. Hier gelten *Vielheit* und *Besonderheit* als die primären Quantitätskategorien. Doch – wie gezeigt sein sollte – neigt der Pluralismus der Postmoderne durchaus nicht zum Relativismus eines Anything goes. Vielmehr sind die postmodernen Denker stets in Sorge um die Wahrheit, wollen sie doch die *Besonderheit* der *Vielen* und die *Möglichkeit* des *Anderen* wahren. Der Zwischenraum, das Einräumende der *chóra*, kommt ins Spiel. Zwischen Gott und Mensch, zwischen Mensch und Mensch, zwischen Idee und Phänomen ereignet sich Wahrheit. Die absolute Wahrheit ist für die Menschen – auf dem Weg – unmöglich zu besitzen. Und doch bleibt der Mensch dabei durch die Relation oder Beziehung zum unmöglichen Absoluten bestimmt.

Was bleibt von dieser Geschichte der Wahrheit? Diese Geschichte gibt – bis hinein in die Postmoderne – zu denken. Es bleibt eine Fülle von Verschiedenem, das zu vermitteln ist. Die Wahrheit der Postmoderne besteht darin, eines der drei kategorialen Verhältnisse zur Wahrheit darzustellen. Gerade deshalb darf postmodernes Denken *für sich* nicht absolut genommen werden, sondern es ist auf die beiden anderen kategorialen Grundverhältnisse, die metaphysische Affirmation und die moderne Negation, zu beziehen. Die wahre Relativität der Postmoderne besteht darin, dass auch sie auf die Wahrheit der Heiligen Schrift bezogen ist. Nur in dieser Relation erhält sie ihre Würde und ihren absoluten Wert. Sie ermöglicht uns, Pluralität und Besonderheit, unmögliche Möglichkeit und Offenheit in der Heiligen Schrift selbst zusehen. Das Besondere unserer Situation besteht darin, die Heilige Schrift durch Idee, Phänomen und *chóra* als *alétheia*, *dóxa* und *parádoxon* neu zu erschließen. Darin ereignet sich für uns die Unerschöpflichkeit der göttlichen Offenbarung heute. □

Einige Gründe, weshalb wir an der Wahrheit festhalten müssen

Petra Kolmer

„Wahrheit“ ist seit alters ein zentrales Thema der abendländischen Philosophie. Trotz zahlreicher Wechsel der philosophischen „Denkungsart“ hat es nie an Interesse eingebüßt. Diese Tagung zeigt: Wir diskutieren noch immer über die Wahrheit. Sie zeigt aber auch: Wir *diskutieren* noch. Es gab und gibt unterschiedliche Wahrheitsverständnisse, -begriffe, -theorien. Was eigentlich ist Wahrheit? Reden wir immer von derselben Sache?

Ja, und Nein, wäre meine Antwort. Aus der Sicht einer hermeneutisch abgemilderten Transzendentalphilosophie Kantischer Provenienz möchte ich im Folgenden zum einen die These vertreten, dass es uns unmöglich ist, auf die (genuin philosophische) Frage, was Wahrheit ist, eine definitive Antwort zu geben, eine Antwort also, die alles über Wahrheit sagte und dabei alles richtig und wahr sagte (nach einer Formulierung von *Odo Marquard*). Andererseits meine ich, dass eine solche Antwort auch nicht nötig ist, um z. B. von einer sozialen Funktion der Wahrheit sprechen zu können, wie ich es hier tun möchte. Meine These lautet genauer: Wir wissen schon, was Wahrheit ist, noch bevor wir explizit nach ihr fragen. Wir wissen es auf eine sehr vage, intuitive, anschauliche Weise, die (diesem Wissen gemäß) selbst als „wahr“ bezeichnet werden kann. „Wahrheit“ hat in diesem Fall selbst einen anschaulichen Sinn, ist eine Metapher, die die philosophische Tradition z. B. unter den Titeln „Evidenz“ oder „Unverborgenheit“ (*alétheia*) zum Thema gemacht hat. „Wahrheit“ steht hier nicht in einem Gegensatz zur „Falschheit“, sondern zum „Nichtwissen“ oder auch Nichtsein des Geistes (und fällt zusammen mit „Wissen“ und „Wirklichkeit“ ineins).

Meine These lautet umfassender: Von der „Wahrheit“ haben wir „immer schon“ eine wahre Intuition; und diese gehört einer wahren Globaldeutung der Wirklichkeit im Ganzen zu: einem umfassend weltanschaulichen Wissen, das, undifferenziert, aber nicht unstrukturiert, ein „Weltbild“ (eine „Ontologie“), einen Maßstab der Bewertung (Ideal) und auch eine praktische Zweckbestimmung enthält. Dieses Wissen ist (unterstelltermaßen) der Horizont, in dem wir sprechen und handeln. Es hat, noch bevor wir Worte haben, schon „Licht“ auf das geworfen, das wir ansprechen können: *damit* wir es ansprechen können. Es könnte uns – über besondere (epochenbildende) und individuelle (existenzielle) Wirklichkeitssichten (nicht zuletzt philosophische „Denkungsarten“) hinweg – in groben Zügen gemeinsam sein. Denn wenn uns doch gemeinsam ist, zu einer bestimmten Zeit, in einer bestimmten Weltgegend, Kultur und Lebenslage geboren zu sein, leben und sterben zu müssen, sollten wir da nicht auch in groben Zügen Lebenserfahrung und eine daraus resultierende Wirklichkeitssicht teilen? „Die Grundthese ist“ jedenfalls, so *Donald Davidson*, „dass ein hohes Maß gemeinsamer Überzeugungen nötig ist, um eine Grundlage für die Kommunikation und das Verstehen“ – etwa auch dieses Vortrags – „zu liefern“.

Wenn ich hier nun also von einer „sozialen Funktion der Wahrheit“ spreche –



PD Dr. Petra Kolmer,
Privatdozentin für Philosophie
an der Universität Bonn

worunter ich verstehe, dass das, dem wir „Wahrheit“ zuschreiben können (das die Wahrheit „zu tragen“ vermag), eine praktische, d. h. gesellschaftsstiftende, integrierende und stabilisierende Funktion besitzen –, dann in erster Linie von der Wahrheit, die wir den grundlegenden Intuitionen zugestehen können, auf deren Basis wir (unterstelltermaßen kulturinvariant) kommunizieren: Intuitionen, die uns „irgendwie“ (anschaulich) schon wissen lassen, was Wahrheit ist.

Freilich wird unser Miteinander erst auf sprachlicher Ebene konkret – und kann sich auch hier erst als *humanes* Miteinander entfalten. Dass auf dieser Ebene der sprachlichen (diskursiven, kommunikativen) Vernunft dann die Orientierung an derjenigen „Wahrheit“ eine große Rolle spielt, die wir dem satzförmigen Wissen zuschreiben, also die so genannte „propositionale Wahrheit“ („*Aussagenwahrheit*“), möchte ich zum Schluss (über eine kurze Nietzsche-Passage hinweg) im Anschluss an Jürgen Habermas zeigen. Doch vermag, so lautet meine These am Ende, die diskursive Vernunft, die uns auf (propositionale) Wahrheit hin orientiert, diese Rolle nur zu spielen auf der Grundlage intuitiver Vernunft, d. h. des weltanschaulichen Hintergrundwissens, das aus Lebenserfahrung resultiert und es uns erlaubt, uns als Vernunftwesen zu verstehen, die zugleich *sterblich* und auf so etwas wie *Verlässlichkeit* angewiesen sind. Dass „Verlässlichkeit“ der Grundsinn von „Wahrheit“ ist, werde ich zeigen.

Ich möchte die genannten Thesen im Folgenden gleichsam *ex negativo* begründen: dadurch, dass ich einige Schwierigkeiten beschreibe, die wir auf dem Niveau der diskursiven Vernunft, mithin der Philosophie haben, wenn wir den Versuch unternehmen, einen eindeutigen und definitiven Begriff der Wahrheit zu formulieren, also anzugeben, was Wahrheit ist, und die Aufgabe so verstehen, dass wir den bisherigen philosophischen und auch den alltäglichen Sprachgebrauch zu klären versuchen – und wenn wir in allen Fällen

denselben Sprachtyp, nämlich eine natürliche Sprache verwenden.

I.

Die erste Schwierigkeit liegt darin, dass unsere Rede über die Wahrheit ein potentiell selbstreferentielles Unternehmen darstellt: Das Gesagte will – vielleicht – selbst (in einem vorausgesetzten Sinne) „wahr“ (sagen wir hier einmal: Resultat einer Einsicht in eine Sache) sein. Das hängt vom Vorverständnis ab, ohne das wir die diskursive Arbeit nicht beginnen können. Diese Schwierigkeit ist der Struktur der natürlichen Sprache geschuldet. Natürliche Sprachen sind semantisch geschlossen, d.h. erlauben es nicht, wie Kunstsprachen ein Sprechen über die Welt („Objektsprache“) von einem Sprechen über dieses Sprechen („Metasprache“) so abzutrennen, dass keine Sprachebene ihren eigenen Wahrheitsprädikator enthält. Daher lassen sich semantische Paradoxien nicht abschließen und kann der Wahrheitsbegriff nicht befriedigend definiert werden.

II.

Die zweite Schwierigkeit liegt darin, dass der Ausdruck „Wahrheit“ tatsächlich kein von Philosophen erfundenes und auch kein „akademisches“ Problem im Sinne theoretischer Spitzfindigkeiten bezeichnet (wie Peter Janich es einmal formuliert hat). „Wahrheit“ ist eine „Grundfrage des menschlichen Lebens“ (nach einem Ausdruck meines Lehrers Hans Michael Baumgartner). Sie entspringt einem ursprünglichen Interesse an „Verlässlichkeit“ und lautet ursprünglich „Was ist wahr?“ im Sinne von „Worauf kann ich mich verlassen?“ (so Baumgartner). Die Verlässlichkeit, die hier gemeint ist, schließt indes den Aspekt der Gültigkeit ein und ist insofern nur durch Vernunft zu erreichen. Der deutsche Ausdruck „wahr“ jedenfalls hat – schon seiner Herkunft nach – diese Beziehung auf eine (Gültigkeit implizierende) Verlässlichkeit: „Wahr“ geht zurück auf das indogermanische *wēros* („vertrauenswert“, „wahr“); das mittelhochdeutsche (*be)wæren* („bekräftigen“, „bewahren“, „beweisen“); das althochdeutsche *wara* („Vertrag“, „Bündnistreue“); das altnordische *vgrar* („Treuegelöbnis“), und *Vgr* (die Göttin der Treueschwüre und Verträge). Doch auch in der griechischen, römischen und hebräischen Tradition sind an die Wahrheitsbestimmungen Metaphern geknüpft, die von dem Sinn erzählen, den die „Wahrheit“ für uns hat in einer Welt, die zunächst von Prinzipien der Kontingenz (etwa der Zeit) beherrscht ist. Dabei liegt das intuitive (Grund)Verständnis von Wahrheit als (Gültigkeit implizierender) Verlässlichkeit der philosophischen Differenzierung von Theorie und Praxis, von Erkennen und Handeln noch voraus und durchdringt alle Lebensbezüge. Deshalb kann man auf dieser Ebene – also zunächst – den Term „wahr“ ebenso auf unser Wissen von Dingen anwenden, etwa Aussagen, wie auf die Dinge selbst, und zum Beispiel von „wahren Freunden“, „wahrer Liebe“, „wahren Begebenheiten“, ja, von Gott als der Wahrheit selbst sprechen, oder auch, in den umgangssprachlichen Passagen der philosophischen Bücher vom „wahren Prinzip“ der „wahren Philosophie“, die von „wahren Philosophen“ betrieben wird, wie Kant es tut. Dabei meint die Rede vom „wahren Philosophen“ nicht, dass es wahr sei, eine bestimmte Person einen „Philosophen“ zu nennen. Der Philosoph selbst ist für uns „wahr“ bzw., da sich der Ausdruck „wahr“ in Bezug auf Einzeldinge nicht als Prädikatadjektiv verwenden lässt, ein „Wahrer“: Er ist irgendwie

„echt“, verkörpert den Begriff der Philosophie auf unverfälschte Weise. Was er sagt, ist daher verlässlich oder begründet Verlässlichkeit im menschlichen Miteinander. Ausdrücke nun, die einen Grundsinn haben, der aus Lebenserfahrung resultiert, lassen sich auf sprachlichem Niveau durch diskursive Vernunft nicht voll ausschöpfen. Es bleibt ein bildhafter Rest, von dem dann aber z. B. die Kunst zehrt (wie heute Wolfram Hogrebe deutlich macht).

III.

Die dritte Schwierigkeit liegt darin, dass es der Philosophie nicht gelingt, trotz des (präsumtiv) einheitlichen Grundsinn („Verlässlichkeit“), die Frage nach der Wahrheit, wie die Philosophie sie nun stellt, eindeutig zu beantworten. Die Philosophie fragt – aus einer grundsätzlichen Reflexion auf das Alltagsverständnis heraus – danach, was Wahrheit ist. Das ist nun eine theoretische (von der Praxis abgetrennte) Frage, in deren Konsequenz es liegt, das Wahrheitsverständnis selbst zu „theoretisieren“, wie es philosophisch geschehen ist, d. h. die Ausdrücke „wahr“ und „Wahrheit“ nun primär auf den Kontext des philosophischen, allgemein: theoretischen (satzförmigen) Wissens (von dem, was ist, und sofern es ist) anzuwenden (so dass Verlässlichkeit an dieses Wissen gebunden und praktisch darauf gegründet wird). Die theoretische Grundintuition, die die Philosophie hier einzuholen versucht, lautet: Theoretisches Wissen erschließt Wirklichkeit verlässlich und ist darum „wahr“, sowie: Wirklichkeit lässt sich verlässlich erschließen und ist darum etwas „Wahres“ (so dass man in praktischer Hinsicht „[s]tatt „Ich weiß es“ [] auch sagen [kann] „Es ist so; verlass dich drauf““: Ludwig Wittgenstein). Wahrheit ist philosophisch der erste und umfassende Horizont, in dem theoretisches Wissen und Wirklichkeit aufeinander bezogen sind (und so von anderen Arten der Geltung des Wissens, z. B. Objektivität, unterscheidbar). Dabei besteht heute in der Philosophie weitgehend darin ÜberEinstimmung, den Term „wahr“ nur auf der Seite des Wissens und nur auf das satzförmige (propositionale) Wissen („Erkenntnis“) anzuwenden: auf behauptende Sätze („dass p“) bzw. deren Informationsgehalt („Aussage“). Derartige Sätze haben nicht Einzeldinge, sondern Sachverhalte bzw. Tatsachen zum Gegenstand, also „Verbindungen“ von Dingen (nach Ludwig Wittgenstein) bzw. von Termini, mit denen wir die



Dr. Petra Kolmer verteidigte ihre Positionen auch in Gesprächen mit Teilnehmern der Philosophischen Woche.

Dinge bezeichnen (nach Peter Strawson). Indes gehörte in Anfängen des philosophischen Denkens „das Wahre“ vor allem noch auf die Seite der Wirklichkeit. „Wahrheit“ war in erster Linie „Wirklichkeit unter dem Aspekt ihrer Erkennbarkeit“, wie Jan Szaif es formuliert. Die charakteristische griechische Sprachwendung lautete daher auch: „Wahres/Falsches sagen“, was auch durch den Ausdruck „Seiendes/Nichtseiendes sagen“ hat wiedergegeben werden können. Wer so spricht, nimmt an, dass die Wirklichkeit selbst propositional strukturiert, also wesentlich eine Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge ist, dass also Logos in ihr ist oder sie Teil hat am göttlichen Logos, in jedem Fall ein „lesbares Gesicht“ besitzt (Robert Spaemann). So entsteht im Mittelalter unter dem Vorzeichen des Verständnisses von der Wirklichkeit als einer Schöpfung Gottes, die dem Entwurf des Schöpfers gemäß und durch dessen Verstand bestimmt ist, die berühmteste und traditionellste Art von philosophischer Wahrheitstheorie: die *Adäquationstheorie der Wahrheit*. Ihre Formel *veritas est adaequatio rei et intellectus* hat unterschiedliche Ausprägungen erfahren, die differenzierteste bei Thomas von Aquin. Thomas lehrt uns, die Dinge selbst als etwas „Wahres“ deshalb zu verstehen, weil sie dem göttlichen Verstand angemessen und deshalb auch durch unseren Verstand erschließbar sind. Dieser kann sich den Dingen nach Thomas im Urteilen angleichen, wobei diese Angleichung von Thomas dann vordringlich „Wahrheit“ genannt wird.

Nun lehnt das Spätmittelalter im Nominalismus die Anwendung des Terms „wahr“ auf Dinge (im eben bezeichneten Sinn) und damit auch die Adäquationstheorie in dieser realistischen Ausprägung ab. Diese Veränderung geht einher mit einer Veränderung der Grundsicht auf die (Mensch und Welt und Gott umfassenden) Wirklichkeit im Ganzen: Welt wird zur Gesamtheit sichtbarer individueller Entitäten, im Blick auf die das menschliche Erkennen eine logische Tiefenstruktur nicht mehr ausmachen kann. Heute wird im deutschsprachigen Raum – im Zuge „nachmetaphysischen Denkens“, das nur noch deskriptive Metaphysik zulässt – ein nominalistisches Weltbild (im Anschluss an Kant und Strawson) wirkmächtig von Jürgen Habermas vertreten. Doch auch heute gibt es daneben (nun vor allem in der Nachfolge von Hegel und dem frühen Wittgenstein) das „begriffsrealistische“ Konzept einer „an sich“ propositional strukturierten Welt, und zwar z.B. bei

Lorenz Bruno Puntel. Puntel bringt Argumente dafür, dass es in der philosophischen Wahrheitstheorie heute darauf ankommen muss, einen *vieldeutigen* „Netzwerkbegriff“ der „Wahrheit“ zu formulieren, der den vielen, auch traditionellen Intuitionen gerecht wird, die sich mit der Aussagenwahrheit verbinden (und hier nicht alle genannt werden können), sowie den sich auf diese Intuitionen beziehenden Wahrheitstheoretiken (u.v.a. etwa noch Kohärenz- und oder Diskurstheorie, auf die ich hier ebenfalls nicht eingehen kann). Er zeigt aber auch, dass man ein Bewusstsein dafür haben muss, dass kein Begriff von Aussagenwahrheit jemals weltanschaulich neutral sein kann. Im kritischen Anschluss an Puntel halte ich fest: Wir können nicht wissen, wie die Wirklichkeit „an sich“ beschaffen ist (da wir aus der Seite des Wissens nicht heraustreten können). Aber auch der Nominalist muss der Wirklichkeit Erkennbarkeit zumindest unterstellen, d.h. das Sinnenfällige der Welt so beurteilen, als ob es eine propositionale Tiefenstruktur hätte – wenn er an der Aussagenwahrheit festhalten will und darunter versteht, dass eine Aussage dann wahr ist, wenn sie sagt, was wirklich der Fall ist (was bedeutet, dass Wahrheit für uns unverfügbar ist).

IV.

Doch dann gibt es eine vierte Schwierigkeit, die wir philosophisch mit der Wahrheit haben. Sie liegt dann darin, dass wir erklären müssen, was uns legitimiert, der Welt Verstand zu unterlegen, der („irgendwie“) nur der unsere sein kann, da wir von einem göttlichen Verstand gar nichts wissen (allenfalls et was meinen oder glauben) können. Eine solche Frage hat – mit viel Humor und Ironie – Friedrich Nietzsche in einem nachgelassenen Text („Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“) gestellt. Wahrheit, Aussagenwahrheit, stellt sich hier – aus der Perspektive eines vermeintlich distanzierten Beobachters der menschlichen Taten und Begebenheiten – dar als Kulturleistung: als die menschliche „Erfindung“ „einer gleichmäßig gültigen und verbindlichen Bezeichnung der Dinge“, an die sich der Anspruch knüpft, ein „adäquater Ausdruck“ dieser Dinge zu sein (der sie erfasst, wie sie *an sich* sind), die aber die Dinge, die der Mensch nicht selbst gemacht hat, nicht erreicht. Die Vielheit der (natürlichen) Sprache ist für Nietzsche ein Indiz dafür, dass die natürliche Sprache grundsätzlich kein adäquater Ausdruck der Dinge, sondern nur „ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen“ ist, durch die der Mensch die Welt *sich* anverwandelt (anstatt sich ihr). Doch wozu? Wenn es, wie es scheint, „bei den Worten nicht auf die Wahrheit, nicht auf einen adäquaten Ausdruck“ ankommt, worauf dann? Bei Nietzsche hat das menschliche Wahrheitsprojekt keine theoretische, sondern eine gleichsam technisch-praktische Funktion: Es steht im Dienst der Erhaltung des Menschen als eines physisch schwachen, dafür aber intelligenten Tieres, dessen Verstand ihm sagt, im Überlebenskampf zur Waffe des Sich-Verstellens zu greifen. Im rechtsfreien Raum eines *status naturalis* findet Arterhaltung nach Nietzsche dadurch statt, dass unverbundene Individuen durch Verstellung andere täuschen. Im *status civilis*, zu dem sich die Individuen „aus Not“ wie „Langeweile“ verbinden, ist nun zwar dem Einzelnen der Verzicht auf das Verstellen abverlangt – denn man muss sich vertrauen können – und es entsteht „jener rätselhafte Wahrheitstrieb“, der zu Wissenschaft und Forschung und auch zur philosophischem Fixierung dessen

führt, „was [...] „Wahrheit“ sein soll“. Doch jetzt beweist sich der Intellekt erst recht als ein „Meister der Verstellung“ (und Arterhaltung). An die Stelle der Täuschung Anderer tritt nämlich die kollektive Selbsttäuschung: Jetzt gibt es geradezu, schreibt *Nietzsche*, „die Verpflichtung, nach einer festen Konvention zu lügen, herdenweise in einem für alle verbindlichen Stile zu lügen“, da wir der Wahrheit nicht mächtig sind, dies aber um des Friedens willen nicht sagen dürfen.

Nietzsches Text ist ebenso spannend wie paradox. Wie sollen wir verstehen, dass er uns sagen will, was in Wahrheitsangelegenheiten „in Wahrheit“ (diese Formulierung kommt einmal vor) oder „im Grunde“ (sie findet sich dreimal) der Fall ist? Dass der Text selbst einen Anspruch auf Wahrheit (im Sinne der Adäquationstheorie) erhebt, könnten wir verbuchen als ein Ernstnehmen jener „Verpflichtung, nach einer festen Konvention zu lügen“. Doch würden wir einen Text, den wir zu den theoretischen Texten zählen, lesen, wenn in ihm der Anspruch auf (propositionale) Wahrheit nicht *ernst genommen wäre*, der Autor mag ihn nun bloß aus konventionellen Gründen stellen oder weil er glaubt, Wahrheit erreichen zu können. Wir würden einen solchen Text sicher nicht lesen bzw. den Text nicht zu den theoretischen Texten zählen. So müssen wir gegen *Nietzsches* festhalten, dass Wahrheit für uns schlicht ein Implikat theoretischen Wissens ist, wobei wir, wie *Nietzsche* selbst zeigt, normalerweise keine Wahrheitsvorbehalte machen: Wir sprechen so, als seien wir im Besitz wahren propositionalen Wissens. Freilich wird diese Annahme erschüttert, wenn wir die (in unseren Behauptungen performativ eingelagerten) Gewissheiten in Argumentationen problematisieren. Aussagenwahrheit (und mit ihr propositionales Wissen selbst) zeigt sich dann als eine Idee, auf die wir *orientiert* sind, ohne sie einlösen zu können (was *Nietzsche* hervorhebt).

V.

Heute nun bringt Jürgen Habermas den Menschen als ein Lebewesen zur Geltung, das nicht in erster Linie ein auf physischen Selbsterhalt bedachtes Tier ist, sondern ein „animal rationale“, ein Wesen, das (diskursive) Vernunft hat und ein „sprachfähiges und handlungsfähiges Subjekt“ ist. *Habermas*‘ Gewichtung der Rationalität trägt dem Umstand Rechnung, dass wir in der Selbstthematisierung hinter die Vernunft überhaupt nicht und hinter diskursive Vernunft nur unterstellter Maßen zurückgehen können. Dabei bringt sich nach *Habermas* unsere Vernunftausstattung allerdings darin zum Ausdruck, dass wir „immer schon“ in „in eine „Wir“-Beziehung eingelassen“, „Angehörige einer Lebenswelt“ sind. Wir sind also nie ohne einander, damit aber auch nie ohne die Konflikte, in die wir im zielorientierten (teleologischen) Handeln, das der Selbsterhaltung dient, mit anderen geraten können. Daher zwingt uns Erfolgsorientierung die *Bereitschaft* ab, unsere Handlungspläne zu koordinieren, und dies wiederum die *Bereitschaft*, uns miteinander gegebenenfalls sprachlich zu verständigen.

Mit großer Plausibilität hat *Habermas* dabei deutlich gemacht, dass derjenige, der sich mit jemandem über etwas (in der Welt oder einer Welt) verständigt, nicht umhin kommt, für seine Sprachäußerungen genau vier Arten von Geltungsansprüchen zu erheben, (1.) den Anspruch, dass die Sprachäußerung *verständlich* (wohlgeformt), d.h. ebenso *eindeutig* wie „regelrecht“ ist; (2.) den Anspruch, dass sie mit Blick auf den propositionalen Gehalt, also

das über die Welt Gesagte *wahr* ist; (3.) den Anspruch, dass sie als Handlung, durch die eine interpersonale Beziehung hergestellt wird, in Rücksicht auf einen (im präskriptiven Sinne) normativen Kontext *richtig* (und dieser Kontext selbst legitim oder *gerecht*) ist; und (4.) den Anspruch, dass die im Sprechakt manifest werdende Intention *wahrhaftig* ist, d. h. dass hier ein Subjekt (dem *Zurechnungsfähigkeit* zukommt) etwas von seinem Inneren kundgibt.

Verständlichkeit, *Wahrheit* (von Propositionen), *Richtigkeit* und *Wahrhaftigkeit* bezeichnen bei *Habermas* einen „Zusammenhang“ von „Ideen“, den er „Vernünftigkeit“ nennt – oder auch (im Ganzen) als „Wahrheit“, insofern dieses Wort in der philosophischen Tradition „[] oft gleichbedeutend mit „Vernünftigkeit“ gebraucht worden“ ist. Damit ist der Lebenswelt eine Wahrheitsorientierung (im engeren und weiteren Sinne) eingeschrieben, die „humane Formen“ des Zusammenlebens möglich macht, Formen, in denen Konflikte überlebbar werden. Sie können nicht unterdrückt, aber deformiert werden. Und werden es dann, wenn in der Lebenswelt dominant wird, was in anderen gesellschaftlichen Zusammenhängen – in Zusammenhängen, in denen es um Fragen des physischen Überlebens geht, nämlich in Wirtschaft und Staat – sein Recht hat: *Geld* und *Macht*. Dann lassen wir in der Lebenswelt nur Mittel-Rationalität gelten und gehen „konsumistisch“ und „bürokratisch“ miteinander um.

Ich kann hier die Lösung nicht darstellen, die uns *Habermas* vorschlägt, um „sozialpathologischen Phänomene“ dieser Art zu begegnen. Was ich von ihm her nur festhalten möchte, ist, dass Wahrheit die rationale Grundorientierung von *Vernunftwesen* ist, hinter der in unserer Lebenswelt andere Ausrichtungen, etwa an Geld und Macht, normativ zurückzustehen haben. Gegen *Habermas* – vielleicht aber auch mit ihm (es ist mir nicht so klar) – wäre jedoch zu erwägen, ob wir nicht davon ausgehen müssen, dass uns, grundlegend und in groben Zügen, eine immer *wahre* Wirklichkeitssicht eint, die aus *Lebenserfahrung* resultiert. Erst dann nämlich wäre erklärbar, was in kommunikativen Zusammenhängen oft auch geschieht: dass wir uns nicht nur als Lebewesen anerkennen, die *rational* zu agieren in der Lage sind, sondern auch behutsam miteinander umgehen, weil wir (kurz gesagt) *sterben* müssen. Unter Wahrheit wäre dann nicht nur eine rationale Grundorientierung zu verstehen, sondern, gebunden an das weltanschauliche Hintergrundwissen, auch noch eine Dimension, aus der wir nicht ausbrechen, in der wir aber unmittelbar ein Verständnis für uns selbst als endliche Vernunftwesen, die *sterblich* sind, entwickeln können. Dieses Selbstverständnis setzt, artikuliert, dem Rationalismus Grenzen – und bekommt dadurch „für den Glauben Platz“ (*Kant*): für einen (rationablen, d.h. mit der diskursiven Vernunft kompatiblen) Glauben, der unserer Sterblichkeit und dem daraus resultierenden Bedürfnis nach Verlässlichkeit (d.h. Wahrheit) Sinn gibt. □

Vom nötigen Ärger der Wahrheit, oder: Warum religiöser Relativismus inhuman ist

Klaus Müller

1. Erkenntnistheoretische Klarstellungen

Ich setzte voraus, dass zu Religion Wahrheitsansprüche gehören und dass diese Wahrheitsansprüche der rationalen Analyse fähig sind. Das ist freilich weder in der Philosophie noch in der Theologie selbstverständlich. Die interkulturelle und politische Gegenwarts-lage macht das aber zur Pflicht, weil die vernunftförmige Auseinandersetzung mit Wahrheitsansprüchen diejenige Form von Religionshege ist, die einer etwaigen Gewaltanfälligkeit religiöser Überzeugungen am ehesten gegensteuern kann.

Wer sich dieser Aufgabe der Religionshege unterzieht, muss sich natürlich schon im Ansatz klar machen, was Wahrheit im religiösen Kontext meint, nämlich einen Geltungsanspruch, der nicht relativ, also in einem näher zu bestimmenden Sinn unbedingt und auf ein Ganzes bezogen ist. Das ist keine theologische Sondermeinung, sondern wird auch von säkularen philosophischen Positionen als für Religion konstitutiv unterstellt. Einschlägige Repräsentanten arbeiten das interessanterweise in Gestalt einer Klärung des Terminus „wahr“ heraus, weil – entgegen unserem selbstverständlichen, alltäglichen Sprachgebrauch – gar nicht so klar ist, was wir meinen, wenn wir sagen „Das ist wahr“. Ich ziehe zur Verdeutlichung zwei zeitgenössische Philosophen heran: der eine, Christoph Türcke, erklärter Atheist, der andere, Peter Strasser, jemand, für den Religion uneliminierbar zum menschlichen Weltbezug hinzugehört, ohne dass er sich darum einem Gottesbekenntnis anschliesse, auf jeden Fall nicht demjenigen zu einem personalen Gott.

Beide Philosophen kommen zu diesem Zweck der Klärung von „wahr“ auf alle drei heute gängigen Wahrheitstheorietypen: die Korrespondenztheorie – Wahrheit als Entsprechung zwischen Sache und Intellekt; die Kohärenztheorie – Wahrheit als das Zusammenstimmen unserer Sätze über die Wirklichkeit; und die Konsensstheorie – Wahrheit als Resultat intersubjektiver Verständigungsprozesse.

Was wir mit „Wahrheit“ meinen, hat in der Tat von allen dreien dieser Theorien etwas an sich: Es lässt sich nicht ohne Korrespondenzmoment, ohne Kohärenzmoment, ohne Konsensmoment erklären – aber auch nicht allein durch diese Momente. Aber da ist noch etwas anderes, eine Art Überschuss; Strasser nennt es Wahrheitsidee und erkennt in ihm einen Absolutheitscharakter, durch den Wahrheit zu den Vollkommenheitsidealen des guten Lebens zählt. Türcke meinte, wer vom Ganzen nicht reden wolle, sollte auch von den Teilen schweigen und auf jegliche Wahrheit verzichten. Und der Clou bei beiden, wenn ich so salopp sagen darf: Dieses Mehr tritt schon im Fall der kleinsten Alltagswahrheiten auf und ist kein Spezialimplikat religiöser Geltungsansprüche. Ohne die Hintergrundintuition einer unbedingten, absoluten Wahrheit, einer Ganzheit wüssten wir nicht, was wir meinen, wenn wir das Wort „wahr“ verwenden.

Damit ist der Fall religiöser Wahrheit sozusagen naturwüchsig im Feld der



Prof. Dr. Klaus Müller, Professor für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Universität Münster

philosophischen Wahrheitsfrage verankert. Das macht übrigens – entgegen vielleicht dem ersten Anschein – die Sache für die Religionen nicht leichter, denn Philosophieren ist immer ein Akt endlicher Vernunft und besteht aus öffentlich begehren Gedanken. Auch religiöse Wahrheitsansprüche unterstehen als Unterfall von Wahrheit überhaupt diesen Bedingungen. Und zusätzlich wird die Lage dadurch kompliziert, dass in die wahrheitstheoretische Sprache mit der Rede von Absolutheit, Ideal und Ganzheit gleichsam religiöse Intuitionen einwandern – insofern kann gar nicht verwundern, dass bisweilen Gott selbst als Garant der Wahrheit gefasst wurde. Wenn man solche Vermengungen ausschaltet, kann man sich relativ einfach den Status des Wahrheitsproblems klar machen und dann von dort aus fragen, wie weit wir in Sachen religiöser Wahrheit begründet kommen. Ich versuche, die wichtigsten Punkte übersichtlich darzustellen:

Der Verdacht, Wahrheit sei grundsätzlich totalitär und es sei demgemäß toleranter, nicht nur eine Wahrheit anzunehmen, ist logischer Widersinn. Zwei Wahrheiten oder noch mehr sind gar keine. Das heißt noch lange nicht, dass jemand, der sagt: „Das ist wahr“, in der Wahrheit ist, also sich nicht irren könnte, oder die Wahrheit besitzt oder dass nicht jemand anders sie besser sagen könnte. Es heißt nur, dass wir nicht *nicht* zu Wahrheit unterwegs sein können, wenn wir uns mehr zuschreiben, als Organismen zu sein, die nach dem Reiz-Reaktions-Schema funktionieren. Strasser bezeichnet ein solches plurales oder relatives Verständnis – auch im Fall religiöser Wahrheit – pointiert als unbegründet und inhuman. Letzteres vor allem deshalb, weil es jedwede intersubjektive Kommunikation, die über das Absondern von Geräuschen hinausginge, unmöglich machte. Wir setzen eine Intuition, vielleicht sogar einen Gedanken unbedingter Gültigkeit voraus, von dem her wir im Fall konkreter Urteile wissen, was wir meinen, wenn wir als wahr oder falsch behaupten.

Türcke bringt das Gleiche mit der Denkfigur Teil-Ganzes zur Geltung. Wo nach Wahrheit überhaupt gefragt wird, kommt die Dynamik dieser Frage erst bei der Idee einer Ganzheit des Wahren zum Halten und sucht von diesem her den alltäglichen Wahrheitsansprüchen Halt zu geben. Aber dieses Ganze hat unsere Vernunft nicht. Machte sie sich ein Ganzes zurecht, über das sie verfügte, wäre es schon wieder ein Unwahres. Alle Wahrheit, die wir erreichen, ist Vorgriff auf ein Maximum, das wir nie erreichen. Das sind Gedanken, die sich nahezu wörtlich in den Anfängen moderner und zeitgenössischer Fundamentalthologie wiederfinden, etwa bei Karl Rahner – und ich stimme dem philosophisch und theologisch zu.

Auch religiöse Wahrheitsansprüche haben das Geschäft der Hermeneutik, also des Auslegens und Verstehens-Stiftens, nie hinter, sondern immer vor sich – buchstäblich bis zum jüngsten Tag. Trotzdem müssen gerade die Religionen, denen es vom Wesen ums Ganze geht, auf dieses Ganze hinaus denken und es zur Sprache bringen, von dem auch die alltäglichen Wahrheitsansprüche zehren. Die so genannten westlichen, also monotheistischen Religionen geben diesem Ganzen das Antlitz einer personalen Instanz, die so genannten östlichen fassen es in den Gedanken einer All-Einheit, in die alles Einzelne und Endliche eingeht. Religionsphilosophisch gehören meiner Ansicht nach beide Modelle dem Raum der Vorgriffe auf das Wahrheitsmaximum an. Nicht zufällig tauchen ja in beiden Traditionen unübersehbar Indizien dafür auf, dass jede von ihnen um den Kerngedanken der anderen weiß, diesen gleichsam in sich selbst beherbergt – und damit die Ahnung hegt, dass die andere Seite nicht falsch sein muss, um selbst wahr sein zu können. Gewiss wird man aus monotheistischer Perspektive etwa sagen können, dass jene allem Bestand verleihende Ganzheit nicht weniger komplex gedacht sein sollte als das Komplexeste, was an Teilwirklichkeiten im Kosmos menschlicher Weltwahrnehmung auftritt, namentlich die Instanz selbstbewusster Subjektivität und ihrem abgründigen Zusammenspiel von Materie und mentalen Prozessen. Trotzdem müssen sich auch die Monotheismen, wenn sie sich auf dem Forum der Vernunft gemäß den bereits benannten Regeln der Wahrheitsfrage stellen, an den Gedanken gewöhnen, dass Gott auch noch größer ist als der Monotheismus und darum – wie Strasser einmal formuliert hat – als „zugleich persönlich und alles“ gedacht werden muss. Wie das genau gehen könnte, wissen wir trotz genialer Vorarbeiten mancher Denker aus der Epoche des Idealismus bis heute nur in Ansätzen. Vielleicht wissen wir das tatsächlich erst richtig in jener wahren Welt, die Türcke als „eine Welt allseitiger Fürsprache“ beschreibt, fast so, wie die christliche Tradition sich das himmlische Jerusalem als eine Welt des Füreinander und der Transparenz vorstellt.

2. Religion und Wahrheit – eine Annäherung

Ich setze zur Beantwortung dieser Frage an bei einem Gedanken des früheren Münchener Philosophen Dieter Henrich. Er hat mehrfach gezeigt, dass unsere Grunderfahrung bewussten Lebens dadurch bestimmt ist, dass wir uns als Subjekt und zugleich als Person gewahren. Subjekt steht dabei dafür, dass wir uns als schlechthin einzigartig erleben, als Mitte der Welt, ja mehr noch: als Instanz, in der alles zusammengeführt, im Grunde sogar einbegriffen ist, weil – wie schon Aristoteles, Augustinus und andere sahen – unsere Seele in

gewissem Sinn alles ist, weil sie alles erfassen und bewahren kann. Aber zugleich erleben wir uns als Person, als eine oder einen unter unendlich vielen anderen, als Staubkorn in diesem Universum und winziges Teil des Ganzen, das einer eigenen Ordnung folgt. Und nun – das ist der entscheidende Gedanke – begreift Henrich diese zweifache Verfassung bewussten Lebens als Modell für die beiden grundsätzlich möglichen Weisen, in denen wir jene unbedingte Wahrheit und ihre Wirklichkeit, jene Ganzheit, auf die hin unsere Vernunft angelegt ist, denken und ausdeuten. Diese Deutungen des Ganzen von Welt und Leben sind die Grundformen der großen Religionen. Monotheismus und All-Einheitslehre sind die zwei prinzipiell möglichen Selbstdeutungen von Selbstbewusstsein. Jedenfalls erklärt sich so, warum es im Letzten nur zwei grundsätzlich verschiedene Formen von Religion gibt.

Die eine übersteigt das in Personalität sich äußernde Eines-unter-Vielen-Sein zugunsten der in Subjektivität sich manifestierenden Einzigartigkeit und bindet sich darum an einen wie auch immer näherhin zu denkenden Wirklichkeitsgrund ereignisontologischen Charakters – so der Hinduismus, der Taoismus und der Buddhismus. Dort wird das Ganze der Wirklichkeit als ein absolut Singuläres gedacht, in dem alles andere einbegriffen ist und in manchen Formen dieser Denkfigur ganz verschwindet wie die Welle im Ozean. Oder die Subjektivität wird zugunsten des Personseins nach dem Modell der Einzelheit überstiegen, dann wird der Wirklichkeitsgrund als höchstes Einzelnes qua Person beschrieben werden – solcher ontologischer Pluralismus bestimmt die Monotheismen des Judentums, des Christentums und des Islam. Henrich scheut sich nicht, bereits für diese Hermeneutik der Selbstverständigung den religiösen Grundbegriff der „Erlösung“ des Selbstbewusstseins“ in Anspruch zu nehmen.

Dieser selbstbewusstseinstheoretische Zugriff auf das Phänomen der Religion und ihrer Pluralität erlaubt nun aber nicht nur eine Erklärung dafür, dass systematisch gesehen Religion nur in zwei charakteristischen Grundformen auftritt bzw. das Wesen prinzipiell gleicher Bewusstseinsverfassung ihre Selbstverständigung über diese in basal verschiedenen Wirklichkeitsmodellen zur Geltung bringt. Zu den Leistungen dieses Ansatzes gehört vielmehr noch etwas, was seine Erhellungskraft um eine zusätzliche Dimension erweitert. Von ihm her

lassen sich Konfliktlagen, die beide Grundformen von Religion seit je intern begleiten, in ihrer Genese wie Struktur durchsichtig machen: Weil das Subjekt- und Personsein bewussten Lebens unbeschadet seiner dimensionalen Differenz untrennbar zusammengehört, geht das in Absicht auf Selbstverständigung geschehende Ergreifen einer der beiden Seiten im Sinn des hermeneutischen Primats immer mit einem Wissen um die Alternative einher. Die monistischen Religionen räumen der Unabweisbarkeit des Gedankens des Einzel- und damit des Personseins ihr Recht ein – der Buddhismus vor allem in Gestalt seiner Mahayana-Variante, der Hinduismus mit polytheistischen Intuitionen. Die monotheistischen Religionen andererseits geben dem Einmaligkeits- und damit Alleinheitscharakter der Subjektivität Raum hauptsächlich in Form der Mystik. Genau in dieser Funktion der Alternativeneinholung zur Pluralontologie der auf ein höchstes personales Seiendes ausgerichteten Religionsform setzt Henrich im Übrigen auch den wirklichen Sinn der christlichen Trinitätslehre an: nicht als Explikation oder Vollendung personalen Denkens, sondern als Einholung des Einmalig-Subjektiven unter den Chiffren wie „Geist“ oder „Liebe“, deren Strukturkonvergenz mit den monismus-ontologischen Kategorien „Strom“ oder „Ereignis“ unübersehbar ist.

Dem vorausgehend Erwogenen entspricht unmittelbar, dass sich jede der beiden religiösen Selbstverständigungsformen im Maß ihres Willens zur Integration der jeweiligen Alternative Schwächen in der gedanklichen Konsistenz der eigenen Systematik nachsagen lassen muss. Sowenig eine Philosophie die symbolischen Ressourcen einer Religion als solcher auszuschöpfen vermag, so sehr verfügt sie aber über die Mittel, jene Schwäche zu überwinden, indem sie die mit natürlichen Mitteln nicht zu bewältigende Vermittlung von Einmaligkeit und Marginalität, Subjekt- und Personsein spekulativ erwirkt. Spekulativ meint dabei: mit einem begrifflichen Instrumentarium, das kontrolliert von der natürlichen Begriffsform abweicht.

„In solchem Denken ist der Hervorgang des Einzelnen als solchem aus einer reinen Prozessualität zu denken, die selbst nichts Einzelnes voraussetzt. Und nur in ihr lässt sich Einzelnes denken, das sich aus sich selbst heraus in reine Prozessualität überführt.“

Paradigmatisch kommt dieses Programm im Kern bereits bei Spinoza und in begrifflicher Zuspitzung dann im

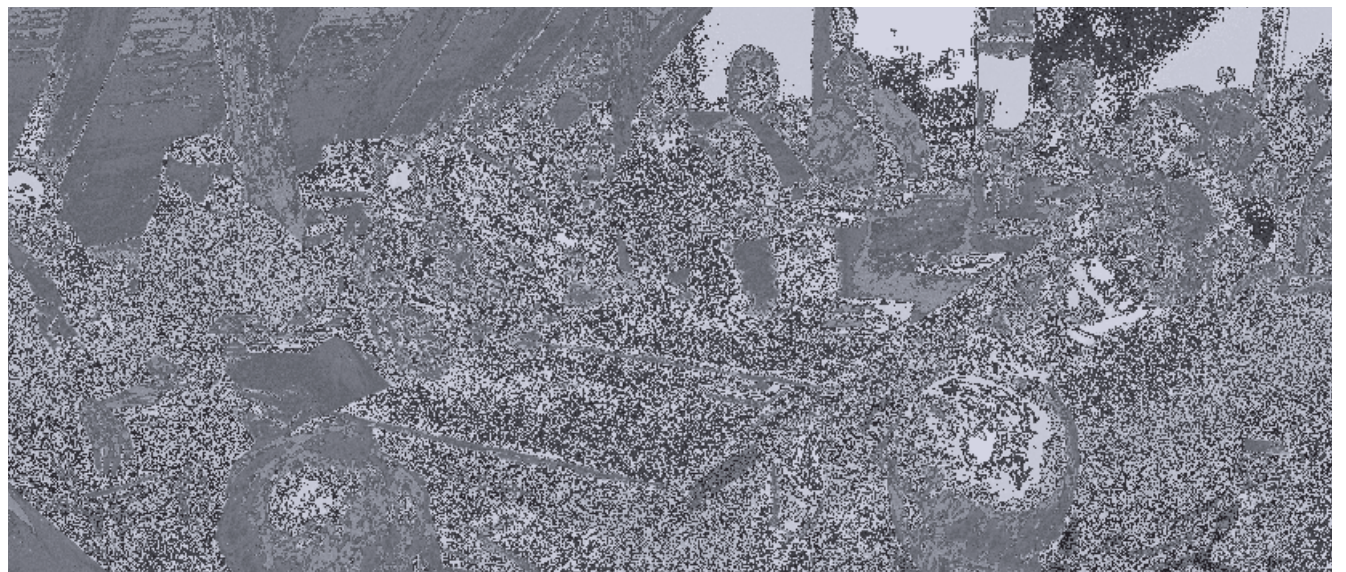
idealistischen Philosophieren zur Durchführung. Präsentiert sich Spinozas Vermittlung von Alleinheit und Einzelem noch gleichsam wie ein Vexierbild, in dem je nach „blik“ das Einzelne als Modus der unendlichen Substanz und damit aber auch das Unendliche im Endlichen begegne, so kann der Idealismus als eine neue Version des Monismus bestimmt werden, der sich von den vorausgehenden Formen darin unterscheidet, dass er den Gedanken der Einzelnen und ihrer Individualität als vollständigen und selbständigen einbezieht.

Sofern Philosophien diesen zwar von den Religionen selbst angebahnten, aber nicht ausgeschrittenen Weg gehen, kommt es notorisch zum Atheismusvorwurf, wie bei Spinoza und dann besonders bei Fichte. Was aber trifft dieser Vorwurf eigentlich genau, wenn man sich zugleich vergegenwärtigt, wie Spinoza auf gewiss eigenwillige, doch ernstzunehmende Weise von „Gottesliebe“ spricht, wie er laut einer gut gesicherten Notiz (er, der exkommunizierte, aber nicht konvertierte Jude!) Christus als „summum philosophum“ bezeichnet, wie er im „Tractatus theologico-politicus“ das Hohelied des Nazareners singt und ihn dabei nicht nur „vox Dei“ (Stimme Gottes) nennt, sondern anderswo auch noch „ewigen Sohn“, dessen Weisheit sich in allen Dingen, besonders im menschlichen Geist und allem voran in Jesus bekundet habe.

„Ist der Spinozismus ohne das Christentum, ohne den jüdisch-christlichen Ursprung vorstellbar? Diese legitime, aber faktisch müßige Frage verdichtet sich zur Frage des Verhältnisses zwischen universaler Religion und rationaler Mystik.“

So schreibt Xavier Tilliette, gegenwärtig der überragende Kenner dieser atemberaubenden philosophisch-theologischen Höhenregion. Systematisch extrapoliert: Sieht etwa schon der Nichtchrist Spinoza die Vermittlungsfigur von Einmaligkeit und Marginalität, von Unendlichem und Endlichem – was selbstbewusstseinstheoretisch heißt: von Subjekt- und Personsein – in der Gestalt Jesu vorgezeichnet?

Die Religionen als solche können Vermittlungswege wie die soeben skizzierten nicht einfach freisetzen oder auch nur nachgehen. Sie können auch nicht anders, als diese dialektischen Figuren als gefährlich und häretisch zu distanzieren. Und doch werden sie durch letztere, die als einmal aufgekommene nicht mehr dementierbar sind, in intellektueller Schärfe daran erinnert, dass beide Seiten



Im „Heuboden“ trafen sich die Tagungsteilnehmer, die mit Professor Dr. Josef Schmidt SJ Hegels Begriff der Wahrheit unter die Lupe nehmen wollten.

ihre jeweilige Alternative sehr wohl verstehen können und sich gleichzeitig durch diese Alternative in ihrem Eigenen herausgefordert sehen müssen. D.h.: Gerade eine subjekttheoretische Reformulierung des Religionsproblems setzt religionstheologische Potentiale frei, die die eingespielten Demarkationslinien Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus im Ansatz zu unterlaufen vermögen.

3. Subjektivität und Religionstheologie

Über die eben vorgestellte aufklärerische Leistung des subjekttheoretischen Ansatzes hinaus macht den Kern seiner Potentiale aus, religionstheologisch die Wahrheitsfrage auf eine Weise ins Spiel zu bringen, wie sie der Binnenraum der Religionstheologie nicht zu stellen erlaubt. Die subjekttheoretische Thematisierung von Religion als der Vermittlung von Einmaligkeit und Einzelheit bzw. Subjekt- und Persondimension ermöglicht nämlich eine interreligiöse Kritik jenseits jeder synkretistischen Entschärfung wie diesseits dogmatischer Hierarchisierung, die immer nur der Ideologiekritik verfallen kann. Möglich wird diese interreligiöse Kritik durch die Benennung eines gemeinsamen Plateaus, das den Religionen über all ihre Differenzen hinweg unterstellt werden kann: dass es in ihnen um eine Selbstverständigung von Selbstbewusstsein im Sinn eines Glückens der Vermittlung zwischen weltsetzender Einmaligkeit und kontingenter, marginaler Einzelheit und damit Bedeutungslosigkeit im Raum der unabhärbaren Zahl zur Welt gehörender Einzeldinge geht.

Trifft das zu, dann stellt sich die Wahrheitsfrage – möglicherweise bis in die Zuspitzung eines unter postmodernen Vorzeichen nachgerade als skandalös empfundenen Absolutheitsanspruchs hinein – im Ansatz bei der Doppelung in der Selbstbeschreibung bewussten Lebens auf folgende Weise: Religion verheißt denen, die sich ihre Substanz aneignen bzw. ihr übergeben, das, was in ihrer Sprache meist „Heil“ heißt und seinem Gehalt nach als Ereignis absoluter Vermittlung von Einmaligkeit (Subjektsein) und Einzelheit (Personsein) zu begreifen ist. Die Schwierigkeit dieser Vermittlungsaufgabe resultiert daraus, dass sie – wie erläutert – immer im Horizont einer Zuordnung beider Glieder erfüllt werden muss, die bereits eine mehr oder weniger ausgeprägte Prärogative für eines der Glieder impliziert. Das Niveau einer Vermittlung – will sagen: ihre Wahrheit – bemisst sich genau daran, inwieweit trotz des Vorrangs des einen Gliedes die jeweils untergeordnete Dimension als sie selbst in der Vermittlung gewärtig bleibt. Jede Religionsform, die entweder die Einzelheit von der nicht-objektiven Einmaligkeit absorbieren oder die umgekehrt die Einmaligkeit in der Einzelheit aufgehen ließe, erwiese sich demgemäß als defizitär. Die christliche Tradition spezifiziert in dieser Perspektive, dass das Einmalige, Einzigartige im Einzelnen als Einmaliges erscheint und dass sich dieses Erscheinen seinerseits durch nichts anderes als das völlige Selbstverständigtsein derjenigen Subjekt-Person vermittelt, in der als Einzelheit die Einmaligkeit als sie selbst zur Erscheinung kommt: Der absolut Einmalige, der Absolute tritt auf als Einzeln. Daran haben sämtliche Formeln der Christologie ihr Thema. Die zeitgenössische historisch-kritische Jesusforschung bestätigt aus ihrer Sicht diese systematische Beschreibung des Jesus-Ereignisses: „Jesus Sendungsautorität ist in ihrer Einzigartigkeit historisch unableitbar.“

Jede Religion qua Selbstdeutung bewussten Lebens, die die Vermittlung unterhalb dieses Niveaus anlegt, kann zumindest auf der Ebene eines philosophisch sensibilisierten theologischen

Diskurses aus vernünftigen Gründen kritisiert werden. Sie bliebe etwas von dem schuldig, was sie als Religion unter dem Richtmaß philosophischer Einsicht an der von Religion prinzipiell zu leistenden Aufgabe zu erfüllen vermöchte.

Seine nicht zu überbietende theologische Verdichtung erfährt dieser Gedanke durch das Dogma der Menschwerdung Gottes. Im Sprachspiel der vorausgehend favorisierten subjekttheoretisch dirigierten Religionsphilosophie heißt „Menschwerdung Gottes“, dass Gott sich vollständig zugänglich macht dadurch, dass er sich abhängig macht von dem, was zutiefst von ihm als Gott sich abhängig weiß, und sich gerade damit als Absolutum auf einzigartige (!) Weise bekundet. Diese gleichsam bis zum Anschlag gespannte Dialektik macht das Christentum zum einen zur avanciertesten Vermittlung von Einmaligkeit und Einzelheit – und das heißt auch: zur wahrheitsfähigsten und damit auch philosophie-nächsten Religion, die sich überhaupt denken lässt. Wenn es so etwas wie eine Absolutheit des Christentums gibt, dann genau an diesem Punkt, sozusagen auf der philosophischen Metaebene.

Zum anderen wird diese höchst prekäre Spannungslage wie von selbst Denkfiguren freisetzen, die ihr Absenken des Spannungsniveaus zuspähen. Genau darin erblicke ich die Funktion der neutestamentlichen höchst fragmentarisch verankerten trinitätstheologischen Konzepte, die der Sache nach alle darauf hinauslaufen, den geradezu skandalös konkret-geschichtlichen Menschen Jesus von Nazaret in die Wirklichkeit jenes einen alles Konkret-Geschichtlichen transzendierenden und bestimmenden Gottes buchstäblich hineinzudenken. Das bedeutet freilich auch: Die Logik des christlich-inkarnatorischen Offenbarungsglaubens setzt notwendig eine Drift aller nachfolgenden Glaubensreflexion in Richtung der monistischen Option aller Religion qua vermittelnder Selbstverständigung bewussten Lebens frei. Das macht m. E. auch den wahren Kern des berühmten Lichtenberg-Diktums aus:

„Wenn die Welt noch eine unzählbare Zahl von Jahren steht, so wird die Universalreligion geläuterter Spinozismus sein. Sich selbst überlassene Vernunft führt auf nichts anderes hinaus, und es ist unmöglich, dass sie auf etwas anderes hinausführe.“

4. Naturalistische Verschärfung

Unbeschadet der im Vorausgehenden skizzierten Verständigungskraft der selbstbewusstseins-theoretisch justierten Reflexion von Religion versteht sich das vorgestellte Konzept nicht nur nicht von selbst; vielmehr sieht es sich einer fundamentalen Alternative gegenüber, durch die es als es selbst umso kontrastierter zur Geltung kommen kann. Bewusstes Leben bereits innerhalb des Gewahrens seiner selbst weiß nicht aus sich und spontan, wie es sich in seiner Doppelung von Subjekt und Person als in sich Eines begreifen soll, weiß im Grunde auch nicht, woher es kommt und wohin es geht. Die im Alltag so selbstverständliche Welt durchherrscht solchermäßen ein Grundzug von Unzugänglichkeit. Eine der Weisen, letztere aufzulösen, ist im Vorausgehenden erläutert worden: Religion. Eine ganz andere Weise besteht darin, Welt als ganze einschließlich des Wissens um sie – also des Bewusstseinsphänomens – als materiellen Prozess zu begreifen. Dabei darf man sich vom vorderhand wissenschaftlichen Profil einschlägiger Naturalisierungsstrategien nicht täuschen lassen: Auch beim Materialismus handelt es sich um Welt-Interpretation, nicht um Erkenntnisse über die Welt. Auch er sucht die Einheit seiner Weltbeschreibung im Übersteigen der natürlichen Welt zu gewinnen und erweist sich eben darin als ein Pendant der Metaphysik – nur eben in entgegengesetzter Absicht: In naturalistischen Konzeptionen soll Selbstbewusstsein aufgrund der sich ihm aus seiner eigenen Verfassung aufdrängenden Fragen als Epiphänomen nicht-subjektiver Wirklichkeiten entzaubert und für das Begreifen der Wirklichkeit als ganzer irrelevant erklärt werden:

„Der Naturalismus sieht bewusstes Leben als ein in hohem Maße unwahrscheinliches transitorisches Phänomen im materiellen Weltall, das nur in einer Randstellung im Kosmos aufkommen kann. Er fordert zu einer Weisheit der Resignation von allen Selbstdeutungen auf, die dem Leben eine letzte Bedeutung geben wollen und auf die zu verzichten ihm immer schwer sein wird. Nur aus einer solchen Resignation kann die Kraft kommen, das Wissen von der kosmischen Bedeutungslosigkeit unseres Lebens ohne selbstzerstörerische Konsequenzen zu erhalten.“



Professor Harald Schöndorf SJ (li.) leitete die Philosophische Woche und wirkte auch als Moderator bei Diskussionen, so beim Podiumsgespräch mit Professor Klaus Müller.

Das freilich bedeutet: Der Materialismus treibt die von ihm forcierte Eliminierung der Subjekt-Wirklichkeit nicht auf dem epistemischen Plateau der Wissenschaft im Sinn des Ausweisbaren, sondern mit Bezug auf einen philosophischen Weltbegriff und muss dabei die Wirklichkeit des Materiellen voraussetzen. Er geht also keineswegs von einer Wirklichkeit aus, die aus sich verständlich wäre: Dass es nur Materielles gibt, lässt sich mit materialistischem Instrumentar nicht ausweisen. Folglich überschreiten die Programme naturalistischer Selbstverständigung das Ausweisbare genauso wie metaphysische Konzeptionen und können darum die Möglichkeit letzterer nicht a priori dementieren – was freilich nicht bedeutet, jede beliebige Metaphysik oder etwa auch eine Rückkehr zu Konzepten, die vor der modernen Weltbeschreibung aufgefunden sind, vermöchten dem Naturalismus-Druck standzuhalten. Dies lässt sich nur von einem Denken erwarten, das in Verpflichtung auf die neuzeitliche Metaphysik-Kritik die moderne Weise der Welt- und Selbsterfahrung mit ihrem Kerngedanken der Autonomie affirmativ umgreift und dadurch weitet bzw. in den Zusammenhang eines größeren Ganzen zurückstellt: Genau dies geschieht, wenn – wie vorausgehend durchgearbeitet – das Aufkommen von Religion als Weise von bis zu seinen Wurzeln vordringender Selbstverständigung bewussten Lebens begriffen wird. Insofern einer solchen Denkform

„... der Ordnungsgrund der Welt in jedem Einzelnen und zumal im bewussten Leben gegenwärtig ist, kommt (sic! K.M.) ihr zufolge jedem bewusstem Leben auch eine absolute Bedeutung zu. Durch die Hinfälligkeit und Zufälligkeit dieses Lebens in seiner Randstellung wird sie nicht dementiert. Gerade im transitorischen Jetzt (und Hier) lässt sie sich ganz verwirklichen und ist dabei von einem Absoluten ermöglicht und geborgen.“

Wie dieses Ermöglichtsein von und Geborgenwerden der singular-marginalen Subjekt-Person in einem Absoluten näherhin zu denken ist, macht die Kernfrage einer philosophischen Theologie nach dem Ende der klassischen Metaphysik schlechthin aus, die noch kaum zureichend gestellt, geschweige denn beantwortet ist. Ich könnte es auch so sagen: Wer die Frage nach der Wahrheit im Blick auf Religion und Religionen zu stellen, gar den Gedanken der Absolutheit einer Religion zu denken wagt, dem oder der wird zunächst buchstäblich Hören und Sehen vergehen. Denn dazu müssen die in Dienst genommenen vertrauten religiösen und theologischen Grundbegriffe im Gange ihres Gebrauchs teils bis zum Grunde umgebildet werden. Das ist anstrengend. Nach der Absolutheit religiöser Wahrheit zu fragen, ist darum absolut nichts für Fundamentalisten, für die doch immer alles bleiben soll, wie es ist. Das ist nur etwas für Grenzgänger, die sich an den Rändern des Wissens der Mühe des Denkens unterziehen. □

Im Spiegelsaal der Wahrheit. Dialog der Religionen als Event des Unbedingten

Michael Fuss

Das bunte Mosaik von Religionen und Weltanschauungen erweckt den Anschein, als trete die Weltgesellschaft nach den Globalisierungsprozessen im Bereich von Wirtschaft, Finanzen oder Tourismus jetzt in eine entschiedene Auseinandersetzung mit dem Pluralismus der Religionen ein. Der vielfarbige Regenbogen religiöser Wahrheitsansprüche erinnert dabei unwillkürlich an einen verwirrenden Spiegelsaal, in dem sich eben diese Wahrheitsansprüche tausendfach brechen, einander erleuchten, aber letztlich oft ein blendendes Fixierbild zurücklassen.

1. Spiegelsaal der Amalienburg

Der berühmte Spiegelsaal der Amalienburg (1739) im Nymphenburger Schlosspark, ein architektonisches Meisterwerk der verspielten Kultur des Rokoko, mag als Beispiel dienen für die Haltung, sich an der Wahrheit und ihren Widersprüchen zu delektieren. Auch der exotische Pluralismus der Religionen hat für viele Zeitgenossen etwas Verspieltes und Verwirrendes; wie aufgesetzte, unterhaltsame Ornamente über einer nüchternen Produktionsgesellschaft erscheinen die religiösen Ausdrucksweisen. Von der Warte einer aufgeklärten europäischen Überheblichkeit aus betrachtet man die Wahrheiten als unterhaltsame Kuriosa, häufig sogar durch eine lokal gefärbte Brille, wie es die weiß-blau gefärbten Kacheln im Spiegelsaal der Amalienburg andeuten.

Im Namen einer großmütigen Toleranz nimmt man wahr, wie Religionen als Hort absoluter Wahrheit erscheinen, aber auch als atavistischer Störenfried einer toleranter Weltordnung. Mit gönnerhafter Gelassenheit schaut man darüber hinweg, wie das Christentum seine Offenbarung noch immer als unüberbietbare und erlösende Wahrheit versteht, und man beobachtet süffisant, dass es sich gleichzeitig im globalen Konzert der Religionen in einen nicht selten gewalttätigen Widerstreit von Wahrheitsansprüchen gestellt sieht.

Man erinnere sich: Immanuel Kant (1724-1804) war 15 Jahre alt, als die Amalienburg vollendet wurde. So möge – im Bild – der Spiegelsaal für den Wahrheitsbegriff der Aufklärung stehen, nach dem sich in der Vielfalt ihrer Konkretisierungen eine letzte, uneinholbare Wahrheit reflektiert – in der Abstufung zwischen einer natürlichen Wahrheit der „edlen Wilden“ und der philosophischen Systematik eines absoluten Christentums abendländischer Spielart.

In ähnlicher Weise war 1893 noch das erste Welt-Parlament der Religionen in Chicago organisiert. Die Wahrheit erschien selbstredend wie eine Pyramide mit dem Christentum an der Spitze. In dieser evolutionären Sicht sah die Choreographie vor, dass die anwesenden Vertreter aller religiösen Traditionen unter dem Vorsitz des katholischen Kardinals in das gemeinsame Gebet des „Vater unser“ einstimmen, da dieses ja der höchste Ausdruck von „Religion“ sei. Dieser Anspruch folgt der evolutionären Sicht seiner Zeit, so wie auch die klassischen Handbücher der Religionswissenschaft in aufsteigender Weise nach „primitiven Religionen“ und monotheistischen Hochreligionen mit dem Christentum an der unangefochtenen Spitze konzipiert waren.



Prof. Dr. Michael Fuss, Professor für Buddhismus und Neue Religionen an der Päpstlichen Universität Gregoriana, Rom

Aber genau an diesem Anspruch gab es den Eklat. Swami Vivekananda (1863 – 1902), der eloquente Vertreter des Hinduismus, erhebt den Wahrheitsanspruch seiner Tradition als geschichtlich ältester und daher ursprünglicher Ausdruck von Gottesnähe: „Ich danke Ihnen im Namen der Mutter aller Religionen“ – „Ich bin stolz, dass ich einer Religion angehöre, die der Welt sowohl Toleranz wie Annahme aller Religionen gepredigt hat. Wir glauben nicht nur an eine alles umfassende Toleranz, wir erkennen auch alle Religionen als wahr an.“

Nach seiner Meinung leitet sich die Autorität der Religion als *religio perennis* oder *sanatana dharma* (ewiges Dharma) aus ihrem Alter ab. So regeneriert sich Religion ständig aus dem Schoß unverfälschten Menschseins – eine Tendenz, die sich in der heutigen Spiritualität mit einer oftmals künstlichen Wiederbelebung nativer Traditionen fortsetzt (ägyptische Tempelstadt von Damenuh; Neo-Kelten; Neo-Schamanen). Trotz seines Bekenntnisses zu einer Integration aller religiösen Lehren drückt dieses Wahrheitsverständnis eigentlich genau das Gegenteil seiner vorgeliebten Toleranz aus, indem es als wahr nur das gelten lässt, was sich mit der eigenen Tradition vereinbaren lässt und gemäß subjektiver Beliebigkeit oder kolonialer Überheblichkeit logischerweise als sinnvoll erachtet wird.

An Prinzipien der Aufklärung orientiert sich auch die Theosophie, 1875 von der Deutsch-Russin Helena P. Blavatsky gegründet mit ihrem Motto: „Keine Religion steht höher als die Wahrheit“. Über allen konkreten Religionen wird eine abstrakte und absolute Wahrheit gedacht, die, als solche unzugänglich, sich in geschichtlich unvollkommener Weise zeigt. Mit diesem weit verbreitetem Wahrheitsverständnis kann natürlich keine konkrete Religion leben. Es würde heißen, dass die jeweilige eigene Religion notwendigerweise unvollkommen ist und auf eine hypothetische Universalreligion hin überstiegen werden muss. Mit Recht merkt dazu Kardinal

Ratzinger an: „Alles, was an Religion ist, sind danach nur Reflexe, Abbildungen, Brechungen des nie selbst Erscheinenden. Demgemäß kann es also die wahre Religion gar nicht geben. Christus sei hierbei sicher eine große, herausragende Gestalt, aber man müsse ihn doch sozusagen zurücknehmen in das Bewusstsein, dass in ihm erscheint, was auch in anderen erschienen ist.“ (J. Ratzinger, Salz der Erde (1996), 144) Dieses relativierende Wahrheitsverständnis mit seiner Kapitulation vor der Erkenntnismöglichkeit einer letzten Wahrheit hat jüngst auch Eingang in die pluralistische Theologie der Religionen gefunden, vor allem in den Positionen des britischen Theologen John Hick, im Blick auf eine nebulöse Konvergenz der Religionen in der „Wirklichkeit“ (the Real).

Aber noch einmal zurück zum 17. Jahrhundert. Mit religiösem Weitblick hat Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716) eine neue Denkstruktur postuliert. Durch die geistige Auseinandersetzung mit der chinesischen Religion, insbesondere mit dem *Yijing-Orakel*, hat er ein neues Zahlensystem als Ausdruck ewiger Wahrheit entwickelt. Gemäß der Devise „Ohne Gott ist nichts“ setzt er für Gott die Eins und für das Nichts die Null.

2. Im Spiegelsaal der „Strahlen der Wahrheit“

Wenn man die Vielfalt der Religionen als Wahrheits-Ansprüche, d. h. als sich eröffnende Wahrheit ernst nimmt, öffnet sich ein weiterer „Spiegelsaal“ von durchdringenden Strahlen. Das Zweite Vatikanische Konzil stellt die Kirche ganz unter Christus als dem „Licht der Völker“ (Lumen gentium) und sieht sie zu allen Menschen gesandt (*Ad gentes*). Die Kirche ist ihrer Natur nach missionarisch. Dieser Begriff bezieht sich eher auf die ausstrahlende Dynamik der Wahrheit denn auf die bloß territoriale Ausdehnung der Missionen. Andererseits gewinnt die Kirche nach einem kühnen Wort von Johannes Paul II. ihr Selbstverständnis aus der Begegnung mit fremden Kulturen und Religionen: „[Das] Selbstverständnis der Kirche entwickelt sich »im Dialog«, der, bevor er zum Gespräch werden kann, die eigene Aufmerksamkeit auf »den Anderen« lenken muss, das heißt auf den, mit dem wir sprechen wollen. Das ökumenische Konzil hat einen entscheidenden Impuls gegeben, um das Selbstverständnis der Kirche zu formen, indem es uns in angemessener und kompetenter Weise die Sicht des Erdkreises als einer »Karte« mit verschiedenen Religionen vermittelt hat.“ (Enzyklika *Redemptor hominis* (1979), 11).

Die Mission des Christentums muss als fortschreitende Selbsterschließung der Wahrheit verstanden werden, die sich im Dialog mit den Kulturen ereignet: „Die Wahrheit erhebt nicht Anspruch als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt“ (*Dignitatis humanae*, 1). Die Wahrheit ist diffusiv und polyzentrisch, und die Begegnung der Religionen ist als ein authentischer Event zu betrachten, ein lebendiges Ereignis, in dem sich Wahrheit je tiefer zeigt. Wenn der Mensch in der religiösen Wahrheit über sich hinausgreift und diese den Menschen für den Bereich des Unbedingten aufzuschließen vermag, dann zeigt die heutige interreligiöse Perspektive, wie andere Religionen überraschende Wege zum göttlichen Mysterium anbieten können, die diesem ursprünglichen Geschenk des göttlichen Lebens in Christus entsprechen und ihm immer wieder neuen Ausdruck verleihen.

Bei der religiösen Wahrheit handelt es sich nicht um vorgefertigte Sätze, die

zur Debatte stehen, sondern um ein freies und überraschendes Geschehen, das Beziehung abbildet. Jesus offenbart nicht irgendwelche Wahrheiten über Gott; sein Leben spielt nicht ein ewiges Drama nach einem festgelegten Plan auf einer geschichtlichen Theaterbühne, sondern sein konkretes Leben ist konstitutiv für die göttliche Wahrheit. Gott selbst enthüllt seine Identifikation mit der Geschichte und dem Leiden jedes einzelnen Menschen. Daher ist das geschichtliche Leben Jesu normativer „Event des Unbedingten“, Wahrheit, die allen offensteht und im Geheimnis der Auferstehung endgültige Bestätigung findet. Dieses Handeln Gottes kann nicht unabhängig von seiner Verwirklichung in Jesus Christus gedacht und etwa an anderen Heilsfiguren festgemacht werden. Hier könnte man nun in der Tat von der Wahrheit als einer Entsprechung zwischen Intellekt und Sache sprechen (*adaequatio rei et intellectus*): Die Menschheit Jesu Christi bildet die Mitte der Geschichte als die adäquate Verwirklichung der ursprünglichen Beziehung von Gott und Mensch und stellt gleichzeitig die Wesensnatur des Menschen dar. Gemeint ist das ursprüngliche Sich-Empfangen der Kreatur aus der Liebe Gottes, das Bewusstwerden von der eigenen 'Leere' und seine Öffnung in liebender Hingabe an Andere. Diese Haltung nennt Johannes B. Lotz (1903-1992) die „Grunddynamik des Universums.“ Sie durchdringt alle Wahrheitsansprüche mit umwandelnder Kraft wie ein Ferment, welches zu je größerer Wahrheit befreit: „Wenn das Christentum von der Gestalt Christi her sich als die wahre Religion in die Religionsgeschichte hineingestellt hat, so will das eben sagen, dass in der Gestalt Christi aus dem Wort Gottes die eigentlich reinigende Kraft erschienen ist. Sie wird nicht notwendigerweise von den Christen immer gut und richtig gelebt, aber sie bringt den Maßstab und die Richtung für die unerlässlichen Reinigungen, damit Religion nicht ein Unterdrückungs- und Entfremdungssystem, sondern wirklich ein Weg des Menschen zu Gott und zu sich selber werde“ (J. Ratzinger, Salz der Erde, 26).

3. „Jetzt schauen wir in einen Spiegel“ (1 Kor 13, 12)

Die gegenseitige Durchdringung der Wahrheitsansprüche macht es möglich, all das zu würdigen, was in den Religionen als wahr und heilig angesehen wird, und gleichzeitig die Überzeugung von dem universalen Heil, das sich in der eigenen Tradition findet, aufrecht zu erhalten. Christliche Theologie vermag paradoxerweise offen zu sein, die Wahrheit noch tiefer unter den Zeichen des wertvollen religiösen Erbes der Menschheit wahrzunehmen, „in dem Bewusstsein, dass jede erreichte Wahrheit immer nur eine Etappe auf dem Weg zu jener vollen Wahrheit ist, die in der letzten Offenbarung Gottes enthüllt werden wird: »Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen (so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin.)« (1 Kor 13, 12).“ In diesem einleitenden Abschnitt seiner Enzyklika *Fides et ratio* (1998) betrachtet Johannes Paul II. die Kirche als „Pilgerin auf den Straßen der Welt“ und beschreibt ihre Aufgabe als engagierte „Diakonie an der Wahrheit.“ Nicht nur wird die religiöse und weltanschauliche Pluralität positiv als gemeinsamer „Pilgerweg“ gewertet; auch wird das traditionelle Zeugnis der sozialen Diakonie um die selbstlose Verpflichtung zum Dienst an der Wahrheit ergänzt.

Hinsichtlich einer Charakterisierung der religiösen Wahrheit ist hier festzuhalten, dass es um die eine, gemeinsame Geschichte der Menschheit geht. Die pluralistische Position würde von einem unverbindlichen Nebeneinander von Heilswegen ausgehen, wo jeder nach seiner Façon selig werden kann. Es geht auch nicht um eine zeitliche Priorität (Religionen vor bzw. nach Christus; vor bzw. nach Mohammed), sondern um einen Ursprung der Religion von einem Unbedingten her, das sich in die menschliche Bedingtheit hinein gibt. Damit gewinnt die gesamte Wirklichkeit einen neuen Sinn (Offenbarung) und eine verwandelnde Kraft (Heil). Religion ist der „Bund“, in dem der Mensch sich selber aus der göttlichen Selbsteröffnung empfängt.

Zwischenreligiöse Begegnung bedeutet dann zunächst nicht ein diskursives und unverbindliches Suchen nach der Wahrheit, sondern ein vertrauensvolles Mitteilen dessen, was die Partner unbedingt angeht. Religiöse Wahrheit, die man allein zu besitzen glaubt, steht konträr zu einer Wahrheit, die man teilt, weil sie sich im Prisma ihrer unterschiedlichen Rezeptionen widerspiegelt. Andere Religionen sind darum eine Kritik an der traditionellen Theologie, wenn diese sich nicht als eine „Dialogie zusammen mit den Religionen“ und somit als „Theologie von den Religionen her“ im Vertrauen auf das Wirken des Geistes versteht: „Das Verhältnis der Kirche zu anderen Religionen ist bestimmt von einem doppelten Respekt: dem Respekt vor dem Menschen bei seiner Suche nach Antworten auf die tiefsten Fragen des Lebens und vom Respekt vor dem Handeln des Heiligen Geistes im Menschen.“ (Enzyklika *Redemptoris missio* (1991), 29)

4. Religionen als „Familie der Wahrheit“

In der Zusammenschau dieses ereignishaften und relationalen Wahrheitsbegriffs mit den unterschiedlichen Wahrheitsansprüchen des heutigen Pluralismus sollte man die landläufige Einteilung in exklusive, inklusive und pluralistische Religionstheologie überwinden, im Blick auf eine theologische Wahrnehmung der „vielfarbigsten Weisheit“ (Eph 3, 10) der Menschheit, die sich in konkreten Religionen als soziale Wirklichkeiten konstituiert. Solche korporativen Ausprägungen eines *Selbst-Bewusstseins-in-Begegnung* folgen der Metapher der menschlichen Familie, in die ein Individuum spontan hineingebeben wird und in der es seine persönliche *Identität-in-Begegnung* lebt und entfaltet.

Wo universale Wahrheit postuliert wird, muss sie tatsächlich alle Wahrheiten umgreifen, ohne aber ins unverbindliche Spiel subjektiver Beliebigkeit oder kolonialer Überheblichkeit abzugleiten, oder gar Gewalttätigkeiten im Namen der Religion zu rechtfertigen. Hier bietet sich das Modell einer ‚Familie der Wahrheit‘ an, bei der die Schnittmenge der kontrastierenden Wahrheitsansprüche vom gemeinsamen Respekt vor der Unverfügbarkeit des Lebens gebildet würde. Ebenso finden sich die Religionen in einer universalen ‚Familie der Wahrheit‘ wieder und bringen darin gleichzeitig ihre enge Verwobenheit wie auch ihre Identitätsfindung gegenüber allen anderen religiösen Traditionen zum Ausdruck. Gemäß dem Modell der sich gegenseitig durchdringenden „Strahlen der Wahrheit“ ermöglicht diese Analogie eine horizontale Verknüpfung der unterschiedlichen Wahrheiten der religiösen Traditionen, ohne den je eigenen vertikalen Wahrheitsanspruch zu relativieren. Gerade weil die jeweils bezugte Wahrheit universale Geltung bean-

sprucht, schließt sie die ebenfalls universal gedachte Wahrheit der anderen Religionen ein und nicht aus. Entsprechend dem je universalen Anspruch der religiösen Traditionen lässt sie die Religionen ganz sie selbst sein und verwebt sie doch in ein Netz des gemeinsamen Bezeugens der einen Wahrheit vom Menschen.

Der Blick auf diese konstitutive Zelle der menschlichen Gemeinschaft eröffnet eine interaktive Perspektive der Religionen-Begegnung. ‚Familie‘ ist ein offenes Lebensprojekt, das die Bezüge des Einzelnen in konzentrischen Kreisen von der familiären Lebensgemeinschaft bis zur universalen Menschheitsfamilie öffnet, aber auch von den gesellschaftlichen Herausforderungen geprägt wird. Sie ist der offene Raum privater und öffentlicher Solidarität, wo ‚spielerisch‘ soziale Verantwortung eingeübt und kulturelle Verhaltensweisen angeeignet werden, wo Wertorientierungen vermittelt und Grenzsituationen des Lebens erfahren werden. Wie verschiedene Mitglieder einer Familie um den gemeinsamen Tisch versammelt und durch Blutsbande verbunden sind, obgleich sie in vielen Dingen ganz verschiedener Ansicht sind und ein je unterschiedliches Verständnis von ‚Familie‘ haben, so teilen die Anhänger der Religionen eine religiöse Weltanschauung, ohne jedoch die ausdrücklichen Glaubensinhalte der anderen anzuerkennen. Hier wäre zunächst das entschiedene Zeugnis der Religionen für den transzendenten Grund menschlicher Existenz ins Auge zu fassen, welches heute angesichts eines grassierenden Konsumismus und einer landläufigen Gottvergessenheit ein solidarisches Bewusstsein für das spirituelle Überleben der Menschheit anmahnen muss. Gegenüber allen synkretistischen Versuchen, eine hypothetische Welt-Einheitsreligion zu postulieren oder die bestehenden Unterschiede in iredischer Toleranz zu relativieren, verwirklicht ‚Familie der Wahrheit‘ eine Ontologie der ‚Selbst-Identität-in-Beziehung‘ und besteht vor allen ideologischen, ökonomischen, politischen oder sozialen Zwängen der modernen Globalisierung.

Das gemeinsame Eintreten für die Heiligkeit des Lebens wird zur primären Aufgabe der Religionen und muss analog zur lebensbejahenden Atmosphäre menschlicher Familien gesehen werden. Philosophische und psychologische Erkenntnisse zur menschlichen Person als wesentlich familienbezogen erfordern heute entschieden eine Heranbildung zur interreligiösen Begegnungsfähigkeit. Als wegweisende Vision für diesen Familiensinn der Religionen, deren gemeinsames Heiligtum die Achtung vor der Heiligkeit des Lebens bildet, dürfen die Worte von Johannes Paul II. über ihren unmittelbaren Kontext hinaus verstanden werden:

„Die Familie muss wieder als das Heiligtum des Lebens angesehen werden. Sie ist in der Tat heilig: Sie ist der Ort, an dem das Leben, Gabe Gottes, in angemessener Weise angenommen und gegen die vielfältigen Angriffe, denen es ausgesetzt ist, geschützt wird und wo es sich entsprechend den Forderungen eines echten menschlichen Wachstums entfalten kann. Gegen die sogenannte Kultur des Todes stellt die sogenannte Kultur des Lebens dar.“ (Enzyklika *Centesimus annus* (1991), 39)

Da die Behauptung einer universalen Gemeinschaft (der buddhistische ‚*Sangha*‘, die christliche ‚Kirche‘, die grenzenlose Toleranz des hinduistischen ‚*advaita*‘, die muslimische ‚*umma*‘, die ‚natürliche Religion‘ des Neuheidentums usw.) in gleicher Weise von allen Religionen vertreten wird, erhebt sich die Frage, ob dieses Element des

Gegensatzes sich nicht paradoxerweise gerade als Punkt der Begegnung zur Schaffung einer fruchtbaren Interkulturalität erweisen könnte. Es scheint, dass der Kern des Problems genau im Zusammenspiel von einem Subjektivismus der eigenen Werte und Glaubensinhalte und der Wir-Gemeinschaft eines fruchtbaren und entspannten Zusammenlebens liegt. Gefordert wäre also ein interaktives und symbiotisches Modell, nach dem alle religiösen Ausdrucksweisen gleichzeitig bestehen. Aber auch philosophisch-theologisch erscheint die problematische „Schnittmenge“ gegenseitiger Universalansprüche weder mit einem verabsolutierenden noch mit einem relativierenden Subjektivismus, sondern nur mit einer offenen Transparenz zu lösen.

Im Blick auf eine Begegnung der Religionen spricht der buddhistische Religionsphilosoph Masao Abe (1915 – 2006) von einem „standpunktlosen Standpunkt, der jeden anderen Standpunkt so bestehen und wirken lässt, wie er ist, weil er selbst leer ist.“ Nur in der Offenheit für den Standpunkt des Anderen, der jenseits einer verwischenden Toleranz sowohl die Anerkennung des eigenen wie des fremden Standpunktes einschließt, vermag sich Begegnung zu ereignen. Der Satz des Apostels Paulus: „Ich erkenne durch und durch, wie auch ich erkannt worden bin“, entbirgt in horizontaler und vertikaler Dimension die offene Leere des religiösen Selbstbewusstseins, das sowohl mit dem Anspruch universaler Daseinsdeutung (Wahrheit als ausgrenzender Wettstreit) als auch unter dem Anspruch einer sich selbst erschließenden Wirklichkeit eine heilende, integrierende Begegnung ermöglicht (Wahrheit als relationales Geschehen). Der „Familie der Wahrheit“ geht es also nicht um eine Wahrheit im dogmatisch-ideologischen Sinn, sondern um das Ereignis des Unbedingten, das den Menschen in seiner ‚nackten‘ und bedingten Existenz trifft.

In einem bewegenden Gespräch mit Vertretern des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog im April 1993 hat Masao Abe selbst sein Wort auf das christliche Heilsereignis bezogen. Im erlösenden Sterben Jesu am Kreuz ereignet sich in unüberbietbarer Tiefe der „standpunktlose Standpunkt“ menschlicher Verlassenheit und Leere. Im Dasein zum Tode erstrahlt das Dasein für Alle. In Jesus, der „sich entäußerte und wurde wie ein Sklave“ (Phil 2, 7), im tiefsten Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters, leuchtet die Fülle göttlicher Liebe als Ursprung neuen Lebens auf. Im Gekreuzigten sehen Christen nicht ein Zunichte-Werden des Gottessohnes, sondern verehren gerade seinen „Standpunkt“ einer völligen Offenheit, in der sich das Heilsgeheimnis vollzieht, das in ihm die ganze Menschheit mit dem Vater verbindet. Im Blick auf dieses *Ecce homo* (Joh 19, 5: „Seht diesen/den Menschen“) werden die Religionen füreinander transparent. Den interreligiösen Dialog gibt es nicht um den billigen Preis eines unverbindlichen Gesprächs; er verlangt nach einem gemeinsamen Zeugnis aus der Wahrheit. Wie Benedikt XVI. sagte, schließt jedes Bekenntnis der Wahrheit notwendigerweise einen dialogischen Prozess ein: „Dem anderen wird nicht das gänzlich Unbekannte gesagt, sondern die verborgene Tiefe dessen erschlossen, was er in seinem Glauben schon berührt. Und umgekehrt ist der Verkündiger nicht nur der Gebende, sondern auch Empfangender. ... Der Dialog der Religionen sollte immer mehr zu einem Zuhören auf den Logos werden, der uns die Einheit mitten in unseren Trennungen und Widersprüchen zeigt.“ (Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund, 121). □



Junge Akademie

„Raum der Stille“

Brauchen Hochschulen religiös geprägte Räume? Dieser Frage ging die Junge Akademie im Zusammenwirken mit den evangelischen und katholischen Hochschulgemeinden in München und dem Erzbischöflichen Ordinariat nach. Auf der Tagung, die am 8. Dezember 2009 in den Räumen der Akademie stattfand, wurde eine Reihe von grundsätzlichen und praktischen Erwägungen diskutiert, die mit einem solchen, religiös geprägten, „Raum der Stille“ zusammenhängen.

Besonders die Referate des evangelischen Theologen Prof. Dr. Gunther Wenz und seines katholischen Kollegen Prof. Dr. Rainer Bucher waren Ausgangspunkt lebhafter Debatten. Die Tagungsteilnehmer, unter anderem Mitglieder katholischer und evangelischer Hochschulgemeinden von bayerischen und außerbayerischen Universitäten, aber auch Landtagsabgeordnete und Vertreter bischöflicher Ordinariate, erörterten die vorgetragenen Gedanken.

Selbst die grundsätzliche Frage, ob eine Hochschule überhaupt einen Raum zur Religionsausübung brauche, wurde aufgeworfen. Prof. Wenz legte dar, dass die Universität als Universität weder Pflicht noch Recht habe, Religionsangebote zu machen oder umgekehrt Religion aus ihrem Bereich auszuschließen. Diskussionsteilnehmer merkten aber an, dass zwar die Hochschule weltanschauliche Neutralität zu wahren habe, sie jedoch als Universität auf den *ganzen* Menschen ausgerichtet sei und gerade deshalb die religiöse Dimension nicht ausklammern dürfe.

Wer braucht überhaupt so einen Raum der Stille? Dies war ein weiterer Kernpunkt der Gespräche. Denn, es dürfe nicht um die Anliegen der Hochschulen und Kirchen gehen. Letztere besäßen ja bereits solche Begegnungs- und Andachtsstätten, teilweise sogar ganz in der Nähe der Universitäten. Vielmehr müsse das Bedürfnis der an den Hochschulen anwesenden *Menschen* im Mittelpunkt stehen, stellten einige der Teilnehmer fest.

Spannend wurde dann noch die Frage, ob ein multireligiöser „Raum der Stille“ funktionieren könnte. Wie sei der einzurichten, um allen Bedürfnissen gerecht zu werden – sei dies überhaupt möglich? Denn, so wurde gefragt: Taugt ein völlig symbolloser Raum als Gebetsraum „für alle“? Diesem Ansatz hatte Prof. Wenz bereits in seinem Referat grundlegend widersprochen: „Religionsangebote sind entweder konkret, also nach Maßgabe der Inhalte spezifischer Religionen und Konfessionen bestimmt, oder sie sind kontraproduktiv.“ Aber, so wurde ebenfalls klar, man könne Gläubigen anderer Glaubensgemeinschaften keine fremden religiösen Symbole in solch einem „multireligiösen Gebetsraum“ zumuten. neu/wa

Finanz- und Wirtschaftskrisen

Schlaglichter im historischen Vergleich

Die Finanzkrise unserer Tage hält Wirtschaft, Staat und Bürger in Atem. Nur mit vielen Milliarden wurde das Finanzsystem gestützt und vor dem völligen Zusammenbruch gerettet. Ein Blick zurück in die Geschichte zeigt, dass solche Krisen zu allen Zeiten aus unterschiedlichen Gründen ausbrachen und auch früher schon gewaltige

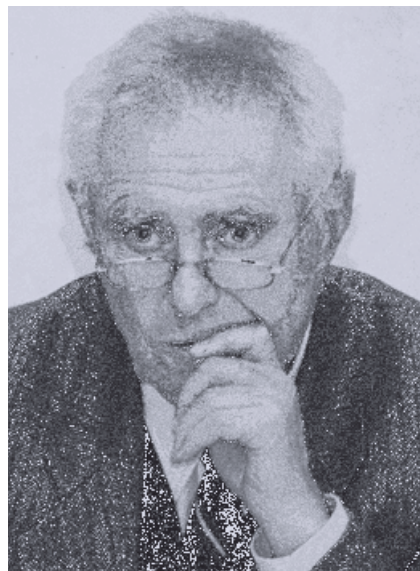
Folgen zeitigten. Die Tagung mit dem Titel „Finanz- und Wirtschaftskrisen. Schlaglichter im historischen Vergleich“, die am 6. und 7. November 2009 stattfand, stellte exemplarisch einige dieser ökonomischen Desaster vor und zog Vergleiche mit der aktuellen Krise.

Geld- und Wirtschaftskrisen in der Antike

Ingomar Weiler

1. Wirtschaftskrisen und Epochen eines radikalen ökonomischen oder sozialen Wandels, ihre Ursachen und Folgen in der Antike

Die Große Griechische Kolonisation (ab dem 8. Jh. v. Chr.), bei der viele Griechen ihre Heimatgemeinde verlassen müssen, steht in einem kausalen Konnex mit dem raschen Anwachsen der Bevölkerungszahl und dem dürrtigen Ertrag, den das zu bebauende Land abwirft. Außer handelspolitischen Motiven und schlichter Abenteuerlust, also Faktoren, die ebenfalls diese Bewegung in der mediterranen Welt mit auslösen, lassen sich auch soziale Konflikte in den Poleis ausmachen: Die Tyrannenpolitik führt zum Exodus zahlreicher Aristokraten; Hesiod beklagt die „geschenkefressenden Könige“ und das Recht der Stärkeren mit seiner Parabel von der Nachtigall in den Krallen des Falken (*erga* 30-39; 201-211). In diese turbulente Zeit datiert auch die Entstehung der Münzgeldwirtschaft (7./6. Jh.) und das Aufkommen der Massensklaverei (6. Jh.), beides Erscheinungsformen, die für das Wirtschaftsleben mit erheblichen Konsequenzen verbunden sind. Insbesondere bewirken sie eine Kluftbildung zwischen Armen und Reichen. Erhebliche sozialökonomische Spannungen kennzeichnen das Leben in der archaischen Periode. Auf einer ganz anderen Ebene sind ökonomische Krisen anzusiedeln, die mit kriegerischen Ereignissen zu assoziieren sind. Die Perserkriege und Hegemonialkämpfe innerhalb Griechenlands Welt (5./4. Jh.) erschüttern nicht nur das politische, sondern auch das Wirtschafts- und Gesellschaftsgefüge der Hellenen. Die römische Okkupation und Provinzialisierung zunächst des hellenistischen Ostens, dann auch das Westens und Nordens, die zur Deportation Hundert-



Prof. Dr. Ingomar Weiler, Professor em. für Alte Geschichte und Altertumskunde an der Universität Graz

tausender Griechen und Fremdvölker in das Imperium Romanum führen, erzeugen auf der Verliererseite Krisenphänomene wie rapiden Geldverfall, Verlust des Silbergehaltes der Drachme, gewaltige Preissteigerungen und einen Niedergang der hellenistischen Wirtschaft.

Auf Seiten der Sieger verändern die Massenversklavungen in hohem Maße die italische Wirtschaftsstruktur: Schlagworte wie Latifundienwirtschaft (Plinius, *naturalis historia* 18,35: *latifundia Italiam perdere*), Landflucht, städtisches Proletariat und Arbeitslosigkeit markieren diese Entwicklung. Einblick in eine der zentralen Ursachen,

die zur kritischen Lage der italischen Agrarwirtschaft führt, bietet die 13. Pseudoquintilianische Deklamation *Pro paupere contra divitem*. Obwohl es sich dabei zweifellos um ein fiktives Einzelgeschick handelt, informiert der Text über Kernprobleme, die die Krise in Italiens Landwirtschaft auslösen: „Ich bin nicht von Anfang an“, beklagt ein Bauer seine Lage, „der Nachbar eines reichen Mannes. Rings um mich saßen auf zahlreichen Höfen gleich begüterte Besitzer, die in nachbarlicher Eintracht ihren bescheidenen Besitz bebauten. Wie anders jetzt! Das Land, das einst all diese Bürger nährte, ist jetzt eine einzige große Pflanzung, die einem Reichen gehört. Ein Gut hat seine Grenzen nach allen Seiten hinausgerückt; die Bauernhöfe, die es verschlungen, sind dem Erdboden gleichgemacht, zerstört die Heiligtümer der Väter. Die alten Eigentümer haben Abschied genommen vom Schutzgott des Vaterhauses und mit Weib und Kind in die Ferne ziehen müssen! Einförmige Öde herrscht über den weiten Flächen. Überall schließt mich der Reichtum wie eine Mauer ein, hier der Garten des Reichen, dort seine Felder, hier seine Weinberge, dort seine Wälder und Triften. Auch ich wäre gerne fortgezogen, aber ich konnte keinen Fleck Landes finden, wo ich nicht einen Reichen zum Nachbarn gehabt hätte. Denn wo stößt man nicht auf den Privatbesitz der Reichen? Sie begnügen sich nicht einmal mehr damit, ihre Güter soweit auszudehnen, bis sie, wie ganze Völkerschaftsgebiete, in Flüssen und Bergen eine natürliche Grenze finden, sondern sie bemächtigen sich auch noch der entlegensten Gebirgseinöden und Wälder. Und nirgends findet dieses Umsichgreifen ein Ziel und eine Schranke, als bis der Reiche auf einen andern Reichen stößt. – Auch das gehört endlich zu der schimpflichen Missachtung, welche die Reichen uns Armen zuteil werden lassen, dass sie es nicht einmal der Mühe wert finden zu leugnen, wenn sie sich an uns vergriffen haben.“ Der Weg aus dieser Zwangslage führt verarmte Bauern, die dieser Schicksalsschlag trifft, nach Rom, wo sie als Teil der *plebs frumentaria* zum Versorgungsobjekt römischer Wirtschaftsgesetzgebung werden.

Dieser gravierende Wandel der italischen Agrarwirtschaft, der auch im Zusammenhang mit der Tatsache zu sehen ist, dass die Getreideimporte aus den eroberten Provinzen immer bedeutsamer für die Versorgung der Römer werden, bewirkt mit seinem Trend zu großen Monokulturen, dass in Italien in der Folgezeit Viehzucht, Öl- und Weinbau dominieren. Um diese kritische Entwicklung wirtschaftspolitisch in neue Bahnen zu lenken, verbietet z. B. Kaiser Domitian wegen eines großen Getreidemangels und der Vernachlässigung der Getreideproduktion die Anlage neuer Weinberge (Sueton, *Domitian* 7). Verflechtungen der römischen Expansion mit Krisenerscheinungen auf dem ökonomischen Sektor in der Zeit der späten römischen Republik und der frühen Kaiserzeit sind unschwer rekonstruierbar, wenngleich monokausalistische Interpretationen hier fehl am Platze sind.

Nach einer Periode wirtschaftlicher Prosperität im 1. und 2. Jh. n. Chr. – Max Weber sprach von einer „Demokratisierung des Luxus“ – kommt es zur Krise aller antiken Krisen im 3. nachchristlichen Jahrhundert. Gemeint sind damit insbesondere die Jahre von 193 bis 284. Es ist dies eine Zeit, in der die Bevölkerung des römischen Reiches mit zahlreichen Wirtschafts- und Finanzproblemen konfrontiert wird. Das altertumswissenschaftliche Schrifttum dazu füllt eine Bibliothek. In seiner Analyse dieser schwierigen Phase der römischen

Geschichte unterscheidet der französische Althistoriker André Piganiol sieben Krisen, und zwar (1) eine klimatische Krise, (2) eine Bevölkerungskrise, (3) eine politische Krise, (4) eine Krise des Nationalgefühls, (5) eine wirtschaftliche Krise, die seiner Ansicht nach vor allem durch den Niedergang der Sklaverei und der Städte, durch den Verfall der Kapitalvermögen und das Vordringen der Naturalwirtschaft, durch die Verlagerung der Handelsstraßen nach Mitteleuropa und den Missbrauch des Interventionismus geprägt ist; schließlich spricht Piganiol noch von einer (6) moralischen und (7) religiösen Krise. Trotz der Akkumulation von Störfaktoren im politischen, sozioökonomischen und kulturellen Leben habe sich das Imperium Romanum durch „eine neue Konzeption kaiserlicher Gewalt“ nochmals erholt und seine staatliche und kulturelle Existenz bewahren können. Konsequenterweise lautet daher seine berühmte These: „*La civilisation romaine n'est pas morte de sa belle mort. Elle a été assassinée*“. Mit anderen Worten: Nicht die zahlreichen Krisen, sondern die Fremdvölker besiegeln den Untergang Roms.

2. Drei Krisenphänomene

2.1 Hungerkatastrophen in Rom

Im J. 125 v. Chr. kommt es in Nordafrika zu einer folgenreichen Heuschreckenplage, die Orosius in den spätantiken *Historiae adversus paganos* (5.11.1-6) beschreibt. Hier interessiert nicht die theologische Deutung dieser Naturkatastrophe, sondern die Darstellung der Ereignisse und ihre Konsequenzen für die Bevölkerung: Eine ungeheure Menge von Heuschrecken vernichtet nicht nur die gesamte Getreideernte, sie löst auch eine große Seuche aus, der an die 300.000 Nordafrikaner zum Opfer fallen. Diese Katastrophe verschuldet in Rom, das von Getreideimporten abhängig ist, zunächst einen außerordentlich hohen Getreidepreis und akute Versorgungsprobleme, die Karl Christ in seiner Monographie *Krise und Untergang der römischen Republik* (1979) in den politischen Kontext der *lex frumentaria* des Gaius Gracchus stellt. Die monatliche Abgabe von preisgestütztem Getreide an die *cives Romani* ist gleichzeitig eingebunden in ein Reformprogramm, das einen administrativen Apparat bereitstellt sowie den Bau riesiger Speicherdepots für Getreide und die Schaffung einer dafür notwendigen verkehrstechnischen Infrastruktur vorsieht.

Gaius Gracchus hätte sich mit seinem Getreidegesetz bereits an hellenistischen Vorbildern orientieren können. Die von einer Serie von Hungersnöten geplagte Insel Samos hatte schon zuvor die Einrichtung einer kompetenten Kommission und eines Getreidefonds beschlossen, mit dessen Jahreszinsen die Versorgung der Polis sichergestellt werden sollte (³Sylloge 976). Dabei zeigt sich, dass eine Privatperson die Gesamtkosten für die erste Lieferung übernehmen und die Kreditzinsen für die weiteren Lieferungen bezahlt hatte. Hinter den beiden Versuchen, ein Krisenmanagement gegen die existenzbedrohende Gefahr zu schaffen, stehen in der Antike vor allem zwei verschiedene Modelle: Während bei den Römern die Sicherstellung der Versorgung der Bevölkerung als eine Agenda der *res publica* gilt, wird sie in hellenistischen Städten primär zum Anliegen von Privatpersonen, den so genannten *euergetai*, was nicht ausschließt, dass es dabei zur Kooperation beider Seiten kommt. Jedenfalls erweist sich der Euergetismus als ein Phänomen, das nach Paul Veyne seine Wirksamkeit von etwa 300 v. bis

300 n. Chr. entfaltet und das in der römischen Herrscherideologie auch mit der *liberalitas principis* vergleichbar ist. Erst im zwangsstaatlichen System der Spätantike werden neue Wege bei Versorgungskrisen und Kaufkraftverlust des Geldes gesucht.

Bei allen Versuchen staatlicher Autoritäten, Hungerkrisen der urbanen Bevölkerung regulierend in den Griff zu bekommen, sind zumindest zwei Aspekte besonders beachtenswert.

Erstens: Die politische Lösung der römischen Hungerprobleme erfolgt auf Kosten der Provinzbevölkerung und durch Maßnahmen, die den Handel mit den lebensnotwendigen Gütern geradezu imperialistisch diktieren. Die Demütigung der im östlichen Mittelmeerraum führenden Handelsmacht Rhodos durch die Gründung des konkurrierenden Freihafens von Delos sowie die Zerstörung der Handelszentren Karthago und Korinth lassen Roms kommerzielle Akzentsetzung klar erkennen. Die Ausbeutung besieger Völker und der Provinzialen spiegelt sich nicht nur in den Reputanden- und Verresprozessen wider, sie erzeugt zeitweise extreme Hassgefühle gegen Rom, wie sie sich zum Beispiel im Blutbefehl von Ephesos entladen: Damals werden bekanntlich an die 80.000 (oder 150.000) Italiker und Römer mit ihren Frauen und Kindern wegen ihrer erpresserischen Methoden in kurzer Zeit ermordet. Spekulationsgeschäfte der Steuereintreiber, Kornwucher der Getreidehändler, Transport- und Lagerungsprobleme, Wetterkapriolen, die Getreideschiffe vernichten, Piratenüberfälle, schließlich der Fäulnisbefall bei der Zwischenlagerung – das alles gefährdet die Versorgung der städtischen Bevölkerung.

Zweitens: Als Adressat der Getreidezuteilung gilt nur die Bürgerschaft. Frauen und Fremde, und insbesondere Sklaven bleiben dabei unberücksichtigt. Und beim Bürger gilt es in der Regel als irrelevant, wie vermögend er ist und ob er eine Familie zu versorgen hat. Dass solche Bürgerprivilegien in Zeiten von sozialen Krisen radikale politische Maßnahmen evozieren, bezeugt schon die Geschichte Spartas. Die Institution der *xenelasia*, der Fremdenausweisung, kennt zwar verschiedene Ursachen, aber zumindest in einem Fall, den ein Theopompfragment schildert, scheint eine Hungersnot den Anlass für eine *xenelasia* geliefert zu haben. Ähnliches kann vermutet werden, wenn nach Livius der römische Senat beschließt, dass die aus allen Gegenden nach Rom kommenden Latiner gezwungen werden, wieder ihre Heimreise anzutreten. Dabei spricht der Historiker von 12.000 Betroffenen. Was hier nur Vermutung ist, steht in einem anderen Fall außer Frage: Um einer Versorgungskrise Herr zu werden, lässt Kaiser Augustus die Sklavenhändler und Kaufsklaven, ferner die Gladiatorenfamilien sowie alle Fremden aus der Metropole ausweisen; davon ausgenommen bleiben Ärzte, Lehrer und ein Teil der Hausklaven. Sein Verteilungsprogramm basiert auf der Grundlage von speziellen Gutscheinen (*tesserae*), die an männliche Vollbürger für jeweils vier Monate ausgegeben werden. Augustus selbst spricht von 200.000 Empfängern staatlichen Getreides (*frumentum publicum*). Zwölfmal hat er so eine Aktion durchgeführt. Diese Einschränkung des Empfängerkreises entspricht durchaus dem augusteischen Konzept, das (römische) Volk von jeglicher Vermischung mit fremdem oder Sklavenblut frei zu halten.

Von dieser Form einer Konfliktlösung in Zeiten von Hungersnöten sind spätere Kaiser kaum abgewichen. Das Ausbleiben von Getreidelieferungen bleibt bis in die Spätantike eine der Hauptursachen für Hungerrevolten in der

Hauptstadt. Für das halbe Jahrhundert zwischen ca. 350 und 400 n. Chr. melden antike Autoren 15 Mal Getreidemangel. Eine variantenreiche Terminologie bringt das zum Ausdruck. Die Rede ist z.B. von *fames*, *penuria*, *angustiae*, *defectus annonae*, *inopia frumentorum*, von Teuerung (*caritas annonae*), und die Reaktion der *plebs frumentaria* auf Versorgungsmissstände wird mit den Worten *seditio*, *querellae plebis*, jedenfalls mit einem Verlust der *concordia civitatis* umschrieben (Hans Peter Kohns).

Eine der zentralen Ursachen dieser akuten Versorgungskrisen, die zu keiner Zeit einen „Antagonismus – Hungerelend einerseits und exzessiver Tafelluxus“ (Ulrich Fellmeth) andererseits – ausschließt, dürfte der Ausfall der großen Getreidelieferungen aus Ägypten, das nunmehr Konstantinopel zu versorgen hat, sowie aus dem von den Vandalen besetzten übrigen Nordafrika und aus Spanien, das in den Machtbereich der Westgoten gelangt war, gewesen sein. Damit hat das ehemals gefeierte *caput urbium* eine seiner großen Attraktionen für Zuwanderer verloren. Rom – einst eine Millionenstadt, in der etwa 200.000 Menschen von Getreidelieferungen profitieren, verkommt in der Spätantike zu einer Kuhweide.

2.2 Arbeits- und Beschäftigungspolitik

Von Kaiser Vespasian, der den zerrütteten Finanzhaushalt Neros übernimmt und dabei um eine konsolidierte Wirtschaftspolitik bemüht ist (*non olet*), heißt es (Sueton, *Vespasian* 18), er habe einem Mechaniker, der sich erbot, gewaltige Säulen zu niedrigem Preis auf das Kapitol zu schaffen, eine durchaus nicht mittelmäßige Summe für seine Erfindung gegeben, doch habe der Kaiser von der Anwendung abgesehen mit der Bemerkung, „er möge ihm doch gestatten, dass er dem armen Völkchen zu essen gebe.“ Die Erzählung mag zynisch klingen und zu jenen Geschichten zu gehören, wie sie Sueton nicht selten frei erfunden hat. Trotzdem vermittelt sie die Kenntnis eines ökonomischen Prinzips, das auf die Verflechtung von Arbeit und Verpflegung verweist, wie sie auch die von Paulus überlieferte Volksweisheit ausdrückt: „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen!“ Den Althistoriker mag sie zugleich an eine Maxime der Beschäftigungspolitik des korinthischen Tyrannen Periandros erinnern. Dieser „Typus des imperialistischen Sozialpolitikers“ (Robert von Pöhlmann) verbietet, um das Wachsen einer besitzlosen Bevölkerungsschicht zu vermeiden, nicht nur den Zuzug der ländlichen Bevölkerung in die Stadt Korinth, er untersagt auch den Kauf von Sklaven, um Arbeitsplätze für die Bürger Korinths zu schaffen (Nikolaos von Damaskos 59). Es ist bekannt, dass der Tyrann eine Reihe von Großprojekten realisieren wollte, darunter den Bau des Isthmoskanals bzw. des Diolkos. Seine politische Entscheidung gegen die Zuwanderung vom Land und gegen Sklavenarbeit scheint das Ziel zu verfolgen, den Korinthern eine Existenzgrundlage zu bieten. Etwa eine Generation später bemüht sich Solon, der – nicht zuletzt wegen des großen Wachstums der athenischen Bevölkerungszahl – mit einer beachtlichen sozialökonomischen Krise in Attika konfrontiert wird, mit einer Reihe wirtschaftspolitischer Maßnahmen die Konflikte aus der Welt zu schaffen. Angesichts des fehlenden fruchtbaren Bodens sieht seine Gesetzgebung vor, dass von den heimischen Agrarprodukten nur Öl an Fremde verkauft werden dürfe und der Export aller anderen Lebensmittel, insbesondere des Getreides, verboten sei. Bekannt sind ferner die Schutzbestimmungen gegen

die Willkür bei der Festsetzung des Zinsfußes, die Stornierung der Schulden der Kleinbauern (*seisachtheia*) sowie die Heimführung der als Schuldknechte in die Fremde verkauften Athener. Auch die Postulate der Neuaufteilung des Landes (*gēs anadasmus*) und der Schuldentilgung (*apokopē chreōn*), die wie ein roter Faden die griechische Sozialgeschichte durchziehen, gehören hierher. Weniger bekannt dürfte sein, dass der Gesetzgeber die Situation auf dem Arbeitsmarkt in sein sozialpolitisches Konzept eingebunden hat. Als Kronzeuge dafür fungiert wie so oft Plutarch, der zunächst auf den „kargen und unfruchtbaren“ Boden in Attika verweist und dann ausführt: „Da er sah, wie die Stadt sich mit Menschen füllte [...], hielt er die Bürger zu handwerklicher Tätigkeit an.“ Darüber hinaus wird jenen Personen, die „zur Ausübung eines Handwerks“ nach Athen kommen, das Bürgerrecht verliehen, ein Faktum, das zu der in Griechenland dominierenden und von Philosophen wie Platon und Aristoteles, später auch von Cicero ideologisch unterlegten Banaußenideologie in krassem Gegensatz steht. So schafft Solon mit seiner das Gewerbe fördernden Politik nicht nur „Platz für viele Arbeitskräfte“, er weist mit seiner Wirtschaftspolitik der Polis Athen auch einen Weg aus der Krise (Fritz Gschnitzer).

Eine regelrechte Arbeitsbeschaffungspolitik hat Plutarch dem Perikles zugeschrieben. Der Staatsmann soll nach der Zerstörung Athens durch die Perser ein Beschäftigungsprogramm konzipiert haben, das nicht der Aristokratie, sondern vor allem dem Demos versorgungspolitisch zugute kommen soll. In der Biographie heißt es dazu (Plutarch, *Perikles* 11-12), Perikles verfolge eine der Menge gefällige Politik, indem er „Jahr für Jahr sechzig Trieren auslaufen ließ, auf denen viele Bürger um Sold einen achtmonatigen Flottendienst leisten [...]“. Überdies schickte er 1.000 Bürger als Siedler nach der Chersones, 500 nach Naxos, halb soviel nach Andros, 1.000 nach Thrakien [...]. Eine weitere Gruppe ließ er nach Unteritalien abgehen [...]. Dies alles ordnete er an, um die Stadt von dem Haufen arbeitsloser und eben deswegen unruhiger Elemente zu befreien“ (was übrigens bezeugt, dass der Autor einen Zusammenhang zwischen Arbeitslosigkeit und Kriminalität sieht). „Was aber Athen am meisten zum Schmuck und zur Zierde gereichte [...], das waren seine prachtvollen Tempel und öffentlichen Bauten.“ Mit seiner Bau- und Arbeitsplatzbeschaffungspolitik sieht sich Perikles mit oppositioneller Kritik konfrontiert, auf die er mit folgender Argumentation antwortet: „Da nun unsere Stadt mit Kriegsbedarf hinreichend versehen ist, müssen wir den Überfluss auf Werke lenken [...], die [...] während ihres Entstehens allgemeinen Wohlstand versprechen. So wird es Arbeit in Fülle geben, jeder Hand Beschäftigung bringen, fast die ganze Stadt wird ihren Verdienst finden, indem sie sich durch eigene Leistung schmückt und zugleich ernährt.“ Perikles wünscht, dass die vielen Bürger, die keinen Sold durch Kriegsdienst empfangen und die sich mit ihrer Hände Arbeit durchbringen müssen, im Rahmen des Bauprogramms ein Einkommen beziehen. „Da es ihnen aber auch nicht unverdient und ohne Arbeit in den Schoß fallen sollte, legt er dem Volk großartige Pläne für Unternehmungen und Bauten vor, welche viele Handwerker für lange Zeit beschäftigen konnten.“ Der Biograph nennt konkret Zimmerleute, Bildhauer, Kupferschmiede, Steinmetzen, Färber, Goldarbeiter, Elfenbeinschnitzer, Maler, Sticker, Graveure, die Transportunternehmer, die Seiler, Leinenweber, Sattler, Straßen-

bauer und Bergknappen. „Jedes Handwerk“, so Plutarch, „verfügte, wie der Feldherr über sein Heer, über eine Masse von ungelerten Hilfsarbeitern, welche als Handlanger dienten, kurz, die Vielfalt der Arbeiten machte es möglich, dass sozusagen jedem Alter und jedem Stand reicher Gewinn zuströmte.“ Heute beurteilt die Fachwelt die Historizität dieses Arbeitsbeschaffungskonzeptes des Perikles skeptisch. Sie wirft Plutarch anachronistisches Gedankengut vor, konkret gesagt: Der Biograph habe hier Gedankengut des 4. vorchristlichen Jahrhunderts oder gar der zeitgenössischen Baupolitik Hadrians aufgegriffen und in die Zeit des Wiederaufbaus Athens im 5. Jh. projiziert. Von dieser Diskussion kann hier Abstand genommen werden, zumal es hier primär um den Nachweis geht, dass in der Antike derartige Projekte eines Beschäftigungsprogramms bereits existieren.

Diese arbeitsbeschaffenden Aktivitäten von Periandros, Solon, Perikles, in Jerusalem oder von Vespasian, denen eine sozialpolitische Zielsetzung kaum abgesprochen werden kann, stehen in Krisenzeiten nicht im Zentrum einer Förderung der Mittel- und Unterschichten. Im Altertum dominieren Versorgungsprogramme, bei denen vor allem die Vergabe von bewirtschaftbaren Grundstücken beabsichtigt ist. Die Alternative zu G. Gracchus hatte bereits sein älterer Bruder vorgegeben. Mit seiner *lex agraria* will Tiberius Gracchus Ackerland an die in wirtschaftliche Bedrängnis geratene stadtrömische Bevölkerung vergeben. Dazu ist natürlich ein Startkapital für die Kolonisten nötig. Da gerade zum Zeitpunkt dieser Agrarpolitik der letzte Attalide das römische Volk zum Erben seines Vermögens eingesetzt hatte, stellt Gracchus den Antrag im Senat, den neuen Bauern „für den Ankauf von Geräten und als erstes Betriebskapital“ die notwendigen finanziellen Mittel zur Verfügung zu stellen (Plutarch, *Tiberius Gracchus* 14.1). Mit der Ermordung des Volkstribuns ist dieser Plan zum Scheitern verurteilt. Mehrmals initiieren spätere Politiker in Krisenzeiten ähnliche Projekte, indem sie versuchen, mit der Vergabe billiger Kredite den sozialökonomisch Deklassierten unter die Arme zu greifen. Insbesondere die Kaiser in der Krisenzeit des Imperium Romanum im späten 2. und 3. Jahrhundert hoffen, damit „der Verödung, die schon zwei Drittel des Landes erfasste, entgegenzuwirken“ (Herbert Graßl). Als flankierende Maßnahmen stellen sie den Kolonisten Steuererleichterungen, das Besitzrecht am zugeteilten Land, günstige Kredite als „Starthilfen“ zur Verfügung und versprechen den Fremden, die sich zur Bearbeitung des Ödlandes bereiterklären, die *civitas Romana* (Karl Christ).

2.3 Finanzkrisen im Altertum, insbesondere im 3. nachchristlichen Jahrhundert

In der Einführung des Münzgeldes durch die Griechen im 7. Jahrhundert hat Karl Christ „eine der wichtigsten Stufen der menschlichen Entwicklung überhaupt“ gesehen und diese in einer welthistorischen Sicht der Bewachung des Feuers, der Domestizierung der Tiere und der Erfindung der Schrift an die Seite gestellt. Daraus resultieren unmittelbare und mittelbare Konsequenzen für das antike Wirtschaftsleben, für das soziale Gefüge vor allem im städtischen Bereich und natürlich auch Finanzkrisen. Einerseits gewinnt die aufkommende Plutokratie anstelle des traditionellen Erbadels Einfluss auf Politik und Wirtschaft, zum anderen dokumentieren die Quellen eine wachsende Pauperisierung innerhalb der Poleis. Schon um die Mitte des 6. Jh.s v. Chr. hat

Theognis von Megara in seinen *Elegien* diese Veränderungen kritisch kommentiert, indem er diese neuereichen Emporkömmlinge diffamiert. Zur traditionellen Polarisierung von *aristoi, eugeneis* (die Edelgeborenen), *kalokagathoi* mit den *ponēroi* (den Mühseligen), *deiloi* (den Gemeinen), *kakoi*, die auch unter den pejorativen Begriffen *plethos* oder *ochlos* subsumiert werden, kommt mit dem Geld der Gegensatz von Arm und Reich. Schon um 600 v. Chr. prägt Alkaios von Lesbos die zynisch gemeinte Formel: „Geld macht den Mann“ (*chrēmat' anēr*).

Von einer „Monetarisierung“ des mediterranen Wirtschaftsraumes kann in der griechisch-römischen Antike generell ab dem 5. Jh. v. Chr. gesprochen werden. Die Numismatiker haben im Laufe der Jahrhunderte immer wieder Fälle von Geldentwertung, Bankrotten, Bankinsolvenzen, Preisstürzen und Finanzkrisen konstatiert. Sie lassen sich nicht nur auf skrupellose Spekulanten, Bankrotteure und korrupte Bankiers zurückführen, sie basieren auch auf Manipulationen des Münzgewichts und des Feingehaltes der Silbermünzen.

Bei der Verwendung des modernen terminus technicus Inflation vertreten die Fachleute unterschiedliche Positionen. Das schließt nicht aus, dass es auch im Altertum zum Verfall des Geldwertes, zu eklatanten Preissteigerungen und damit zum Kaufkraftverlust gekommen ist. Berechnungen von Fritz Heichelheim und anderen Wirtschaftshistorikern auf der Grundlage der Preis-Lohn-Korrelation und der Ausgaben für das Existenzminimum (nach dem Kalorienbedarf: Getreide, Zuckert, und Kleidung, Wohnung) ergeben, dass ein Trend zu schlechteren Lebensbedingungen bei den Griechen schon ab dem 5. Jh. v. Chr. und vor allem in hellenistischer Zeit zu beobachten ist.

Die wohl größte und für das antike Wirtschaftsleben folgenreichste Finanzkrise, die sich in inflationären Tendenzen, Massenemissionen minderwertiger, zum Teil manipulierter Münzen, im permanenten Rückgang ihres Silbergehaltes und in massiven Änderungen des Lohn-Preis-Gefüges äußert, betrifft das römische Währungssystem im 3. Jahrhundert n. Chr. Obgleich vor allem in der dominanten Silberprägung schon im Prinzipat der Gehalt des Edelmetalls im Denar reduziert wird, kommt es erst mit der Einführung des Antoninian (zweifacher Denar) durch Caracalla und weiteren deutlichen Reduktionen des Gehaltes von Edelmetall unter Maximinus Thrax zu einer „dramatischen Entwicklung“ (Hans-Joachim Drexhage, Heinrich Konen, Kai Ruffing), die schließlich den Anteil an Silber in der römischen Leitwährung auf 5 – 2 % des ursprünglichen Gehaltes herabmindert (Kupfermünzen mit hauchdünnem Silberüberzug). Zum einen erleichtert diese neue Münzprägung die Herstellung von Falsikaten, andererseits bedeutet sie einen radikalen Kaufkraftverlust, der zumindest zwei Konsequenzen bewirkt: *Erstens* kommt es zu massiven Veränderungen im Preisgefüge und *zweitens* zu einer partiellen Rückkehr zu naturalwirtschaftlichen Lebensformen: Kaiser bezahlen Soldaten und Bürokraten nicht mehr mit Bargeld, sondern mit der *annona*.

Ein kurzer Blick auf die Sklavenpreise mag den Kaufkraftverlust des Münzgeldes veranschaulichen, wengleich die Preisunterschiede im Laufe der Antike nicht monokausal interpretiert werden dürfen. Zu berücksichtigten sind hier auch das nahezu omnipräsente merkantile Prinzip von Angebot und Nachfrage, das Ende der Massenversklavungen in Expansionskriegen, die Massenfreilassungen und weitere Faktoren. Wenn man bedenkt, dass für Sklaven und

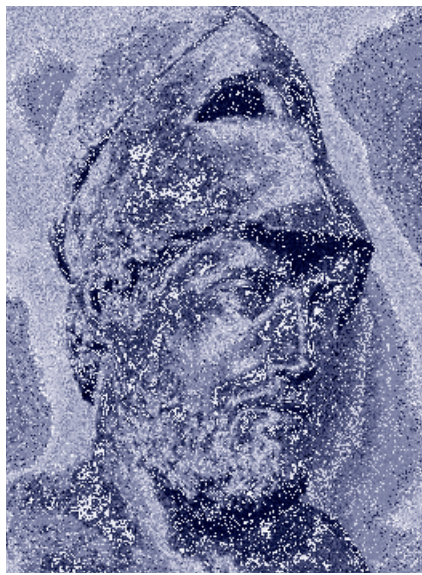


Foto: akq-images

Soll nach den Quellen ein regelrechtes Arbeitsbeschaffungsprogramm aufgelegt haben, um die Krisenfolgen zu dämpfen: Perikles. Diese Skulptur des athensischen Politikers steht im British Museum.

Sklavinnen ohne besondere Ausbildung im Griechenland vom späten 5. Jh. v. Chr. bis in hellenistische Zeit im Durchschnitt etwa zwischen 150 und 300 Drachmen, was ca. 150 - 200 Tageslöhnen entspricht, bezahlt werden und sich dies im republikanischen Rom und im frühen Prinzipat nicht wesentlich ändert, so drückt sich in den Preisangaben, wie sie die Papyri ab dem 3. Jh. n. Chr. überliefern, ein deutlicher Wandel aus: Sklavenpreise belaufen sich nun auf 1.600 bis 3.000 Denare – eine Tetradrachme entspricht etwa einem Denar –, ab ca. 270 n. Chr. werden noch höhere Summen gezahlt (Kai Ruffing). Das illustriert exemplarisch den drastischen Kaufkraftverlust. Kaiser Diokletian setzt daher mit seinem *edictum de pretiis rerum venalium*, das bei Überschreiten der Maximaltarife die Todesstrafe androht, Höchstpreise für Sklaven fest.

Zwar steigen mit den Preisen, wie den Papyri zu entnehmen ist, auch die Löhne, aber die Wirtschaftsordnung, wie sie im frühen Prinzipat funktioniert, gerät zusehends aus den Fugen. Die verlustreichen Kriege im 3. Jahrhundert belasten die staatlichen Finanzressourcen erheblich und die Kaiser reagieren darauf mit einer Vervielfachung der Geldmenge, was schlussendlich eine „galoppierende Inflation“ (Alexander Demandt, Herbert Graßl) nach sich zieht.

Moderne Autoren wie der Universalhistoriker Hans Delbrück, der Freiburger Ökonom Gustav Ruhland und der Althistoriker Andreas Alföldi haben in dieser Inflation, anders als André Piganiol, einen wesentlichen Faktor für den Niedergang des Imperium Romanum gesehen, sie haben sie freilich eingebunden in Phänomene wie ständige Steuererhöhungen, Stadtflucht, Zwangsbürokratie, demographische Veränderungen und in den ständigen Geldabfluss zu den Fremdvölkern, die sich ihre Tribute von Rom nur mit Edelmetall bezahlen lassen (Alexander Demandt).

3. Methodische Überlegungen

Zum Abschluss möchte ich anstelle einer Zusammenfassung der Ergebnisse dieser Fallbeispiele einige methodische Überlegungen zum Gegenstand der Krisenthematik skizzenhaft festhalten:

1. Seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, insbesondere aufgrund der Forschungsinitiativen und Impulse, die von Moses I. Finleys und von Postulaten der Reformbewegungen an den Universitäten in den 1960er Jahren ausgehen, hat die Althistorie den Fragen der Sozialökonomie mehr Aufmerksamkeit geschenkt als den traditionellen politischen und militärhistorischen Problemen. Jacob Burckhardt beispielsweise, der in seinen *Welthistorischen Betrachtungen* ein umfangreiches Kapitel über *Die historischen Krisen* verfasst, berücksichtigt nur kriegsbedingte und politische sowie religiöse Umbruchzeiten.

2. Mit Finleys Beitrag etablierte sich eine terminologische Grundsatzdiskussion in der Altertumswissenschaft, nämlich die geradezu unendliche Kontroverse zwischen Modernisten/Progressisten respektive Minimalisten/Primitivisten/Traditionalisten. Dabei geht es um die Verwendung moderner Begriffe wie Geld, Inflation, Arbeit, Handel, Kapitalismus, Revolution, Industrie, Klasse etc. für frühere, vor allem vorindustrielle Epochen, die von den Minimalisten kategorisch ablehnt wird; sie sehen darin eine anachronistische Praxis. Aufgrund der minimalistischen Position lassen sich derartige Begriffe nicht auf frühere historische Perioden übertragen. Diese rigorose Position halte ich für überzogen; in ihrer konsequenten Auslegung würde sie bedeuten, dass man über antike Wirtschaft und Gesellschaft nur in Altgriechisch oder Latein schreiben dürfe. Der Wissenschaftsstreit, ob wirtschaftslenkende Maßnahmen im Altertum bewusste *laissez-faire*-Politik gewesen seien oder nicht, gehört in diesen terminologischen Kontext.

3. Zu bedenken ist ferner die fragmentierte Quellenlage: Die antike Literatur, die epigraphischen und papyrologischen Dokumente sowie die Münzen liefern jeweils nur Mosaiksteinchen, aus denen in einer generalisierenden Form allgemeine Erkenntnis und Hypothesen rekonstruiert werden. Große Lücken werden daher oft mangels historischer Primärquellen spekulativ überbrückt.

4. Mit Verallgemeinerungen wird die Vielfalt der unterschiedlichen Wirtschaftsstile und Krisenerscheinungen überdeckt; darüber kann auch nicht hinwegtäuschen, dass die Landwirtschaft im antiken Wirtschaftsleben fast immer dominiert. Stadt-Land und Küstengebiet-Binnenland sind nur zwei von mehreren Alternativen. Dorfgemeinschaften, primitive Oikowirtschaft, Nomadenleben und Transhumanz finden sich zeitgleich in der Antike.

5. Ökonomische und demographische Statistiken existieren für die Antike nur in einem äußerst eingeschränkten Maße, sodass eine Adaption klimometrischer Methoden nicht in Frage kommt. Versuche in dieser Richtung hat Finley zu Recht als „quasi-statistische (oder pseudo-)statistische Untersuchungen“ abqualifiziert.

6. Um trotz dieser Defizite über eine rein antiquarisch-deskriptive Darstellung hinauszugelangen, hat Finley in Anlehnung an Max Webers Idealtypus eine Methode entwickelt, besser gesagt: einen konzeptuellen Rahmen geschaffen, in den die antiken Nachrichten eingeordnet werden können. Es sind dies Gedankenmodelle mit einer „vereinfachten Strukturierung von Realität“, die nur als eine „höchst subjektive Annäherungen an die Wirklichkeit“ interpretiert werden.

7. Die hier vorgestellten Beispiele Hungerkatastrophe, Beschäftigungspolitik und Finanzkrise stellen Versuche dar, anhand signifikanter antiker Dokumente Krisenmodelle zu konstruieren, die unter Berücksichtigung weiterer Quellen noch eine Differenzierung erfahren können. Die vorgelegte Selektion des Beleg-

materials sollte helfen, anthropologische Grundmuster des ökonomischen Verhaltens besser zu verstehen. Konkurrenzdenken, das Mehr-Haben-Wollen als der Nachbar, Besitzgier sind keine Signatur moderner Ökonomie.

8. Auch fällt auf, dass Krisen im Altertum eine schichtenspezifische Dimension besitzen und diverse Versorgungsengpässe nicht ausschließen, dass andere Personengruppen in großem Luxus leben.

9. Ein Krisenbewusstsein ist in der Antike gewiss vorhanden, nur erweist es sich stets als regional und zeitlich begrenzt. Nicht einmal die so genannte große Krise des 3. nachchristlichen Jahrhunderts lässt sich analog zu den modernen globalistischen Konzepten auf den mediterranen Raum übertragen. Im Osten des Reiches ist mit ganz anderen sozialökonomischen Bedingungen zu rechnen. Auch ist eine Krisen-Mentalität, wie sie antike Autoren erkennen lassen, leicht zu verwechseln mit dem Dekadenzdenken, das auf eine frühere Goldene Zeit rekurriert.

10. Die antiken Kommunikationssysteme waren nicht dazu angetan, ein Krisenbewusstsein in einem Großraum wie dem gesamten Imperium Romanum zu verbreiten. Die Münzen mit ihren ikonographischen Programmen und den Legenden, gewiss das bedeutendste Massenmedium im Altertum, vermitteln andere Botschaften und Ideologien.

11. Ob die Erkenntnis, wie antike Autoritäten auf Wirtschafts- und Finanzkrisen reagieren, unmittelbar auf gegenwärtige Verhältnisse anwendbar ist, darf wohl bezweifelt werden. Zu Recht hat man dabei zu „allergrößter Vorsicht“ (Thomas Pekáry) geraten.

12. Dass bei allem Unterschied vorindustrielle Gesellschaften ebenfalls Strategien und strukturelle Maßnahmen zur Krisenbewältigung entwickelt und dass die Griechen und Römer auch theoretische Schriften zum ökonomischen Verhalten verfasst haben und dabei nicht nur Fragen der Wirtschaftsethik traktieren, das sollte dabei nicht außer Acht gelassen werden. □



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

Spekulationskrisen im frühen 18. Jahrhundert: Mississippi-Schwindel in Frankreich (1717 – 1720) und South Sea Bubble in England (1711 – 1720)

Toni Pierenkemper

Einleitung

Nahezu zeitgleich haben sich im frühen 18. Jahrhundert (1711 – 1720) in England und in Frankreich (1717 – 1720) zwei Spekulationskrisen ereignet, die auf Erwartungen beruhten, die sich um außerordentlich hohe Gewinnmöglichkeiten im Überseehandel rankten. In England sind die Ereignisse unter dem Namen „South Sea Bubble“ in die Geschichte eingegangen und haben sogar zu länger wirkenden rechtlichen Konsequenzen geführt (Bubble Act, 1720), die für ein Jahrhundert die Gründung von Gesellschaften mit beschränkter Haftung außerordentlich eingeschränkt und damit ein Hindernis für die weitere wirtschaftliche Entwicklung in England geschaffen haben. In Frankreich war die Spekulation mit Papieren der mit einem Monopol für den außereuropäischen Handel ausgestatteten „Compagnie des Indes“, zumeist in der Literatur als „Mississippi-Gesellschaft“ bezeichnet, verknüpft mit dem Experiment der Einführung einer Papierwährung.

John Law, ein schottischer Abenteurer mit bemerkenswerten Einsichten in das Funktionieren der Wirtschaft seiner Zeit, steht hier für eine Spekulation, die auch als Mississippi-Schwindel Eingang in die Literatur gefunden hat. Mit den übrigen Aspekten dieser schillernden Persönlichkeit soll sich an dieser Stelle nicht beschäftigt werden. Law hat ein abenteuerliches Leben geführt, bedeutende Erkenntnisse über das Geldwesen seiner Zeit formuliert und großen Einfluss auf die wirtschaftliche Entwicklung Frankreichs genommen. Hier geht es allein um dessen Bedeutung für die Aktienspekulation mit den Papieren der Südseegesellschaft zwischen 1717 und 1720 in Paris.

1. Mississippi-Schwindel in Frankreich (1717 – 1720)

Als Ludwig XIV., der Sonnenkönig, 1715 verstarb, hinterließ er einen völlig überschuldeten Staat, dessen Wirtschaftskraft in seinen zahlreichen Kriegen (gegen die Augsburger Liga, 1688 – 1697 und im spanischen Erbfolgekrieg, 1702 – 1713) völlig erschöpft war. Der Regent Phillip von Orleans, der für den noch minderjährigen Ludwig XV. die Amtsgeschäfte führte, fand eine Situation vor, in der allein der Schuldendienst von ca. 90 Mio. Livre die jährlichen Staatseinnahmen (ca. 70 Mio.) deutlich überstieg. Insgesamt waren 1715 Staatsausgaben von 146 Mio. Livre zu finanzieren (in den vorausgehenden Kriegsjahren waren sie z. T. sogar bis auf 264 Mio. jährlich angewachsen). Dies war nur möglich gewesen, weil die Steuern an Pächter verpfändet und von diesen vorfinanziert worden waren. Münzmanipulationen der umlaufenden Edelmetallmünzen (Louisdor, Ecu) zwischen 1713 und 1715 sollten hier für den Staat für Entlastung sorgen (durch Einzug und geringere Wertigkeit Ausprägung), bewirkten allerdings nur ein



Prof. Dr. Toni Pierenkemper, Professor für Wirtschafts- und Sozialgeschichte an der Universität zu Köln

Abströmen des „guten“ Geldes ins Ausland (Greshamsches Gesetz) und schwächten das Vertrauen in die Währung weiter. Die Wirtschaft Frankreichs befand sich also Anfang des 18. Jahrhunderts in einer tiefen Depression. Die ökonomische und politische Vormachtstellung, die Frankreich beim Amtsantritt Ludwig des XIV. (1680) vorgefunden hatte, war verspielt bzw. bedroht und es drohte der Staatsbankrott. Auch drastische Maßnahmen gegen wucherhafte Steuereintreiber (Chambre de Justice) und Abwertung von Staatsanleihen per Dekret (Visa) konnten keine Abhilfe schaffen.

Da betrat John Law die Bühne. Dieser hatte in seinem abenteuerlichen Leben u.a. eine bedeutsame geldtheoretische Schrift (1705) verfasst und sich als Experte in Geld- und Währungsfragen ausgezeichnet. Er gewann das Vertrauen des Regenten und wurde von diesem mit der Neuordnung des Geld- und Finanzwesens des Staates betraut. Im Mai 1716 hatte dieser zunächst eine private Bank, die „Banque Generale“ gegründet, der das Recht auf Ausgabe von Banknoten eingeräumt wurde. Diese wurde im August 1719 in eine Staatsbank, die „Banque Royale“ überführt. Law blieb deren Geschäftsführer und widmete sich der Notenemission. Diese waren zunächst voll durch Gold gedeckt, wurden daher vom Publikum geschätzt, weil die Papiere den Münzmanipulationen der Regierung entzogen waren. Auch der Regent selbst unterstützte das Projekt mit einer persönlichen Einlage von 20 Mio. Livre und erhöhte so die Reputation der Bank. Auch waren die Noten zur Entrichtung von Steuern akzeptiert, was ihre Bonität ebenfalls steigerte. Die Begründung einer staatlichen Notenbank erwies sich also als ein großer Erfolg.

1718 erwirtschaftete sie einen Überschuss von 5,3 Mio. Livre, was einer

Rendite von 250 Prozent entsprach. Die Aktionäre machten auch deshalb gewaltige Gewinne, weil ihre Einlagen nicht in bar, sondern bis zu drei Vierteln in Staatsschulden (billets d'état) geleistet werden konnten und diese Titel mit einem Abschlag von 50 – 80 % gehandelt wurden. Die Reserven der Bank lagen bei ca. 25 v. H. der umlaufenden Noten, deren Zirkulation auf ca. 150 Mio. Livre begrenzt war. Ein durch und durch solides Unternehmen offenbar, bis die Notendeckung der Bank von Gold auf Aktien der Mississippi-Gesellschaft umgestellt wurde.

Dieses Unternehmen wurde als „Compagnie d'Occident“ im August 1717 gegründet, als der Kaufmann Antoine Crozat seine Handelsrechte für Nordamerika (französisch Louisiana) an den Staat verkaufte, um seine Staatsschulden zu begleichen. Mit diesen Rechten ausgestattet wurde von Law die „Compagnie d'Occident“ gegründet, die bald darauf in „Compagnie des Indes“ umbenannt wurde und die 200.000 Aktien mit einem Nennwert von je 500 Livre emittierte. Die Aktien konnten durch Hergabe der „billets d'état“ (Staatsschuldscheine) erworben werden und notierten zunächst lediglich mit einem Kurs zwischen 140 und 160 Livre. Diese Maßnahme diente u. a. der Konsolidierung der Staatsschulden, welche später ganz von der Gesellschaft übernommen und verwaltet wurden. Dies blieb nicht die einzige Erweiterung der Geschäfte der Gesellschaft, die zunächst neben dem Handel mit Louisiana weitere Bereiche des überseeischen Handels zu monopolisieren suchte. Im September 1718 erhielt die Gesellschaft auch das Tabakmonopol, zwei Monate später auch das Monopol des afrikanischen Sklavenhandels der Senegal Company. Im Mai 1719 verschmolzen die „Compagnie d'Occident“ und die „Compagnie des Indes“ sowie die „Compagnie de la Chine“ und im Juli wurde auch die „Compagnie d'Afrique“ übernommen, von denen vor allem die beiden ersten finanziell schwer angeschlagen waren. Somit hatte die nun als „Compagnie des Indes“ firmierende Gesellschaft zwar eine Monopolstellung im außereuropäischen Handel Frankreichs erreicht, ob damit aber ein tragfähiges Geschäftsmodell verbunden war, musste sich erst noch erweisen.

Die Aktivitäten der neuen Gesellschaft sollten mit der Ausgabe weiterer Aktien unterlegt werden. Im Juni 1719 wurden daher weitere Aktien (filles) zum Kurs von 550 ausgegeben, die Einlage sollte in zwanzig Raten eingezahlt werden. Trotz dieser günstigen Konditionen notierte das Papier lediglich unter pari, so dass sich John Law genötigt sah zu erklären, dass er gegebenenfalls alle Aktien selbst kaufen würde. Der Kurs stieg daraufhin sehr schnell (Juni 1719) auf 1.000. Diese Papiere fanden offenbar reißenden Absatz in Erwartung weiterer Kurssteigerungen, so dass die Bezugsrechte außerordentlich restriktiv ausgestaltet werden konnten und nur Alteigentümer, allerdings zu günstigen Konditionen, zum Zuge kamen. Als die Gesellschaft nun im August 1719 noch das Recht zur Eintreibung aller indirekten Steuern erhielt und im September schließlich die gesamte Staatsschuld in Höhe von 1,5 Mrd. Livre übernahm, waren erneut bedeutende Aktienemissionen zur finanziellen Unterlegung dieser neuen Geschäftsbereiche nötig. Innerhalb weniger Tage, zwischen dem 26. September und dem 2. Oktober 1719 wurden 300.000 Aktien zum Kurs von 5.000 an einen streng begrenzten Kreis von Interessenten vergeben. Das Geschäftsmodell des Unternehmens schien zu funktionieren und die Erwartungen an zukünftige Gewinne waren gewaltig.

Die beabsichtigte Konsolidierung der Staatsschuld beseitigte ein wichtiges Wachstumshemmnis für die französische Wirtschaft und die Ausweitung der Geldmenge, die mit diesen Aktivitäten verbunden war, schien geeignet, die deflationäre Bremse für die wirtschaftliche Entwicklung zu lockern.

Verhängnisvoll erwies sich allerdings die enge Verknüpfung der Compagnie des Indes mit der Banque Royale, der Außenhandelsgesellschaft und der Notenbank. Die Bank finanzierte zum großen Teil durch großzügige Kredite den Kauf der Aktien der Handelsgesellschaft, die wiederum selbst als Teil der Reserven der Bank gehalten wurden. Parallel zu den Aktienemissionen dehnte die Banque Royale die Geldmenge auf ca. 400 Mio. Livre (+ 150 %) aus, um hinreichend Liquidität für den Erwerb der Aktien zu schaffen und heizte damit die Spekulation erst richtig an.

Die Mississippi-Gesellschaft zahlte lediglich eine Dividende von 12 %, d.h. 60 Livre auf die Aktie mit einem Nennwert von 500, was bei den herrschenden Kursen einer Dividendenrendite von 1 – 1,5 % entsprach und angesichts der damals üblichen Zinssätze zwischen 10 und 12 v. H. als äußerst mager anzusehen ist. Die Kursentwicklung orientierte sich also nicht mehr an den tatsächlichen Erträgen im Kerngeschäft der Handelsgesellschaft sondern nahezu ausschließlich an den Erwartungen über die Entwicklung der Kurse: Eine Spekulation hatte eingesetzt und trieb die Kurse weiter. Die Aktienkäufe wurden z. T. mit Krediten finanziert, für die bis zu 40 v. H. Zinsen zu entrichten waren, was durch die Dividendenrendite keinesfalls gerechtfertigt war, allerdings einen Hinweis auf die noch erwarteten Kurssteigerungen geben mag. Und in der Tat waren die Kurssprünge gewaltig. Auf dem Höhepunkt der Spekulation wurden die Aktien mit einem Kurs von knapp 10.000 Livre notiert. Wodurch diese Höhe real begründet werden konnte, ist schwer nachzuvollziehen; doch entscheidend für Käufe in dieser Höhe bleiben allein die Erwartungen weiter steigender Kurse und nicht die realen Gewinnerwartungen im Kerngeschäft der Handelsgesellschaft.

Um weitere Kurssteigerungen zu begrenzen, wurden nun Optionen (primes) zum Stückwert von 10.000 ausgegeben mit dem paradoxen Ergebnis, dass die Spekulanten nun ihre Aktien bei einem Kurs unter 10.000 verkauften und diese Optionen kauften, weil sie mit Kursen über 10.000 Livre rechnen konnten. Tatsächlich drückten sie durch ihre Verkäufe die Kurse aber nach unten. Hinzu kam, dass bei einigen von ihnen inzwischen offenbar auch Zweifel aufgetreten waren, ob denn tatsächlich die Kurse immer weiter steigen würden. Die Skeptiker stiegen als erste aus der Spekulation aus und versuchten die durch die Aktienverkäufe erlösten Banknoten in Gold umzutauschen, was der Banque Royal aber zunehmend schwerer fiel, weil sie ihre Reserven doch überwiegend in Aktien der Compagnie des Indes hielt und nicht in Gold.

Eine derartige Baisse-Spekulation wurde zudem von den etablierten französischen Finanzkreisen unterstützt, da diese den Projekten des John Law von Anfang an feindlich gegenüber gestanden hatten. Es kam also wie es kommen musste, der Kurs der Aktien brach trotz umfangreicher Aktienrückkäufe der Gesellschaft selbst dramatisch ein. Bis Ende Februar wurden zwar Aktien im Wert von etwa 800 Mio. Livre durch die Mississippi-Gesellschaft zurückgekauft und es gelang ihr damit nochmals kurz den Kurs bis Mai 1720 zu stabilisieren. Dann setzte trotz aller Gegenmaßnahmen (Verbot des Besitzes größerer Gold- und Silberbestände u. ä.) ein

rapider Kursverfall ein. Finanziert wurden die vorausgehenden Stützungsmaßnahmen durch eine Ausweitung der Geldmenge durch die Banque Royal, obwohl John Law ausdrücklich versichert hatte genau dies nicht zu tun. Somit wurde auch das Vertrauen in das Papiergeld untergraben und die Chancen der Mississippi-Gesellschaft wurden äußerst pessimistisch eingeschätzt. Der Ausbruch der Pest in Marseille im Mai 1720 tat ein weiteres dazu, dass die Spekulation in Paris in einer Panik endete.

Die Wirkungen dieser Aktienspekulation auf die Realwirtschaft in Frankreich blieben aber dennoch begrenzt. Der größte Teil der Bevölkerung, die fernab in der Provinz in kleinbäuerlich agrarwirtschaftlichen Subsistenzverhältnissen lebte, hatte den ganzen Boom wohl kaum wahrgenommen. Es waren eher die vermögenden Klassen, die sich darauf eingelassen hatten und unter ihnen kam es z. T. zu gravierenden Veränderungen in der Verteilung der Vermögen. Mancher Reiche wurde arm, aber mancher Reiche wurde noch reicher!

Wie lässt sich aber die Logik dieser Spekulation nachzeichnen? Handelte es sich lediglich um einen Schwindel, bei dem Betrug und Irrationalitäten die Situation prägten oder lässt sich das Verhalten der Akteure auch anders interpretieren? Das Geschäftsmodell der ursprünglichen Louisiana-Gesellschaft bot gewiss keine reale Basis für die exorbitante Kursentwicklung. Die propagierten goldenen Geschäftsaussichten des französischen Überseehandels beruhten auf einer krassen Fehleinschätzung der gegebenen Situation. Das geplante Siedlungsprogramm in französisch Amerika kam nicht zustande, auch ein lukrativer Tabakanbau in Louisiana war nicht möglich und Edelmetallfunde wurden dort nicht gemacht. Die Hoffnungen, ähnlich wie die Spanier in Süd- und Mittelamerika, reiche Edelmetallimporte durchführen zu können oder wie die englische und niederländische Ostindienkompanie, ein ähnlich profitables Geschäft wie deren Gewürzhandel aufziehen zu können, erwiesen sich als Chimären.

Doch als die Aktien der Gesellschaft erst einmal auf dem Markt waren, lösten sich deren Kurse vom realen Kerngeschäft des Unternehmens, eine Spekulation setzte ein, die realen Geschäftsaussichten spielten keine Rolle mehr und allein die Erwartung steigender Kurse förderte die Spekulation. Entsprechende Maßnahmen bei der Emission unterstützten die Nachfrage (wertbeträchtliche Versprechungen, Ratenzahlung für Zeichner, erste Dividendenzahlungen aus den Emissionserlösen). Dies konnte auf Dauer aber keinen Bestand haben und dennoch bot eine Beteiligung an der Spekulation große Chancen für kurzfristige Gewinne. Um diese Chancen zu realisieren, mussten die Spekulanten aber vor dem Zusammenbruch der Spekulation aus einer Anlage in Papieren der Südsee-Gesellschaft aussteigen und die Gewinne in wertbeständige Anlagen transferieren. Das war jedoch nicht ganz leicht, weil ein solcher Zeitpunkt zum Ausstieg schwer zu bestimmen war und wertbeständige Anlagen (Immobilien, Gold o. ä.) nur begrenzt zur Verfügung standen. Das neue Papiergeld bot eine solche Anlage nicht, weil es sich mit dem Wert der Handelsgesellschaft ebenfalls entwertete.

2. South Sea Bubble in England (1711 – 1720)

Zeitgleich zum „Mississippi-Schwindel“ in Frankreich hat sich auch in England eine gewaltige Spekulation ergeben, deren Umstände und Wirkungen allerdings nicht ganz so spektakulär wie in Frankreich waren, weil sie nicht mit

einem Banknotenexperiment verbunden waren. Die so genannte „South Sea Bubble“ bezog sich ebenfalls auf die Gründung einer Kolonialhandelsgesellschaft als Aktiengesellschaft, die „South-Sea-Company“. Diese Gründung erfolgte auf Anregung des Grafen von Oxford, Robert Harley, und diente ebenfalls wie in Frankreich der Konsolidierung der englischen Staatsschuld, zunächst allerdings nur der schwebenden Kriegsschulden von knapp 10 Mio. Pfund. Diese Schulden wurden vollständig von der Gesellschaft zu einem Zinssatz von 6 v. H. p. a. übernommen und diese erhielt dafür ab dem 1. August 1711 ein Privileg auf den Handel mit Amerika und allen Ländern der spanischen Krone.

Das war allerdings ein fragwürdiges Privileg, denn Spanien beanspruchte dieses Recht für sich selbst und es schien wenig wahrscheinlich, dass die neue Gesellschaft kurzfristig Zugang zu den sagenhaften Edelmetallvorkommen in Peru und Mexiko und zum lukrativen Sklavenhandel erhalten würde. Im Asiento-Vertrag von 1713 wurde seitens Spaniens das Recht des Sklavenhandels mit den amerikanischen Besitzungen lediglich für eine jährliche Handelsreise in die spanischen Kolonien gewährt. Gleichwohl erhielt die Südsee-Gesellschaft das Recht, zur Finanzierung ihrer Geschäfte Anteilsscheine zu begeben und entsprechende Aktien wurden auch emittiert. Bis 1720 wurde schließlich auch die restliche Staatsverschuldung durch die Gesellschaft übernommen, allerdings erst nach einem heftigen und kostspieligen Bietergefecht mit der konkurrierenden Bank of England. Daraufhin setzte die Spekulation mit Aktien der Gesellschaft erst richtig ein.

Der Kurs stieg vom Januar 1720 von 128 £ auf 330 £ im März, 550 £ im Mai, 890 £ im Juni und erreichte mit über 1.000 £ im Spätsommer Höchststände. Die „Raserei“ erfasste alle Stände und der Handel mit Südsee-Aktien wurde zu einem bloßen Spiel mit der Hoffnung auf Gewinn durch weitere Kurssteigerungen. Die Hausse wurde auch von der Gesellschaft selbst befördert, die reichlich Kredit gewährte, um den Aktienhandel weiter zu befördern. Ein Finanzfachmann lässt sich aus der Zeit mit folgendem Ausspruch zitieren: „Kaum war in Altengland mehr ein Hirn, das noch die Chancen berechnete“, d.h., auch hier hatte sich die Spekulation vom Kerngeschäft gelöst und folgte ihren eigenen Gesetzen.

Die Spekulation zog immer weitere Kreise und betraf auch weitere Unternehmensgründungen. Die Papiere der beiden bereits eingeführten großen anderen Aktiengesellschaften, die der Ostindienkompanie und der Bank von England, stiegen ebenfalls bedeutend an. Darüber hinaus führte die Spekulationslust des Publikums zu weiteren, zahlreichen Gründungen von Aktiengesellschaften, deren Entstehungsbedingungen und Geschäftsmodelle als äußerst fragwürdig einzuschätzen waren. Die Gründungen, die ja eigentlich auf eine Konzession (Charter) des Parlaments beruhen mussten, entstanden dadurch, dass man auf alte, verfallene Konzessionen neue Subskriptionen auflegte, zu anderen Zwecken erteilte Konzessionen für neue Projekte nutzte oder einfach Gesellschaften ohne Konzessionen gründete. Eine große Zahl von Schwindelprojekten wurde so geschaffen und das Parlament mit einer Flut von Anträgen zur Erteilung von Konzessionen bestürmt. Prächtige Anzeigen in Tageszeitungen forderten zur Zeichnung von Anteilen für die kuriossten Projekte auf, z. B. „... auf irgend etwas, was Handel, Industrie oder irgendeine angebliche Erfindung betraf“. Den Vogel schoss wohl eine Anzeige ab, die

aufrief: „Zur Unterzeichnung von 2 Millionen zu einem gewissen viel versprechenden Unternehmen, dessen Zweck man später bekannt machen werde.“

Um diesem Treiben entgegen zu wirken wurde 1720 ein Parlamentsbeschluss herbeigeführt, in dem alle nach dem 24. Juni 1718 im Vereinigten Königreich unter falschen Vorwänden und auf verfallene Konzessionen begründete Aktiengesellschaften für nichtig erklärt wurden (Bubble-Act, gültig bis 1867). Genützt hat das zunächst wenig und trotz Wiederholung des Verbots setzte sich das illegale Treiben an der Börse weiter fort und auch der Zusammenbruch des Marktes in Paris konnte diesem noch keinen Einhalt bieten. Solange die Kurse weiter stiegen, gewann ein jeder. Auf der Höhe der Spekulation, bei einem Kurs der Aktie der Südsee-Kompanie von etwa 1.100 £ pro Stück, wurde nochmals durch die Gesellschaft selbst auf das Verbot von Aktiengründungen durch die vorausgehenden Parlamentsakte und deren mögliche gerichtliche Konsequenzen („scire facias“) von Verstößen hingewiesen, was nun zu einem gewaltigen Kurssturz auch der eigenen Aktien Anlass gab. Am 22. August stand der Kurs nur noch bei 820 £ und die Gesellschaft bemühte sich, dem weiteren Sinken des Kurses durch Ankündigung einer halbjährigen Dividende von 30 v. H. und die in Aussichtstellung weiterer Dividendenzahlungen für die folgenden zwölf Jahre in Höhe von jährlich 50 v. H. entgegen zu wirken. Der Sturz war aber nicht mehr aufzuhalten. Am 8. September betrug der Kurs nur noch 680 £, am 20. September 410 £, am 29. September war er auf 175 £ gefallen. Viele Kaufleute und Bankiers konnten ihre Kredite nicht mehr bedienen und fallierten und auch zahlreiche Ausländer, die ihr Geld in englischen Papieren angelegt hatten, erlitten hohe Vermögensverluste.

Eine später unternommene Parlamentsuntersuchung brachte zu Tage, dass auch die Südseekompanie alles andere als seriös gearbeitet hatte, Einnahmen waren manipuliert und Dokumente vernichtet oder unterschlagen worden. Die Liquidation der Gesellschaft zog sich hingegen noch bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. Die Gesellschaft hatte jedoch den größten Teil ihres Aktienkapitals verloren.

Die Wirkung der Spekulation blieb ähnlich wie in Frankreich auf die vermögenden Schichten begrenzt. Unter ihnen wurden große Teile des Reichtums umverteilt und einige gewannen andere haben verloren. Das hinderte das Land nicht, nur wenige Jahrzehnte später zum großen Sprung der Industriellen Revolution anzusetzen. Allerdings erwies sich der bis 1867 gültige „Bubble-Act“ dann nach Meinung zahlreicher Historiker als nachteilig für die wirtschaftliche Entwicklung, weil bis zu seiner Aufhebung die Gründung von Gesellschaften mit beschränkter Haftung außerordentlich erschwert war und dies möglicherweise ein Hindernis für die Mobilisierung von Kapital für neue, zukunftsreiche Industrieunternehmen dargestellt habe.

3. Zur Logik von Spekulationskrisen

Spekulation ist kein irrationales Handeln, sondern es folgt seiner eigenen Logik. Historische Spekulationskrisen haben mit modernen vieles gemein. Ihre innere Logik lässt sich in einem Szenario umschreiben, das in zehn Schritten dargestellt werden kann.

Alle Spekulationskrisen beginnen *zunächst* mit einer guten Idee, einer Innovation, einem neuen Geschäftsmodell

und tragen daher prinzipiell auch positiv zum wirtschaftlichen Fortschritt bei. Das galt für den Handel mit Tulpen oder Pretiosen im 17. Jahrhundert ebenso wie für die Gründung von Außenhandelsgesellschaften und Notenbanken wie in unserem Falle, so auch für die Verbreitung von Aktiengesellschaften, Investmentgesellschaften oder Internetunternehmen in späteren Jahrhunderten. Diese positiven Aspekte einer Innovation, Neues zu wagen, ist in jedem Fall auch bei historischen Spekulationskrisen hervorzuheben (Kindleberger).

In einem *zweiten* Schritt bewährt sich diese Neuerung dann zunächst auch. Sie bietet ein tragfähiges Geschäftsmodell, das gute Gewinne zu realisieren verspricht und womit z. T. auch schon Gewinne gemacht werden können. Dies bleibt der Geschäftswelt natürlich nicht verborgen und in einer *dritten* Phase der Entwicklung werden weitere wagemutige Unternehmer und potentielle Investoren auf den Plan gerufen, um an den erwarteten Chancen teilhaben zu können. Ein neuer Sprung in der wirtschaftlichen Entwicklung deutet sich an und bis hier hin verläuft alles so, wie das idealtypisch durch Joseph A. Schumpeter in seiner „Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung“ von 1912 bereits beschrieben wurde. Doch nun vollzieht sich in einer *vierten* Phase eine erste entscheidende Wendung. Die Erwartungen möglicher Gewinnchancen verselbstständigen sich, sie lösen sich vom zugrunde liegenden Kerngeschäft und beginnen selbst zum Gegenstand eines neuen, spekulativen Geschäftsmodells zu werden. Dies geschieht dann in der folgenden, der *fünft*en Phase der Entwicklung. Nicht mehr die Gewinnerwartungen des Basisgeschäftes an der Börse werden gehandelt, sondern die Kurserwartungen der Anteile am Basisgeschäft. Dabei entstehen schnell gewaltige reaktive Spekulationsgewinne, deren rechtzeitige Realisierung große Vermögenszuwächse ermöglichen, auf der Gegenseite aber auch entsprechende Verlustrisiken bergen. Eine wichtige Voraussetzung zur Entstehung einer solchen spekulativen Blase ist hinreichende Versorgung mit Liquidität, die durch Ausdehnung der Geldmenge und/oder durch zusätzliche Kreditmöglichkeiten geschaffen werden kann. (Kindleberger). Das Geschäftsmodell „Handel mit Erwartungen“ funktioniert jedoch nur so lange, wie positive Zukunftserwartungen weiter vorherrschen und diese wirken kumulativ, sie befeuern die Spekulation zusätzlich. Bricht die optimistische Zukunftserwartung ein – und dazu kann ein beliebiges Ereignis führen –, so kehrt sich in einem *sechsten* Schritt der kumulative Prozess um, die Krise ist da. Es folgt, *siebtens*, eine Panik, denn nun wollen alle verkaufen. Das Vermögen soll aus dem Markt der Erwartungen heraus und in reale Vermögensanlagen umgeschichtet werden. Es gilt „rette sich wer kann!“, der Markt bricht völlig zusammen und „den Letzten beißen die Hunde“, er bleibt auf den zu überhöhten Preisen erworbenen Anteilen des Basisgeschäftes sitzen und muss nun einen gravierenden Vermögensverlust hinnehmen.

Nun ergibt sich im geschilderten Szenario eine zweite entscheidende Zäsur. Es geht darum, inwieweit die Spekulation nun in einem *achten* Schritt die Realwirtschaft beeinträchtigt. Das Übergreifen einer Spekulationskrise auf die reale Wirtschaft und die Folgen, die dort zu gegenwärtigen sind, hängen von einer ganzen Reihe von Faktoren ab, die darüber entscheiden, ob sich eine Spekulationskrise zu einer Systemkrise ausweiten kann. Dieses Risiko hängt natürlich zunächst einmal vom Umfang

der Vermögensverluste der Spekulanten ab, ob die Verluste nur gering oder gravierend waren. Zum anderen hängt die Gefahr einer Systemkrise davon ab, wie viele Wirtschaftssubjekte davon betroffen waren, ob zahlreiche Bürger oder nur wenige Reiche. Auch der Grad der Integration von Finanz- und Realwirtschaft einer Volkswirtschaft, ihr Entwicklungsstand ebenso wie der Umfang der Einbindung in die internationale Wirtschaft bestimmen das Risiko des Überspringens einer Krise in die Realwirtschaft mit. Moderne Volkswirtschaften sind hoch integriert, so dass das Risiko einer Übertragung finanzieller Krisen auf die Realwirtschaft und in die internationale Wirtschaft als hoch anzusehen ist, früher mag das anders gewesen sein. Auch der Zustand einer Volkswirtschaft zum Zeitpunkt des Ausbruchs einer Finanzkrise spielt für die Stabilität der Realwirtschaft eine Rolle. Eine geschwächte Wirtschaft, wie z.B. die Weimarer Wirtschaft Ende der 1920er Jahre, vermag finanzielle Schocks weiter weniger leicht zu ertragen als eine boomende Wirtschaft wie zu Beginn des 21. Jahrhunderts nach der Internet-Krise. Auch das Wissen um das Funktionieren von Finanzmärkten und die Bereitschaft diesen entgegen zu treten mag durch besonnenes Handeln der Beteiligten zur Beruhigung der Situation beizutragen.

In einem *neuten* Schritt der skizzierten Szenarios müssen die Lasten der Krise, die Anpassung an die „normalen“ Vermögensrelationen verteilt werden. Dies mag man dem Markt überlassen und die privaten Wirtschaftssubjekte haben so Verantwortung zu übernehmen, was zu spektakulären Zusammenbrüchen und zu einer gravierenden Depression führen kann. Andererseits kann auch der Staat hinzutreten, die aktuellen Risiken quasi aus dem Markt herauskaufen, um sie dann umzuverteilen. Die daraus erwachsenen Verpflichtungen, zumeist in Form von Staatsschulden, können dann durch eine erhöhte Steuerbelastung oder durch Inflation, die ja wie eine Steuer wirkt, vermindert oder getilgt werden. Damit werden die Kosten der Spekulation auf die Steuerzahler umgelegt und eine Regulierung durch Private mit dem Risiko einer gravierenden Wirtschaftskrise vermieden. So hätte sich die Lage wieder normalisiert und die letzte und *zehnte* Phase unseres Szenarios wäre erreicht, die der Ausgangssituation gleicht. Eine Basis ist gelegt für neue Ideen und Unternehmungen, die den beschriebenen Mechanismus wieder in Gang setzen können und möglichst unter Vermeidung krisenhafter Auswüchse zum Fortschritt der Wirtschaft weiter beitragen.

4. Lehren aus Spekulationskrisen?

Blicken wir auf die beiden Spekulationskrisen in England und Frankreich zu Beginn des 18. Jahrhunderts zurück, und weitere Beispiele ließen sich aus anderen Epochen leicht anführen, die dem geschilderten Szenario leicht zuzuordnen sind. Sie folgen alle der geschilderten Logik weit eher als dass sie als Ausdruck von Wahn und Irrationalität zu interpretieren sind. Lässt sich daher eine „Lehre“ aus den hier vorgestellten Beispielen ziehen?

Es stellt sich doch die Frage, warum verfallen Menschen immer wieder den Verlockungen einer Spekulation, obwohl sie doch wissen, dass es böse enden muss? Und gibt es Möglichkeiten, diesem Treiben durch vorausschauende Regeln Einhalt zu gebieten? „Tanzen, solange die Musik spielt!“, das ist die Devise für Spekulanten und in der Tat bedeutet das Nicht-Mittanzen einen Verzicht auf Gewinnmöglichkeiten und

die Gefahr des Ausscheidens aus dem Markt. Wenn eine Bank nur 10 v. H. Rendite erwirtschaftet, während alle übrigen 25 v. H. schaffen, so wenden sich die Anleger sehr schnell von ihr ab und die Bank droht übernommen zu werden, auch wenn die Renditen der Konkurrenz langfristig nicht nachhaltig sein mögen. Eine mögliche späte Rechtfertigung eines früh Verstorbenen auf dessen Grabstein „Aber er hatte Recht“ nutzt diesem nicht mehr viel – er ist längst tot. Gleiches gilt für Unternehmen im Wettbewerb, so dass auch in spekulativen Blasen die Protagonisten mehr oder weniger zum Mitmachen gezwungen sind.

Lässt sich diese Situation durch vorausschauende Regulierung verhindern oder entschärfen? Ich glaube kaum! Denn erstens ist es fraglich, ob Regulierungen, wenn sie denn überhaupt angemessen ausgestaltet sind, eingehalten werden und zweitens sind spekulative Blasen prinzipiell nicht voraussehbar. Die Geschichte der Regulierung zeigt, dass auf eine derartige Weise das zugrunde liegende Problem eher selten gelöst wird. Schließlich ist es seit langem verboten zu stehlen und dennoch bestimmen Betrug und Raub unser Leben seit Jahrtausenden weiterhin mit. Man kann sich ja schlicht über Regeln hinwegsetzen und nicht selten ist es auch im Geschäftsleben gerade derjenige, der sich nicht an die Regeln hält, der kurzfristig einen gewaltigen Extraprofit macht. Häufig ist es aber auch so, dass Regulierungen zu Ausweichreaktionen der betroffenen Wirtschaftssubjekte Anlass geben und es damit neue Regulierungen erforderlich machen. Ganze Kaskaden solcher Regeln lassen sich nachweisen und insbesondere die Agrarpolitik gibt seit Mitte des 19. Jahrhunderts ein schönes Beispiel für solch eine Regulierungsspirale, die zu immer kurioseren Ergebnissen führt.

Noch gravierender scheint mir aber ein Argument, dass gegenüber einer vorausschauenden Regulierung skeptisch werden lässt und welches darin besteht, dass man nur Dinge regulieren kann, die man kennt, deren unerwünschte Formen und Ausprägungen, das „known unknown“, das bekannte Unbekannte also, man vermeiden möchte. Z. B. kann man sich jetzt darüber Gedanken machen, bestimmte Finanzmarktprodukte und Finanzinstitutionen einer schärferen Kontrolle zu unterwerfen. Wie soll man das aber mit Produkten und Geschäftsmodellen machen, die es noch gar nicht gibt und die erst in der Zukunft, hoffentlich!, praktiziert werden. Das „unknown unknown“ ist eben noch nicht zu regulieren, weil wir es noch gar nicht kennen. Es zu verbieten ist sinnlos und unwirksam und wäre darüber hinaus schädlich für die wirtschaftliche Entwicklung. Innovationen treiben das Wachstum und früher nannte man so etwas einmal „Fortschritt“. Dass dabei immer wieder Übertreibungen auftreten, wird man wohl in Kauf nehmen müssen. Es geht darum, in pragmatischer Weise dagegen vorzugehen und vor allem die Folgewirkungen solcher Übertreibungen für Wirtschaft und Gesellschaft zu begrenzen. Das ist in der Vergangenheit nicht immer gut gelungen und wird auch in Zukunft schwierig bleiben. Durch Regulierungen diesen Prozess beherrschen zu wollen ist naiv und zum Scheitern verurteilt, die latente Instabilität eines kapitalistisch-marktwirtschaftlichen Systems ist nur zum Preis seiner Abschaffung überwindbar und dieser Preis scheint mir zu hoch. □

Die Finanzkrise der spanischen Monarchie am Ende des 18. Jahrhunderts. Papiergeld, amerikanisches Silber und Kirchenvermögen im Zeitalter der Revolutionskriege

Peer Schmidt

Finanzkrisen – dafür kannte die sogenannte Frühe Neuzeit, d. h. jene Epoche, die sich in etwa von 1500 bis 1800 erstreckte, eine Fülle von Beispielen. In der Frühneuzeit gelangte der sogenannte Handelskapitalismus, dessen Anfänge ins spätmittelalterliche bzw. Renaissance-Italien zurückreichten, zur vollen Blüte. Heute erkennen wir in dieser historischen Epoche eine erste Welle der Globalisierung. Denn die Indien- und Amerikafahrten, die zuerst von Portugiesen und Spaniern unternommen wurden und denen schließlich die anderen seefahrenden Nationen Europas folgten, weiteten den Horizont der bewegten Waren- und Finanzströme; längst hingen diese nicht mehr nur von innereuropäischen Handelsnetzen ab.

Freilich agierten in diesem Bereich nicht nur die großen Handels- und Bankierhäuser bzw. später die Handelskompagnien, vielmehr stellte der Staat, genauer der frühneuzeitliche Staat, einen weiteren, zentralen Partner im Wirtschaftsleben dar. Unter „Staat“ ist noch nicht jener anonyme Behördenapparat der Moderne zu verstehen, sondern ein Netzwerk von Beziehungen der Höflinge, Bürokraten bzw. Minister, die am Hofe um Einfluss rangen – oft auch an den Institutionen vorbei.

Ist von frühneuzeitlichen Imperien die Rede, so wird stets auch die spanische Monarchie mit ihren seit Kaiser Karl V. verstreuten Besitz in Europa und den überseeischen Besitzungen in Amerika und Asien angeführt. Im konfessionellen Zeitalter sollte das hispanische Weltreich immer wieder in Kriege verwickelt sein bzw. katholische Heere und Parteigänger im übrigen Europa unterstützen. Namentlich kämpften die Spanier in den Niederlanden und im Dreißigjährigen Krieg, mischten sich in die französischen Religionskriege ein oder stellten sich den Osmanen im Mittelmeerraum entgegen. In diesem Zusammenhang bildet die Verschuldung unter König Philipp II. (1556 – 1598) ein häufig angeführtes Beispiel für frühneuzeitliche Staatsbankrotte. Während seiner Regierungszeit sollte Philipp II. seine Gläubiger viermal mit der Einstellung des Schuldendienstes konfrontieren.

Vor diesem Hintergrund und unter besonderer Berücksichtigung der beiden Akteure „Staat“ und „Finanzwelt“ bzw. „Wirtschaft“ soll im Folgenden die Entwicklung der spanischen Staatsverschuldung am Ende des 18. Jahrhunderts nachgezeichnet werden. Welche Ursachen und Folgen hatte dieser (erneute) Staatsbankrott in Spanien?

Diese spanische Finanzkrise ab 1780 ist eingebettet in einen weltgeschichtlichen Kontext, der brisanter nicht sein könnte. Einzuordnen ist die spanische Staatsverschuldung in eine Reihe weiterer Haushaltsdefizite, die die Atlantikmächte am Ende der Frühen Neuzeit heimsuchten. Und eben in den finanziellen Belastungen des Siebenjährigen Krieges (1756 – 1763) hat die Forschung



Prof. Dr. Peer Schmidt, Professor für Lateinamerikanische und Südwesteuropäische Geschichte an der Universität Erfurt

den Ursprung der drei großen atlantischen revolutionären Umwälzungen erkannt, die England, Frankreich und das spanische Imperium betrafen und die das sogenannte revolutionäre Zeitalter bzw. den Beginn der Moderne markieren. Denn der Siebenjährige Krieg wurde keineswegs nur um Schlesien ausgetragen, er griff auch in die atlantische Welt aus. Aus diesem Krieg gingen letztlich die USA hervor, weil England die Kriegskosten von den Kolonisten mitgetragen wissen wollte, worauf diese zunächst mit Steuerrebellionen und schließlich mit der Unabhängigkeitserklärung von 1776 reagierten. In Frankreich waren die aufgelaufenen Staatsschulden bis 1789 nicht in den Griff zu bekommen und trugen – gepaart mit dem Vorwurf einer luxuriösen Verschwendung des Hofes – wesentlich zum Ausbruch der Revolution bei. Im Falle des spanischen Imperiums ist ebenfalls auf die Fernwirkung des Siebenjährigen Krieges zu verweisen, denn, wie im Falle des englischen Imperiums, wollte das Mutterland die amerikanischen Gebiete an den Kosten beteiligen. Die lateinamerikanischen Unabhängigkeitsbewegungen sind ein fernes Echo dieser finanziellen Belastungen seit dem Siebenjährigen Krieg.

I. Der US-amerikanische Unabhängigkeitskrieg und das spanische Papiergeld ab 1780

Auch wenn die spanische Monarchie in Zentral- und Nordeuropa seit der Mitte des 17. Jahrhunderts keine politisch-militärische Rolle mehr spielte, galt sie gleichwohl noch immer als Imperium. Nicht nur wegen ihrer Besitzungen in Italien, sondern vor allem wegen ihrer Präsenz im atlantischen Raum. Seit dem 16. Jahrhundert herrschte zwischen

Spanien und England eine lebhaftere Rivalität im atlantischen Handel, die, wie der Siebenjährige Krieg zeigte, auch im 18. Jahrhundert ungebrochen war. Denn mit den amerikanischen Reichen der spanischen Krone war der Besitz der ertragsreichsten Edelmetallvorkommen der Frühneuzeit verbunden.

Gegenüber der Silberförderung fielen andere in Amerika gewonnene Produkte wie Farbstoffe und Baumwolle, Tabak, Zucker und Kakao in der ökonomischen Bedeutung deutlich ab. Die fortdauernde führende wirtschaftliche Stellung Spaniens lässt sich nicht zuletzt an den auch im 18. Jahrhundert ungelösten Handelskonflikten mit England ablesen, dessen Händler immer wieder vor den Küsten des spanischen Amerika auftauchten. Ebenso wollten weitere Europäer, wie Holländer und Franzosen, an den amerikanischen Erzeugnissen teilhaben. So war der Siebenjährige Krieg Ausdruck eben dieser atlantischen Konfrontationen. Nicht nur England und Frankreich standen sich als Parteilager Preußens bzw. Österreichs gegenüber, sondern auch England gegen Spanien, das sich auf Seiten der Franzosen engagiert hatte. Dass seit 1700 ein französischer Prinz aus dem Hause Bourbon in Spanien als König regierte, vertiefte die Allianz zwischen Madrid und Paris und verschärfte den Gegensatz zu London.

Doch es sollte nicht allein beim Siebenjährigen Krieg bleiben. Der von 1779 bis 1783 ausgefochtene Krieg der Vereinigten Staaten gegen die einstige Kolonialmacht England rief abermals Spanien auf den Plan, um den jungen USA gegen London beizustehen. Doch bedurfte dieser erneute Krieg in Amerika der Finanzierung. In der Regierungszeit des spanischen Königs Karls III. (1759 – 1788) zeichneten sich die Staatsfinanzen durch ein, wenn auch prekäres Gleichgewicht von Einnahmen und Ausgaben aus. Dabei kamen die Ausgaben vor allem dem Ausbau des Militärwesens zugute. So verfügte die spanische Monarchie gegen Ende des 18. Jahrhunderts über ein Heer von 90 000 Soldaten. Um gegen England gewappnet zu sein, erhöhte Madrid zwischen 1758 und 1798 die Anzahl seiner Kriegs- und Versorgungsschiffe von 87 auf 304. Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts verfügte es nach England über die zweitgrößte Marine in Europa.

Zu bewältigen war das militärische Engagement ab 1779 für den regulären Staatshaushalt nicht mehr. Außerdem behinderten die Kampfhandlungen die Silbertransporte aus den hispanoamerikanischen Kolonien nach Spanien. Auch schlug die verminderte Wirtschaftstätigkeit sich deutlich in geringeren Steuer- und Zolleinnahmen nieder.

Nachdem in der Vergangenheit bereits mehrfach wieder über die Einführung von Papiergeld nachgedacht worden war, griff die Krone 1780 den Vorschlag des Bankiers Francisco de Cabarrús zur Finanzierung der Kriegskosten auf, staatliche Schuldverschreibungen (Vales Reales) auszugeben. Die Emission war in 16500 Anteile im Nennwert von 600 Pesos gestückelt. Der hohe Nennwert von 600 Pesos zeigt an, dass es hier um Schuldentitel ging, die vor allem in der Finanzwelt zirkulieren sollten. Bei einer jährlichen Verzinsung von vier Prozent hatten diese Vales Reales mit zwanzig Jahren eine wesentlich kürzere Laufzeit als die bis dahin üblichen langfristigen Schuldverschreibungen, die sogenannten Juros.

Die Krone aber wollte aus ihrer Finanznot eine wirtschaftspolitische Tugend machen und erklärte daher die Vales Reales gleichzeitig zum offiziellen Zahlungsmittel. Gleichwohl konnte das Papiergeld angesichts des hohen Nennwertes von 600 Pesos nur zur Bezahlung

von Verbindlichkeiten unter Großkauf- bzw. Geschäftsleuten und zur Begleichung hoher Steuerschulden verwandt werden; durch Indossament war die Weitergabe als Wechsel möglich. Die Krone hoffte, damit einen dauerhaften Beitrag zur Versorgung der Wirtschaft mit Geld und Kredit zu leisten.

Als Sicherheit für diese Schuldverschreibungen bzw. Geldscheine diente die Wirtschaftskraft der spanischen Monarchie. Diese bezog sich vor allem auf die Einnahmen aus der amerikanischen Silberförderung, die im Laufe des 18. Jahrhunderts immer weiter anstiegen war. Wenn auch augenblicklich kriegsbedingt die Handelsverbindungen mit Übersee bedroht schienen, so setzte man darauf, dass nach einem Friedensschluss die Tilgung der staatlichen Verbindlichkeiten bzw. der Schuldendienst durch das amerikanische Edelmetall rasch einsetzen könne.

Das Bemühen der Krone, der Wirtschaft trotz des Krieges ausreichend Zahlungsmittel zur Verfügung zu stellen, wurde jedoch durch ihre eigene Politik wieder zunichte gemacht. Da der Krieg länger andauerte als gedacht, führte die anhaltende Finanznot des Staates im Oktober 1781 und im April 1782 zu zwei weiteren Emissionen von Vales Reales im Wert von 79.813.279 bzw. 222.869.082 Reales de Vellón. Bei den letzten beiden Emissionen betrug der Nennwert der Schuldscheine nur 300 Pesos, wodurch sich die Verwendungsmöglichkeiten erweiterten. Angesichts der anhaltend prekären Lage der Staatsfinanzen verfiel der Kurs des Papiergelds rasch. 1782 wurden die Vales Reales mit einem Kurswert von 78 Prozent gehandelt. Die Wirtschaft fasste erst dann wieder Vertrauen in die staatlichen Schuldpapiere, als sich nach Beendigung der Kriegshandlungen die finanzielle Lage der Krone tatsächlich stabilisierte. So war die positive Kursentwicklung in den folgenden Jahren – zwischen 1785 und 1794 wurde das Papiergeld sogar ein bis zwei Prozent über pari gehandelt – Ausdruck der Entlastung der Staatsfinanzen. Dieser Erfolg bewog die Krone, weitere Vales Reales auszugeben (1785 und 1788), die jedoch ausschließlich zur Finanzierung eines Kanalbaus in Aragón bestimmt waren. Der Umfang der beiden Emissionen für dieses Vorhaben belief sich auf 100 Millionen Reales de Vellón.

Zwar zahlte die Staatskasse pünktlich die Zinsen für die Schuldscheine, jedoch unterblieb weitgehend die Tilgung des Schuldenvolumens: es wurden nur Obligationen im Nennwert von 15 Millionen Reales de Vellón zurückgenommen. Bis zum Ende der Regierungszeit Karls III. waren Vales Reales im Nennwert von 451.744.500 Reales de Vellón im Umlauf, für die jährlich Zinsen in Höhe von 17.468.108 Reales de Vellón fällig wurden.

Mit der Rücknahme der Vales Reales und der Zahlung der Zinsen wurde die 1782 gegründete Nationalbank (Banco Nacional de San Carlos) beauftragt. Das Kreditinstitut konnte jedoch dieser Funktion im Laufe der Zeit immer weniger nachkommen. Aufgrund ihrer Verflechtung mit staatlichen Aufgaben, so sollte sie z. B. gegen eine zehnprozentige Provision das Heer beliefern, geriet die Bank immer mehr in den Sog des Staatsdefizites. 1798 bezifferte sich der Anteil des spanischen Staates an Außenständen der Bank auf 47 Prozent. So wurde der Schuldendienst der Vales Reales schließlich 1798 einer staatlichen Amortisationskasse (Caja de Amortización) übertragen. Diese Institution, die sich zu einer Art zweiter staatlicher Finanzkasse ausweiten sollte, löste jedoch kaum Schuldscheine ein.

II. Zuspitzung der Staatsverschuldung unter Karl IV.: Zeitalter der Revolutionskriege

König Karl III. hinterließ seinem Sohn Karl IV. das ungelöste Problem der Vales Reales. Während der Herrschaft Karls IV. (1788 - 1808) geriet Spanien immer mehr in den Sog der Revolutionskriege in Europa und in Übersee. Vom revolutionären Frankreich aus erfasste eine Reihe von Kriegen Europa und bedrohte die alte Ordnung, das sogenannte Ancien Régime. Im Falle Spaniens bedeutete dies, dass es von 1793 bis 1795 gegen das revolutionäre Frankreich kämpfte. Und von 1796 bis 1802 sowie von 1804 bis 1808 lag es mit England im Krieg, dem gegenüber es vor allem seine Handelsinteressen in Hispanoamerika zu wahren suchte.

Einmal mehr hatten die durch Kriege unterbrochenen Handelswege nach Hispanoamerika neben dem Ausbleiben der Silberlieferungen auch eine verminderte Wirtschaftstätigkeit und somit geringere Steuereinnahmen zur Folge. Gleichzeitig wuchsen die Kosten für Heer und Marine, was dem spanischen Staat keine andere Wahl ließ, als weitere Kreditaufnahmen zu tätigen. Zwischen 1792 und 1807 betrugen die jährlichen Einnahmen der Staatskasse (Tesorería General) im Durchschnitt nur 685 Mio. Reales de Vellón, die Ausgaben beliefen sich aber auf durchschnittlich 1.087 Mio. Reales de Vellón, woraus sich allein ein jährliches Defizit von 303 Mio. Reales de Vellón ergab. Und zu diesem Defizit waren noch die nicht eingelösten Vales Reales zuzählen.

Als wichtigstes Mittel zur Finanzierung ihres militärischen Engagements griff die Krone 1794 abermals auf die Ausgabe von Vales Reales zurück, die bislang eine positiv verlaufende Kursentwicklung aufzuweisen hatten und sogar mit ein bis zwei Prozent über pari notiert wurden. In den Jahren 1794 und 1795 tätigte die Krone drei neue Emissionen mit einem Gesamtvolumen von 984 Mio. Reales de Vellón, obwohl noch der weitaus größte Teil der alten Vales Reales aus den Jahren 1780 – 1782 im Umlauf war. Um die Schuldverschreibungen auch für kleinere geschäftliche Transaktionen verwendbar zu machen, wurden nun auch Papiere im Nennwert von 150 Pesos de Vellón ausgegeben, was nur noch einem Viertel des Nennwertes der ersten Vales Reales entsprach.

Die massive Ausgabe dieser Schuld- und Geldscheine führte – bei gleichzeitig mangelnder finanzieller Absicherung durch die Krone – zu deren sofortigem Kursverfall: Im Sommer 1795 lag der Kurs 22 Prozent unter pari. Nicht nur der Finanzkrise, auch das generelle politische Ansehen der spanischen Monarchie ließ sich am Kurswert der Staatsschuldpapiere bzw. des Papiergeldes ablesen. Die Notierungen der Vales Reales stellte gleichsam die Fieberkurve der spanischen Krone dar.

Als Ausdruck des wieder gewachsenen Vertrauens der Öffentlichkeit in die Finanzkraft des Staates stiegen die Notierungen nach dem Friedensschluss von Basel (August 1795) auf 90 Prozent des Nennwertes. Zur Stützung des Kurses verfügte die Krone 1794 die Bildung eines Fonds (Fondo de Amortización), dem eine Reihe neu eingeführter Abgaben zur Tilgung der Schuldscheine zur Verfügung gestellt wurden.

Auch wenn man nach wie vor auf die Finanz- bzw. Wirtschaftskraft der amerikanischen Besitzungen setzte, so musste die Krone angesichts der Kriegssituation einige andere, kleinere Abgaben ersinnen, um den Kurs der Vales Reales zu stützen. Schon 1792 hatte sie angeordnet, die Überschüsse aus den

Gemeindeeinnahmen (Propios y Arbitrios) zur Einlösung der Vales Reales zu verwenden, also zu einem Zeitpunkt, an dem die Kursentwicklung noch keinen Anlass zur Sorge gegeben hatte. Anlässlich der Emission vom Februar 1794 mussten die Gemeindekassen 10 Prozent ihrer Einnahmen an den Fondo de Amortización abführen. Des Weiteren wurde die Besteuerung des Geldtransfers ins Ausland beschlossen. Um den Kurs der im September 1794 ausgegebenen Vales Reales zu stützen, erhob die Krone eine Steuer von sechs Prozent auf Pachterträge und von vier Prozent auf Mieteinkünfte sowie eine Abgabe von sechs Prozent auf die Einkommen von Beamten.

Zur Absicherung der Emission von 1795 war zum einen die Verwendung der Einkünfte aus den Vakanzen kirchlicher Ämter vorgesehen und zum anderen wurde ab August 1795 auch der Besitz der Toten Hand von den Konsolidierungsmaßnahmen erfasst: Es wurde eine Abgabe von 15 Prozent auf jenes Vermögen eingeführt, das zukünftig in den „Besitz der Toten Hand“ überging, d. h. durch rechtliche Verfügung dem Wirtschaftskreislauf entzogen bleiben sollte. Die Kirche verpflichtete man außerdem zu einer Zahlung von sieben Mio. Reales de Vellón pro Jahr als Beitrag zur Tilgung der Staatsschulden.

Insgesamt spülten diese Maßnahmen nur wenig Geld in die klammern Kassen. Gleichwohl war seitens der Krone an eine Erhöhung der Steuern, mit Ausnahme der zu Beginn der Konsolidierung beschlossenen Anhebung des Salzpreises um vier Prozent, nicht gedacht. Man scheute eine zu starke Belastung der Bevölkerung. In den Augen der Reformpolitiker stellten die indirekten Steuern, aus denen sich das Steueraufkommen in Spanien vor allem zusammensetzte, eine erdrückende Bürde für das einfache Volk dar. Zahlreiche Unruhen in den Jahren 1797 und 1798 waren Ausdruck der gespannten Lage in Teilen des Landes, und deshalb glaubte man, von Steuererhöhungen absehen zu müssen. Die Versuche, besonders die Kaufleute und die vermögenden Schichten zu weiteren Abgaben in Form sogenannter „freiwilliger“ Spenden zu bewegen, hatten nur noch geringen Erfolg, da Handel und Wirtschaft ebenfalls unter den kriegerischen Auseinandersetzungen litten. Santiago Tinoco Rubiales legt dar, wie 1797 die Sevillaner Kaufleute, die eng mit dem Amerikahandel verbunden waren, durch ihre Vertretung (Consulado) der Krone von den geforderten zwei Mio. Reales nur noch eine Million anbieten konnten; diese bestand überdies nicht aus Münzgold, sondern aus den Vales Reales, die man der Krone trotz des Kursverlustes zum Nominalwert anbot. Ebenso verfahren die Kaufleute im zentralen Überseehafen Cádiz, die, bedrängt durch die englische Belagerung des Hafens 1797, sich nur noch im Stande sahen, dem König Papiergeld als Darlehen anzubieten. Einzig die Kirche schien den Finanzpolitikern in der Lage, weitere Opfer bringen zu können. Mittels päpstlicher Zustimmung verpflichtete sie diese im Jahre 1795 zu einer einmaligen Abgabe von 36 Mio. Reales; dem Klerus in Hispanoamerika wurde die Zahlung von 30 Mio. Reales auferlegt.

Die Beschaffung von Krediten auf dem internationalen Finanzmarkt, z. B. in Amsterdam, um nur einen zentralen Bankplatz in Europa zu nennen, war nur noch zu äußerst ungünstigen Konditionen möglich. Zum einen litt der Bankplatz selbst unter den Folgen der Kriege, zum anderen beeinträchtigte die desolaten Staatsfinanzen die Position Spaniens auf dem internationalen Geldmarkt. Angesichts dieser Lage griff

die Krone 1799 ein letztes Mal auf das Mittel der Kreditaufnahme in Form von Vales Reales zurück. Eine massive Emission in Höhe von 799.763.576 Reales de Vellón vermehrte die Summe der bereits im Umlauf befindlichen Schuldverschreibungen um gut ein Drittel und trug somit zur Förderung der inflationären Tendenzen bei.

III. Die Beratungen über die Verschuldung in den 1790er Jahren und die Gesellschaftsreform

Es kam in der Folgezeit immer wieder zu Überlegungen und Denkschriften, wie man der erdrückenden Kriegsausgaben Herr werden konnte. Geführt wurden diese Erörterungen weniger von einer breiten Öffentlichkeit als vielmehr im Kreise sogenannter Reformpolitiker, die im Geiste der Aufklärung über die Probleme der Monarchie nachsannen. Unter Aufklärung war dabei nur sehr bedingt die französisch-philosophisch inspirierte Variante zu verstehen, viel eher handelte es sich dabei um eine praxisorientierte Reformpolitik, wie sie auch aus den Territorien des Reiches oder z. B. aus dem Österreich Josephs II. geläufig ist. Involviert waren in diese Debatten so namhafte Persönlichkeiten der spanischen Politik wie der Erste Minister Manuel de Godoy oder Gaspar Melchor de Jovellanos, der 1797/98 Minister für Justiz- und Kirchenangelegenheiten war.

Ins Zentrum der Beratungen rückten nunmehr nicht allein fiskalische bzw. finanzpolitische Überlegungen. Stattdessen bot die Haushaltslage der spanischen Monarchie Anlass zu grundsätzlichen, gesellschaftspolitischen Erörterungen. Und hierbei geriet eine Gruppe ins Blickfeld, die auch im übrigen katholischen Europa ins Fadenkreuz der Kritik geraten war: der Klerus. Und dies nicht erst seit den 1790er Jahren, sondern schon seit der Jahrhundertmitte.

Die im Verlaufe des 18. Jahrhunderts aufflammende Debatte gibt Einblick in die Aufklärungsdiskussionen in Spanien. In vielen katholischen Staaten erkannte man im ausgedehnten Besitz des Klerus, welcher überdies rechtlich privilegiert war (er konnte nicht einfach veräußert und dem Wirtschaftskreislauf zugeführt werden) einen mit den Erfordernissen der Zeit nicht länger zu vereinbarenden Zustand. Auch dass manche Klöster umfangreichen Besitz ihr eigenen nannten, obwohl sie nur noch wenige Insassen zählten, erregte den Unmut aufgeklärter Kreise. In den protestantischen Territorien war das Kirchenvermögen im Zuge der Reformation aufgelöst worden, doch im katholischen Europa hatte es die Zeitaläufe bis zum Ende des 18. Jahrhunderts überstanden. Doch, so fragte man sich, hatten die protestantischen Staaten (Niederlande, England, Preußen) nicht recht getan, standen sie ökonomisch nicht besser da als die katholischen Länder? In einem vom Nützlichkeitsdenken beherrschten Zeitalter fragten die Aufklärer und Reformpolitiker gleichermaßen nach dem Nutzen einer verhältnismäßig hohen Zahl von Geistlichen für die Gesellschaft. Insbesondere die Ordensgeistlichen erregten Kritik, da ihr weltabgewandtes Wesen keinen Dienst an der Gesellschaft und am Staat erkennen ließ.

Wir haben es hier also mit einer neuen Religiosität zu tun, die sich in Spanien – aber auch im übrigen katholischen Europa – verbreitete. Statt einer ausschließlich in öffentlichen Praktiken sich manifestierenden Frömmigkeit befürworteten die Reformen eine nach innen gekehrte Spiritualität. Die bislang selbstverständlich gelebten Glaubensformen und Devotionspraktiken, die u. a. von den Frommen Stiftungen finanziell getragen wurden, wurden auf

ihren gesellschaftlichen Nutzen hinterfragt. Das der Kirche für spirituelle Dienstleistungen überlassene Geld- oder Immobilienvermögen sollte stattdessen direkt in die Wirtschaft investiert werden. Ordens- und Weltgeistliche musste sich dabei insbesondere auch vorhalten lassen, wie es fürderhin zu rechtfertigen sei, dass die kirchlichen Institutionen und Korporationen über so umfangreiche Vermögen verfügten, während eine zunehmende Bevölkerung auf dem Land mitunter keine Chance habe, eine eigene Parzelle zu bestellen. Groben Schätzungen zufolge veranschlagte man in Spanien den Anteil der kirchlichen Korporationen am Immobilienbesitz auf etwa ein Fünftel bis ein Viertel gesamten Landes.

IV. Die Säkularisationen in Spanien (1798 – 1808)

Nachdem über die Besitzverhältnisse jahrzehntelang diskutiert worden war, bot die Verschärfung der Staatsverschuldung 1798 den Anlass, den Besitz von Laienbruderschaften, Frommen Stiftungen, Kaplanfründen und der Hospitäler zu veräußern. Diese genannten kirchlichen Korporationen verfügten häufig über Landparzellen, die man hoffte, schnell zu Geld machen zu können. Doch auch ganze Häuserzeilen spanischer Städte gehörten solchen kirchlichen Einrichtungen, die im Übrigen von Pfarrkirchen, Klöstern und Domkapiteln verwaltet wurden. Dies verhielt sich übrigens in der übrigen katholischen Welt nicht anders, wo die kirchlichen Einrichtungen ebenfalls über Häuserbesitz verfügten, so z. B. in Regensburg oder Würzburg. Doch auch ein gewisses Geldvermögen befand sich in der Hand der Kirche, dessen Rückzahlung nunmehr anstand.

Statt einer jährlichen Belastung von vier Prozent Zinsen, welche für die Vales Reales zu zahlen waren, sollte eine Entschädigung für die beschlagnahmten Kirchenvermögen in Höhe von drei Prozent ausreichen. Die Staatskasse würde mithin die Zinszahlungen um einen Viertelprozentpunkt reduzieren. Dass dabei letztlich der Staatskasse keine tatsächliche Entlastung erwüchse, weil die kurzfristigen Zinszahlungen durch langfristige Entschädigungsverpflichtungen ersetzt würden, darüber hat man kaum nachgedacht, zunächst galt es für die Krone Zeit zu gewinnen.

Bei der Entscheidung für die Säkularisation mag zum einen ein Blick in die spanische Geschichte richtungweisend gewesen sein, in der es immer wieder zur Veräußerung von Kirchenvermögen zugunsten der Krone gekommen war, wenn der Staat finanzpolitisch in der Klemme saß. Zum anderen stand die Finanzpolitik des revolutionären Frankreich Pate, wo die Kirchengüter im November 1789 zu Nationalgütern erklärt wurden und zur Stützung des Kurses der Assignaten, der französischen Variante des Papiergeldes, eingesetzt wurden. Frankreich bildete in den Augen der spanischen Politiker das warnende Beispiel für einen Staat, der von den vermögenden Schichten nicht alles in ihrer Macht stehende gefordert hatte – eben auch zum Schutz der Kirche, die nun von der revolutionären Politik bedroht wurde.

Die spanische Kirche versuchte 1799, nachdem die Maßnahme bereits angegangen war, noch einmal das Unvermeidliche zu verhindern. Sie bot dem Staat die Übernahme seiner Schulden gegen den Erlass seiner bisher an den Staat geleisteten Abgaben an. Doch dieser von der Krone ernsthaft geprüfte Vorschlag konnte sich schließlich nicht durchsetzen. Stattdessen setzten nun in ganz Spanien die Verkäufe der Immobilien und Geldvermögen ein. Bis zum

Jahre 1808 wurde in Spanien Vermögen der genannten kirchlichen Institutionen veräußert. Dabei konnten die Inhaber von Vales Reales hier Geldscheine zum Nennwert (d. h. trotz der börsenübliche Abschläge) bei der Staatskasse zum Kauf von Kirchengütern einsetzen. Bargeld ging dagegen kaum in die staatlichen Tilgungskassen ein; jenen, die in klingender Münze zahlten, gewährte der Staat einen Abschlag von einem Drittel, um den Kursvorteil des Papiergeldes auszugleichen.

Insgesamt kam während der zehnjährigen Durchführung der Säkularisation gut ein Achtel des Kirchenvermögens zur Veräußerung. Eine Masse von kleinen Landparzellen wechselte den Besitzer. Und noch einmal sei an den massiven Besitzwechsel städtischer Immobilien in Spanien erinnert. Weniger dagegen war Geldvermögen der kirchlichen Korporationen betroffen. In der Summe stellte dies die bisher massivste Besitzumverteilung in der bisherigen spanischen Geschichte dar.

V. Der letzte Akt: Säkularisation in Hispanoamerika (1804 – 1808) und Schuldverschreibungen

Noch während die Besitzumschichtung in Spanien im Gange war, wurde deutlich, dass auch diese Mittel nicht ausreichen würden. Spanien befand sich seit 1793 praktisch im Krieg. Kaum war 1795 in Basel mit dem revolutionären Frankreich Frieden geschlossen worden, da setzten die Kämpfe mit England von 1796 bis 1802 ein. Selbst die Friedenszeiten brachten keine Entspannung, weil Frankreich sich die spanische Neutralität mit Ausgleichszahlungen kompensieren ließ. Und schließlich setzte im Jahre 1805 der Kampf mit England erneut ein.

Noch bevor 1805 die Kämpfe mit England erneut ausbrachen, war in Madrid im Vorjahr die Einsicht gewachsen, dass man die Säkularisation auch nach Hispanoamerika übertragen müsse. Auch dort hatte die Kirche in den dreihundert Jahren der Kolonialzeit ein beachtliches Vermögen erworben – freilich häufiger in Form von Geldvermögen. Dieses hatte sie ihrerseits wiederum für zahlreiche Zwecke an die Gesellschaft und die Wirtschaft ausgeliehen. Da sich im kolonialen Hispanoamerika – trotz Edelmetallförderung – keine Geschäftsbank entwickelte, kam kirchlichen Einrichtungen wie z. B. der Verwaltung der Kaplanfründe in einer Diözese die Funktion einer Bank zu. Wollte man der Kirche diese Barmittel

nehmen, musste man diese erst der kolonialen Wirtschaft entziehen. Ob die Reform- und Finanzpolitiker in Madrid sich über diese strukturelle Gegebenheit der kolonialen Wirtschaftsordnung tatsächlich im Klaren waren, lässt sich nicht abschätzen. Unumstritten löste diese Maßnahme bei den Hispanoamerikanern jedoch sofort Unmut aus, so wie am Vorabend der US-amerikanischen Unabhängigkeit die englischen Steuern die Bevölkerung in Neuengland aufgebracht hatten. Überdies war in Rechnung zu stellen, dass die Hispanoamerikaner kaum über Papiergeld verfügten, es mithin nicht wie in Spanien zum Nennwert zur Begleichung ihrer Schulden einsetzen konnten; langwierige Verhandlungen mit den staatlichen Tilgungskassen waren daher die Regel. Finanziell erwies sich die Säkularisation eher als ein Fehlschlag, dessen Preis durch das gesäte Misstrauen der Hispanoamerikaner gegenüber Spanien noch höher ausfiel.

In einer fast ausweglosen Lage ging die spanische Krone nunmehr dazu über, die Einnahmen der amerikanischen Zollstationen und damit den staatlichen Silberanteil direkt in Amerika für neue Kredite anzubieten. Vor allem auf das Edelmetall hatten es die Bankiers in Amsterdam, London und Paris abgesehen, wenn sie bereit waren, überhaupt noch Kredite zu geben. Dass dabei neben holländischen und französischen Finanziers auch Bankhäuser in London ein Rolle als Kreditgeber spielten, obwohl deren Regierungen miteinander Krieg führten, gehört in das komplexe Bild internationaler Finanzgeschäfte um 1800.

In der Hoffnung, die Position als atlantisches Imperium behaupten zu können, hatte Spanien bis zum Jahre 1808 alles auf eine Karte gesetzt. Unsicherheit erfasste den spanischen Hof, an dem schließlich der Kronprinz gegen den Vater opponierte und intrigierte. Kaum hatte jedoch Ferdinand VII. seinen Vater Karl IV. abgesetzt, griff Napoleon in die innerspanischen Geschehnisse ein. Als 1808 der französische Kaiser Spanien besetzen ließ, erreichte die Krise der spanischen Monarchie ihren vorläufigen Höhepunkt. Abzulesen war dieses gesunkene Prestige auch an der Kursentwicklung, die zur Zeit der Palastintrige bei kaum mehr als der Hälfte des Nennwertes angelangt war. Ihren absoluten Niedergang sollte das spanische Imperium erfahren, als im Gefolge all dieser Entwicklungen schließlich die Unabhängigkeitsbewegungen ausbrachen. Bis zum Jahre 1824 gingen der Besitz auf dem amerikanischen Festland für Spanien verloren.

Fazit

Der Finanzkrise der spanischen Monarchie ging im Grunde keine große Spekulationswelle voraus. Ursächlich war vielmehr der ungebrochene Glaube an das Fortbestehen eines an Spanien gebundenen Wirtschaftsraums bzw. einer Wirtschaftsordnung und bestimmte Finanzwege. Trotz der Tatsache, dass sich die USA 1776 von England gelöst hatten und unbeschadet der Debatten, im spanischen Imperium, den Kolonien die Freiheit zu gewähren, hielten der spanische Hof aber auch das übrige Europa an der Vorstellung eines fortwährend bestehenden Imperiums fest. Mit dem Zerschneiden dieser Ordnung 1808/10 war diese Finanzordnung und Finanzplanung überholt. □

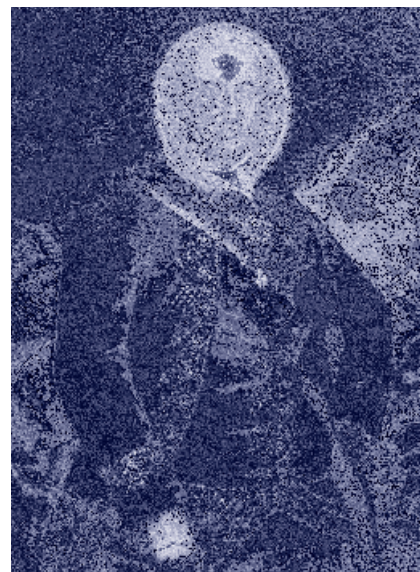


Foto: akg-images

Unter seiner Herrschaft erlebte die spanische Monarchie eine beispiellose Finanzkrise: König Karl IV. (reg. 1788 – 1808)

Die „erste“ Weltwirtschaftskrise 1857 – 1859

Reinhard Spree

1. Einleitung

Wie eine unheimliche Seuche habe sich die Krise im Herbst 1857 weltweit verbreitet, schrieb ein zeitgenössischer Beobachter. „Von dem fernsten Westen der neuen Welt bis nach Stockholm und Moskau, bis nach Smyrna und Odessa. Die Stätten, über welche diese Pestilenz dahingeschritten war, bedeckten sich nicht (...) mit Leichen und rauchenden Schutthaufen, wohl aber mit zahllosen Ruinen des öffentlichen und des Privatwohlstandes.“ Neben der Beschwörung von Proletariendemonstrationen mit „blutroten Fahnen“ in New York, Tausenden von Bankrotten in kürzester Zeit weltweit, allgegenwärtiger Massenarbeitslosigkeit, Ausbleiben des Weihnachtsgeschäfts war der Beobachter beeindruckt von einem ganz aktuell anmutenden Phänomen. In Hamburg, „dem Lande der Erbweisheit“, dessen Börse doch der „Tempel der Millionäre“ war, schrien die Mittelklassen nun nach der „Hilfe des Staates (...), der bürokratisch-vormundschaftlich den Privatverkehr unter seine unmittelbare Obhut nehmen sollte (...). Alle Verhältnisse schienen auf den Kopf gestellt: bei nie gekannten Warenvorräten, inmitten reicher Ernten überall Entbehrung; bei vortrefflichen Transportmitteln nirgends Austausch; gegenüber großen Einfuhren edler Metalle aller Orten Geldmangel; trotz der umfangreichsten Kreditanstalten eine Höhe des Zinsfußes, wie sie das Jahrhundert noch nicht gekannt hatte.“ Und die Frankfurter Zeitschrift „Der Aktionär“, das Zentralorgan für Börsengänger, schrieb am 18.10.1857: „Die Krisis ist mehr als eine europäische, sie ist eine Weltfrage geworden.“ Man beschwor demnach apokalyptische Verhältnisse im Weltmaßstab.

2. Skizze bedeutsamer Aspekte der „Weltwirtschaftskrise“ 1857 – 1859

Die später als Krise, gar als Weltwirtschaftskrise, bezeichneten Ereignisse müssen in größerem Zusammenhang bzw. in etwas weiterer zeitlicher Perspektive gesehen werden. Mehrere säkulare Prozesse bildeten den Kontext:

- Auflösung des Feudalsystems
- Vordringen des Kapitalismus auf Basis des Privateigentums
- Durchsetzung der Marktorientierung der Produktion
- starke Ausweitung des Welthandels.

Einige kürzerfristige Entwicklungen ballten sich in diesem größeren Zusammenhang zur Krise. Besonders wirkungsmächtig waren zwei Teilprozesse: die Industrialisierung und der Take-Off. Die Industrialisierung hat sich schon seit dem späten 18. Jahrhundert angebahnt (meist geht man von der so genannten Industrial Revolution in England aus, die sich zwischen 1760/80 und 1830 ereignet haben soll). Der Take-Off fand jedoch schwerpunktmäßig während der 1840er und 1850er Jahre statt – selbst in England. Erst dann entstand ein sich selbst erhaltender Wachstumsprozess, der als dauerhaft betrachtet werden kann – von Konjunkturschwankungen abgesehen.



Prof. Dr. Reinhard Spree, Professor em. für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte an der Universität München

Die 1840er und 1850er Jahre waren also durch einen fundamentalen strukturellen Wandel geprägt, einen Wandel innerhalb vieler Volkswirtschaften und im Verhältnis der Länder zueinander (am Weltmarkt). Man könnte auch sagen: Hintergrund der Krisen der 1840er und 1850er Jahre war eine langfristige Strukturkrise.

Gleichzeitig aber gab es, das ist die Kehrseite der Medaille, einen mehrere Jahrzehnte andauernden konjunkturellen Aufschwung (1844/45 – 1873), die Aufschwungsphase eines Kondratieff-Zyklus, des „Eisenbahn-Kondratieffs“ (J. A. Schumpeter). Und dieser gelegentlich von kurzen Krisen unterbrochene Aufschwung fand in allen sich industrialisierenden Ländern der Erde mehr oder weniger ausgeprägt statt. Rosenberg konstatierte eine „weltwirtschaftliche Konjunkturparallelität“ schon während der 1840er, speziell aber während der 1850er Jahre.

Macht man den Fokus, periodenbezogen, noch etwas enger, dann waren die Antriebskräfte für den weltweiten Aufschwung ab etwa 1849/50:

• Goldfunde

In den USA (1848) und Australien (1851), die über London nach Europa einströmten. Die Goldproduktion allein von 1848 – 1862 soll schon mehr als 50 % der in den 350 Jahren zuvor weltweit stattgefundenen Ausgewinnung haben und hatte in der Teilperiode 1849 – 1857 den Wert von ca. 1,6 Mrd. Talern.

• Mobilisierung der Arbeitskräfte

Entfeudalisierung, hier vor allem Verallgemeinerung der modernen Lohnarbeit und Abbau der versteckten Arbeitslosigkeit, d. h., Entstehung weit verbreiteter offener Arbeitslosigkeit, Stichwort Pauperismus; deshalb massenhafte Binnen- und Auswanderungswellen; permanenter Lohn- und Preisdruck, d. h. relativ niedrige Lohnkosten für die arbeitsintensive frühindustrielle Produktionsweise.

• Transportrevolution

Besonders Eisenbahnbau; aber auch der Dampfschiffbau und die Vergrößerung der Seglertonnage waren beachtlich.

• Kapital- und Finanzexpansion

Vor allem rasche Verbreitung des Aktienwesens (Durchsetzung der Inhaberaktie); bedeutsam auch die Mobilisierung der „kleinen Ersparnisse“ über Staatsanleihen.

Um die Industrialisierung voranzubringen, besonders auch in der Schwerindustrie, waren die traditionellen Finanzierungsinstitutionen bzw. -gewohnheiten überfordert; benötigt wurden Kapitalsammelstellen und Haftungsbeschränkung für die Anleger; ideal in dieser Hinsicht: die Aktiengesellschaft; hier sind bedeutsam die von den Eisenbahnen während der frühen 1840er Jahre in der Praxis durchgesetzten Inhaberaktien: wegen der damit ermöglichten Kapitalmobilität (anstelle der bis dahin üblichen, schwer transferierbaren Namensaktien); faktisch entstand erst mit den Eisenbahngesellschaften die moderne Aktienbörse.

• Herausbildung einer Komplexität der Wirtschaftsstrukturen am Weltmarkt

Fertigwarenexporte aus Europa in koloniale und halbkoloniale Gebiete gegen Rohstoff- und Lebensmittelimporte; natürlich vor allem wichtig: Baumwollimporte aus den Südstaaten der USA und Fertigwarenexporte Englands (Europas) in die USA, die auf diese Weise zum wichtigen Abnehmer europäischer Industriewaren und damit zum Finanzier der europäischen Expansion wurden; zugleich nahmen sie den großen Bevölkerungsüberschuss Europas auf.

Vor diesem Hintergrund begann ab etwa 1849/50 ein sich beschleunigender Wachstumsprozess in allen am Weltmarkt agierenden Volkswirtschaften. Leitsektor war der Eisenbahnbau, der durch seine Nachfrage (backward linkages) vorgelagerte Branchen beflügelte, besonders die Schwerindustrie; in allen beteiligten Ländern kam es zu einer enormen Kapitalmobilisierung, angeregt durch die Welle von Firmengründungen. Diese hatten oft die Rechtsform der AG, deshalb erfolgte die Kapitalmobilisierung primär über die Börse (Aktienemissionen).

Das vorhandene anlagebereite Kapital wandte sich zunehmend von traditionellen Anlageformen (Hypotheken, Staatsanleihen) ab und den neu emittierten Aktien zu. Die von Werner Sombart für Deutschland getroffene Aussage kann international verallgemeinert werden: „Die 1850er Jahre sind die wichtigste spekulative Periode, die Deutschland bisher erlebt hat. In ihnen wird der moderne Kapitalismus definitiv zur Grundlage der Volkswirtschaft gemacht.“

Über Jahre hin ansteigende Aktienkurse (mit leichten Schwankungen) waren die Regel, ab 1855 bildete sich allenthalben eine regelrechte Hausse heraus; in Europa und in den USA wurden nicht nur viele Eisenbahn-AGs gegründet, sondern ebenfalls AGs in der Schwerindustrie und nicht zuletzt auch im Bankensektor. Speziell in Deutschland wurden neben den Eisenbahnaktien Aktien der neu gegründeten Banken im Verlauf der Hausse das dominante Spekulationsobjekt. Die neuen Banken betätigten sich meist auch als Notenbanken (1851 gab es in Deutschland erst 9 Notenbanken, 1857 waren es bereits 29 – fast alle 1855/56 gegründet).

Die Hausse wurde häufig durch kurzfristige Ausleihungen finanziert (meist auf Wechselbasis) oder durch Lombardierung von Wertpapieren (Kreditsicherung durch Aktien), das Kapital setzte man jedoch für langfristige Zwecke ein (z. B. Finanzierung von AGs); in den USA wie in Europa entstand so rasch ein aufgeblähtes, stark gefährdetes Kreditgefüge, das auf fortgesetzte Kurssteigerungen an der Börse angewiesen war.

Hoffnung auf Kursgewinne, fette Renten und hohe Dividenden in kurzer Zeit trieb immer weitere Kreise zur Teilnahme am Börsengeschehen; alle wollten rasch und zudem mühelos reich werden; ein Merkmal aller Haussephasen in der Geschichte – bis heute. Es fand ein regelrechter Ansturm auf Zeichnungsbüros und Emissionshäuser statt. Überall war massive Überzeichnung des aufgelegten Gründungskapitals die Regel. Andererseits handelte es sich bei den Neugründungen der Jahre 1855/56 auf beiden Seiten des Atlantiks immer häufiger um Unternehmen ohne solide, teilweise ohne jede Geschäftsgrundlage: die Hausse nährte den Gründungsschwindel.

Die Regierungen und die Notenbanken reagierten darauf jedoch widersprüchlich: Einerseits wurden verschiedene Warnsignale abgegeben, z. B. von der französischen und der preußischen Regierung, andererseits wurden Krediterschöpfung und Liquiditätsbeschaffung eher weiter erleichtert.

Frankreich z. B. verkündete am 9.3.1856, es werde keine Konzession für weitere Neugründungen geben; man führte eine Kontrolle der Finanzpresse sowie ein Eintrittsgeld für den Börsenbesuch ein; Maßnahmen, die zwar leichte Verunsicherung schufen, die Hausse jedoch nicht stoppten. Der preußische Handelsminister wiederum erinnerte am 19.3.1856 an das nach wie vor geltende Verbot des Terminhandels vom Mai 1844, als man auf diese Weise die erste Börsenhausse mit Eisenbahnaktien in Berlin gestoppt hatte, und drohte am 4.4.1856, gegen freie Makler vorgehen zu wollen – allerdings folgenlos. Gleichzeitig wurde zusätzliche Liquidität geschaffen und die Hausse insofern weiter unterstützt. So senkte die Preußische Bank am 5.5.1856 den Diskontsatz von 5 % auf 4 % und gab sukzessive zusätzliche Banknoten im Wert von rd. 12 Mio. Talern und Kassenanweisungen im Wert von rd. 16 Mio. Talern aus (nachdem am 7.5.1856 von der Regierung die Begrenzung der Notenemission aufgehoben worden war). Das Wechselvolumen der Preußischen Bank stieg während des Jahres 1856 um fast 40 % von 238 auf 331 Mio. Taler. Die Maßnahmen waren zwar primär währungspolitisch motiviert – man wollte die Zirkulation ausländischer Banknoten in Preußen unterbinden; faktisch bedeutete das aber: Eine ernsthafte Bekämpfung der Haussepekulation fand nicht statt.

Im Sommer 1856 verbreitete sich Unsicherheit an den Börsen; die Kapitalverknappung wurde spürbar; Neuemissionen waren nicht mehr oder nur noch zu deutlich verringerten Ausgabekursen unterzubringen; die Aufwärtsbewegung bei den Börsenkursen schlug weltweit um.

Das spiegeln beispielhaft die Aktienkurse der Bank für Handel und Industrie, Darmstadt, des Leitpapiers der preußischen Börsen während der Haussephase: Die Kurse erreichten am 2.6.1856 den Höchststand (nachdem sie allein von Anfang Mai 1856 in einem Monat noch einmal um rd. 21 % von 362 fl. auf 438 fl. angestiegen waren; der Anstieg gegenüber dem Stand von Januar 1856 betrug rd. 54 %); sie erholten sich in der Folgezeit nicht mehr, der Abwärtstrend setzte sich vielmehr bis Dezember 1857 fort.

Halten wir fest: Der so genannten Weltwirtschaftskrise 1857 – 1859 ging also eine allgemeine Krise an den Aktienbörsen im Jahre 1856 voraus.

Der Abwärtstrend verstärkte sich selbst (ebenfalls ein Merkmal aller Börsenkrisen): Effektenbesitzer, die auf Kredit spekuliert hatten, mussten ihre Papiere bei sinkenden Kursen verkaufen, um Rückzahlungsverpflichtungen bei den Krediten nachzukommen; außerdem forderten viele neu gegründete Unternehmen Nach- oder sogar Vollerzahlungen auf das in der Regel viel zu knapp kalkulierte Grundkapital.

Gleichzeitig ließ die Währungspolitik der Preußischen Bank Aktienkurse der zahlreichen außerpreußischen Notenbanken abstürzen. Im Spätsommer 1856 standen die zentraleuropäischen und die US-Börsen im Zeichen ausgesprochenen Panikstimmung. In einigen Staaten wurden die Diskontsätze erhöht, in London bis auf 7 %, in New York sogar bis 11 %.

Preußen reagierte relativ spät und zurückhaltend, die Preußische Bank erhöhte den Diskont am 3.9.1856 von 4 % auf 5 % (in Hamburg wurden zu der Zeit schon 7 % – 7,5 % gefordert) und am 22.9. weiter auf 6 %, beließ es dann aber dabei bis März 1857, als sie den Diskont sogar wieder zurücknahm.

Während des Winters/Frühjahrs 1856/57 fand an den Aktienbörsen eine leichte Erholung statt, jedoch weltweit keine Trendwende. An der New Yorker Börse z. B. bröckelten die Aktienkurse bis August 1857 allmählich um 10 % bis 50 % ab, der schon zitierte Kursverfall bei der Bank für Handel und Industrie zeigt die allgemeine Richtung an.

Nach wie vor gab es aber verfügbares, Anlage suchendes Kapital. Zum Verständnis der Entwicklung im Spätsommer 1857 ist es wichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass dieses Kapital von den Aktien- zu den Warenbörsen sowie dem Diskontgeschäft gewandert war; dort verbreitete sich jetzt wieder Haussestimmung. Im August 1857 jedoch brach die Hausse an den Warenbörsen zusammen, ausgelöst durch einen plötzlichen Sturz der Getreidepreise, vor allem in den USA. Dazu trugen nicht nur die hervorragenden Ernten in Europa und den USA bei, sondern besonders auch die Wiederaufnahme der Belieferung Europas mit russischem Getreide nach der Beendigung des Krimkrieges Ende März 1856. Dadurch verloren die amerikanischen Getreidefarmer einen wichtigen Absatzmarkt. Sie blieben auf ihren Ernten sitzen und konnten, da meist hoch verschuldet, ihre Kredite nicht mehr bedienen.

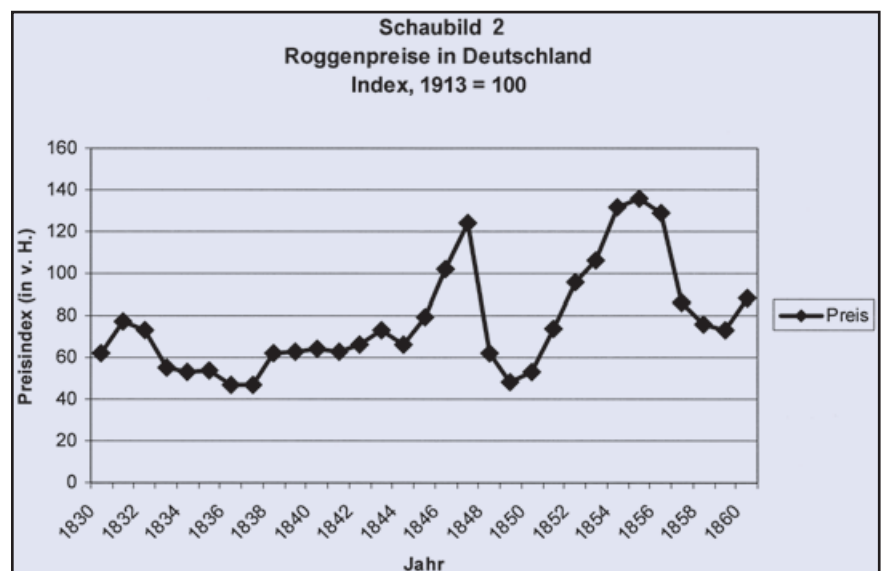
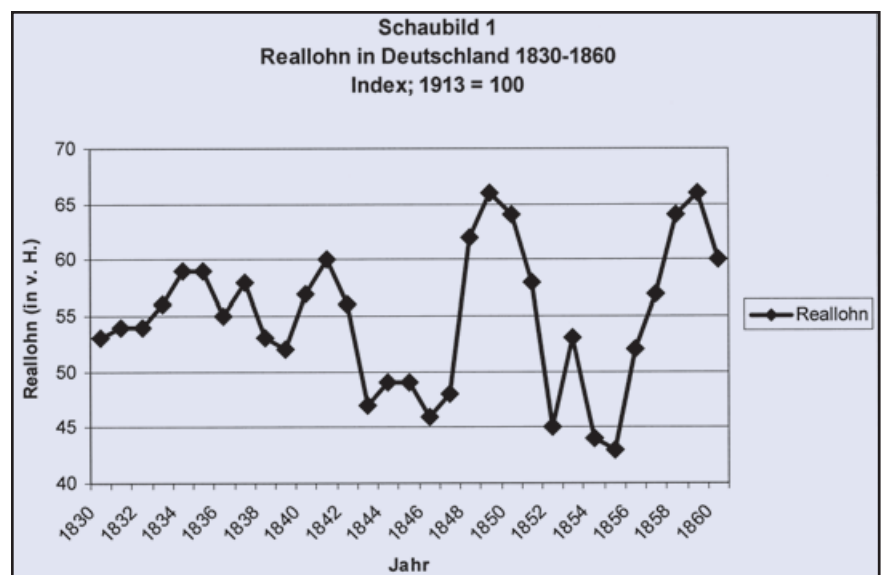
In dieses Klima weit verbreiteter Verunsicherung platzte am 24.8.1857 die völlig überraschende Zahlungsunfähigkeit der New Yorker Filiale der Ohio Life Insurance and Trust Company. Das Unternehmen galt als solide, hatte sich jedoch im Kreditgeschäft übernommen und zudem stark spekulativ in Eisenbahnaktien engagiert. Die Insolvenz dieser Company wirkte „wie ein Donnerschlag aus heiterem Himmel, (...) wie der Einschlag einer Bombe“, und löste in der amerikanischen Geschäftswelt, speziell an der Börse, „kopflöse Angst und panikartigen Schrecken“ aus. Eine sintflutartige Baisse brach aus; man verkaufte, was noch Käufer fand zu jedem Preis, die Aktienkurse stürzten ab. In New York stiegen die Zinsen in der letzten Augustwoche von 15 % auf 24 %. Am stärksten war der Kursverfall bei den Eisenbahnaktien. Vom Stand Ende 1856 fielen bis zum 28.9.1857 z. B. Cleveland – Pittsburg von 57 auf 9 \$, Erie von 61 auf 13 \$, LaCrosse-Milwaukee von 74 auf 7 \$ und Michigan-Southern von 87 auf 17 \$.

Inzwischen wuchs im ganzen Land die Angst, dass dem aufgeblähten Bank-

notenumlauf die Edelmetalldeckung bei den Banken fehlen könnte. Sie wurde von vielen Bankiers im Lande geteilt, da man wusste oder zumindest ahnte, dass viele Banken Noten ohne angemessene Deckung in Umlauf gebracht hatten. Die Unsicherheit nahm zu, als am 12.9.1857 das Dampfschiff „Central America“ mit Gold im Wert von 1,5 Mio. \$ an Bord in einem Hurricane vor der Küste von South Carolina sank und damit der erhoffte Goldnachschub aus Kalifornien entfiel. Ende September kam es zur Bankenkrise. Sie wurde durch die Philadelphia's Bank of Pennsylvania ausgelöst, die am 25.9.1857 ankündigte, ihre Banknoten nicht mehr gegen Edelmetall einlösen zu wollen. Ein Run auf Edelmetall setzte ein, vor dem rasch viele Banken kapitulieren mussten. Vom 25. bis 29.9.1857 suspendierten 150 Provinzbanken in den USA ihre Zahlungen. Die New Yorker Banken hielten sich noch eine Weile; doch als sie im Oktober ebenfalls Kredite sperrten und kurzfristige Ausleihungen radikal einforderten, kam es am 13.10.1857 zum Sturm auf diese Banken, dem „Western Blizzard“; 32 von 33 mussten ihre Schalter schließen. Das erzwingt ein allgemeines Moratorium in den USA: 1.415 Banken mit einem Notenumlauf von 214,75 Mio. \$ stellten im Oktober 1857 ihre Barzahlungen ein. Bis zum Jahresende blieben in den USA ca. 5.000 Unternehmen mit einer Schuldsomme von etwa 300 Mio. \$ auf der Strecke; die Arbeitslosigkeit stieg stark an, Demonstrationen und sogar Hungerrevolten waren die Folge.

Als wichtigster Handelspartner der USA und größter Gläubiger war England natürlich von der Krise betroffen: Am 12.10.1857 fallierten Handelshäuser in Glasgow; am 27.10.1857 erklärte sich die Borough Bank of Liverpool für insolvent; am 9.11.1857 stellte die Western Bank of Scotland ihre Zahlungen ein. Das löste einen Run auf die übrigen englischen Banken aus, und am 11.11.1857 brach ein führendes Londoner Diskonthaus zusammen. In der Situation betätigte sich die Bank of England erfolgreich als Lender of Last Resort. Sie erhöhte in der 2. Novemberwoche den Notenumlauf und diskontierte große Mengen Wechsel, obwohl ihre Goldreserven extrem zusammengeschmolzen waren. Die Regierung hatte vorübergehend die Peelsche Bankakte mit ihren Deckungsvorschriften suspendiert. Als hilfreich erwies sich zudem, dass der Bank of England alle noch verfügbaren Privatdepositen zuflossen, die bei kleineren Banken abgezogen worden waren. Zugleich erhöhte die Bank innerhalb weniger Wochen schrittweise den Diskontsatz von 5,5 % am 8. 10. bis auf 10 % am 11.11.1857. Das Vertrauen des Publikums konnte wieder hergestellt werden: Am 23.12.1857 war die Suspendierung der Bankakte faktisch außer Kraft, der Notenumlauf war angemessen gedeckt; der Diskontsatz wurde auf 8 % zurückgenommen. Die Krise am Geld- und Kreditmarkt war also binnen weniger Wochen ausgestanden.

Londons Krise strahlte dennoch auf die Weltmärkte als Liquiditätsengpass und Kreditzurückhaltung sowie als fehlende Güternachfrage aus. „Zu einer Panik großen Stils ist es jedoch nur noch in der Welthandelsstadt Hamburg gekommen“, die allerdings ebenfalls innerhalb weniger Wochen bewältigt werden konnte. In Kontinentaleuropa erfolgte die „Liquidierung der konjunkturellen Hochspannung (...) durchweg in ruhigeren Formen und in schrittweisem Tempo, und die Bankenkrise ist beinahe völlig ausgeblieben.“ Dennoch behauptet Rosenberg, dass der von den USA und England im Herbst 1857 ausgehende „Stoß (...) nachhaltig und



Beide Schaubilder verdeutlichen, dass bis zum Jahr 1850 die Reallohne, besonders wegen niedriger Roggenpreise, stiegen. Das bedeutet, dass Kaufkraft vorhanden war, mit der Konsumgüter

gekauft werden konnten. Danach stiegen die Roggenpreise, die Reallohne sanken hingegen, und es stand kaum noch Geld für Konsumausgaben zur Verfügung.

tiefgreifend genug“ gewesen sei, um die allgemeine Konjunkturtendenz „auf dem gesamten Kontinent“, ja, letztlich: weltweit zu bestimmen und den „allgemeinen Absturz der Expansionskonjunktur herbeizuführen.“

Diese Sicht der Dinge erscheint mir in hohem Maße zweifelhaft: Man übersieht die konjunkturelle Eigendynamik. Eine Hausse kann sich ebenso wenig ständig fortsetzen wie ein realwirtschaftlicher Boom. Irgendwann werden die Ressourcen (zumindest vorübergehend) knapp (Rohstoffe, Arbeitskräfte, Energie, Kapital), dann steigen die Preise (Warenpreise, Löhne, Zinsen) und schwinden die Gewinne. Dann werden die Kosten versuchsweise eingedämmt (Senkung der Löhne und Preismargen), dann geht die Güternachfrage zurück, dann deuten sich Überkapazitäten an. Ohne klare Absatz- und Gewinnchancen werden jedoch die Investitionen eingeschränkt, geht die Nachfrage weiter zurück, schlagen die Erwartungen an der Börse um, gibt es eventuell eine Panik, fallen die Börsenkurse, wird das Kreditrisiko zu groß wird die Finanzierungsschranke wirksam. Jeder Boom enthält selbstnegatorische Tendenzen und produziert seine eigene Krise (K. Offe).

Die Entwicklungen in den USA und in England 1857 waren nur der sprichwörtliche Tropfen, der das Fass zum

Überlaufen brachte. Crash und Panik machten in der aufs höchste angespannten Situation an den Waren-, Aktien-, Geld- und Kreditmärkten weltweit die übermäßigen Risiken bewusst, die man eingegangen war, provozierten eine realistischere Einschätzung der Lage. Deshalb setzte der ein bis zwei Jahre dauernde konjunkturelle Abschwung ein, obwohl schon im Frühjahr 1858 überall die Liquiditätsklemme beseitigt war und sich die Zinssätze auf sehr niedrigem Niveau befanden; allerorten herrschte eine „außerordentliche Geldüberfülle“. Doch ehe die Geschäftswelt davon für investive und spekulative Zwecke wieder Gebrauch machte, musste erst eine Art Gesundheitschirurgie stattfinden. Diese Zusammenhänge können am deutschen Beispiel gut verdeutlicht werden.

3. Die „Krise“ im Konjunkturzusammenhang – am Beispiel Deutschlands

Der erste industriewirtschaftlich determinierte Aufschwung in Deutschland 1845 – 1847 war kurz und relativ schwach. Schon 1848 fand ein Konjunkturerinbruch statt, dem eine leichte Rezession bis 1849 folgte. Schon ab 1850 überwogen die Aufschwungstendenzen in der Gesamtwirtschaft, wenn auch keineswegs in allen Branchen.

Als Konjunkturphasen der 1850er Jahre kann man betrachten: eine Anlaufphase 1849/50 – 1853, einen Boom 1854 – 1857 (inkl. „Krise“ 1856/57) und ein Abschwung (Rezession) 1858/59.

a. Anlaufphase 1849/50 – 1853

Kurzfristig stiegen die Reallöhne an (vgl. Abb. 1) wegen relativ niedriger Agrarpreise (vgl. Abb. 2). Das ermöglichte für wenige Jahre eine Expansion der binnenländischen Konsumgüternachfrage. Schon ab 1851 stiegen jedoch die Agrarpreise wieder stark an (Abb. 2), entsprechend fielen die Reallöhne (Abb. 1). Bis 1855 war deshalb die inländische Massenkauftkraft rückläufig. Eine Ausweitung der Konsumgüterproduktion konnte nur für den Export erfolgen, was Teilen der Textilindustrie gelang. Im Großen und Ganzen setzte sich jedoch im Konsum nahen Bereich der Wirtschaft die depressive Verfassung aus den Pauperismuszahren fort.

Auch die Investitionen der Eisenbahnen belebten sich nur zögerlich. Sie besaßen in den 1850er Jahren großes Gewicht in der Gesamtwirtschaft, besonders natürlich im gewerblichen Sektor. Insofern blieben die industriellen Investitionsaktivitäten zunächst noch verhalten, wuchs die Produktion nur langsam.

Allerdings dominierte in der Schwerindustrie eine optimistische Grundhaltung im Hinblick auf die erwartete weiter steigende Eisenbahnnachfrage. Zudem reiften die großen Erweiterungs- und Modernisierungsinvestitionen der 1840er Jahre aus. Die Chance zu erfolgreicher Importsubstitution wurde erkennbar, vor allem im Maschinenbau, speziell bei den Eisenbahnzulieferern.

Hinzu kamen günstige Rahmenbedingungen um die Wende der 1840er zu den 1850er Jahren. Vor allem sanken Transportkosten infolge des in den 1840er Jahren erfolgten Ausbaus des Verkehrssystems, besonders des Eisenbahnbaus.

Einen weiteren Stimulus stellten die Goldfunde in den USA (1848) und Australien (1851) dar; sie erhöhten längerfristig den Edelmetallvorrat und damit tendenziell die Geldmenge. Es gab viel verfügbares Anlagekapital und niedrige Zinsen. Die verstärkte Kapitalanlage im Berg- und Hüttenwesen ging einher mit der Kombination von Bergwerken und Hüttenbetrieben. Damit entstanden in den frühen 1850er Jahren zahlreiche vertikale Konzerne, was die Senkung von Produktionskosten beinhaltet.

Auch institutionelle Verbesserungen brachten positive Wachstumsimpulse. Sie betrafen primär den Bergbau in Preußen, dessen Entwicklung allerdings für die Industrialisierung ganz Deutschlands von höchster Bedeutung war (Stichwort: Entstehung/Ausbau des Ruhrgebiets und Oberschlesiens).

Außerdem setzten zahlreiche technologische Innovationen Wachstumsimpulse in der Schwerindustrie frei:

- im Kohlebergbau das Durchstoßen der Mergeldecke, was den allgemeinen Übergang zum Tiefbauschacht ermöglichte, damit die Erschließung der Fettkohle-Flöze; das erforderte wiederum den massenhaften Einsatz von Dampfmaschinen für Fördertechnik, Belüftung und Entwässerung; hinzu kamen Kostenvorteile des Größenwachstums, die so genannten economies of scale

- in der Hüttenindustrie die generelle Einführung des Kokshochofens, was für sich schon eine Effizienzsteigerung gegenüber der Verhüttung mit Holzkohle bedeutete, nun seinerseits gesteigert wurde durch die Nutzung der Gichtgase und andere technische Verbesserungen

- in der Eisen verarbeitenden Industrie die Durchsetzung der Stahlherstellung im Puddelverfahren

- im Maschinenbau gab es rasche Verbesserungen der Dampfmaschinen und viele Neuentwicklungen

b. Boom ab 1854

Ab 1854 nahm der Aufschwung boomartige Züge an, dessen stärkster Motor die rasch wachsende Eisenbahnnachfrage war. Von 1834 bis 1850 wurden im Berg- und Hüttenwesen insgesamt nur 10 AGs mit einem autorisierten Aktienkapital von 22 Mio. Talern gegründet, von 1851 bis 1860 jedoch 76 AGs mit einem Aktienkapital von 81 Mio. Talern, davon 22 mit einem Aktienkapital von 24 Mio. Talern allein im Jahr 1856.

Der Boom erfasste nahezu alle Gewerbe, hatte seinen Schwerpunkt allerdings in der Schwerindustrie (im Gefolge des Eisenbahnbaus); die Konsumgüterindustrien wuchsen dagegen weiterhin nur langsam. Es bildeten sich starke regionale Disparitäten heraus. In den (wenigen) schwerindustriell geprägten Regionen kam es zu verstärkter Arbeitskräftenachfrage und in deren Gefolge zu Nominallohnsteigerungen. Das belebte auch die Konsum nahe gewerbliche Konjunktur. Große Teile Deutschlands blieben jedoch primär landwirtschaftlich dominiert; hier stagnierten die Reallöhne oder sanken sogar (bei steigenden Nahrungsmittelpreisen). In diesen Regionen herrschte spürbarer Pauperismus inklusive weit verbreiteter Arbeitslosigkeit oder zumindest Unterbeschäftigung während großer Teile des Jahres. Entsprechend gering blieben die Impulse für die Konsumgüterproduktion. Andererseits provozierten diese regionalen Disparitäten die großen Ströme der Binnenwanderung (von Osten nach Westen, in geringerem Umfang auch von Süden nach Norden) und das Städtewachstum, nicht zuletzt jedoch die Auswanderung, besonders in die USA.

c. „Krise“ 1856/57

1856 gab es alle Anzeichen eines heißlaufenden Booms: Nominallohnsteigerungen, damit Kostensteigerungen in den Wachstumsregionen (-industrien); Ausschöpfung des Kapitalangebots, was starken Zinsanstieg und eine Verengung der Kreditvergabe auslöste. Man kann sagen, dass sich eine Finanzierungsschranke für die weitere Expansion ausbildete. Vor dem Hintergrund erfolgte 1856 der oben erwähnte Kurssturz an den (ja noch jungen) Aktienbörsen. 1857 war überall ein ausgeprägter Liquiditätsmangel spürbar. Die Unterkapitalisierung vieler Neugründungen wurde sichtbar, besonders in der Hüttenindustrie und im Bergbau, was überall zur Einforderung von Vollzahlung auf das Anlagekapital oder gar zur Notwendigkeit von Kapitalerhöhungen führte. Man erkannte die entstandenen Überkapazitäten in der Schwerindustrie, die mit sinkenden Gewinnen und Umsätzen verbunden waren. Das erforderte den Stopp des Ausbaus (der Vollendung) vieler spektakulärer Neugründungen.

d. Abschwung (Rezession) 1858/59

Ab 1858 entfiel mit dem Rückgang der realen Investitionsnachfrage der Eisenbahnen für einige Jahre der wichtigste Wachstumsstimulus. In der Schwerindustrie folgten Jahre der Gewinnlosigkeit, 1858/59 fanden sogar Produktionsschrumpfungen (bei vergrößerten Kapazitäten) statt.

Die auf den Weltmärkten spürbare Panik und Krise ab 1857 ging mit rückläufiger Exportnachfrage einher; das betraf besonders die exportorientierten Teile der Landwirtschaft und die Textilindustrie. Andererseits fällt das starke Kapitalangebot ab 1858 auf, also parallel zur Rezession. Allerdings war es für industrielle Zwecke nicht verfügbar; für einige Zeit wurden weniger risikante Anlageformen (primär Staatsanleihen) bevorzugt. Da jedoch die Agrarpreise über mehrere Jahre hin sanken, kam es zu einem Anstieg der Reallöhne bis 1859 (bei den Menschen, die nicht arbeitslos wurden), also zu einem positiven Impuls für die Konsumgüterindustrien. Er blieb jedoch schwach und konnte die rezessiven Tendenzen in der Schwerindustrie und im Eisenbahnbau nicht überkompensieren. Deshalb bleibt das dominante Bild eines konjunkturellen Abschwungs, in dem die Märkte erst allmählich in die vorhandenen Kapazitäten hinein wachsen müssen und die Projekte auf ein angemesseneres Maß zurückgefahren werden.

4. Fazit

Die Weltwirtschaftskrise 1857 – 1859 war demnach im Kern ein heftiger konjunktureller Abschwung, der – je nach Volkswirtschaft – 1,5 bis 3 Jahre dauerte. Eine Krise im echten Sinne, eine Entscheidungssituation, die wenige Tage, maximal Wochen beanspruchen könnte, lag im September 1857 vor (nach dem erneuten Crash an der New Yorker und an der Londoner Börse wegen des Zusammenbruchs der Ohio

Life Insurance and Trust Company); diese Krise war bis zum Dezember des Jahres 1857 bewältigt.

Was in der Literatur als Weltwirtschaftskrise tituliert wird, steht auch bei denen, die diesen Terminus benutzen, unter der Überschrift „Folgen der Krise“. Das halte ich für ansatzweise zutreffend. Nur impliziert diese Rede-weise, dass die Krise eine Folge der Krise gewesen sein soll – eine analytisch wenig hilfreiche Sicht der Dinge.

Die bewusste Krise (im echten Sinne) vom Herbst 1857 war das Nachspiel zu der Börsenkrise im Sommer 1856, als die etwa 2 Jahre anhaltende Hausse mit ihren aberwitzigen Auswüchsen zusammenbrach. Diese erste Krise war eine typische Spekulations- und Börsenkrise mit geringen Auswirkungen auf die Realsphäre. Die dann folgende so genannte Weltwirtschaftskrise ist demnach aus dem Konjunkturzusammenhang heraus zu erklären als zyklischer Abschwung nach der krisenhaften Zuspitzung des langen Aufschwungs im Spätsommer 1857.

Fast immer gehört zur Reaktion auf die akute Krise der Ruf nach staatlicher Hilfe und eine vorübergehende Bülberhaltung, die sich gern mit Kritik am ungezügelt Kapitalismus und zugleich moralisch einkleidet. Diese sehr aktuell anmutende Haltung wurde historisch häufig überliefert. Nehmen wir als Beispiel den Bericht der Handelskammer Mainz aus dem Jahre 1857 für das Krisenjahr 1856. Dort heißt es: „Das verwichene Jahr gab Gelegenheit, sich zu überzeugen, dass das bloße Vorhandensein von großen Kapitalmassen an und für sich noch keine Wohltat für das Allgemeine ist; dass die Macht des Kapitals unter Umständen sogar einen destruktiven Charakter annehmen, für Staat und Gesellschaft gefährliche Erscheinungen heraufbeschwören kann, wenn ihr nicht die Weisheit der Gesetzgebung und Tüchtigkeit der Geschäftswelt zur Seite stehen.“

Übersehen wird, dass der Staat meist lange Zeit den Entwicklungen zur Krise verständnislos und hilflos zugesehen hatte; er reagierte fast immer zu spät und dann eher prozyklisch, oft als letzter Anstoß zur Krisenlösung – so Preußen im Mai 1844 und im Mai 1856.

Schließlich ist festzuhalten, dass Krise und konjunktureller Abschwung wohl in der Regel dann besonders heftig und lang andauernd ausfallen, wenn sie mit einer Strukturkrise zusammentreffen. Für die so genannte Krise der 1850er Jahre gilt das insofern, als sie, wie Knut Borchardt das in Bezug auf die gesamte Epoche einmal formuliert hat, vom „Dualismus der Übergangszeit“ geprägt war, vom Nebeneinander und teilweisen Gegeneinander des sich durchsetzenden Industriekapitalismus auf der einen Seite und der überkommenen Agrarwirtschaft auf der anderen. Insbesondere bei der Börsenkrise in den USA 1856 war das deutlich, für die der starke Rückgang der Getreidepreise infolge sehr guter Ernten mitbestimmend war. In Deutschland wiederum wurde die rege Beteiligung des Adels an der Börsenhausse der 1850er Jahre, die sicher auch Vorbildcharakter für bürgerliche Anleger hatte, zweifellos durch den Kapitalzustrom aus den Ablösungszahlungen der „befreiten“ Bauern stimuliert. Aktuell werden die Folgen der Finanzmarktkrise überlagert und verschärft durch eine Strukturkrise, die in der bisher mangelhaft bewältigten Anpassung der europäischen und amerikanischen Wirtschaft und Gesellschaft an die Bedingungen der Globalisierung zu sehen ist. Dass davon während der letzten Jahre kaum die Rede ist, besonders nicht in der derzeitigen Politik, scheint mir eine wenig hilfreiche Vogel-Strauß-Reaktion zu sein. □

Die Tulpe des Bösen

Selbst eine so schöne Blume wie die Tulpe kann große Not und Verzweiflung auslösen. Im Jahre 1637 sorgten Spekulanten in den Niederlanden, die hochriskante Geschäfte mit den damals als exotisch geltenden Tulpenzwiebeln betrieben, für einen Finanzcrash. Viele der „Tulpen-Spekulanten“ endeten dabei im Ruin. Der Hannoveraner Autor Jörg Kastner hat diese historische Begebenheit seinem Roman „Die Tulpe des Bösen“ zugrunde gelegt, den er 2008 herausbrachte. Im Rahmen der Tagung trug der 1962 geborene Autor einige Kapitel aus seinem Buch vor.



Jörg Kastner bei der Lesung in der Bibliothek der Katholischen Akademie.

Die Weltwirtschaftskrise 1929 – 1933

Toni Pierenkemper

1. Große Depression in den USA (1929 – 1936)

Die große Depression stellt den gravierendsten Einbruch der Wirtschaftstätigkeit in zahlreichen Industrieländern während des 20. Jahrhunderts dar. Entsprechend tief war der Fall der Aktienkurse zwischen 1929 und 1932 und insbesondere die Volkswirtschaften der USA und Deutschland hatten unter den Folgen dieser Krise besonders zu leiden: Dauer, Tiefe und Ausbreitung waren einmalig. Ihren Ausgangspunkt nahm die Krise in einer enormen Aktienhausse in den USA.

1929 erlebte die US-amerikanische Wirtschaft ein gutes Jahr und man sah mit großem Optimismus in die Zukunft. Die Geschäfte liefen gut, manchmal sogar zu gut, wie ein Grundstücksboom in Florida 1925 deutlich machte, als durch z. T. betrügerischen Praktiken befeuert (Ponzi), eine erste Spekulationswelle Amerika erfasste. Der Zusammenbruch dieses Marktes hatte nur lokale Bedeutung, lässt sich aber als ein erstes Anzeichen einer um sich greifenden Spekulationsbereitschaft interpretieren. Diese griff denn auch auf den Aktienmarkt über und führte seit 1927 dort zu einem stetigen Aufschwung der Kurse. Unterstützt wurde diese Entwicklung durch geringe Zinssätze seitens des Zentralbanksystems, so dass das Jahr 1928 bereits Ansätze eines „Spekulationstauens“ zeigte. Nach dem Wahlsieg Herbert Hoovers in der Präsidentschaftswahl erlebte die USA im Herbst 1928 einen regelrechten „Victory-Boom“ an der Börse, die Papiere stiegen schnell zwischen fünf und fünfzehn Punkte und die Umsätze erreichten Höchststände. Zudem erlebte man eine phänomenale Ausdehnung des Terminhandels, der durch Maklerkredite unterlegt wurde. D. h. man erwarb Aktien auf Termin und finanzierte den Kauf der Papiere durch einen Kredit, für den als Pfand die gekauften Wertpapiere hinterlegt wurden, die im Termingeschäft erworben waren: eine reine Wette auf den zukünftigen Kurs des Papiers also! Gegen diese Art der Kreditwährung schritt das Federal Reserve System z. B. durch die Festlegung bestimmter Mindestanforderungen der Kreditgewährung nicht ein und selbst Zinsen in Höhe von 12 Prozent schienen bei den erwarteten Kurssteigerungen ein gutes Geschäft zu versprechen.

Aber nicht nur individuelle Spekulanten erkannten die Gewinnchancen durch „Leverage“, auch die Banken organisierten das Geschäft in großem Stil. Sie gründeten Investmentgesellschaften, die Kredite aufnahmen, damit Wertpapiere kauften, um aus den Verkaufserlösen dann wiederum neuen Aktien zu kaufen. Ganze Kaskaden solcher Kettengeschäfte wurden vollzogen und damit eine Verschuldungspyramide aufgebaut, deren Zusammenbruch verheerende Folgen würde zeitigen müssen. Doch diese Furcht schien zunächst nicht zu bestehen, denn Galbraith kann den berühmten Ökonomen Irving Fisher von der Yale Universität im Herbst 1929 mit dem Satz zitieren „die ... Aktienkurse haben, wie es aussieht, ein dauerhaft hohes Niveau erreicht“.

Wie immer war der Boom auch mit zahlreichen z. T. fragwürdigen neuen



Prof. Dr. Toni Pierenkemper, Professor für Wirtschafts- und Sozialgeschichte an der Universität zu Köln

Praktiken und Innovationen an der Börse verbunden. Neue Gesellschaften wurden ins Leben gerufen und deren Aktien an die Börse gebracht, große Fragen nach der Nachhaltigkeit ihres Geschäftsmodells wurden dabei nicht gestellt, nur vorgebliche Wachstumschancen zählten. Die Gründung von Holdinggesellschaften, die sich an zahlreichen anderen Gesellschaften beteiligten und diese kontrollierten, erwies sich als besonders ertragreich. Die Holdinggesellschaften gaben eigene Papiere aus, um Produktionsgesellschaften u. ä. zu kaufen. Radio und Luftfahrtaktien waren hier die Favoriten. Auch die Einführung des Fernsehens wurde von der „Times“ im September 1929 bereits angekündigt. Das bedeutendste neue Produkt der amerikanischen Finanzbranche aber waren die Investmenttrusts. Damit konnten Aktien alter, bereits etablierter Gesellschaften durch neue Gesellschaften gekauft und als Basis der eigenen Emissionen verwendet werden. Das Volumen der umlaufenden Wertpapiere der neuen Unternehmen, eben der Investmentgesellschaften, konnte so ein Vielfaches der alten Gesellschaften umfassen. An diesen Projekten konnte man sich auch mit kleinen Anteilen (Investmentzertifikaten) beteiligen, so dass damit auch dem weiteren, nicht vermögenden Publikum eine Beteiligung an der Spekulation ermöglicht wurde. 1927 existierten in den USA etwa 160 derartiger Investmenttrusts und im gleichen Jahr wurden noch ca. 140 weitere gegründet. Nachdem diese Trusts 1929 börsenfähig geworden waren, wurde praktisch jeden Tag ein neuer gegründet, im Jahr 1929 insgesamt 265. Von diesen wurde etwa acht Milliarden Dollar Gesamtvermögen gehalten, mehr als das Zehnfache als zwei Jahre zuvor. Viele der neuen Emissionen wurden nicht einmal an der New Yorker Börse gehandelt, sondern nur nebenbörslich durch so genannte „Rinnsteinmakler“ (curb-brokers) vertrieben. Mit den Kursen stieg auch deren Handelsvolumen. Warnende Stimmen vor den Konsequenzen der Orgie zügelloser Spekulationen, wie die

vom Bankier Paul M. Warburg, wurden ignoriert.

Im September schien sich das Blatt zu wenden und am Montag, dem 21. Oktober, begann der Absturz, der am Donnerstag, dem 24. Oktober – in Europa wegen Zeitverschiebung erst am nächsten Tag als „Schwarzer Freitag“ wahrgenommen –, seinen ersten tragischen Höhepunkt erlebte. Die Lage spitzte sich dramatisch zu, eine Börsenpanik griff um sich und es gelang trotz vielfältiger Bemühungen nicht, die Lage zu stabilisieren. Der Kursverfall setzte sich in der folgenden Woche fort und am 29. Oktober 1929 erlebte die New Yorker Börse ihren bis dahin schlimmsten Tag.

Das gravierende Problem mit dem Aktienboom und dem Zusammenbruch der Spekulation in den USA war aber nun, dass sich daraus eine schwerwiegende Depression der US-Wirtschaft entwickelte und dass diese wegen der internationalen Verkopplung der Wirtschaft auch auf andere Volkswirtschaften ausstrahlte. Die Folgen betrafen also nicht nur die Reichen und deren Vermögensverteilung, sondern die gesamte Volkswirtschaft und somit auch den „kleinen Mann“. Das lag daran, dass sich die amerikanische Wirtschaft im Herbst 1929 in einem deutlichen konjunkturellen Abschwung befand, was in der Entwicklung der industriellen Produktion ablesbar war und zu Beeinträchtigung von Einkommen und Beschäftigung führte. Dies war gewiss nicht der eigentliche Anlass für den Zusammenbruch der Aktienspekulation, verschärfte aber dessen Wirkung auf die Realökonomie entscheidend. In einem Spekulationsboom gibt es tausend Anlässe für einen Zusammenbruch. Jede ernsthafte Erschütterung des Vertrauens und der Erwartung steigender Kurse führt zu Kursverlusten, die sich leicht panikartig verstärken, wenn wegen des Kaufs auf Kredit Nachschüsse gefordert oder Kredite gar gekündigt werden. Und genau dies geschah nun auch im Herbst 1929 an der New Yorker Börse. Anzeichen einer ungewöhnlichen Geld- und Kreditknappheit waren unübersehbar und niemand war bereit oder in der Lage neue Liquidität in den Markt zu bringen. Das amerikanische Zentralbanksystem fiel als „lender of last resort“ aus und eine „organisierte Unterstützung“ durch die führenden Bankhäuser konnte nur kurzfristig Entlastung bringen. Im Gegenteil, bald waren die Banken selbst gezwungen, Wertpapiere aus dem eigenen Bestand zu verkaufen, die organisierte Unterstützung endete und die Bankiers verloren auch noch den Rest ihres Vertrauens. Auch die endlich erfolgte Senkung des Diskontsatzes der Federal Reserve Bank von sechs auf fünf Prozent, um die Kreditversorgung der Wirtschaft zu erleichtern, konnte den Sturz der Kurse nicht mehr stoppen. Die Verkaufsbörsen überstürzten sich und viele Banken sahen sich gezwungen, auch gute Aktien unter Wert zu veräußern.

Die Wirkung der Baisse war verheerend: Nicht nur wird von zahlreichen Selbstmorden berichtet, auch Unterschlagungen erfolgten: „... die Depression bringt oft an den Tag, was Rechnungsprüfer vergeblich suchen“. Der allgemeine Glaube an freie Märkte, an das Laissez-faire in der Wirtschaft schien schwer erschüttert. Eine Untersuchung des Senatsausschusses für Bankwesen und Währung deckte zudem gravierende Verfehlungen bei den Banken auf. Eine Konsequenz aus diesen Erkenntnissen bildete der Security Act von 1933 und der Security Exchange Act von 1934, mit dem eine Börsenaufsicht, die Security Exchange Commission (SEC), begründet wurde.

Dem großen Krach an der Börse folgte die große Depression und der Versuch, deren schwerwiegenden Folgen im New Deal zu überwinden.

Diese trostlose Zeit währte etwa zehn Jahre und wurde schließlich erst in der Kriegskonjunktur des 2. Weltkriegs überwunden. Das Sozialprodukt der USA sank bis 1933 um etwa ein Drittel, zumeist gab es im Jahresdurchschnitt mehr als 8 Millionen Arbeitslose, in der Spitze (1933) gar 13 Millionen. Die ungleiche Einkommensverteilung unter den Amerikanern, die weite Verbreitung unseriöser Geschäftspraktiken, ein labiles Bankwesen, Außenhandelsdefizite, ein unausgeglichener Staatshaushalt und manches mehr hatten zu dem betrüblichen Zustand der amerikanischen Wirtschaft beigetragen, die durch den Aktiencrash in eine Depressionsspirale hineingetrieben worden war.

2. Deutschland in der Wirtschaftskrise (1929 – 1933)

Die Lage war in Deutschland nicht viel besser als in den USA. Hier hatte der Erste Weltkrieg die Wirtschaft entscheidend geschwächt und die Hyperinflation des Jahres 1923, in der die finanziellen Kriegslasten auf Kosten der Staatsgläubiger reguliert worden waren, hatte weitere Verwerfungen hervorgebracht. Lohnsteigerungen und andere soziale Errungenschaften der Arbeiterbewegung legten der Wirtschaft zusätzliche Lasten auf, so dass sich die Weimarer Wirtschaft durchaus in einem „kranken“ Zustand befand (Borchardt). Verschiedene Reparationsregime (Dawes- und Young Plan) führten zu weiteren Belastungen, der sich die deutsche Wirtschaft nur durch erhöhte Rationalisierungsanstrengungen verbunden mit einer extremen Verschuldung im Ausland entgegen stellen konnte. Dies wurde ihr nach 1929 zum Verhängnis, als der Zufluss von Liquidität aus dem Ausland zum Erliegen kam, ja sogar Kredite gekündigt wurden und Mittel wieder abgeflossen. Eine Wirtschafts- und Staatskrise war die Folge, die die Wirtschaft in eine schwere Depression zwang und die in der Bankenkrise von 1931 einen bezeichnenden Höhepunkt fand. Massenarbeitslosigkeit, sinkendes Sozialprodukt und Verarmung weiter Bevölkerungskreise waren die Folge und bereiteten dem Aufstieg des Nationalsozialismus den Boden. Diese Entwicklung ist gewiss nicht gänzlich, aber doch zu einem Gutteil auch dem Zusammenbruch des amerikanischen Kapitalmarktes zuzuschreiben, mit den daraus folgenden destruktiven Konsequenzen für die internationale Wirtschaft (Zusammenbruch des Goldstandards, Abwertungskonkurrenz, Protektionismus u. ä.). Dies waren die Rahmenbedingungen, unter denen sich der Abschwung der deutschen Volkswirtschaft während der Weltwirtschaftskrise vollzog.

Das Erscheinungsbild der Krise in Deutschland war geprägt von einer gewaltigen Massenarbeitslosigkeit. Verschiedene Schätzungen über den Umfang der Arbeitslosigkeit kommen zu Arbeitslosenquoten für 1930 über 20 v. H., für 1931 über 30 v. H. und für 1932, dem Höhepunkt der Krise, von über 40 v. H. Hinter diesen Zahlen verbirgt sich sogar noch ein Heer von Arbeitslosen, die in prekären Beschäftigungsverhältnissen als Kleinhändler, Wanderarbeiter, Trödler oder wie auch immer sich durchzuschlagen versuchten. Die Schwerpunkte der Massenarbeitslosigkeit fanden sich in den Industriestädten, wo z. T. Not und Hunger herrschten.

Die gerade eingeführte Arbeitslosenversicherung (1927) war diesen Aufgaben nicht gewachsen und auch die zusätzlich eingeführte Krisenfürsorge

konnte den Problemen nicht Herr werden. Das Existenzminimum für zahlreiche Menschen wurde z. T. deutlich unterschritten. Im Herbst 1932 waren 23,3 Mio. Personen, d. h. mehr als ein Drittel der Bevölkerung (36 v. H.) auf öffentliche Unterstützung angewiesen und auch für die noch in Arbeit stehenden Menschen prägten Kurzarbeit und Lohnkürzungen das Bild. Auch in der Produktion der Volkswirtschaft spiegelte sich das Bild der Krise. Die Industrieproduktion war von 1928 (=100) bis 1932 auf 59 zurückgegangen, hatte sich damit nahezu halbiert und war auf das Niveau des späten 19. Jahrhunderts reduziert. Auch das Volkseinkommen hatte sich gemessen an einem Index (1925 = 100) von 124 im Jahre 1928 auf 71 im Jahre 1932 vermindert. Die Ursachen für diesen dramatischen Einbruch in Produktion und Beschäftigung in Deutschland waren vielfältig und sind z. T. in der inneren Verfassung der Volkswirtschaft z. T. aber auch in den Verhältnissen der Weltwirtschaft zu suchen. Die deutsche Volkswirtschaft befand sich Ende der 1920er Jahre in einem außerordentlich geschwächten Zustand, der von einigen glücklichen Umständen lediglich kaschiert werden konnte. Dazu zählte eine unterbewertete Währung, die Exportchancen eröffnete (Exportventil), eine expansive Ausgabenpolitik der öffentlichen Hände, die Möglichkeit günstiger Auslandskredite (hohe Zinsen im Inland) und ein hoher Grad der Kartellierung der Industrie, der im Inneren die Erträge sicherte. Die Schwäche der Wirtschaft selbst war eine Folge des Ersten Weltkriegs, der zu gewaltigen Vermögensverlusten geführt hatte (Inflation). Damit war die Investitionsfähigkeit geschwächt, während zugleich Lohnzugeständnisse und der Ausbau sozialpolitischer Errungenschaften die Ertragsfähigkeit der deutschen Wirtschaft beeinträchtigten. Hinzu kamen Reparationsverpflichtungen gegenüber den Siegermächten, die der deutschen Volkswirtschaft noch zusätzliche Lasten aufbürdeten.

Als nun die US-Wirtschaft in die Krise geriet, hatte das gravierende Auswirkungen für die deutsche Wirtschaft. Zum einen zeigte sich dies im Außenhandel, der wesentlich beeinträchtigt wurde. Während der gesamten Zwischenkriegszeit hatte die Tendenz zu höheren Zöllen (Protektionismus) bereits stetig belastet, nunmehr – angesichts einer weltweiten Rezession und damit verbunden wachsender Überkapazitäten – wurden die deutschen Exportmöglichkeiten stark behindert.

Eine weitere Gefahr drohte durch die Instabilität des internationalen Währungs- und Finanzsystems. Die Rückkehr zum Goldstandard der Vorkriegszeit trug den neuen Verhältnissen nur unzureichend Rechnung. Die alten Währungsparitäten waren nicht mehr angemessen, das britische Pfund über- und der französische Franken unterbewertet, was tendenziell dazu führte, die daraus resultierenden Ungleichgewichte in den Zahlungsbilanzen mit zollpolitischen Maßnahmen zu bekämpfen, und der Desintegration der Weltwirtschaft Vorschub leistete. Ein Teil der Ungleichgewichte wurde durch Kredite und Schulden finanziert. Und hier spielte ein weiterer Problembereich eine Rolle, der ebenfalls das internationale Finanzsystem destabilisierte.

Deutschland war infolge des Versailler Vertrages mit beachtlichen Reparationen gegenüber den Alliierten belegt. Insbesondere Frankreich und Großbritannien bestanden auf der Erfüllung dieser Reparationsverpflichtungen Deutschlands, wie sie ihrerseits wegen der Finanzierung des Krieges gegenüber den USA in eine Schuldnerposition gelangt waren (interalliierte Schulden).

Die Höhe der deutschen Reparationen wurde nach langwierigen Verhandlungen (Reparationskommission 1921:132 Mrd. Mark) festgelegt und sollte in ansteigenden Raten von 1 Mrd. auf 2,5 Mrd. jährlich gesteigert werden (Dawes Plan: 1924, Young Plan: 1929).

Ob dieses eine unbillige Belastung der deutschen Volkswirtschaft dargestellt hätte, ist in der Forschung bis heute umstritten. Praktisch bildete die

Hinzu kam in Deutschland eine Schuldenkrise der öffentlichen Haushalte. Sowohl das Reich als auch Länder und Gemeinden hatten in den vorausgehenden Jahren über ihre Verhältnisse gelebt.

Bedienung zunächst unter den Bedingungen einer inflationierenden Währung bis 1923 kein Problem: Das stellte sich erst nach Währungsreform und Stabilisierung (1924). Da es der deutschen Volkswirtschaft schwer fiel, die notwendigen Devisen für die Reparationszahlungen auf dem Weltmarkt zu verdienen, wählte die Reichsregierung den Weg über Kredite, die zumeist aus den USA der deutschen Volkswirtschaft zufließen. So entwickelte sich eine gefährliche Asymmetrie im internationalen Finanzsystem. Die USA erhielten von ihren Alliierten (insbes. GB und Fr.) Zahlungen aufgrund ausgegebener staatlicher Kredite, die diese aus Reparationszahlungen Deutschlands erhielten, welche durch kommerzielle Kredite der USA an Deutschland finanziert wurden (vereinfacht!). Das ging solange gut, wie sich Deutschland problemlos in den USA verschulden konnte. Genau dieser Mechanismus wurde aber durch die Große Depression der USA unterbrochen und das ganze System zerbrach.

Hinzu kam in Deutschland eine Schuldenkrise der öffentlichen Haushalte. Sowohl das Reich als auch Länder und Gemeinden hatten in den vorausgehenden Jahren über ihre Verhältnisse gelebt. Ab 1928/29 zeigten sich gravierende Defizite im Reichshaushalt, die trotz Steuererhöhung und Ausgabenkürzung (z. B. bei Sozialleistungen, Beamtengehältern u. ä.) nicht ausgeglichen werden konnten. Der Ausweg auf den internationalen Kapitalmarkt war blockiert bzw. nur unter kostspieligen und unwürdigen Bedingungen möglich. Ähnliches galt für die Länder und die Kommunen, denen bereits 1927 die Auflegung von Auslandsanleihen untersagt wurde. Das Wachstum der Staatsverschuldung sprang von 1927/28 auf 1928/29 von 1,3 v. H. auf 4,0 v. H. des Sozialprodukts und betrug auch 1929/30 noch 3,6 v. H., danach war dem Staat der internationale Kapitalmarkt quasi verschlossen (1931/32 = 0,2 v. H.).

Ein weiteres, gravierendes Krisenelement trat 1931 in Deutschland noch hinzu: Es handelte sich dabei um eine Bankenkrise. Die deutschen Banken hatten die ersten Jahre der Weltwirtschaftskrise noch einigermaßen schadlos überstanden und Bankaktien hatten 1931 sogar noch Kursgewinne erzielt. Doch der Abfluss der Auslandskredite seit dem September 1930 schwächte auch deren Position. Als sich der Abfluss im Frühjahr 1931 beschleunigte und im Mai 1931 die österreichische Creditanstalt zusammenbrach, war die Krise da. Ein Run auf die Banken setzte ein, ihre Aktien stürzten ins Bodenlose und sie mussten Kredite kündigen, was wiederum ihre Schuldner in Bedrängnis brachte. Erste Unternehmen (Karstadt, Nordstern Versicherungen) gerieten in die Krise und mussten hohe Verluste ausweisen. Die Devisenreserven der Reichsbank schmolzen dahin und alle Gegenmaßnahmen (Reparationsmoratorium, Diskonterhöhung von 5 auf 7 v. H.) nützten wenig. Der Zusammenbruch der Nordwolle (größtes deutsches Textilunternehmen) am 17. Juni 1931 brachte die bereits geschwächte Danat-Bank an den Rand des Zusammenbruchs und am 13. Juli war es dann soweit: Die Danat-Bank war zahlungsunfähig. Andere Banken befanden sich in ähnlicher Lage, so dass bis zum 15. Juli alle deutschen Banken geschlossen blieben. Die Wiederöffnung der Banken gelang, weil sich der Staat an zahlreichen von ihnen beteiligte und so ihre Zahlungsfähigkeit sicherte. Neben einer

weitgehenden Verstaatlichung des Bankensystems hatten ein internationales Stillhalteabkommen, eine drastische Erhöhung des Diskontsatzes, Devisenkontrollen und die Errichtung einer Bankenaufsicht mit dazu beigetragen. Wesentliche Schritte hin zu einer „Staatswirtschaft“ waren so gemacht, an die bald darauf das NS-Regime nahtlos anknüpfen konnte.

3. Parallelen und Unterschiede zur gegenwärtigen Krise

Bereits mehrfach, immer wieder wenn es in unserer Wirtschaft wie z. B. im Abschwung nach der Ölkrise in den 1970er Jahren zu krisenhaften Erscheinungen kommt, wird auf die große Depression der 1930er Jahre als drohendes Menetekel verwiesen. Das hat sich glücklicherweise bis heute als unbegründet erwiesen. Das liegt daran, dass die Krise der dreißiger Jahre untypisch für die wirtschaftliche Entwicklung der kapitalistisch-marktwirtschaftlichen Welt war – gleichwohl war sie möglich. Sie konnte ihre gravierenden Folgen nur deshalb entfalten, weil eine äußerst labile weltwirtschaftliche Situation mit gravierenden Fehleinschätzungen und Fehlern der betroffenen Instanzen zusammentrafen, eine Konstellation, die es zu vermeiden gilt und die bislang auch vermieden werden konnte.

Wesentliche Parallelen der Krisen sind unübersehbar. Häufig wie z. B. bei der Internetkrise ging eine gewaltige Spekulation voraus, die die gebotenen innovativen Geschäftsmodelle weit überschätzte und zu einer sich selbst nährenden Spekulation ausartete, deren Zusammenbruch den Beginn der Krise markierte. In Folge der nun um sich greifenden Panik gerieten zahlreiche Akteure in Zahlungsschwierigkeiten, weil der „Kredit“ zusammenbrach. Staatliche Instanzen versuchten daraufhin die Märkte zu beruhigen und durch die Bereitstellung zusätzlicher Liquidität das Vertrauen wieder herzustellen. Dies gelang in der Regel auch einigermaßen, so dass bald wieder „normale“ Verhältnisse sich einstellen.

Genau dies gelang aber in der Weltwirtschaftskrise der dreißiger Jahre nicht, weil damals die Wirtschaft der beteiligten Nationen unter gravierenden Strukturschwächen litt. So in Deutschland die Verteilungswirkungen der Inflation und der Sozialpolitik, die verschiedenen Reparationsregime und allgemein die Weltwirtschaft unter Desintegrationserscheinungen, die sich in wachsenden Protektionismus und einer Abwertungskonkurrenz äußerten. Die Situation war zudem durch politisch bedingte Schulden (Reparationen, interalliierte Schulden) belastet und die Regierung ergriff zudem Maßnahmen, die die Krise weiter verschärften (Deflationspolitik, Restriktive Geldpolitik).

Von einer derartigen Konstellation erscheinen wir gegenwärtig meilenweit entfernt. Nicht nur befindet sich die Weltwirtschaft anders als in der Zwischenkriegszeit in einer deutlichen Expansionsphase, auch die international bedrohliche Verschuldung ist kommerziell bedingt und nicht durch politische Schulden zusätzlich belastet. Die Regierungen verfolgen zudem eine koordinierte Krisenpolitik, haben sich bislang protektionistischer Maßnahmen und Wechselkursmanipulationen größeren Stils weitgehend enthalten und unterstützen eine großzügige Finanz- und Liquiditätspolitik. Alle diese Maßnahmen garantieren zwar noch keine problemlose Rückkehr zu stabilen Verhältnissen, sie vermeiden aber Fehler der Zwischenkriegszeit und zeigen damit, dass auch Staaten und Regierungen offenbar aus der Geschichte lernen können. □



Foto: akg-images

Diese Notstandsküche organisierte die Evangelische Frauenhilfe in Berlin im Jahr 1931. Millionen Deutsche waren

durch die Weltwirtschaftskrise ohne Arbeit und staatliche Unterstützung.

Stammzellforschung

Bestandsaufnahme und Perspektiven nach zehn Jahren Entwicklung

Die Stammzellforschung war und ist eines der am heftigsten diskutierten Forschungsthemen. Befürworter sehen die Möglichkeiten, schwere, bisher unheilbare Krankheiten zu therapieren. Gegner wenden ein, dass hier menschliche Embryonen, somit menschliches Leben „verbraucht“ werde – ein ethischer Dammbuch. Der Neurobiologe Professor Michael Sendtner zeigte am 19. November 2009 in seinem Vortrag

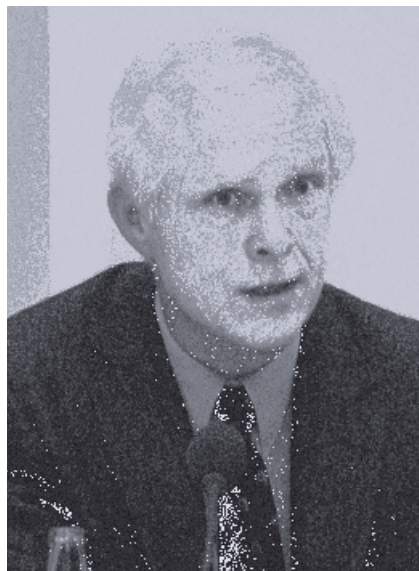
„Stammzellforschung. Bestandsaufnahme und Perspektiven nach zehn Jahren Entwicklung“, dass die neueste Entwicklung auf dem Gebiet der Stammzellforschung dahin geht, nicht mehr mit embryonalen, sondern mit ausgereiften Körperzellen zu arbeiten. So ergeben sich einmal neue Forschungsschwerpunkte, zum anderen aber vor allem eine neue Basis für die ethische Bewertung.

Von klonierten Embryonen zu induzierten pluripotenten Stammzellen

Michael Sendtner

Die Stammzelldebatte, die vor einigen Jahren hohe Wellen schlug, ist nach wie vor nicht beendet. Schon allein der Hinweis, man müsse über das aktuelle Stammzellgesetz neu nachdenken, reicht aus, um die Meinung in der Öffentlichkeit und den Medien zu polarisieren. Dies führt dazu, dass die Diskussion nicht unwesentlich in Hinblick auf die öffentliche Wirkung der Argumente zugeschnitten ist. Politiker, Journalisten und auch Wissenschaftler vermeiden es, Argumente vorzubringen, die dazu führen, in Kategorien wie „unethisch dem Leben gegenüber“ auf der einen Seite oder „forschungsfeindlich“ auf der anderen Seite eingeordnet zu werden. Allerdings, die wissenschaftliche Situation hat sich in den letzten Jahren geändert: Einige Voraussetzungen, die zur damaligen heftigen Debatte beigetragen haben, müssen heute wissenschaftlich aus einer anderen Perspektive gesehen werden. Dazu gehört vor allem die Verknüpfung des Themas embryonale Stammzellen mit reproduktivem Klonen.

Ausgangspunkt der damaligen Diskussion war der Bericht über das Klonen Schaf Dolly im Februar 1997. Keith Campbell und Ian Wilmut vom Roslin Institut in Edinburgh berichteten, dass sie aus dem Zellkern einer Hautzelle, die sie dem Euter eines erwachsenen Schafs entnommen hatten, eine genetisch praktisch identische Kopie dieses Tiers herstellen konnten. Sie verschwiegen allerdings auch nicht, dass sie für diesen Versuch mehr als 275 Anläufe brauchten. In der Folgezeit stellte sich heraus, dass dieses geklonte Schaf gesundheitliche Probleme bekam, es alterte vorzeitig und starb im Februar 2003 im Alter von 6 Jahren. Schafe der Rasse, die für diesen Versuch verwendet wurden, werden normalerweise 10-15 Jahre alt. Was war an diesem Experiment so spektakulär?



Prof. Dr. Michael Sendtner, Professor für Klinische Neurobiologie an der Universität Würzburg

Bei der „Dolly-Methode“ für das reproduktive Klonen wird der Zellkern einer somatischen Zelle, z.B. einer Hautzelle, die einem erwachsenen Tier entnommen wird, in eine unbefruchtete Eizelle übertragen. Dies geschieht durch Mikroinjektion, einer Technik, die im Bereich der in-vitro-Fertilisation seit langem etabliert ist. Die unbefruchteten Eizellen werden einem weiblichen Tier entnommen, auch hier kommen Methoden zum Einsatz, die im Bereich der künstlichen Befruchtung seit Jahrzehnten im Einsatz sind. Der entscheidende Schritt ist die Fusion der Spendereizelle und des Zellkerns. Dies geschieht durch einen Elektroimpuls. So entsteht ein

rekonstruierter Embryo. Die Effizienz der Methode, gemessen an der Zahl der Tiere, die nach der Geburt überleben, ist im Vergleich zur in-vitro-Fertilisation sehr gering; sie liegt maximal im Bereich von 1 – 3%. Ursache ist die Demethylierung der Erbinformation, die bei der natürlichen Befruchtung in den ersten Tagen der Embryonalentwicklung wesentlich effizienter abläuft als beim reproduktiven Klonen nach der „Dolly-Methode“. Diese reduzierte Demethylierung der Erbsubstanz könnte die Ursache dafür sein, dass viele Embryonen, die nach der „Dolly-Methode“ generiert wurden, sich nach Implantation in den Uterus nicht entwickeln bzw. bei der Geburt sterben. So war zunächst spekuliert worden, dass dieses Problem dazu führen könnte, dass es gar nicht möglich ist, mit dieser Methode Primaten oder sogar Menschen zu klonieren. Allerdings ist die Methode für das reproduktive Klonieren nach der „Dolly-Methode“ technisch nicht anspruchsvoll und könnte theoretisch mit relativ geringem Aufwand durch Veterinärmediziner oder Ärzte mit Erfahrung in künstlicher Befruchtung durchgeführt werden. Aus diesem Grund wurden Berichte des italienischen Mediziners Severino Antinori und der amerikanischen Rael-Sekte im Jahr 2002, sie hätten Menschen nach dieser Methode kloniert, sowohl von Wissenschaftlern als auch von der Allgemeinheit mit großer Unsicherheit aufgenommen. Es war durchaus als möglich angesehen worden, dass diese Personen bzw. Gruppierungen die von ihnen beschriebenden Experimente mit Menschen tatsächlich durchgeführt hatten. So konnten diese Personen bzw. Gruppen das große öffentliche Interesse zu Publicity-Zwecken nutzen. Erst im November 2007 wurde vom Primatenforschungszentrum in Oregon/USA die Generierung eines ersten Klon-Rhesusaffen nach der „Dolly-Methode“ berichtet und so der Beweis erbracht, dass Primaten über den Transfer eines Zellkerns aus einer somatischen Zelle in eine Eizelle kloniert werden können.

Therapeutisches Klonen beim Menschen

Das Klonieren von Lebewesen ist nicht neu. Eineiige Zwillinge können als natürliche Variante dafür angesehen werden, dass zwei Individuen aus Zellen der gleichen Erbsubstanz entstehen. In der Landwirtschaft wird das Klonieren von Embryonen für Zuchttiere wie Rinder und Pferde seit längerem praktiziert. Dazu werden frühe Embryonen, die aus bis zu 16 Zellen bestehen, mechanisch geteilt. Diese konventionelle Technik des Klonens wurde aus ethischer Sicht bisher kaum in Frage gestellt. In Hinblick darauf, dass die Effizienz, mit der Ian Wilmut und seine Kollegen das Klonen Schaf Dolly generierten, relativ niedrig war – im Vergleich zu den etablierten Techniken und den verfügbaren Techniken der in vitro Fertilisation –, erscheint diese Technik für die Landwirtschaft von zweifelhaftem Nutzen. Die „Dolly-Methode“ eröffnete allerdings die theoretische Möglichkeit, den Zellkern aus Körperzellen von Patienten mit schweren Erkrankungen in eine unbefruchtete Eizelle zu übertragen, daraus einen künstlichen Embryo zu generieren, aus dem Stammzellen gewonnen werden können, die ihrerseits benutzt werden können, um daraus praktisch alle Zelltypen zu generieren, die für die Therapie von Erkrankungen des Menschen nützlich sein könnten. Dazu gehören blutbildende Zellen des Knochenmarks, Herzmuskelzellen, Nervenzellen und Leberzellen sowie die Insulin-produzierenden Zellen der Bauchspeicheldrüse. Techniken, solche Zellen

aus embryonalen Stammzellen zu generieren, waren experimentell mit embryonalen Stammzellen der Maus seit längerem etabliert. In der Klinik sind Anwendungen zum Transfer von sogenannten adulten Stammzellen zur Behandlung schwerer Erkrankungen wie Leukämie und schweren Verletzungen, z.B. Verbrennungen der Haut, seit langem etabliert. Im ersteren Fall gelingt dies durch Übertragung von Knochenmarksstammzellen, im zweiten Fall durch Stammzellen der Haut, die zuvor in Zellkultur künstlich vermehrt wurden. Allerdings sind die Möglichkeiten zur Gewinnung und Vermehrung solcher Gewebestammzellen bzw. adulten Stammzellen beschränkt. Es ist z.B. nicht möglich, aus solchen Stammzellen dopaminerge Nervenzellen in ausreichender Zahl für die Behandlung von Patienten mit Morbus Parkinson zu gewinnen.

Diese Generierung dopaminergischer Nervenzellen aus humanen embryonalen Stammzellen war unabhängig von der „Dolly-Methode“ 1998 von verschiedenen Arbeitsgruppen, darunter der Arbeitsgruppe von James Thomson von der Universität Wisconsin, Madison, USA, gezeigt worden. Dazu wurden Stammzelllinien aus menschlichen Embryonen generiert, und daraus dieser Typ von Nervenzellen und andere therapeutisch relevante Zellpopulationen in großer Zahl generiert. Diese Berichte lösten nicht nur in Deutschland eine heftige Debatte zur ethischen und juristischen Bewertung dieser Forschungsrichtung aus. Bereits kurz nach dem Bericht zur erfolgreichen Generierung humaner Stammzelllinien wurde in verschiedenen Arbeitsgruppen versucht, die Technik des reproduktiven Klonens nach der „Dolly-Methode“ dafür zu nutzen, um Stammzelllinien zu generieren, die dieselbe Erbsubstanz im Zellkern trugen wie der Mensch, von dem dieser Zellkern entnommen wurde. 2004 wurde aus dem koreanischen Forscherteam um Hwang Woo Suk berichtet, dass auf diese Weise Stammzelllinien generiert werden können, die für therapeutische Zwecke geeignet sind. Diese Berichte stellten sich jedoch als Falschmeldung heraus und waren Kern eines der größten Wissenschaftsskandale der letzten Jahrzehnte.

Zu diesem Zeitpunkt war von verschiedenen Arbeitsgruppen die Verwendung humaner Embryonen zur Gewinnung von Stammzelllinien bereits als problematisch angesehen worden und die Möglichkeiten erörtert worden, über andere Wege zum einen technisch einfacher, zum anderen auch auf ethisch unbedenkliche Art und Weise humane embryonale Stammzelllinien zu generieren. Aus heutiger Sicht erscheint die Generierung von menschlichen Embryonen durch Zellkerntransfer für die Gewinnung von Stammzelllinien bereits als obsolet. Die Anstrengungen konzentrieren sich auf die Gewinnung von Stammzelllinien direkt aus somatischen Zellen, vor allem Hautzellen, ohne dass dafür menschliche Embryonen generiert werden müssen.

Gesetzliche Rahmenbedingungen in Deutschland

Im Dezember 1990 wurde in Deutschland das erste Gesetz zum Schutz von Embryonen, das sogenannte Embryonenschutzgesetz, verabschiedet. Erst sieben Jahre später wurden über das Klonen Schaf Dolly und die Generierung von humanen Stammzelllinien aus menschlichen Embryonen berichtet. Dieses Gesetz war nicht im Hinblick auf die Klonierung bzw. das therapeutische Klonen beim Menschen verabschiedet worden, sondern vor dem Hintergrund der Möglichkeiten der

Gentherapie und der Problematik, dass so Techniken zur Verfügung standen, die es erlaubten, menschliche Erbsubstanz zu verändern. Es sollte verhindert werden, dass solche Manipulationen bei frühen Embryonen unternommen werden, bevor die Einnistung in die Gebärmutter erfolgt. So wurden alle Möglichkeiten unter Strafe gestellt, an solchen frühen menschlichen Embryonen wissenschaftliche Experimente, gleich welcher Art, durchzuführen. So war auch die Gewinnung von Stammzelllinien des Menschen aus frühen Embryonen bzw. der Transfer von Zellkernen aus somatischen Zellen zur Generierung eines Embryos nach der „Dolly-Methode“ in Deutschland strafrechtlich verboten.

Eine heftig geführte Debatte führte im Jahr 2002 zu einem weiteren Gesetz zur Sicherstellung des Embryonenschutzes in Zusammenhang mit der Einfuhr und Verwendung menschlicher embryonaler Stammzellen, dem sogenannten Stammzellgesetz. Dieses Gesetz musste einem scheinbar unlösbaren Konflikt Rechnung tragen: Zum einen sollte es den von der Verfassung garantierten Lebensschutz sicherstellen, der es verbietet, menschliches Leben zu zerstören, um Stammzelllinien zu generieren. Zum anderen wurde durchaus die Chance gesehen, dass über die Forschung mit solchen Stammzelllinien Therapien für schwere Erkrankungen wie Diabetes, M. Parkinson, Herzkreislauferkrankungen usw. entwickelt werden können. Selbst die Möglichkeit, aus frühen Embryonen Zellen zu entnehmen, die sich für die Stammzellgewinnung eignen, ohne den Embryo selbst dabei zu zerstören, änderte nichts an dieser Diskussion. Von Seiten der medizinischen Grundlagenforschung wurde herausgestellt, dass die Forschung mit solchen embryonalen Stammzellen des Menschen notwendig ist, um zelluläre Differenzierungsmechanismen und Regenerationsprozesse zu verstehen, und auch dafür, neue Methoden zu finden, mit denen die Therapie dieser Erkrankungen weiterentwickelt werden kann, ohne dafür Stammzellen oder aus Stammzellen abgeleitete Zellen transplantieren zu müssen.

Das im Jahr 2002 verabschiedete Gesetz erscheint so als eine Abwägung dieser beiden Standpunkte und als solche naturgemäß unbefriedigend. Zweck des damals verabschiedeten Gesetzes war es, die Einfuhr und Verwendung embryonaler Stammzellen grundsätzlich zu verbieten, zweitens zu vermeiden, dass von Deutschland aus eine Gewinnung embryonaler Stammzellen oder eine Erzeugung von Embryonen zur Gewinnung embryonaler Stammzellen veranlasst wird, und drittens, die Voraussetzungen zu bestimmen, unter denen die Einfuhr und Verwendung embryonaler Stammzellen ausnahmsweise zu Forschungszwecken zugelassen sind. Um diesen Zweck zu erreichen, wurde eine Stichtagsregelung eingeführt. Es durften nur Stammzelllinien unter strengen Voraussetzungen nach Deutschland eingeführt werden, die aus dem Register des amerikanischen National Institute of Health (NIH) vor dem 1. Januar 2002 registriert worden waren.

Genehmigungsanträge für die Einfuhr und Verwendung müssen am Robert-Koch-Institut beantragt und genehmigt werden, die Kriterien dafür sind relativ streng ausgelegt. So zeigt der erste Erfahrungsbericht der Bundesregierung über die Durchführung des Stammzellgesetzes im Juli 2004, dass im Zeitraum 2002 bis Ende 2003 insgesamt 7 Anträge auf Import humaner Stammzellen gestellt wurden, 5 davon wurden genehmigt. Alle Anträge wurden durch die zentrale Ethikkommission für Stammzellforschung geprüft und bewertet, ob die geplanten Versuche ethisch

vertretbar sind. Als Kriterien musste nachgewiesen werden, dass diese Experimente hochrangigen Forschungszielen wie zum Beispiel der Entwicklung neuer Therapien für Myokardinfarkt oder für neurodegenerative Erkrankungen dienen, sie mussten auf hochrangige Vorarbeiten begründet sein, und es musste überzeugend dargelegt werden, dass sich der Erkenntnisgewinn nur mit humanen embryonalen Stammzellen (ES-Zellen) gewinnen lässt. Ein zweiter Erfahrungsbericht der Bundesregierung im Januar 2008 berichtet von 13 weiteren Anträgen im Zeitraum 2004-2005, wovon 9 genehmigt wurden. Der Bericht stellt jedoch auch heraus, dass es im Januar 2006 über 400 öffentlich bekannte Stammzelllinien gab, im NIH-Register waren davon 71 Linien registriert, von diesen waren 22 für Forscher verfügbar. Die bisher durchgeführten Forschungsarbeiten im Ausland und auch die in Deutschland gewonnenen Erfahrungen belegten, dass Ergebnisse mit tierischen ES-Zellen nicht uneingeschränkt auf humane ES-Zellen übertragbar sind, und es wurde als kritisch angesehen, dass die geringe Zahl von 22 für deutsche Forscher verfügbaren Stammzelllinien deutliche Einschränkungen für die Forschung mit sich brachten, gerade für die Forschung zu Alternativmethoden wie der Generierung von induzierten pluripotenten Stammzellen, die sich zum damaligen Zeitpunkt schon abzeichnete. Die daraufhin geführte politische Debatte führte zu einer Veränderung der Stichtagsregelung. Aktuell gilt der 1. Mai 2007 als Stichtag für humane ES-Zelllinien, deren Einfuhr von deutschen Forschern beantragt werden darf und die nach positiver Prüfung der zentralen Ethikkommission für Stammzellforschung verwendet werden dürfen.

Die in diesem Zeitraum gewonnenen Erfahrungen haben gezeigt, dass die Befürchtungen, die Möglichkeiten der medizinischen Forschung würden zu einem allgemeinen Dammbruch in Bezug auf den Lebensschutz führen, nicht eingetreten sind. Es wurden auch in Ländern, in denen die Stammzellforschung liberaler geregelt wurde, nicht massenhaft humane Embryonen für die Gewinnung solcher Stammzelllinien verbraucht, und auf keinen Fall massenhaft generiert, um so Stammzelllinien zu gewinnen. Bemerkenswert ist, dass in den USA, die eine relativ liberale Haltung zur Gewinnung von Stammzelllinien einnahmen, die es z.B. der Arbeitsgruppe von James Thomson erlaubte, bereits früh humane Stammzelllinien zu generieren, es denselben Arbeitsgruppen möglich war, als erste aus somatischen Zellen, z.B. Hautzellen oder adulten Stammzellen pluripotente Stammzellen, sogenannte iPSC-Zellen, zu generieren, die in ihren Eigenschaften den aus Embryonen gewonnenen embryonalen Stammzelllinien sehr ähnlich oder praktisch identisch sind.

Kann die Forschung mit adulten Stammzellen die ethischen Probleme lösen, die mit ES-Zellen verbunden sind?

Praktisch alle Organe und Gewebe des Menschen enthalten Stammzellen, aus denen sich die Organe regenerieren, als Grundlage dafür, dass die Funktion erhalten bleibt. Veränderungen dieser Regenerationsfähigkeit stellen eine Ursache von Alterungsprozessen dar, sie könnten aber auch wesentliche Grundlage dafür sein, dass es bei Störungen dieser Regenerationsfähigkeit zu schweren Erkrankungen kommt. Insofern ist die Forschung mit diesen Gewebestammzellen oder adulten Stammzellen von zentraler Bedeutung, um Krankheitsprozesse zu verstehen und neue

Behandlungen, z.B. für weitverbreitete Erkrankungen wie Diabetes, für Herzkreislauf-Erkrankungen und selbst neurodegenerative Erkrankungen zu finden, für die es bisher noch überhaupt keine wirksamen Therapien gibt. Bis vor wenigen Jahrzehnten war angenommen worden, dass Nervenzellen des Gehirns nicht regenerationsfähig sind, dass diese Zellen während der Embryonalentwicklung entstehen und bei schweren Erkrankungen, z.B. nach Schlaganfall oder bei der Alzheimer'schen Erkrankung, zugrunde gehen, aber keinesfalls eine Regeneration über die Entstehung neuer Nervenzellen stattfindet. Inzwischen ist jedoch bekannt, dass auch im Gehirn von adulten Säugetieren und höchstwahrscheinlich auch beim Menschen in erheblichem Maß neue Nervenzellen entstehen können, die jedoch nur einige Typen von Nervenzellen ersetzen können, nicht jedoch z.B. die dopaminergen Nervenzellen, die bei der Parkinson'schen Erkrankung zugrunde gehen. Selbst bei der Maus, bei der solche neuronalen Stammzellen des reifen Nervensystems intensiv untersucht wurden, entstehen unter experimentellen Bedingungen praktisch keine dopaminergen Neurone. Auf der anderen Seite können aus embryonalen Stammzellen der Maus ohne Schwierigkeit in großer Zahl dopaminerge Neurone generiert werden. Der Vergleich der Differenzierungsbedingungen zwischen adulten Stammzellen und embryonalen Stammzellen hat zu neuen Erkenntnissen geführt, warum Nervenzellen in bestimmten Bereichen des Gehirns, z.B. dem Hippocampus, regenerieren können, in anderen Bereichen, z.B. dem Mittelhirn, in dem die dopaminergen Nervenzellen der Substantia nigra lokalisiert sind, jedoch nicht. Gerade der Vergleich von Eigenschaften aus embryonalen und adulten Stammzellen ermöglicht solche neuen Erkenntnisse, die für die Therapieentwicklung wichtig sind, auch für neue Therapien, die nicht auf dem Einsatz von embryonalen Stammzellen beruhen. Insofern kann die Forschung mit adulten Stammzellen Untersuchungen an embryonalen Stammzellen nicht ersetzen. Für die Grundlagenforschung sind vergleichende Untersuchungen Hauptquelle von neuen Erkenntnissen. Diese Untersuchungen können mit standardisierten humanen Stammzelllinien durchgeführt werden. Die bisher publizierten Ergebnisse haben gezeigt, dass vergleichende Untersuchungen entscheidend zur Charakterisierung von zellulären Mechanismen der Differenzierung in verschiedene somatische Zellen, aber auch für die Aufklärung von Rückdifferenzierungsmechanismen beigetragen haben, mit denen aus somatischen Zellen, z.B. Zellen der Haut, pluripotente Stammzellen generiert werden können. Für solche vergleichende Untersuchungen werden humane ES-Zellen (hES) auch in Zukunft von Bedeutung sein.

Sind adulte Stammzellen in der klinischen Anwendung sicherer als embryonale Stammzellen?

Derzeit gibt es noch keine Erfahrung mit der klinischen Anwendung von hES bei Patienten mit schweren Erkrankungen. Seit 2007 ist in den USA eine klinische Studie mit humanen ES-Zellen bei Patienten mit Querschnittslähmung geplant, die amerikanische FDA (Food and Drug Administration), in den USA für solche Genehmigungen zuständig, hat im Januar 2009 eine erste klinische Studie, bei der die Sicherheit solcher Zellen bei Patienten getestet werden sollte, zunächst genehmigt, im August 2009 wurde das Verfahren jedoch gestoppt, wegen offener Fragen zur Dosierung. Ein häufiges Argument gegen den

Einsatz von humanen ES-Zellen bei Patienten besteht darin, dass diese Zellen, solange sie undifferenziert sind, ein erhebliches Tumorpotenzial besitzen und so mit der Gefahr gerechnet werden muss, dass ein Teil der Zellen, die bei Patienten injiziert würden, nicht ausreichend differenziert ist und so Tumoren entstehen könnten, die einer klinischen Anwendung entgegenstehen. Tatsächlich führt die Injektion von undifferenzierten embryonalen Stammzellen bei Mäusen zu sogenannten Teratomen, und die Vermeidung solcher Tumoren ist eine wesentliche Herausforderung für die Wissenschaft, um Therapien mit embryonalen Stammzellen beim Menschen weiterzuentwickeln.

Es wird jedoch auch das Argument vorgebracht, dass adulte Stammzellen in dieser Hinsicht sicherer seien. Dies hat dazu geführt, dass von spezialisierten Kliniken im Ausland, inzwischen auch im europäischen Raum einschließlich Deutschland, Therapien mit adulten Stammzellen bei Patienten mit schweren Erkrankungen wie Diabetes, M. Parkinson und Motoneuronenerkrankungen angeboten werden. Die Sicherheit und Wirksamkeit solcher Therapien ist in den wenigsten Fällen durch geeignete klinische Studien belegt. Und es gibt keine wissenschaftlichen Beweise dafür, dass diese therapeutischen Verfahren sicherer sind als therapeutische Strategien, die auf humanen embryonalen Stammzellen beruhen. Einzelberichte weisen auf ein erhebliches Gefahrenpotenzial von unkontrollierten klinischen Anwendungen adulter Stammzellen hin. Im Februar 2009 wurde in der Fachzeitschrift PLoS Medicine über einen israelischen Patienten mit Ataxia Telangiectasia berichtet, einer schweren, bisher unheilbaren Erkrankung, bei der es zur Degeneration des Kleinhirns und damit verbunden zu schweren motorischen Störungen kam. Dieser Patient wurde im Jahr 2001 in einer Moskauer Klinik mit adulten neuronalen Stammzellen behandelt, die aus humanen Föten entnommen worden waren. Im Jahr 2005 entwickelte dieser Patient Tumore im Gehirn und Rückenmark. Diese Tumore wurden operativ entfernt und untersucht. Über molekulargenetische Untersuchungen konnte nachgewiesen werden, dass sich diese Tumore aus den injizierten Stammzellen entwickelt hatten. Auf der Basis dieser Informationen ist davon auszugehen, dass adulte Stammzellen keinesfalls als sicherer in Bezug auf ein Tumorpotenzial zu bewerten sind. Das Argument, die Tumorgefahr, die von adulten Stammzellen ausgeht, sei geringer als die potenzielle Tumorgefahr bei der Anwendung embryonaler Stammzellen, ist auf der Basis der derzeit vorliegenden Informationen nicht belegt.

„Rückdifferenzierung“: Die Generierung von pluripotenten Stammzellen aus adulten Gewebzellen

Der Nachweis, dass aus dem Zellkern einer Hautzelle das Klonschaf Dolly entstehen konnte, und die Wiederholung dieses Experiments in der Folge an anderen Säugetieren wie Maus, Rind und Rhesusaffe hat den wissenschaftlichen Beweis erbracht, dass die Erbsubstanz einer erwachsenen Körperzelle in den „Urzustand“ einer toti- bzw. pluripotenten Stammzelle zurückdifferenziert werden kann. Auch wenn die Effizienz dieser Rückdifferenzierung als sehr niedrig gilt, so ist doch der Beweis erbracht, dass auch Zellen aus dem Gewebe von Erwachsenen hohes Plastizitätspotenzial besitzen, sodass eine solche Rückdifferenzierung stattfinden kann, und die zentrale Frage für die Biowissenschaft der letzten Jahre fokussierte sich darauf, die molekularen

Grundlagen für diesen Rückdifferenzierungsprozess aufzuklären. 2007 wurde durch die Arbeitsgruppe um James Thomson, Universität Wisconsin und die Arbeitsgruppe von Shinya Yamanaka (Universität Kyoto) publiziert, dass durch die Einschleusung von vier Genen, Sox-2, Klf-4, Oct-4 und c-Myc, bei somatischen Zellen eine Rückdifferenzierung zu pluripotenten Stammzellen erreicht werden kann. Mit dieser Methode ist es möglich, zum Beispiel aus Hautzellen sogenannte induzierte pluripotente Stammzellen (iPS-Zellen) zu generieren, die in ihren Eigenschaften mit den aus frühen menschlichen Embryonen gewonnenen embryonalen Stammzellen praktisch identisch sind. Kurz nach dieser Entdeckung wurde gezeigt, dass mit dem von den Arbeitsgruppen Thomson und Yamanaka beschriebenen Verfahren lebende Mäuse aus Hautzellen erwachsener Mäuse generiert werden können. Die Arbeitsgruppe von Rudolf Jaenisch am Whitehead Institute for Biomedical Research in Cambridge, USA, hat experimentell am Mausmodell untersucht, ob es mit diesen iPS-Zellen möglich ist, schwere Krankheiten zu therapieren (**Siehe Skizze**). Diese Forschergruppe hat das Mausmodell für die Sichelzellanämie untersucht, einer beim Menschen vor allem in südeuropäischen und afrikanischen Ländern weitverbreiteten und schweren Erkrankung. Aus Mäusen, bei denen zuvor durch gezielte Mutation des verantwortlichen Gens für die beta-Untereinheit des Hämoglobins eine Sichelzellanämie induziert wurde, wurden Hautzellen entnommen. Diese Hautzellen wurden in Zellkultur mit Oct-4, Sox-2, Klf-4 und c-Myc in ES-Zell-ähnliche iPS-Zellen reprogrammiert, und diese iPS-Zellen, die mit der kranken Maus genetisch identisch sind, wurden benutzt, um ebenfalls in Zellkultur das defekte Gen zu korrigieren. Die Stammzellen mit dem korrigierten Gendefekt wurden dann zu Blutstammzellen differenziert, und diese Blutstammzellen wurden dann in die kranke Maus transplantiert. Das Behandlungsergebnis war beeindruckend, die Maus konnte von ihrer Sichelzellanämie geheilt werden. Dieses Experiment belegt das therapeutische Potenzial der iPS-Zellen, die auf ethisch unbedenkliche Art und Weise aus der Haut entnommen werden können.

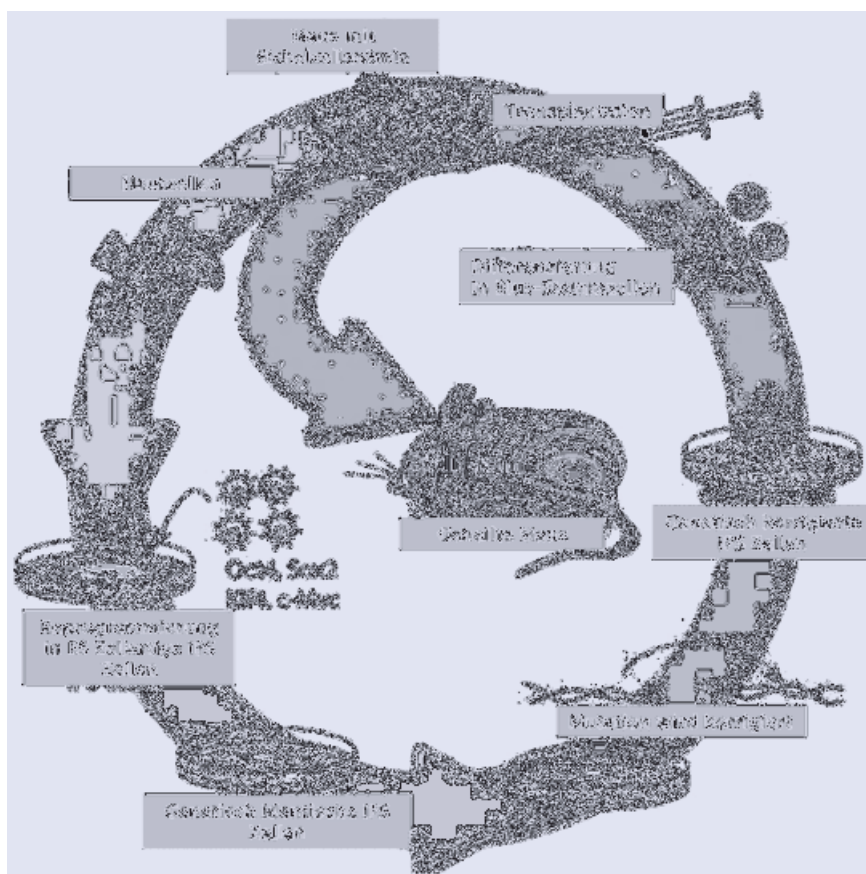
Neue Fragen für die ethische Bewertung von Stammzellen

Die Zahl der Berichte von Arbeitsgruppen, denen es gelungen ist, solche iPS-Zellen aus Patienten zu gewinnen, steigt monatlich, ebenso die Zahl der Berichte, dass aus solchen iPS-Zellen klinisch relevante Populationen von Gewebezellen, z.B. motorische Nervenzellen, dopaminerge Neurone, Blutstammzellen und Herzmuskelzellen differenziert werden können. Allerdings



Zwei Schülerinnen des Münchner Erasmus-Grasser-Gymnasiums nutzten die Gelegenheit, um den Referenten (li.) noch genauer zu befragen. Mit dabei

war auch Prof. Dr. Walter Odersky, früherer Präsident des Bundesgerichtshofs. So konnte auch juristisches Fachwissen ins Gespräch einfließen.



Grafik: Therapie der Sichelzellanämie im Mausmodell mit induzierten pluripotenten Zellen: Entnommene Hautzellen werden in Zellkultur zu pluripotenten Stammzellen rückdifferenziert, der für die Krankheit ursächliche Gendefekt

korrigiert und die Zellen zu hämatopoietischen Stammzellen differenziert. Die Transplantation dieser Blutstammzellen in die kranke Maus kann die Erkrankung heilen. (modifiziert nach Hanna et al., Science 318, 2007)

erfordert diese Neuentwicklung auch eine neue ethische Bewertung. Zwar erscheinen die Gewinnung von Hautzellen und die Rückdifferenzierung von Hautzellen in iPS-Zellen als ethisch unbedenklich, einige der denkbaren Anwendungen bedürfen jedoch einer Diskussion. In solchen Zellen krankheitsverursachende Gendefekte zu korrigieren und die korrigierten Zellen zur Therapie des kranken Individuums zu verwenden, erscheint zwar als ein verfolgenswertes Ziel, allerdings muss die Frage neu gestellt werden, wie die Möglichkeit zu bewerten ist, dass ein solcher korrigierter Gendefekt dann an die Nachkommen des behandelten Patienten weitergegeben werden kann. Aus medizinischer Sicht ist die Heilung einer schweren Krankheit durch Korrektur des zugrundeliegenden Gendefekts ein verfolgenswertes Ziel. Es erscheint auch sinnvoll, solche Maßnahmen anzuwenden, um zu vermeiden, dass solche krankheitsverursachenden Gendefekte von Patienten an ihre Kinder weitergegeben werden. Allerdings ist es auch ein erklärtes Ziel des derzeitigen Embryonenschutzgesetzes, zu verhindern, dass künstlich induzierte Genveränderungen an Nachkommen weitergegeben werden. Dieses Problem bedarf einer neuen öffentlichen Diskussion.

Ein weiteres Problem besteht darin, dass es möglich ist, humane iPS-Zellen, die aus somatischen Zellen von Patienten entnommen wurden, mit Embryonen aus Tieren, z.B. Mäusen, zu fusionieren und so das Differenzierungspotenzial und Eigenschaften solcher Zellen mit krankheitsverursachenden Mutationen im Gewebeverband zu untersuchen. Auch hier stellt sich die Frage, wie solche Chimären aus medizinischer, ethischer und juristischer Sicht zu beurteilen sind.

Fundamentale Argumentationen, die vom Potential der Zellen für die Entstehung eines Individuums ausgehen, können in diesem Zusammenhang zu Problemen der ethischen Bewertung führen. Im Mausmodell wurde gezeigt, dass aus Hautzellen mit geeigneten technischen Methoden ein genetisch praktisch identisches Individuum entstehen kann, somit ist das Potenzial der Hautzellen für die Entstehung neuen Lebens belegt. Ob jedoch Hautzellen aufgrund dieses Potenzials unter vollen Lebensschutz gestellt werden sollten, muss aus meiner Sicht bezweifelt werden. Diese Bewertung wäre zumindest aus dem Blickwinkel der Medizin und der Grundlagenforschung absurd und nicht praktikabel.

Es ist zu wünschen, dass auf der Basis dieser neuen wissenschaftlichen Ergebnisse auch eine neue Diskussion zur ethischen Bewertung von Stammzellen erfolgt, die dem Entwicklungspotenzial dieser Zellen für die Therapie schwerer Erkrankungen Rechnung trägt und gleichzeitig den Lebensschutz sicherstellt. □

Glossar

Embryonale Stammzellen: Embryonale Stammzellen (ES-Zellen) sind in der Lage, sich in Zellen aller Organe sowie in Zellen der Keimbahn auszudifferenzieren. Die innere Zellmasse früher Embryonen vor der Implantation besteht aus embryonalen Stammzellen. Aus diesen Zellen kann jedoch kein neues Individuum entstehen, man nennt sie deshalb pluripotent im Gegensatz zu totipotenten Zellen, die im Wesentlichen den befruchteten Eizellen entsprechen.

Adulte Stammzellen: Adulte Stammzellen sind in praktisch allen Organen nach der Geburt enthalten, von ihnen geht die physiologische Zell- und Gewebeerneuerung aus. Auch Regenerationsprozesse basieren im wesentlichen auf adulten Stammzellen. Diese adulten Stammzellen haben ein beschränktes Entwicklungspotential, es ist nicht möglich, daraus alle Zelltypen für verschiedene Organe zu differenzieren.

Gewebestammzellen: Der Begriff ist praktisch gleichbedeutend mit adulten Stammzellen. Von ihnen geht die kontinuierliche Regeneration und Zellerneuerung aus, die für viele Organe und Gewebe essentiell ist.

Dopaminerge Nervenzellen: Wichtige Zellpopulation im Gehirn des Menschen, deren Degeneration zur Parkinson'schen Krankheit führt.

Somatische Zellen: Körperzellen, deren genetische Information im Gegensatz zu den Keimbahnzellen nicht an die Nachkommen eines Lebewesens weitergegeben werden.

Induzierte pluripotente Stammzellen: Werden künstlich im Labor aus somatischen Zellen hergestellt, und sind praktisch in allen wesentlichen Eigenschaften mit embryonalen Stammzellen vergleichbar.

Zu Mutung Glaube (VI)

Der eine Gott in drei Personen

Die Dreifaltigkeit in Gott – weder eine Vermengung der Personen noch eine Trennung der Wesenseinheit: Dieses Glaubensgeheimnis des Christentums ist nicht einfach zu verstehen. Die Abendveranstaltung „Der eine Gott in drei Personen“ in der Reihe „Zu Mutung Glaube“ am 14. Dezember 2009

half, diesen zentralen Grundgedanken des Credo zu erschließen. Wie immer gab die Kunst zu Beginn Anstöße, und die theologische Reflexion wollte dann den Glauben an den einen Gott in drei Personen für unsere Zeit und Lebenswirklichkeit erschließen.

Kunst fordert Glaube heraus. Bild vs. Mysterium

Guido Schlimbach

I.

Kaum eine andere Region in Deutschland steht für die fruchtbare Auseinandersetzung zwischen Religion und zeitgenössischer Kunst wie die Metropole Köln und das Rheinland. Davon zeugen wichtige Projekte wie die Kunst-Station Sankt Peter, die fast 25 Jahre Positionen gegenwärtigen Kunstschaffens im Sakralraum zeigt, oder das 2007 eröffnete Kunstmuseum KOLUMBA mit seiner unübersehbaren Sammlung hochrangiger Kunstwerke von der Antike bis zur Gegenwart. Im gleichen Jahr konnte das Kölner Domkapitel ein neues Südquerhausfenster für die Kathedrale in Besitz nehmen, das der international hochgeschätzte Maler Gerhard Richter schuf. Um das Domfenster entbrannte im Spätsommer 2007 eine Debatte, inwieweit ein aus rund 11 500 Glasquadraten in insgesamt 72 Farben und nach dem Zufallsprinzip angeordnet zusammengesetztes Fenster der Würde und Tradition des Kölner Doms angemessen sei.

Viel spannender als diese Frage erscheint mir doch die, wie ein zeitgenössisches Kirchenfenster, das sechs Märtyrern des 20. Jahrhunderts gewidmet sein sollte, unter ihnen Maximilian Kolbe, Edith Stein und Rupert Mayer, auszuweisen hat, ob tatsächlich in bewährter Tradition figürliche Darstellungen der ja aus Fotos oder gar persönlicher Anschauung bekannten Persönlichkeiten erforderlich sind, um ihnen an prominenter Stelle Ehre zuteil werden zu lassen. Kurz: welche Bilder brauchen wir heute im Kirchenraum? Hatte der Kölner Kardinal Meisner tatsächlich Recht, wenn er, was große Empörung auslöste, bemerkte, ein abstraktes Fenster passe „eher in eine Moschee oder ein Gebetshaus“ als in einen Dom?

II.

Das Wesen des einen Gottes in drei Personen – Vater, Sohn und Geist – ist theologisch betrachtet ein Mysterium *stricte dictum*. Darüber zu sprechen,



Dr. Guido Schlimbach, Theologe, Publizist und freier Kurator, Mitarbeiter der Kunst-Station Sankt Peter, Köln

verlangt den Theologietreibenden ein hohes Maß an Demut ab. Dem Konzept dieser Veranstaltungsreihe gemäß, wird es meiner Kollegin, Frau Prof. Radlbeck-Ossmann, obliegen, Ihnen etwas zum dogmatisch-theologischen Gehalt dieses christlichen Glaubensgeheimnisses und dessen Relevanz für die Glaubenspraxis vorzulegen. Obwohl auch ich der Zunft der Theologen angehöre, wird mein bescheidener Beitrag zum heutigen Abend der sein, Ihnen Kunstwerke vorzustellen, die sich mit dem einen Gott in drei Personen auseinandersetzen. Die Zumutung für mich besteht darin, dass es Darstellungen der Trinität in der Gegenwartskunst schlicht und einfach nicht gibt. Warum ist das so?

Mit der Renaissance, in der sich bekanntlich die Kunst aus ihrem bis dahin kultisch-religiösen Kontext löste, endete das Zusammenlaufen von Kunst und Religion. Von da an beanspruchte die

Kunst eine gewisse innerweltliche Autonomie. Erst hier begann die Kunst im eigentlichen, neuzeitlichen Sinn des Wortes Kunst zu sein. Freilich darf eine solche These nicht dazu führen, dass man sich den Zugang zu den großartigen Bildwerken vergangener Epochen derart verbaut, in dem man sie zu bloßem kunstvollen Handwerk degradiert.

Mit Ende des 18. Jahrhunderts löste sich die symbiotische Verbindung von Kirche und Kunst endgültig auf. Die Kirche stellte ihr Mäzenatentum und weithin ihre repräsentativen Aufträge an die Künstler ein, was unter anderem auch darin begründet war, dass die Kirche nach der Französischen Revolution nicht nur Macht sondern de facto auch Vermögen einbüßte. Die Kunst wiederum begriff sich, beeinflusst durch die Aufklärung, zunehmend als autonom und begann die Welt und das Leben eigenständig zu deuten. Sie griff kritische Positionen der Aufklärung an Religion, Kirche und ihrer Institutionen auf und formulierte eigene, unabhängige Bilder der Religiosität. Da sich die Kirche fortan in einer Idealisierung traditioneller oder historischer Formen verstieg – was zu einer Aufwertung naiver Kunstwerke, etwa der Nazarener, oder historisierender Architekturstile, Neoromanik und Neugotik, führte – und somit keinerlei Interesse an aufgeklärten Kunstwerken hatte, wurde die Kluft zwischen Kirche und Kunst zunehmend tiefer. Trotz der strikten Abwendung von traditionellen christlichen Bildinhalten sind in der modernen Kunst aber immer wieder religiöse Anklänge und Bezüge, ernsthafte Auseinandersetzungen mit religiösen Inhalten oder gar eindeutig christliche Bildthemen anzutreffen. Auf die Fragestellung, wie der eine Gott in drei Personen zu sehen ist, trifft dies aber kaum zu.

III.

Bevor ich Ihnen dennoch einige Vorschläge unterbreiten möchte, wie wir uns auch in Bildwerken der Gegenwart mit dem Geheimnis der Dreifaltigkeit auseinandersetzen können, darf ich kurz drei Beispiele aus der Vergangenheit referieren. Die Begegnung Abrahams mit den drei Männern im Hain von Mamre (Gen 18,1-12), bei der einmal von drei, dann wieder von einem Gast die Rede ist, wurde bereits von den Kirchenvätern einhellig auf die Dreifaltigkeit bezogen. Dies wurde sowohl im Westen wie auch im Osten bildlich aufgegriffen. Die wohl bekannteste Darstellung, die aus den drei Gästen drei Engel machte, ist die Ikone aus Lavra in Moskau von Andrei Rublew um 1410. Kurz darauf entstand die Darstellung des Gnadenstuhls um 1430 – 1440 in der Stiftskirche Sankt Martin in Landshut. Die Darstellung Gott Vaters, der das Kreuz mit dem Sohn hält, seit dem 13. Jahrhundert eben auch den Schmerzensmann ohne Kreuz, zwischen ihnen die Taube des Geistes, wurde zu der kennzeichnenden Form der Vergegenwärtigung der Trinität im Abendland. Der Begriff Gnadenstuhl stammt von Martin Luther in Anlehnung an Hebr 9,5 („*thronum gratiae*“), die Darstellung des Schmerzensmanns veranschaulicht das Bedürfnis der Mystik, auch die Trauer des Vaters zu zeigen.

Das im späten Mittelalter erstmals bezeugte Dreigesicht, hier ein Beispiel aus dem 17. Jahrhundert, wahrscheinlich aus Süddeutschland (Abb. 1), heute im Besitz von KOLUMBA in Köln, wurde möglicherweise aus der antiken Ikonographie entlehnt. Die Nähe dieser symbolischen Darstellung zu einem realen Bild mag dafür verantwortlich sein, dass sie einerseits schon früh auf offizieller Seite Widerstand provozierte – solche Bilder wurden als „monstra“ bezeichnet –, wahrscheinlich 1628 von Papst

Urban VIII. verboten wurde, andererseits im Volksbrauch aber bis in das 19. Jahrhundert hinein Verbreitung fand.

IV.

Mein erstes Beispiel aus dem 20. Jahrhundert, und das wird Sie vielleicht überraschen, ist ein Gebäude. Die Fronleichnamkirche in Aachen, 1930 von Rudolf Schwarz errichtet, gilt wie kaum ein anderes als Schlüsselwerk der Moderne. Das Hauptschiff ist 47 Meter lang und 13 Meter breit. Als Wegkirche verläuft der Bau vom Eingangsportal her auf den Altarraum zu, der um sieben Stufen erhöht ist. Der einheitlich weiße Wandputz steigert die reine und asketische Erscheinung des Raums. Rudolf Schwarz erläutert sein Streben nach Spiritualität im architektonischen Ausdruck: „Die Wand ist uns nicht mehr ein schweres Gemäuer, sondern eine gespannte Membran“. Die konsequente Farbzueweisung war keine ästhetische Entscheidung, vielmehr entspricht sie theologischen Kriterien: der Fußboden aus schwarz wirkendem Blaustein und der stufenförmige Altar aus schwarzem Marmor stehen für die irdische Existenz, der immateriell strahlende weiße Raum symbolisiert den Übergang zum Himmel. Ein faszinierender leerer Raum mit einer bilderlosen Altarwand.

Traditionell war der Kirchenbau zwischen den Kriegen von der Christozentrik der zeitgenössischen Theologie geprägt. Der Altar als der mystische Christus sollte Ausgangspunkt und gestaltender Mittelpunkt des Baus und der Ausstattung der Kirche sein, was zahlreiche Einheitsräume und Zentralbauten entstehen ließ. Rudolf Schwarz sah diese Entwicklung kritisch und erkannte, dass christliche Kirchenräume außer den Baptisterien nie reine Zentralbauten gewesen seien. Vielmehr bekam der christliche Raum durch die Anfügung einer Apsis und die Verlegung des Altars dort hinein eine Ausrichtung. Für Schwarz – wie schon für dessen Freund, den Liturgiereformer Romano Guardini – war der Altar nicht Mitte, sondern „Mittler und Schwelle zu Gott“. Die Grundform des christlichen Kultes bestünde darin, dass ein Priester vor der Gemeinde vor Gott trete und an diesen sich wende „*per Christum Dominum nostrum*“.

Dieser Gottesdienst sei nicht christozentrisch, sondern theozentrisch gebaut und eben deshalb schlosse sich die Gemeinde, die ja Leib des Herrn sei, niemals zum Ring, sie könne es nicht tun, weil der Mensch ein Geschöpf sei, das niemals in sich bleibe, ein gerichtetes und geöffnetes Wesen. Es läge in der menschlichen Gestalt ausgesprochen und ausgemacht, dass sie sich in die Ferne bezöge, sei es, sie schreite dorthin, sei es, sie stehe und schaue hinüber: im Stehen komme ihr die Ferne entgegen, die der stille Stand herbeirufe, so Rudolf Schwarz. Die bilderlose Altarwand in Fronleichnamkirche ist daher nicht, wie in zahlreichen anderen Kirchen, ein Christusbild, sie ist für mein Dafürhalten im Sinne der raumgerichteten Interpretation von Rudolf Schwarz ein Bild für die Trinität.

V.

Die folgenden beiden Beispiele sind wieder eher traditioneller Art, und doch prägende Beispiele. Ein Blick auf zeitgenössische Glasfenster ist ohne den rheinischen Maler Georg Meistermann kaum denkbar. Das Spektrum seines Werks umfasst kleinformatige Arbeiten und spektakuläre Glaswände gleichermaßen wie die Einbringung seiner Fenster in unbekannte oder bedeutende Kirchen, in altherwürdige und moderne

Bauten. Dabei bediente Meistermann die gesamte Spannweite an Bildthemen, Engel, Propheten und Heilige, das Leben Jesu und Gottes Handeln am Menschen, Szenen der Apokalypse und immer wieder Symbole. Dabei orientierte sich der Künstler an der Lichtmetaphysik des Mittelalters, er ließ das Licht bewirken, was es bewirken kann, in den Farben des Glases in seiner durchweg unangetasteten Flächigkeit.

So das Fenster aus St. Michael in Solingen aus dem Jahr 1958: In den drei mächtigen, ineinander versetzten Zeichen von Hand, Kreuz und Flammen öffnet Meistermann die gläserne Altarwand in das unauslotbare Geheimnis der Dreifaltigkeit.

Weit luzider, feiner, nahezu aufgelöst in Linie und Licht gestaltete er das Motiv sechs Jahre später in Düsseldorf-Bilk. Für die Pfarrkirche St. Bonifatius schuf er drei Fenster zu den Festen Fronleichnam, Weihnachten und Dreifaltigkeit. Auch hier respektierte Meistermann die Unfassbarkeit der göttlichen Dimension und griff fast ausschließlich auf lineare Zeichen und Symbole zurück. Die Gegenwart Gottes ist durch ein schlichtes Auge, Christus durch ein kaum erkennbares Kreuz und der Geist als zart angedeutete Taube dargestellt. Das Unausprechbare wurde hier nicht in eine griffige Form gezwungen. Die einzelnen trinitarischen Personen wurden durch bekannte und damit tragfähige Symbole gestaltet und in größte Farblosigkeit und Helligkeit gesetzt.

VI.

Kommen wir nun zu einer Serie von Arbeiten, die in der Zeit von 1987 bis 1994 in der Kunst-Station Sankt Peter Köln gezeigt wurden, womit Sankt Peter weit über die Grenzen Deutschlands bekannt geworden ist. Zeitgenössische Künstlerinnen und Künstler brachten seinerzeit Arbeiten in den liturgischen Raum ein, die sich an der Form des Triptychons orientierten. Das wesentliche Kriterium bei der Auswahl der fast fünfzig Bilder, die in der Ausstellungsfolge in der Apsis von Sankt Peter gezeigt wurden, war, dass sie dem besonderen Charakter des Altarraums Rechnung tragen sollten. Beispiele traditioneller „christlicher Kunst“ wurden auf keinen Fall berücksichtigt. Die Arbeiten sollten sich in die sakramentale Feier von Leiden, Tod und Auferstehung Jesu einfügen. Die künstlerische Ausdrucksform nimmt darauf Bezug, nicht im Sinne einer Unterordnung, eines ‚Dienstes‘, sondern im Sinne einer Kommunikation.



Foto: Marc Steinmann

Abb. 1: Dreigesicht: Die Skulptur stammt aus dem 17. Jahrhundert, evtl. aus Süddeutschland. (KOLUMBA Köln)



Foto: Engelbert Reineke

Abb. 3: Vom baskischen Künstler Eduardo Chillida stammt dieses Werk. Befasst es sich auch mit der Dreifaltigkeit? (Sankt Peter Köln)

Die Ausstellungsreihe konfrontierte am alten, über Jahrhunderte von Glaube und Kunst gleichermaßen bestimmten Ort die gefeierte Liturgie, die von der christlichen Tradition inhaltlich festgelegte Kunst der Gotik und des Barock mit der von thematischen Vorgaben unabhängigen zeitgenössischen Kunst. Die hier ausgewählten Beispiele von Gloria Friedmann, Jürgen Brodwolf (Abb. 2), Antonio Saura und Francis

Bacon setzten sich selbstverständlich nicht mit dem Geheimnis des dreifaltigen Gottes auseinander, sie spielten aber auf formaler Ebene die Dreiheit durch. Ein Triptychon hebt das Bild aus seiner Eindimensionalität heraus. Solche zeitgenössischen Arbeiten im Altarraum können als Kunstwerk bei den Betrachtenden ein transzendierendes Moment bewirken, was die Theologie nur schwer vermag.

Die letzte Arbeit fällt insofern aus dem Rahmen, weil sie nicht im Altarraum von Sankt Peter gezeigt wurde, sondern während einer Ausstellung 2007 im Kulturforum in Herz Jesu in der Herz-Jesu-Kirche in Köln. Ich hatte dort die Gelegenheit, eine Präsentation von fünf großformatigen Gemälden des englischen Künstlers Damien Hirst unter dem Titel „The Five Aspects Of God“ zu kuratieren. Dieses Bild trug den expliziten Titel „Trinity“. Hirst ließ die Arbeit bewusst wie eine alte Tafel im schweren Goldrahmen nach Köln bringen. Sie war in drei Farbfelder in rot, gelb und blau unterteilt und mit kostbaren Schmetterlingen besetzt.

VII.

Kommen wir zu einer Arbeit, die mir besonders am Herzen liegt, die Skulptur „Gurutz Aldare“ des 2002 verstorbenen baskischen Bildhauers Eduardo Chillida (Abb. 3). Der Künstler hatte bereits 1967 begonnen, sich mit Arbeiten im öffentlichen Raum, konkret mit zwei Platzgestaltungen für die südschwedische Stadt Lund und die baskische Stadt Durango, zu beschäftigen. Er entwarf ein aus vier auf einem rechteckigen Sockel platzierten kreuzartigen Elementen bestehendes Monument mit einer Höhe von etwa drei Metern, das zunächst in Lund und dann später auch, nachdem er ein Element entfernt und nur mit drei Teilen weiter experimentiert hatte, in Durango abgelehnt wurde. Im Lauf der Zeit arbeitete Chillida weiter an dieser Idee und verfolgte um 1970 herum den Gedanken, dass sich dieser Entwurf hervorragend für die Gestaltung eines Altars eignete. Wenige Jahre später erinnerte sich der Künstler: „Er [der Altar!] besteht aus drei Kreuzen, von denen eines fest steht und die Seitenelemente bewegbar sind; dieser Altar hätte nichts Weiteres als Aufsatz benötigt, weder ein Kreuz noch etwas anderes. Der Altar selbst besteht aus drei Kreuzen, ist ein Kalvarienberg, und eines dieser Kreuze ist (...) das Kreuz des Heiligen Franziskus.“ Dieses Projekt kam aber niemals zum Tragen, da seine Idee, den Altar in der Wallfahrtskirche von Aránazu zu errichten, den dortigen liturgischen Vorgaben und dem Raumpfinden des Künstlers nicht entsprach. Erst 30 Jahre später, durften wir in Köln die Skulptur als Altar für die völlig neugestaltete Kirche Sankt Peter in liturgiefähigen Ausmaßen realisieren. Drei Jahre diente „Gurutz Aldare“ der Gemeinde als Altar, bevor er aufgrund einer Intervention der Kongregation für



Foto: Wimlox

Abb. 2: Jürgen Brodwolf schuf „Drei Figuren für einen Altarraum“ im Jahr 1987. (Kunst-Station Sankt Peter Köln)

den Gottesdienst und die Sakramentenordnung und des Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre im Sommer 2002 auf Anweisung des Erzbischofs von Köln Anfang 2004 entfernt werden musste und sich seitdem im nördlichen Seitenschiff „lediglich als Skulptur“ befindet.

Der Künstler sah in seiner Arbeit drei Kreuze, ein Kalvarienberg und ein Franziskuskreuz, nicht aber ein Bild des dreifaltigen Gottes. Allerdings ermöglicht die hohe Qualität des künstlerischen Entwurfs eine gleichzeitige Offenheit für andere Deutungen durch die Betrachtenden, durch die Gemeinde, die sich hier zum Gottesdienst versammelt. Immer wieder wurde der Altar von Besucherinnen und Besuchern der Kirche sowohl als Bild menschlicher Gebrochenheit als auch des dreifaltigen Gottes gedeutet. Diese innere Dichte, die Kreuzform als inneres Strukturelement, sein damit verbundener Verweis auf mittelalterliche Kreuzaltäre, die in der Liturgie hervorragende Andeutung des Unverfügbaren und die Offenheit für eine Symbolisierung menschlicher Gebrochenheit und trinitarischer Vielfalt machen für mich persönlich dieses unabhängig von der Liturgie entstandene Kunstwerk zu einem höchstgeeigneten Altar im Sinne der Kirche, mögen römische Behörden dies auch aus guten Gründen anders sehen: ein großer Verlust für Sankt Peter und den Dialog von Glaube und zeitgenössischem Kunstschaffen.

VIII.

Ich komme zum Schluss meines Vortrags und damit zum Ausgangspunkt meiner Überlegungen. Welche Bilder brauchen wir heute? Welche Bilder des einen Gottes in drei Personen, welche Bilder brauchen wir überhaupt im Kirchenraum? Ich hoffe, ich konnte in meinen Ausführungen erläutern, dass die Bilder besonders kraftvoll etwas über das trinitarische Geheimnis ausdrücken, wenn sie jedwede konkrete Darstellung vermeiden. Der Altar als Schwelle zu Gott, die weiße Wand als trinitarisches Bild, sanft angedeutet Symbole, die in den Fünfzigerjahren noch tragfähig waren, die Aura eines dreigeteilten Altarbilds ohne figurliche Konkretisierung, der offene Raum um drei Kreuze, urteilen Sie bitte selbst über ihre Aussagekraft und Wirkung, über das Erleben eines transzendierenden Moments. Die Erfahrungen der Moderne beseitigt den Erwartungsrahmen, den unser Glaube über Jahrhunderte konstituiert hat, in keiner Weise.

Das ist auch im Domfenster von Gerhard Richter zu spüren. Vielleicht ist es nicht der Weisheit letzter Schluss, aber vielleicht können wir zu Beginn des 21. Jahrhunderts „nur“ Pixel. Vielleicht sind diese Tausenden von Farbflächen aber in der Lage, heutige Betrachtende, die Besucherinnen und Besucher des Doms, andächtige oder hektische, gläubende oder suchende, an etwas zu führen, das wir im Kontext der Kathedrale das Göttliche nennen dürfen, die unübersehbare Farbigkeit des drei-einigen Gottes. Die Dombaumeisterin erläuterte, in diesem Bild sei alles enthalten, was über Spiritualität, Licht und Farbe je gesagt wurde. Alle Gedanken, alle Bilder, alle Heiligen seien in diesem Fenster vereint. Ein hoher Anspruch, angreifbar und fragil, aber ist dies nicht auch unsere Rede, unser Anspruch, an einen Gott zu glauben, der sich uns in drei Personen offenbart hat, und dessen Wesen doch vor allem eins ist, vor dem wir demütig schweigen müssten, ein *Mysterium stricte dictum*. □

Theologische Impulse

Regina Radlbeck-Ossmann

Das Christentum gehört mit dem Judentum und dem Islam zu den großen monotheistischen Religionen. Dennoch unterscheiden sich Christen in ihrem Bekenntnis zu dem einen Gott wesentlich von den Gläubigen der anderen beiden monotheistischen Religionen. Anders als diese vertreten sie keinen strengen Monotheismus, sondern sprechen von dem einen Gott in drei Personen.

Trotz der herausragenden Bedeutung des trinitarischen Bekenntnisses wird dieses für das Glaubensleben meist wenig fruchtbar gemacht. Selbst Christen, die in anderen Fragen sehr wohl in der Lage sind, über ihren Glauben Auskunft zu geben, geraten ins Stocken, wenn sie auf die göttliche Dreifaltigkeit angesprochen werden. Und nicht nur sie: dem Großteil der Geistlichen scheint es nicht anders zu gehen. Aus den meist bemerkenswert kurzen Predigten zum Dreifaltigkeitssonntag (1. Sonntag nach Pfingsten) hört man die Verlegenheit der Prediger förmlich heraus. Angesichts dessen wirkt die Aussage, die Trinität sei ein Geheimnis im strengen Sinn des Wortes und bleibe dem menschlichen Verstehen deshalb auf Dauer verschlossen, nicht selten wie eine billige Ausrede.

Die neutestamentliche Basis: ein Gegenüber in Gott

Um erklären zu können, was das Bekenntnis von dem einen Gott in drei Personen meint und wie es zu ihm kam, erscheint es am sinnvollsten, beim Zeugnis des Neuen Testaments anzusetzen und von dort aus den Weg der Theologie- und Dogmengeschichte nachzuzeichnen. Auch wenn das ausdrückliche Bekenntnis zum trinitarischen Gott sich im Zuge des Nachdenkens über den Glauben erst allmählich herausbildete, so ist es doch keine Kopfgeburd der Theologen. Vielmehr verlangen grundlegende Aussagen des Neuen Testaments von sich aus nach einem trinitarischen Ausdruck.

Jesus, der ganz aus der Verbundenheit mit dem Vater lebt, kann von sich sagen „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30). Diese Aussage tiefer Verbundenheit steht neben anderen Aussagen, die auf ein Gegenüber von Vater und Sohn hinweisen. So spricht der Sohn immer wieder davon, dass er vom Vater gesandt ist (Joh 6,57) und verweist in seiner Predigt immer wieder auf diesen Vater (Lk 23,34). Besonders deutlich tritt das Gegenüber von Vater und Sohn in der Situation hervor, die Jesus am Vorabend seines Todes im Garten Getsemane durchlebt. In der Vorausahnung seines Todes wendet er sich an den Vater mit den Worten: „Mein Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber. Aber nicht wie ich will, sondern wie du willst“ (Mt 26,39).

Daneben gibt es ähnliche Aussagen, die von einer Verbundenheit Jesu mit dem Geist sprechen. Jesus wird Mensch in der Kraft des Heiligen Geistes (Lk 1,35), der Geist begleitet ihn auf seinem irdischen Weg (Lk 2,27) und treibt ihn in die Wüste zu Gebet und Fasten (Mt 4,1). In der Kraft des Geistes wirkt der Sohn Wunder (Lk 12,28), in der Kraft des Geistes bewirkt zudem der Vater die Auferstehung des Sohnes (Röm 8,11),



Prof. Dr. Regina Radlbeck-Ossmann, Lehrstuhl für Systematische Theologie (Dogmatik) an der Universität Halle-Wittenberg

in der Kraft des Geistes ist der Sohn schließlich bleibend in der Welt gegenwärtig. Dem Johannesevangelium zufolge verheißt er seinen Jüngern diesen Geist mit den Worten: „Wenn aber der Beistand kommt, den ich euch vom Vater aus senden werde, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, dann wird er Zeugnis für mich ablegen“ (Joh 15, 26). – So finden sich an zentralen Punkten der Geschichte Jesu immer wieder Hinweise darauf, dass Jesus ganz aus seiner Beziehung zum Vater und zum Geist lebt. Bedeutsam ist, dass diese trinitarischen Aussagen sich nicht nur bei einem einzelnen Autor finden, sondern sich durch das gesamte Neue Testament ziehen.

Dieser unmissverständlich klare Befund erklärt, warum bereits die ersten Christen nicht nur den Vater als Gott ansprachen, sondern mit dem Titel „Sohn Gottes“ auch Jesus eine göttliche Existenz zuerkannten. Sie erklärt zudem, warum man schon bald auch dem Geist, der den Weg Jesu begleitet, Göttlichkeit bescheinigte. Um diese Einsichten zusammenzufassen, entstanden bereits in den ersten Gemeinden Kurzformeln des Glaubens, die zunächst zweigliedrig strukturiert waren, also auf Vater und Sohn abhoben, bald aber schon dreigliedrig ansetzten und von Vater, Sohn und Geist gleichermaßen sprachen. Grußformeln, mit denen der Apostel Paulus Briefe eröffnet oder beschließt (2 Kor 13,13) sind dafür ebenso ein Beispiel wie der im Matthäusevangelium zu findende Weltmissionsbefehl.

Der Weltmissionsbefehl des Matthäusevangeliums

„Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe.“ (Mt 28,19f)

Erste Versuche zu verstehen

In den folgenden Jahrhunderten gingen die theologischen Reflexionen weiter. Die jungen Christen wollten den Gott verstehen, auf den sie sich in ihren Glauben eingelassen hatten und den sie in ihren Gottesdiensten feierten. Dieses Verständnis war für sie auch deshalb unerlässlich, weil sie in ihrer Missionspredigt anderen von ihrem Gott erzählen wollten. So ergab sich bald schon die Notwendigkeit einer Erklärung, die darlegte, wie es sein konnte, dass in Gott, der als der Eine verehrt wurde, eine Dreiheit von Vater, Sohn und Heiliger Geist existierte.

Die ersten Versuche blieben nicht selten hinter den Vorgaben des Neuen Testaments zurück. Sprach dieses sowohl von der Einheit Gottes wie auch vom lebendigen Gegenüber in Gott, so lösten diese frühen theologischen Deutungen diese Spannung meist nach einer Seite hin auf. Dabei kam es bemerkenswerterweise nie dazu, dass das Bekenntnis zum Monotheismus aufgegeben und ein offener Tritheismus (Glaube an drei Götter) vertreten wurde. Dies zeigt, wie sehr die junge Christenheit bemüht war, vom heidnischen Polytheismus (Glaube an mehrere Götter) konsequent Abstand zu halten.

Um Vater, Sohn und Geist dem einen Gott zuordnen zu können, griff man zunächst auf Denk- und Sprachmuster zurück, die aus der jüdischen oder heidnischen Tradition geläufig waren. Im Kontext einer patriarchalen Kultur, legte es sich einmal nahe, den Sohn und den Geist dem Vater in so klarer Weise unterzuordnen, dass nur noch der Vater als wirkliche Autorität und damit als Gott erschien. Dieses Verständnis wirkte vor allem im judenchristlichen Milieu plausibel. Doch bald schon erkannte man, dass dieses Modell die biblische Aussage verkürzte. In der Folge bezeichnete man es mit dem abwertenden Begriff „Subordinationismus“ (von latein. „subordinare“, unterordnen) und wandte sich wieder von ihm ab.

Eine zweite Lösung zog es vor, Vater, Sohn und Geist gleichermaßen abzustufen und sie als bloße Erscheinungsformen der einen Gottheit zu verstehen, die in den verschiedenen Stadien der Heilsgeschichte je unterschiedlich „verkleidet“ in Erscheinung trat. Diesem Verständnis zufolge zeigte Gott sich in seiner Schöpfung als der Vater und im Erlösungsgeschehen als der Sohn, um in der Phase der Vollendung schließlich als der Geist aufzutreten. Diese Vorstellung leuchtete vor allem den Griechen ein. Ihnen war aus der heidnischen Mythologie geläufig, dass Götter während ihres Aufenthalts auf Erden verschiedene Gestalten annahmen. Die Übertragung dieser Vorstellung auf das Neue Testament machte Vater, Sohn und Geist zu drei Erscheinungsformen der an sich einen Gottheit. Auch diesem zweiten Modell blieb eine nachhaltige Billigung der Kirche versagt, da auch er das biblisch bezeugte Gegenüber von Vater, Sohn und Geist nicht angemessen wiedergab. So schied man auch diese Deutung wieder aus und bezeichnete sie abwertend als „Modalismus“ (von latein. „modus“ für Form, Art und Weise).

Einheit und Verschiedenheit in Gott

In der Folgezeit machte eine andere Konzeption Geschichte. Sie verstand das im Leben Jesu sichtbar gewordene Gegenüber von Vater, Sohn und Geist als eine Offenbarung, die nicht nur für das irdische Leben Jesu Bedeutung hatte, sondern das innerste Wesen Gottes selbst beschrieb. Diese neue Deutung ließ verstehen, was das Johannesevangelium in seinen Anfangsversen über Gott

aussagte. Damit war man einen entscheidenden Schritt weitergekommen.

Noch viele Klippen mussten umschifft werden, bis die sachlich richtige Lösung auch sprachlich einen angemessenen Ausdruck fand. Das im Jahr 381 in Konstantinopel abgehaltene II. Ökumenische Konzil dachte Vater, Sohn und Geist bereits als in gleicher Weise göttlich und ewig, sprach jedoch noch nicht von dem einen Gott in drei Personen. Die Konzilsväter scheuten sich, diese Worte zu gebrauchen, da sie fürchteten, mit der Einführung neuer,

nicht weiter nach. Die scheue Ahnung, in das Geheimnis Gottes nicht weiter vordringen zu können, hielt sie davor zurück. Augustinus (354 – 430 n. Chr.), der sich selbst intensiv mit der Trinität beschäftigt hat, formulierte dafür die Grundregel: „Si comprehendis, non est Deus“, ein Satz, der sinngemäß übersetzt etwa bedeutet: „Wenn du es verstehst, dann kann das, was du zu verstehen meinst, alles Mögliche sein, Gott ist es jedenfalls nicht.“

Vollkommene Liebe

Die moderne Theologie weiß, dass auch sie das innerste Wesen Gottes nicht ausloten kann. Sie sieht sich jedoch herausgefordert, dieses Geheimnis so weit als möglich für den Glauben fruchtbar zu machen. Dabei setzt sie bei einem Vers des Johannesevangeliums an, der besagt: „Gott ist die Liebe“ (Joh 4,16). Von diesem Ausgangspunkt aus beschreibt sie das Gegenüber von Vater, Sohn und Geist ebenso wie deren Einheit im Bild der Liebe. Dies erscheint vor allem deshalb angemessen, weil allein die Liebe es vermag, Einheit und Unterschiedenheit zugleich zu umfassen. Liebe kann den Anderen anders sein lassen und ihn trotzdem ganz annehmen. Überträgt man diese Einsicht auf Gott, so erscheinen Vater, Sohn und Geist als drei Personen, die in ihrer Liebe sowohl miteinander verbunden sind, wie auch füreinander ein Gegenüber darstellen.

Die vollständige Einsicht in die liebende Verbundenheit der göttlichen Personen bleibt dem Menschen zwar versagt. Wo er aber an Gottes Wesen Maß nimmt und aus ganzem Herzen liebt, kann er das Geheimnis Gottes, das ihm intellektuell verschlossen bleibt, zumindest intuitiv ein Stück weit erfassen. Die Liebe lässt nämlich auch ihn erleben, dass zwei voneinander unterschiedene Personen auf höchst beglückende Weise miteinander eins sein können. Menschlicher Liebe gelingt dies zwar immer nur in unvollkommener Weise, so dass sie in der ständigen

Gefahr steht, zu kurz zu greifen und zu scheitern.

Göttliche Liebe hingegen ist vollkommen wie alles in Gott. Von daher sind Vater, Sohn und Geist in der Lage, einander in ihrer Eigenheit ganz anzunehmen und sich einander doch ganz hinzugeben. Da es in Gott aufgrund seiner Vollkommenheit kein Versagen geben kann, kann göttliche Liebe auch nicht scheitern. So erscheint Gott als eine lebendige Einheit vollkommener Liebe.

Der Mensch spürt in sich zwar die Sehnsucht nach einer solchen vollkommenen Liebe. Auch kennt er das Glück einer Liebe, die an ihr Ziel kommt, wie den Schmerz über eine Liebe, die dieses Ziel verfehlt. So wird die Liebe, die der Mensch erfährt, wie die, die er ersehnt, für ihn zum Ausgangspunkt zumindest für ein intuitives Verständnis der vollkommenen Liebe, mit der Vater, Sohn, und Geist einander lieben. Wer sich auf diese Liebe einlässt, erkennt, dass sie der Ursprung und das Ziel der Welt ist. Er erkennt, dass er aufgerufen ist, an dieser Liebe dort Maß zu nehmen, wo er selbst liebt. Damit kann er verstehen, dass das Geheimnis der Trinität eine enorm lebensrelevante Glaubensaussage darstellt. Stoff für eine Predigt zum Dreifaltigkeitssonntag fände sich angesichts dessen genug. □

Johannes-Prolog

*Im Anfang war das Wort,
und das Wort war bei Gott,
und das Wort war Gott.*

Im Anfang war es bei Gott.

*Alles ist durch das Wort geworden,
und ohne das Wort wurde nichts,
was geworden ist.*

In ihm war das Leben

und das Leben war das Licht der Menschen.

Und das Licht leuchtet in

der Finsternis,

*und die Finsternis hat es nicht er-
fasst. (Joh 1,2-5)*

philosophischer Begriffe wie dem Begriff „Person“ würde man sich in abstrakte gedankliche Spekulationen über Gott verirren. So zogen sie es vor, die Besonderheit Jesu eher poetisch auszudrücken. Also beschrieben sie diese mit den Worten „Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott“.

Vom fünften Jahrhundert an fiel diese Zurückhaltung weg. Die Rede von dem einen Gott in drei Personen hatte sich inzwischen eingebürgert und wurde nun, mit großer Selbstverständlichkeit gebraucht. Dem Wunsch nach einer Erklärung, die weiter reichte, kamen die Theologen der frühen Kirche bewusst

Presse

Wendejahr 1989

Die Tagespost

27. Oktober 2009 – Horst Teltchik, der als Vizechef des Kanzleramtes 1989/90 so nahe wie nur wenige an den Protagonisten der Wende war, ist resigniert: Europa macht zu wenig aus dem Geschenk der Freiheit, sagte er auf einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern und des kirchlichen Osteuropa-Hilfswerks Renovabis. Und der Tenor der Experten gab Teltchiks Einschätzung recht. Viele der ehemaligen kommunistischen Machthaber hätten in Ungarn immer noch öffentliche Funktionen inne, berichtet etwa Zsuzsa Breier von der „Gesellschaft zur Förderung der Kultur im erweiterten Europa“ mit Sitz in Budapest und Berlin. Die Auseinandersetzung sei kraftaufreibend, viele Ungarn seien auch erstaunt, dass etwa Gyula Horn, damals Außenminister und später ungarischer Ministerpräsident, im Westen noch als Held der Öffnung gelte. *Renzo Spielmann*

Münchner Kirchenzeitung

8. November 2009 – Die erste Bewegung in der DDR waren nicht die Demonstranten, sondern die Flüchtlinge, sagte Teltchik in Hinblick auf 120 000 DDR-Bürger, die über das Ausland in den Westen kamen. Die Frage „Wie fühlen Sie sich?“ wurde mit „Endlich frei“ beantwortet. In seiner Rückblende fehlten auch kleine Anekdoten nicht, zum Beispiel warum Außenminister Hans-Dietrich Genscher nicht vorab über die Regierungserklärung Kohls zum „Zehn-Punkte-Plan“ eingeweiht wurde. Teltchik: „Wir hatten die Sorge, wenn wir Genscher unterrichten, dass er am Wochenende in Interviews das alles schon als seine Idee verkauft. Das wollten wir verhindern, verständlich. Er war ja kein CDU-Mann.“ *Bettina Zahn*



Moderator Wolfgang Küpper (Mi.), Leiter der Redaktion „Religion und Kirche“ beim BR-Hörfunk, brachte die beiden Referenten des Abends ins Gespräch miteinander.

Buch zur Historischen Woche



Der Dreißigjährige Krieg war der Titel der Historischen Woche 2009. Vorträge der Veranstaltung sind nun in dem jetzt herausgekommenen Sammelband mit dem Titel „Der Dreißigjährige Krieg. Facetten einer folgenreichen Epoche“ nachzulesen. Das schön gestaltete Buch aus dem Friedrich Pustet Verlag zeichnet auf 216 Seiten die Vorgeschichte und den wechselvollen Verlauf des Krieges nach, bringt Erfahrungsberichte und erklärt den Friedensschluss, dessen völkerrechtliche Regelungen teilweise noch heute Bestand haben.

Peter C. Hartmann/Florian Schuller (Hrsg.) *Der Dreißigjährige Krieg. Facetten einer folgenreichen Epoche.* 24,90 Euro. ISBN: 978-3-7917-2217-7

Licht:Sprache

Licht-Text-Installationen von Georg Trezn und Detlef Hartung

Licht-Text-Installationen, extra für den Vortragssaal der Katholischen Akademie konzipiert, schufen die beiden Künstler Georg Trezn aus München und Detlef Hartung aus Köln. Bei Dunkelheit beleuchteten die sich bewegenden Buchstaben und Linien den

Saal. Die Künstler arbeiten seit 1998 zusammen an dieser Art von Bildender Kunst. Bei der Vernissage am 17. November 2009 stellte der Kunsthistoriker Professor Thomas Raff die beiden Künstler und ihr spannendes Werk vor.

Ausführungen mit ihren Ohren hören, aber sie verstehen den tieferen Sinn der Worte nicht. Deswegen spreche er zu ihnen in einfachen, aus dem Leben gegriffenen Gleichnissen. Dieses Jesus-Wort könnte man auch auf unsere momentane Situation übertragen: „legentes non legimus neque intellegimus“ – „Obwohl wir einiges lesen können, können wir es nicht so lesen, dass wir es verstehen“. Ich werde aber im Folgenden trotzdem nicht in Gleichnissen zu Ihnen sprechen.

Die beiden Künstler, deren Arbeiten wir heute betrachten, haben an der Münchner Akademie bei Professor Gerhard Berger studiert. Sie sind aber dann in verschiedene Richtungen gegangen: Detlef Hartung lebt in Köln und macht vor allem architektur-bezogene Malerei; Georg Trezn lebt in München und beschäftigt sich mit Wort-Bild-Konstellationen. Aber beide arbeiten immer gern zusammen, wenn es um Raum-Installationen mit Licht und Text geht. Das Besondere an diesen Installationen ist, dass sie sich immer ganz konkret auf den jeweiligen Raum bzw. die jeweiligen Räume beziehen. Das heißt, es handelt sich nicht um Kunstwerke, die man einfach von einer Ausstellung zur nächsten hinüber trägt, sondern sie werden jeweils von Grund auf neu konzipiert. Technisch wie inhaltlich. Dabei sind viele Faktoren zu berücksichtigen: die Formen der Räume, die Art, wie die Räume betreten und praktisch genutzt werden. Und schließlich die inhaltlichen Funktionen, wenn man so will, die Symbolik oder die Sinnhaftigkeit der Räume. Auf das 13. Kapitel bei Matthäus sind die Künstler nach einigem Nachdenken selbst gekommen. Vor allem der Satz „videntes non vident“ hat es ihnen angetan. Er spricht sie als Künstler besonders an, denn das ist ja eine der zentralen Aufgaben des Künstlers bzw. der Kunst: dem Betrachter die Augen zu öffnen, ihn eine neue Art des Sehens zu lehren, ihn zu einer neuen Art des Sehens anzuregen.

Genau genommen handelt es sich um drei unabhängige Arbeiten:

1. Eine im Foyer: Hier geht es nur um das zwar verständliche, aber doch eher seltene Verbum „LICHTEN“. Wir kennen es vor allem in Zusammensetzungen: den Film „be-lichten“, den Wald „aus-lichten“ (so entsteht eine „Lichtung“). Auch den Anker kann man „lichten“, der Nebel lichtet sich selbst, usw. Aus dem Wort „LICHTEN“ wird eine Art Buch oder auch ein Flügelaltar, wer will das so genau wissen?! Jedenfalls ein dreidimensionales Gebilde mit einer erstaunlichen Tiefe. Falls Sie es noch nicht getan haben, versuchen Sie mal, Ihren Schatten auf dieses „Lichten-Triptychon“ fallen zu lassen. Hier haben Sie ein echtes Beispiel für interaktive Kunst – und das ganz ohne digitalen Aufwand!

2. Eine zweite, kleinere Arbeit finden Sie im Durchgang. Hier kommt die Bewegung des Wassers ins Spiel. Das Wasser reflektiert die projizierten Lichtpunkte auf die schmale Wand. Ein enger Bezug zwischen innen und außen, zwischen Lichtwellen und Wasserwellen, zwischen Kunst und Natur wird hergestellt.

3. Die dritte Arbeit hier im großen Auditorium („audientes non audiunt“): Die eine Wand ist mit stehenden Schriftbändern wie mit kostbaren Teppichen überzogen. Die Stirnwand zeigt feststehende Buchstaben, bewegte Punkte, Linien und Wörter. Um mit dem Auffälligsten zu beginnen: Die laufenden Wörter sind wichtige Verben aus dem 13. Matthäus-Kapitel, die ins Bild fließen und sich auch wieder entfernen, sich dem Lesenden also wieder entziehen. Die großen Punkte haben nacheinander verschiedene Funktionen: Erst jagen sie das Auge herum. Das arme menschliche Auge, das immer versucht, im Chaos der Erscheinungen einen Sinn, im Durcheinander der Phänomene eine Ordnung zu erkennen. Nach und nach kombinieren sich die Punkte zu den Zeichen der sog. Braille-Schrift, der Blindenschrift, und bleiben stehen. Die Blindenschrift illustriert ihrerseits das Paradoxon des Jesuswortes von den Sehenden, die nicht sehen: Denn wir, die Sehenden, können die Braille-Schrift zwar sehen, aber normalerweise nicht lesen, die Blinden können sie, so wie sie hier verwendet ist, nicht ertasten und somit ebenfalls nicht lesen. In Blindenschrift steht da abwechselnd – wie könnte es anders sein: „videntes non vident“ und „audientes non audiunt“.

In unseren Zeiten der „Megabytes“ und „Gigabytes“ stellt man sich vor, dass solche Installationen durch komplizierte Beamer oder sonstige teure Geräte laufen. Zumindest bei den stehenden Bildern handelt es sich aber, wie Sie vielleicht schon bemerkt haben, um ganz banale, traditionelle Diaprojektoren, wie man sie bis vor kurzem benutzte, um seine Reisedias vorzuführen. Eigentlich sollte das für ein Kunstwerk keinen großen Unterschied machen. Es ist ein bisschen so, wie wenn ein Autor statt auf dem PC immer noch auf seiner alten Schreibmaschine schreibt, und darin auch eine eigene Aussage oder Lebenshaltung sieht. Der Unterschied wird nicht für jeden von Ihnen bedeutend sein, aber wenn man ein bisschen sensibilisiert ist, dann fällt der Unterschied eben doch auf. Man hört das Rauschen der Projektoren. Man überlegt, wo man eigentlich so viele alte Geräte herbekommt (Georg Trezn kauft sie auf Flohmärkten). Sie sind eigentlich bereits ausrangiert und erhalten noch einmal eine neue Aufgabe, diesmal sozusagen „im Chor“, für eine innovative Kunststrichtung.

Licht:Sprache. Eine Einführung

Thomas Raff

Gehe ich richtig in der Annahme, dass Sie, meine sehr geehrten Damen und Herren, über dieses Auditorium, in dem wir uns gerade befinden, staunen. Staunen über die „stumme Symphonie“, die den Raum so erfüllt, dass man ihn kaum wiedererkennt. Wo sind wir da hinein geraten?

„Wort“ und „Schrift“ sind zentrale Begriffe des christlichen Kosmos. Denn das Christentum gehört ja, wie man so sagt, zu den „Buch-Religionen“. Es stützt sich auf eine Heilige Schrift, die wir auch „das Wort Gottes“ nennen. Dieses „Wort Gottes“ besteht genau genommen aus einzelnen Wörtern, die zu Texten „verwoben“ sind und erst dadurch zum „Wort“ werden.

Man könnte die aktuelle Gestaltung dieser Innenwände aber auch als „Bilder“ auffassen. Und „Bilder“ spielen in unserer Religion ebenfalls eine große, wenn auch nicht immer unumstrittene Rolle. Zunächst die „Sprachbilder“, die Metaphern und Gleichnisse der Bibel. Aber – im Gegensatz zum Judentum und zum Islam – lassen wir ja auch Bilder im landläufigen Sinne zu, sei es als Illustrationen heiliger Ereignisse, sei es als Meditationshilfe, als Erinnerungsmittel oder zur Veranschaulichung komplexer theologischer Konzepte (z.B. der Dreifaltigkeit).

Die beiden Künstler, die uns heute Abend auf ihre Weise „verzaubern“ (wie ich finde), heißen Georg Trezn und Detlef Hartung. Sie haben sich intensiv auf die Räume der Katholischen Akademie und deren Hauptfunktionen eingelassen. Dabei stützen sie sich, was man nicht ohne Weiteres erkennen kann, auf jenes 13. Kapitel des Matthäus-Evangeliums, in dem Jesus fast ausschließlich in Gleichnissen redet (z.B. die bekannten Parabeln vom Sämann, vom Unkraut, vom Senfkorn usw.).

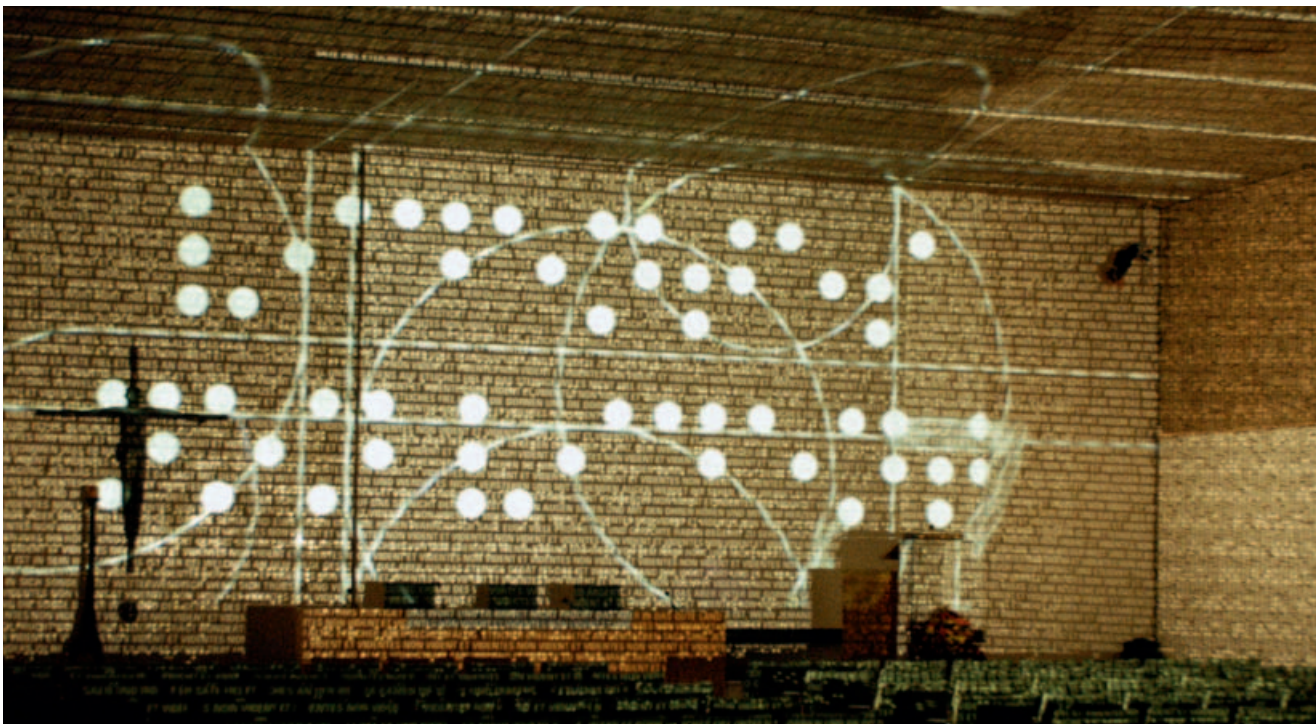
In diesem Kapitel befragen die Jünger Jesus zu seiner Rhetorik: „Warum redest du in Gleichnissen zu ihnen?“ Offenbar hatten sie bemerkt, dass Jesus mit diesen Parabeln sich nicht so sehr an sie, die Jünger, sondern vor allem an die vielen anderen wandte, die sich am Ufer



Prof. Dr. Thomas Raff, Kunsthistoriker, Augsburg

des Sees versammelt hatten, also an die erst noch zu Bekehrnden. Und er antwortet seinen Jüngern: „Euch ist es gegeben, die Geheimnisse des Himmelreiches zu verstehen, jenen aber ist es nicht gegeben. (...) Deshalb rede ich zu ihnen in Gleichnissen, weil sie sehend nicht sehen und hörend nicht hören, noch verstehen.“ („quia videntes non vident et audientes non audiunt neque intelligent“).

Jesus drückt sich hier sprachlich äußerst knapp aus. „Sehend nicht sehen“, „hörend nicht hören“ – so etwas nennt man in der klassischen Rhetorik ein „Oxymoron“, einen inneren Widerspruch, der zur Verdeutlichung eingesetzt wird, wie z.B. „beredtes Schweigen“. Jesus meint damit – umständlicher und normaler ausgedrückt: Obwohl sie Augen haben und sehen könnten, sehen sie nicht, jedenfalls nicht so, wie er es für richtig hält. Zwar können sie seine



Die Installation verwandelte die Wände im Vortragssaal der Akademie.

Prof. Raff (re.) und Detlef Hartung vor einer der Installationen.

Noch ein abschließender Gedanke: Wie geht man eigentlich mit einem Text um, den man nicht „richtig“ lesen kann? Man kann einfach abschalten, den Text ignorieren. Man kann ihn aber auch anders lesen. Das tun wir ja auch bei bestimmten Gattungen der Lyrik, in denen wir uns mehr dem Klang der Worte als dem textuellen Zusammenhang, der logischen Aussage überlassen. Fast wie beim Hören von Musik. Die Unmöglichkeit, diese Texte normal zu lesen, schafft eine ganz eigene Befindlichkeit. Wir merken, dass wir „lesend nicht lesen“ können, aber doch wissen: Da ist etwas zu lesen, dem man sich mehr durch Einfühlung als durch Lektüre, mehr durch körperliche Einverleibung und optische Wahrnehmung als durch intellektuelle Registrierung, „Entzifferung“, nähert. Manche Anregungen für ein katholisch-christliches Umfeld, wie ich meine. □



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.

Historische Woche

17. Februar bis 20. Februar 2010
Bayern und Italien. Kontinuität und Wandel ihrer traditionellen Bindungen

Vernissage

24. Februar 2010
Andréas Lang.
 „Backstage“ – Fotoausstellung
 Ausstellung vom 25. Feb. bis 31. März 2010

Abendveranstaltung

2. März 2010
Reihe „ZuMutung Glaube“
Auferstehung der Toten und ewiges Leben

Tagung mit der Meister Eckhart Gesellschaft

12. bis 14. März 2010
Meister Eckhart im Original. Fakten, Bilder und Legenden nach 750 Jahren

Forum

18. März 2010
Münchens neue Rolle in Deutschland

Symposium mit der Karl Graf Spredi Stiftung
 23. März bis 25. März 2010
Die Monarchie im 19. Jahrhundert. Anachronismus, Provokation oder Modernisierungsagentur

Studientag

27. März 2010
Gregorianische Choräle der Heiligen Woche. Eine liturgisch-spirituelle Hinführung

Biblische Woche

29. bis 31. März 2010
Die Offenbarung des Johannes. Ein österliches Trostbuch

Nachrichten

Der Katholischen Akademie ist erneut bestätigt worden, dass ihr Qualitätsmanagement funktioniert. Das externe Qualitäts-Audit nach dem Normensystem ISO 9001 – die Zertifizierungsgesellschaft des TÜV zeichnet dafür verantwortlich – ist zur vollen Zufriedenheit der Prüferin ausgefallen. Beim Besuch Anfang Dezember hier in München stellte sie fest, dass sowohl die überprüften Arbeitsabläufe als auch deren Steuerung gut funktionieren. Wichtige Aspekte der Prüfung waren auch die Kommunikationsstrukturen und das Zusammenwirken der verschiedenen Arbeitsbereiche. Mit dem Audit wurde die Qualitäts-Zertifizierung der Akademie um ein Jahr verlängert. Außer auf die Einhaltung der Qualitätsstandards wird bei uns strikt auf Umweltstandards geachtet. Die letzte Rezertifizierung im Umweltbereich erreichten wir im Frühjahr 2009. Alles Wissenswerte über unser Managementsystem finden Sie im letzten Nachhaltigkeitsbericht. Sie können ihn telefonisch (089-381020) bei uns anfordern oder als PDF-Datei von unserer Internetseite (www.kath-akademie-bayern.de) herunterladen.

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 Walser
 Layout: Josef Breuer, Augsburg
 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 089/38102105,
 E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de
 Druck: Kastner AG – Das Medienhaus,
 Schloßhof 2, 85283 Wolnzach.
 zur debatte erscheint zweimonatlich. Kostenbeitrag: jährlich € 25,- (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.