



zur debatte

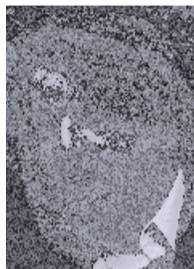
3/2011

Themen der Katholischen Akademie in Bayern



2

Sabrina Bobowsky schilderte auf der Tagung die Folgen der Tschernobyl-Katastrophe



16

Bob Dylan und die Religion bringt Prof. Dr. Knut Wenzel zusammen



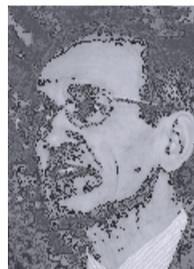
19

Prof. Dr. Jan-Heiner Tück würdigt das Jesus-Buch von Papst Benedikt XVI.



23

Prof. Dr. Johann Figl schildert die Etappen der Begegnung von Christentum und Buddhismus



29

Ähnlichkeiten und Differenzen zwischen den beiden Weltreligionen stellt Prof. Dr. Jens Schlieter dar



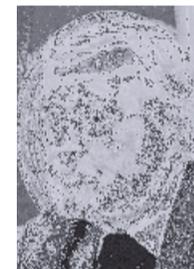
38

Prof. Dr. Reinhold Zwick befasst sich mit dem Regisseur Achim von Borries



41

Manfred Pook erzählt von seinem Wirken als Priester und von seiner Arbeit als Schlosser



Tschernobyl

25 Jahre nach der Katastrophe



Der zerstörte 4. Block des Reaktors in der ukrainischen Stadt Tschernobyl.

Foto: dpa

Die bewegende Erzählung von Nicolaj Bondar war ein ganz besonderer Aspekt des Forums „Tschernobyl. 25 Jahre nach der Katastrophe.“ In der Veranstaltung am 8. April 2011 erzählte Bondar, einer der Liquidatoren, die damals als Helfer vor Ort am havarierten Kraftwerk arbeiten mussten, wie er zum unfreiwilligen Helfer wurde, was er tun und erleiden musste und wie sich heute fast nur noch das Ausland um die Liquidatoren kümmert. Bei der Tagung, die die Akademie in Kooperation mit Renovabis,

der Solidaritätsaktion der deutschen Katholiken mit den Menschen in Mittel- und Osteuropa, organisiert hatte, kamen weitere Menschen aus Osteuropa zu Wort, die berichteten, wie die soziale und persönliche Lage der Menschen sich durch die damalige Katastrophe verändert hat. Auch die Auswirkungen der jüngsten Atomkatastrophe in Fukushima auf die politische Diskussion in Osteuropa spielt eine wichtige Rolle. „zur debatte“ dokumentiert die überarbeiteten Referate.

Erinnerungen eines Liquidators der Havarie des Atomkraftwerks Tschernobyl vom 29. April bis zum 9. Mai 1986

Nicolaj Bondar

Am 28. April 1986 hat es gegen 21.00 Uhr an der Tür geklingelt. Da stand ein junger Mann im Alter von etwa zwanzig Jahren und sagte, ich solle den Empfang der Benachrichtigung schriftlich bestätigen und mich dringend zum Kriegskommissariat begeben. Ich sollte auch meinen Militärausweis und Verpflegung für einen Tag mitnehmen. Wäre der junge Mann 15 Minuten später erschienen, so hätte er niemand zu Hause erreicht, denn wir hatten mit meiner Frau vor, in der Stadt spazieren zu gehen. So änderten sich aber unsere Pläne.

Als wir ins Kriegskommissariat kamen, waren dort schon einige Dutzend Menschen versammelt. Sie unterhielten sich miteinander, aber keiner wusste, was los war und warum es so dringend war. Einberufen hat man alle Anwesenden ungeachtet ihrer Ausbildung und Spezialisierung. Nach einer Weile stiegen wir in den Bus ein, der uns nach Kiew brachte. Es wurde uns gesagt, dass der Einsatz nicht lange dauern würde und wir alles weitere am Unterkunftsort erfahren würden.

Wenn ich mich nicht irre, wurde ich als Elektriker in die dritte Kompanie aufgenommen, obwohl ich früher und bis heute mit der Elektrizität nichts zu tun hatte. Danach hat man uns in einer Kaserne untergebracht, Matratzen verteilt und uns bedeutet, auf den nächsten Befehl zu warten. Als wir an die Stadt Dymir herankamen, begann man uns ein wenig darüber zu erzählen, wohin wir fahren. Es wurden aber keine Einzelheiten genannt, denn die Begleitpersonen wussten wahrscheinlich selbst nichts. Nicht deswegen also, dass man



Nicolaj Bondar, Liquidator/Tschernobyl-Helfer, Kiew

ihnen befohlen hatte zu schweigen, sondern weil sie selber keine Ahnung hatten, was los war.

Kurz gesagt, haben wir unseren Bestimmungsort Tschernobyl erreicht. Mehr als die Hälfte der Einwohner hatte die Stadt verlassen und wurde in einer sicheren Zone untergebracht. An jeder Kreuzung standen Milizionäre, die den Konvois die Richtung anwiesen. Unsere Kolonne war nicht klein, etwa

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Plagiat – das Thema hat während der vergangenen Monate in Deutschland für ziemlich Furore gesorgt. „Plagiat“ meint bekanntlich: Ich präsentiere einen Text, ohne gleichzeitig anzugeben, woher ich ihn habe. Da wurde dann viel geogogelt, jene reihenweise nicht angegebenen Fußnoten angemahnt, eine große Sorge um den Wissenschaftsstandort Deutschland geäußert, aber manchmal in der öffentlichen moralischen Verurteilung doch überzogen.

Während all der hektischen Wochen, deren Diskussionsstoff schlagartig durch Fukushima abgelöst wurde, ging mir ab und an ein seltsamer Gedanke durch den Kopf: Jenseits von justiziablem oder wissenschaftlich nicht angemessenem Verhalten gibt es ja, dachte ich mir, eine große Spannweite ganz unterschiedlicher Formen von Plagiat, die aber nicht sanktioniert werden. D. h., man schmückt sich vielerorts mit intellektuellen Federn, ohne anzugeben, welchem Huhn sie ausgerupft wurden. Neulich erst fand sich z. B. in einem bekannten Publikationsorgan der Abdruck eines Vortrags, der bei uns in der Katholischen Akademie Bayern gehalten worden war. Anlass und Ort des Referats wurden aber tunlichst verschwiegen, was bei jenem Medium, wie wir aus früheren Erfahrungen wissen, prinzipiell so gehandhabt wird. Schade.

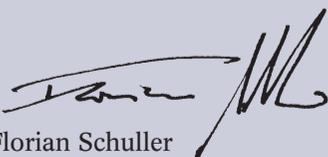
Vielleicht aber, so tröste ich mich dann, ist die Langzeitwirkung dessen, was wir in der Akademie an Themen anstoßen, sowieso eher indirekt und die Impulse, die ausgehen, nicht unbedingt direkt proportional der öffentlich-breiten Wahrnehmung. Zumindest werde ich immer wieder auf Texte unserer „debatte“ angesprochen, und zwar von Menschen innerhalb wie außerhalb der Kirche, bei denen ich zunächst kaum vermutet hätte, dass sie unsere Arbeit so intensiv verfolgen. Und manchmal stellen wir auch erfreut fest, dass Fragestellungen wie Referenten von Tagungen kurze Zeit später auf unterschiedlichen Ebenen erneut auftauchen.

Ich will dabei natürlich überhaupt keinen monokausalen Zusammenhang herstellen, sondern nur jene Vernetzung im gesellschaftlichen Diskurs in Erinnerung rufen, deren Mitspieler wir als Akademie sind – die Aufgabe, die uns die bayerischen Bischöfe satzungsgemäß aufgetragen haben, und die wir mit der wesentlichen Unterstützung der sieben bayerischen Diözesen engagiert zu erfüllen trachten, seit nunmehr 53 Jahren.

In diesem Sinne: gute Lektüre!

Ihr

Dr. Florian Schuller



fünf Kilometer lang. Sie bestand aus Straßensprengwagen, die die Straßen in der Stadt besprengen sollten, Rettungswagen, Lastkraftwagen, Feuerwehrfahrzeuge, Bussen usw. Schließlich sind wir gegen 11 Uhr an einem Feld angekommen, das sich zwischen Tschernobyl und Pripjat befand. Uns wurde befohlen, das Feldlager aufzubauen und auf weitere Anweisungen zu warten. Erst dort habe ich erfahren, dass hier das 731. Sonderbataillon aufgestellt wurde.

Viele Ereignisse aus der Zeit konnte ich aus irgendeinem Grund nicht behalten. Ich kann mich nur daran erinnern, wie wir die Hubschrauber beladen haben, regelmäßig in die Dörfer gefahren sind, um dort zu helfen, Haustiere auf Viehtransportwagen zu laden und lebenswichtige Sachen auf die Lastkraftwagen. Ein Lastwagen war für fünf Häuser vorgesehen mit nur einer Begleitperson. Gleichzeitig evakuierte man die Bevölkerung mit Bussen in eine sicherere Zone. Danach kehrten wir zum Hubschrauberlandeplatz zurück, wo die Hubschrauber mit Sand, Blei, Lehm und Dolomit beladen wurden. Tagelang sind wir sehr früh aufgestanden und sehr spät schlafen gegangen, ohne die Uniform auszuziehen, außer dem Mantel, den wir beim Schlafen als Decke benutzten. Häufig zogen wir auch die Stiefel nicht aus, wahrscheinlich vor Müdigkeit. Gegessen wurde direkt auf dem Hubschrauberlandeplatz, während die Hubschrauber zum Nachtanken wegfliegen. In diesem Rhythmus wurde die Arbeit fortgesetzt, bis wir den Befehl zum Aufhören bekamen.

Ich kann mich an eine Nacht erinnern, als ich dringend schlafen wollte. Da zog mich jemand am Bein und sagte: „Nikolaj, steh auf, wir warten auf dich draußen.“ Ich rieb mir die Augen, kam aus dem Zelt. Es war zwei Uhr nachts, wir waren erst vor kurzem nach einem schweren Arbeitstag eingeschlafen. Draußen begann eine außerordentliche Versammlung, wie sich herausstellte, hatte man nur die Kommunisten geweckt (ich war damals 22 Jahre und Parteimitglied). Jemand begann davon zu sprechen, dass es notwendig sei zum Kraftwerk zu fahren, um das schwere Wasser unter dem vierten Reaktor abzupumpen. Wenn der glühende Reaktor ins kalte Wasser darunter stürzte, so hätte es eine Wirkung wie bei einer Wasserstoffbombe. Wenn das Wasser unter dem Reaktor nicht rechtzeitig abgepumpt würde, so wäre nach der Explosion das Territorium im Radius von bis zu 500 Kilometern kontaminiert. Diese Aufgabe galt als besonders wichtiger Auftrag der Regierung und man musste für dessen Erfüllung 25 Freiwillige einziehen. So wie in den früheren Jahren waren die ersten, die sich meldeten, die Kommunisten, und die anderen Kandidaten musste man besprechen. Wir wählten die Personen aus, indem wir jeden Vorgeschlagenen aufstehen ließen und ihn nach seiner Zustimmung fragten. Dabei wurde erklärt, wie ernst die Lage aussieht. Und keiner, der in jener Nacht aufstand, weigerte sich, den Auftrag zu erfüllen. Am nächsten Morgen, als die Teilnehmerliste für den Auftrag vorgelesen wurde, stellten noch viele die Frage: „Und warum hat keiner mich gefragt, ich hätte mich auch gemeldet?“ Hier zeigte sich unsere Verantwortung und absolutes Verständnis für die Ernsthaftigkeit der Lage dem Staat und unseren Nächsten und Verwandten gegenüber. Die jungen Leute waren bereit, die Erfüllung jeder vor ihnen gestellten Aufgabe mit ihrer Gesundheit und manchmal mit ihrem Leben zu bezahlen (das soll nicht unbeabsichtigt klingen, das galt aber auch für mich).

Auf diese Weise haben wir 25 Freiwillige aus dem Sonderbataillon 731

ausgewählt. Nachdem die ersten fünf, zu denen auch ich gehörte, am Kraftwerk angekommen waren (wir wurden dorthin mit einem Schützenpanzerwagen gebracht, denn in diesem Fahrzeug war die Strahlung um ein Vielfaches niedriger), brachte man uns in einen Keller, ließ uns in einer Reihe antreten und wies uns kurz ein. Danach bekam jeder Freiwillige seine militärische Schutzausrüstung. Es wurde uns erklärt, wie und mit welcher Geschwindigkeit wir uns bewegen sollen, wo bäuchlings und wo im Lauf, wie bei einem Kurzstreckenlauf, denn das lag in unserem eigenen Interesse. Dann wurde uns ein Mensch vorgestellt, der uns zum Reaktor führen sollte, wo Schläuche lagen, die wir an das Feuerwehrfahrzeug anschließen sollten, um das Schwerwasser abzupumpen. Danach sollten wir diesen Platz schnellstmöglich verlassen noch schneller als wir uns dorthin bewegt hätten.

Strahlenmessgeräte haben wir keine bekommen, sie hätten ohnehin nur die Überschreitung der Oberwerte gezeigt, und überflüssige Informationen brauchen auch die Beamten nicht.

Später stellte es sich heraus, dass unser Begleiter Hauptmann Sborowskij war, Berufsoffizier des Zivilschutzregimentes, wohin wir einberufen wurden. Er hat uns zusätzliche Details erklärt: wie wir unsere Bewegung aus diesem Keller beginnen sollten, wo es keine Beleuchtung gab und wir uns nur mit der Taschenlampe in der Hand bewegen mussten, in welchem Abstand von einander wir laufen sollten. Wiederholt wies er darauf hin, wie schnell wir uns vorwärts bewegen mussten, denn es gab „interessante Stellen“ – mit einem sehr hohen Strahlungsniveau. Bevor wir mit der Erfüllung dieser Aufgabe begannen, sollten alle ihre Papiere abgeben. Erst später konnten wir verstehen, warum das so gemacht wurde. Wir zogen die Militärschutzausrüstung und Ateschutzmasken an und stürzten los. Dabei musste man die Zeit notieren, damit die nächsten fünf rechtzeitig folgen würden.

Strahlenmessgeräte haben wir keine bekommen, sie hätten sowieso nur die Überschreitung der Oberwerte gezeigt, und überflüssige Informationen brauchen auch die Beamten nicht. Wie lange

wir marschierten, kann ich nicht sagen, der Eindruck war – sehr lange. Wir gingen durch den dunklen, schwülen Keller, mit der Atemschutzmaske, deren Gläser beschlagen waren, in Gummianzügen (man kann sich vorstellen, wie die Ausrüstung in einer solchen Situation aussah). Das Atmen fiel schwer. Ich wiederhole, wir gingen zuerst durch den Keller, dann durch die Etagen, bald im Lauf, bald bäuchlings und dann wieder die Treppen herunter und endlich kamen wir zum zerstörten Reaktor. Die Schläuche waren schon vorbereitet, um das Wasser an das angekommene Feuerwehrfahrzeug abzuleiten. Am Steuer saß ein Soldat wie wir, der auch einberufen worden war. Dabei sollte er den zerstörten Reaktorblock umfahren und rückwärts in das Tor einfahren, das zum Korridor des vierten Reaktorblocks führte. Wir haben auf ihn dort schon etwa fünf Minuten gewartet (konnten uns sogar eine Verschnaufpause gönnen). Sobald das Feuerwehrfahrzeug ankam, schlossen wir sofort die Schläuche an und der Fahrer drückte auf das Gaspedal, um die Motordrehungen zu erhöhen, was das Einpumpen des Wassers beschleunigen sollte. Wie lange das gedauert hat, kann ich jetzt nicht mehr sagen. Die ganze Zeit haben wir da gestanden und auf den Befehl gewartet, die Schläuche wieder abzunehmen. Sie gaben Pfeifgeräusche aus allen Löchern ab und spritzten auf uns radioaktiv verseuchte Wasserstrahlen. Als Hauptmann Sborowskij den Befehl zum Abtrennen der Schläuche gegeben hatte, wurden wir mit Wasser übergossen, das noch unter Druck stand. Kurz gesagt, wir alle waren nass von Kopf bis Fuß. Das Wasser drang sogar unter die Schutzanzüge. Darauf haben wir gar nicht weiter geachtet. Unsere Hauptaufgabe war erfüllt. Die nächste Aufgabe war, diesen Platz noch schneller zu verlassen, als wir ihn erreicht hatten.

Angekommen am Ausgangsort stellten wir uns auf einer Wiese vor dem Haupteingangstor zum Kraftwerk auf und begannen unsere Schutzanzüge auszuziehen. Dabei stellten wir uns mit dem Gesicht dem Wind entgegen, wie man uns angewiesen hatte. Ohne Eile führte man uns in einen Duschraum, wo wir uns kalt gewaschen haben, bis die Geräte anzeigten, dass es keine Kontaminationsflecken am Körper mehr gab. Danach stellte man warmes Wasser an, damit wir uns noch einmal kurz waschen konnten. Wir bekamen andere Kleidung und wurden mit demselben Wagen, der uns hergebracht hatte, zurück in unser Feldlager geschickt.



Übersetzerin Lyudmyla Dudykevych (li.) dobmetschte den Bericht von Nicolaj Bondar. Sabrina Bobowski vom Internationalen Bildungs- und Begegnungs-

werk aus Dortmund, ergänzte aus ihrer Kenntnis die Informationen zur Lage in der Ukraine.



Lebhafte Gespräche am Rande der Tagung trugen auch zum Informationsaustausch bei.



Akademiedirektor Dr. Florian Schuller (li.) im Gespräch mit Dr. Christian Maerkl. Der Abgeordnete der Grünen ist

Vorsitzender des Ausschusses für Umwelt und Gesundheit des Bayerischen Landtags.

Dort wurden wir nicht besonders freundlich empfangen. Die erste Frage war – „Wo habt ihr eure Uniformen gelassen?“ Wir versuchten zu erklären, dass das nicht unsere Schuld sei und man uns aus dem Kraftwerk mit der stark kontaminierten Kleidung nicht herausgelassen hätte.

Am nächsten Tag, am 8. Mai, sind wir zum zweiten Mal zum Auspumpen des Wassers ausgerückt. Als wir aber an Ort und Stelle waren und auf das Feuerwehrfahrzeug warteten, ist mir schlecht geworden und die Jungs brachten mich ins Gebäude des dritten Reaktorblocks und sind dann zum Einsatz zurückgekehrt. Wie lange sie da waren, weiß ich nicht mehr. Ich habe nur gespürt, dass mich plötzlich jemand zupfte. Ich hob den Kopf und sah alle vier vor mir stehen und sagen: „Komm, weg von hier“. Wahrscheinlich war ich eingeschlafen oder eine zeitlang bewusstlos gewesen. Wir haben uns wieder gewaschen, umgezogen und die Schutzanzüge entsorgt. Beim Bataillonsappell mussten wir alle 25 Mann aus der Reihe treten, man sprach uns Dank aus und sagte, dass wir morgen am 9. Mai nach Kiew ins Militärspital gebracht werden sollten. Das übrige Personal sollte vor Ort auf einen Sonderbefehl warten.

Endlich kam der langerwartete Abreisetag aus dem Feldlager. Als wir in Kiew im Militärspital am Lesja-Ukrainka-Prospekt ankamen, verstand ich, dass man auf uns hier schon wartete. Schnell hatten wir jedoch begriffen, dass sich wegen der Feiertage keiner um uns kümmern würde. Die Jungs sind zum Spitalleiter gegangen und haben ihn gebeten, über die Feiertage nach Hause fahren zu dürfen und dann zurück ins Spital zu kommen. Man hat uns aber nur einen freien Tag erlaubt. Am nächsten Tag mussten wir wieder an Ort und Stelle sein und unbedingt all die Sachen mitbringen, die wir nach dem Verlassen der Zone bei uns trugen, damit man sie vernichten konnte. Am 10. Mai, wie versprochen, kamen wir ins Spital zur Untersuchung. Wir alle wurden in der Abteilung für Innere Medizin in Mehrbett-Krankenzimmern untergebracht. Alle Heilbehandlungen machten wir nach den Anweisungen der Ärzte mit, die sich in diesen Fragen spezialisiert hatten. Nach Ende der Untersuchung erhielten wir im Laufe einer Woche Bescheinigungen mit dem Befund „fast gesund“. Seit dieser Zeit haben wir alle Gesundheitsprobleme bekommen, bei jedem andere, an denen wir aber alle bis jetzt leiden. □



Das Podium zum Abschluss des Forums: Dolmetscherin Lyudmyla Dudykevych, Dr. Aleksander Bokotey,

P. Stefan Dartmann SJ, Hauptgeschäftsführer von Renovabis, und Dr. Jochen Ostheimer (v.l.n.r.).

Themen „zur Debatte“

Editorial	2
Tschernobyl	
25 Jahre nach der Katastrophe	
Erinnerungen eines Liquidators Nikolaj Bondar	1
Zum Stellenwert der Kernenergie in Mittel- und Osteuropa Ondřej Liška	4
Verantwortung für die Schöpfung: Ein praktisches Beispiel für kirchliche Initiativen in Osteuropa Aleksander Bokotey	5
Schöpfungsverantwortung konkret: Nachhaltiger Umgang mit Energie anhand eines Projekts der Kirchen in der Ukraine Jochen Ostheimer	6
Bob Dylan	
Songpoet, Idol, Prophet	
Bob Dylans 115. Traum oder die Kunst der Selbst(er)findung Karl Bruckmaier	8
„Fighting in the captain's tower“. Bob Dylan und die moderne Lyrik Dieter Lamping	11
Bob Dylan. Wendung zur Gospelmusik – Never Ending Tour heute Richard Klein	13
„... your prayers like rhymes“. Bob Dylan und die Religion Knut Wenzel	16
Passion aus Liebe	
Das Jesus-Buch des Papstes – eine kritische Würdigung Jan-Heiner Tück	19
Christentum und Buddhismus im Gespräch	
Herausforderung Buddhismus	
Faszination Buddhismus – Etappen der Begegnung in Geschichte und Gegenwart Johann Figl	23
Buddhismus vor den Herausforderungen der Moderne Perry Schmidt-Leukel	25
Grundlehren der buddhistischen und christlichen Traditionen: Ähnlichkeiten und Differenzen Jens Schlieter	29
Voraussetzungen, Chancen und Grenzen eines Dialogs zwischen Christen und Buddhisten Michael von Brück	32
Junge Akademie	
Amerika, Amerika!	35
Akademiegespräch mit Offizieren der Bundeswehr	
Soldat im Einsatz – Partnerschaft im Einsatz	
Ein Bericht zur Buchvorstellung	36
Filmforum	
Im Labyrinth des Lebens	
Begegnung mit dem Regisseur Achim von Borries	
Recherche und Erinnerung. Zu Achim von Borries sowie seinen Filmen „England!“ und „Wie einst Lilly“ Reinhold Zwick	38
Achim von Borries im Gespräch	40
Priestertag der Katholischen Akademie Bayern	
Mein Leben als Arbeiterpriester Manfred Pook	41
Autoren zu Gast bei Albert von Schirnding	
Tankred Dorst	43
Vernissage Klasse Jetelová „ausrichtung“	
Begrüßung und Einführung Florian Schuller	45
Abschied von Hubert Schöne	48
Impressum	34

Zum Stellenwert der Kernenergie in Mittel- und Osteuropa

Ondřej Liška

Ich bedanke mich für die Möglichkeit hier heute bei Ihnen sein zu können. Ich freue mich über Ihr Interesse an einer Diskussion, die bei uns in Tschechien geführt wird, in einem Land, das so nah, trotzdem aber kulturell und politisch sehr unterschiedlich ist. Ich bin der Auffassung, dass es auch 20 Jahre nach dem Fall des Eisernen Vorhangs notwendig ist, aktiv nach einem gegenseitigen Verständnis und nach einem gemeinsamen Weg zu suchen.

Zum Stellenwert der Kernenergie in Mittel- und Osteuropa

Die Kernenergie und der Energiebereich im Allgemeinen trägt bis heute noch sehr stark den Charakter der kommunistischen Diktatur.

Sie war sehr zentralisiert und wurde als Symbol der Macht verstanden – und so ist es bis heute in vielerlei Hinsicht geblieben. Das ist auch der Grund, warum die Debatte über Alternativen als unzulässig und illegitim von fast allen politischen Parteien und der Mehrheit der Öffentlichkeit gesehen wird.

Nach den Ereignissen des 17. November 1989 kamen zu dieser Symbolik zusätzlich noch zwei weitere Attribute – Attribut der Souveränität und der Relevanz – d.h. die Kartellverbindung zwischen der Politik und Wirtschaft.

Das erste Attribut gewann an Stärke vor allem als Reaktion auf die Kampagne der österreichischen Politiker, Medien und Initiativen, die dieses Thema nicht immer sehr einfühlsam behandelt haben, d.h. mit wenig Verständnis dafür, was für eine Bedeutung und Kontext die Kernenergie für eine postkommunistische Gesellschaft hat.

Das Thema der Sicherheit der Atomkraftwerke wurde dann in den Medien zusammen mit dem Thema der Versöhnung der Nachkriegszeit, Forderungen der vertriebenen Deutschen und anderen nicht geheilten Wunden des Krieges behandelt.

Das dritte, zum Teil versteckte Attribut, das aus der Kernenergie ein unüberwindbares Paradigma der heutigen tschechischen Politik gemacht hat, ist die enge Verbindung zwischen dem halbstaatlichen Energiekonzern CEZ mit der politischen Szene. Obwohl die Regierung die Wirtschaftsführung der CEZ kontrollieren sollte, ist es CEZ, der die Regierung beherrscht. Der Aufsichtsrat von CEZ ist kein Kontrollorgan, sondern vertritt die Interessen des CEZ Managements.

Die Infragestellung irgendeines dieser Attribute ist ein Angriff auf die Paradigmen der staatlichen und gesellschaftlichen Entwicklung der letzten Jahrzehnte. Aus der tschechischen Auffassung zur Atomenergie spricht etwas, was ich als eine „historische Angst“ bezeichnen würde. Eine Angst um den Verlust der Macht, der Souveränität und der wirtschaftspolitischen Relevanz.

Wer die Atomenergie und ihre Nützlichkeit und Ausschließlichkeit in Frage stellt, d.h. das allseitig „Gute“, der stellt auch das Symbol der Staatsmacht, der Staatssouveränität in Frage und ist somit auch ein Angriff auf die Legitimität und Finanzierung der politischen Elite.

Es zeigt sich hier eine wesentliche Parallele zwischen den Katastrophen von Tschernobyl und von Fukushima,



Ondřej Liška, Vorsitzender der Partei der Grünen in Tschechien, Prag

die ein grundsätzliches und fortdauerndes Problem mit der Kernenergie aufzeigt – neben den ökologischen, ökonomischen und geopolitischen Gründen. Es ist die Transparenz und Qualität des Regierens und damit die Qualität der Demokratie.

Tschernobyl und Fukushima

Kurz zur Geschichte: am 26. April 1986 um 1.23 Uhr Moskauer Zeit ereignete sich ein Unfall im Block 4 des Kraftwerks Tschernobyl. Es handelte sich um den schwersten Unfall in der ganzen Geschichte der Atomindustrie. Von der Explosion des Reaktors waren 7500 Dörfer in der Ukraine, in Russland und Weißrussland betroffen. Bis heute wird in 4000 Dörfern höhere Radioaktivität gemessen.

Über die radioaktive Situation in Tschernobyl wurde in den Ostblockländern nur sehr unbestimmt gesprochen, die Medien in der Tschechoslowakei haben den Unfall nur als eine gewöhnliche Panne bezeichnet. Die Idee, dass als Folge des Unfalls eine veränderte Radioaktivität ein Problem sein könnte, hat man nicht zugelassen.

Was haben wir in den Wochen nach der Tragödie in Fukushima erleben dürfen? Unzureichende Informationen über die möglichen Folgen des Unfalls und ein Mangel an wahren Informationen über das Ausmaß der Tragödie in Japan – von Seiten der Betreiber des Kraftwerks und auch von Seiten der Regierung. Dies kann man nicht als eine Bemühung entschuldigen, Panik vermeiden zu wollen.

Es zeigt sich, dass zentralisierte Ressourcen ein hohes Sicherheitsrisiko und eine Gefahr für die Gesellschaft darstellen. Es ist unmöglich, sich 100% auf die Experten und Politiker zu verlassen.

Es ist nicht möglich, sich auf Experten zu verlassen und zu glauben, sie werden laborsichere Bedingungen schaffen. Es ist nicht möglich, sich auf die Politiker zu verlassen und zu glauben, sie werden eine unabhängige

Sicherheitskontrolle erwirken. In dieser Hinsicht ist es eine traurige Nachricht, dass wir auch 25 Jahre nach der Tschernobyl-Katastrophe keinen Fortschritt gemacht haben. Unser Schicksal ist von denjenigen abhängig, die nicht fähig sind, unsere Sicherheit garantieren zu können. In Deutschland läuft schon seit drei Jahrzehnten eine intensive Debatte über den Atomausstieg. Die deutsche Gesellschaft ist für dieses Thema zugänglicher als es in den postkommunistischen Ländern der Fall ist.

Blick in die Zukunft

Kann man in der näheren Zukunft eine Veränderung erwarten? Meine Antwort ist vielleicht skeptisch, aber die Situation ist nicht aussichtslos.

Ich gehe aus den folgenden Voraussetzungen aus: Falls wir davon ausgehen, dass es rationale Argumente für den Atomausstieg gibt, dann haben wir die Hoffnung, auch die hartnäckigsten Kritiker dazu zu bewegen, diese Argumente abzuwägen. Warum passiert das nicht? Weil die Bedingungen für eine Diskussion zum Atomausstieg im ehemaligen Ostblock nicht gegeben sind, weil es nicht möglich ist diese Diskussion auf einer sachlichen Ebene zu führen. Wenn Sie sich mit einem meiner Landsleute treffen, der kein Experte ist, und Sie fragen ihn über Temelin, wird er auch nach einem langen Gespräch entweder sagen – ich glaube an das Atom oder ich glaube nicht an das Atom. Die Argumente dafür oder dagegen werden nicht besprochen.

Es ist die Folge des blinden Glaubens, der in der Ära des Kommunismus geboren wurde und der bis heute durch die politische und wirtschaftliche Lobby in der Mehrheit der Mittel- und Osteuropaländern genährt wird.

Ist es möglich, dies zu verändern? Ist es möglich, diesen blinden Glauben zu brechen und eine sachliche Diskussion anzustoßen?

Ja, es ist möglich, aber es bedeutet eine Veränderung des gesellschaftlichen Paradigmas und der politischen Kultur, die in der ehemaligen Ostblockländern noch nicht stattgefunden hat.

Die Bürgerinitiativen und die Grünen versuchen mit diesem Thema anders zu arbeiten, als z.B. in Deutschland. Eine Koalition der Bürgerinitiativen hat vor einiger Zeit eine äußerst genaue Studie veröffentlicht – „Smart energy“ – diese Studie zeigt genau, wie man sich von der Abhängigkeit von Uran, Öl und Kohle befreien kann.

Wir setzen uns dafür ein, in diese Diskussion eine sachliche Ebene zu bringen und wir hoffen, dass diese Sachlichkeit die enge Verknüpfung von Atomenergie und nationaler Identität in den postkommunistischen Ländern überwinden und zur Bewältigung des

kommunistischen Erbes und der nationalen Ressentiments führen wird.

Wir beleuchten die Problematik aus der Sicht der Abhängigkeit von Rohstoffen vor allem aus Russland, wir machen auf die Problematik der Transparenz und der ökonomischen Argumente aufmerksam. Nach dem man die Versicherung und Subventionen der öffentlichen Haushalte und andere Zuschüsse einrechnet, lohnt sich die Kernenergie einfach nicht.

Die Kernkraftwerke liefern nur 14 Prozent des tschechischen Energieverbrauchs.

Die heutige Frage, ob unsere Zukunft mit unserem „Glauben“ an die Symbole der Macht und Souveränität zusammenhängt, ist heute nicht mehr relevant. Es ist vielmehr wichtig, ob wir diese Macht im Namen einer sicheren Welt nutzen können. Genauso wenig kann man sich auf den Begriff der Souveränität aus der Literatur des vorletzten Jahrhunderts berufen. Man muss anfangen, über die gemeinsame, also europäische Souveränität und über die persönliche Souveränität nachzudenken – also die Möglichkeit, unabhängig von den unzuverlässigen geopolitischen Partnern zu sein, unabhängig von undurchsichtigen Lobbyisten und Politikern.

Die Kernkraftwerke liefern nur 14 Prozent des tschechischen Energieverbrauchs. Trotzdem dreht sich die öffentliche Debatte hauptsächlich um das Thema, ob zwei weitere Blöcke gebaut werden sollen.

Wir sind mit dem Bau weiterer Atomblöcke nicht einverstanden. Der Hauptgrund dafür ist, dass die tschechische Energiewirtschaft dann weiter in den Händen von CEZ bleiben würde. Aber die eigentliche Frage ist nicht die, ob wir weiter bauen sollen, sondern: Unter welchen Bedingungen wäre dies überhaupt möglich?

1. Faire Marktbedingungen: Es ist wichtig, dass der erste Schritt, die Schaffung fairer Marktbedingungen ist. Die Atomkraftwerke genießen viele finanzielle Vorteile. Dabei sollten sie diese nicht mehr brauchen. Wir reden hier von einem Industriezweig, der schon jahrzehntelang Unterstützung bekommen hat. Es ist also kein Grund mehr für eine Sonderbehandlung.

2. Die 10-Kronen-Haftung? Im Falle eines schweren Unfalls, muss CEZ nach dem Gesetz die meisten Schäden nicht zahlen. Daher ist die Unfallhaftung von CEZ auch sehr billig. Die Chemieindustrie und andere risikoreiche Industriezweige haben diesen Vorteil nicht.



Der Grünen-Politiker Dr. Christian Magerl (li.) freute sich, Ondřej Liška, seinen Parteifreund aus Tschechien, in der Katholischen Akademie treffen zu können.

3. Der unbezahlte Kredit: Manche der neuen Atommeiler, die in Europa gebaut wurden, haben sehr günstige Kredite, staatliche Garantien, Exportsubventionen, sind steuerbefreit usw.

4. Die staatlichen Dienstleistungen: Der Staat stellt umsonst Leistungen zu Verfügung, ohne die die Atomkraftwerke nicht existieren können: die Bewachung der Kraftwerke durch die Armee, Polizeiüberwachung bei den Castortransporten usw.

5. Der radioaktive Abfall: Die tschechischen Atomkraftwerke erzeugen jedes Jahr mehr als 100 Tonnen eines hochradioaktiven Abfalls. Wir wissen nicht, was wir mit diesem Abfall tun sollen. Auch anderswo in der Welt hat man nach Jahrzehnten keinen sicheren Endlagerplatz gefunden. Die Kommunen, die der Staat als einen möglichen Lagerort ausgesucht hat, haben sich dagegen ausgesprochen. Die Regierung sah sich gezwungen, ein Moratorium für diese Untersuchungen zu erklären.

6. Der Export – Temelin: CEZ musste am Ende zugeben, dass er nach der Inbetriebnahme von Temelin keine seiner Kohlenkraftwerke abstellen wird. Die ganze Leistung wird exportiert. CEZ exportiert ca. ein Viertel seiner Energieerzeugung. Zu Hause hinterlässt CEZ den radioaktiven Abfall und gesundheitsschädliche Verschmutzung.

7. CEZ sollte die volle finanzielle Verantwortung tragen: Die Betreiber der Atomkraftwerke sollten die vollen, marktgerechten Versicherungsbeiträge zahlen – ohne diese Bedingung sollte die Regierung über die Erweiterung der Atommeiler nicht diskutieren.

8. Zur Lösung der radioaktiven Abfälle: Die Regierung muss auf Übereinkommen mit den Kommunen setzen, anstatt Druck auszuüben und anstelle einer politisch motivierten Eile sorgfältig überprüfbar Prozesse einsetzen.

9. Die Atomrisiken: Der Preis, die schnell wachsende energetische Abhängigkeit von Russland oder die Qualität der angebotenen Produkte dürfen nicht die einzigen Faktoren sein, die die Entscheidung zur Erweiterung der Atommeiler beeinflussen. Die Atomindustrie ist auch nach fünfzig Jahren ihrer Existenz nach wie vor von verschiedenen Arten der staatlichen Hilfe abhängig: von den Garantien der Kredite, Steuerentlastung, Hilfe in ökonomischen Schwierigkeiten, Finanzierung der verschiedenen Teile des Brennstoffzyklus usw. Die größte Subvention stellt jedoch die sog. begrenzte Haftung dar – die Betreiber der Atomkraftwerke können sich durch verschiedene Mechanismen aus der vollen Verantwortung für einen eventuellen folgenschweren Unfall ziehen.

Nach dem Atomgesetz haben die Energiekonzerne in der Tschechischen Republik die Möglichkeit, nur eine Versicherung mit der begrenzten Haftung zu kaufen. Man kann also nicht von gleichen Marktbedingungen für verschiedene Energieträger sprechen. □

Die Akademie auf BR-alpha

In der Reihe **alpha-Lógos** auf BR-alpha sind jeweils **sonntags, von 19.15 bis 20 Uhr**, folgende Beiträge über Tagungen der Katholischen Akademie zu sehen:

- 3. Juli 2011 Risiko Kernkraft
- 17. Juli 2011 Wozu noch Kirche?
- 31. Juli 2011 Herausforderung Buddhismus

Verantwortung für die Schöpfung: Ein praktisches Beispiel für kirchliche Initiativen in Osteuropa

Aleksander Bokotey

Zugang zu und verantwortungsvolles Management von Energie-, Nahrungsmittel- bzw. Wasserressourcen stehen auf der Tagesordnung des 21. Jahrhunderts. In Anbetracht des misslungenen energetischen Managements und mangelnder gesellschaftlicher Akzeptanz stellen wir nach den Havarien in Tschernobyl und Fukushima fest, dass es keine sicheren Atomkraftwerke gibt. Diese Tatsache legt uns eine besondere Verantwortung auf. Die nukleare Katastrophe im Atomkraftwerk von Tschernobyl wie auch die neueste Katastrophe im japanischen Atomkraftwerk Fukushima bedrohen weiterhin menschliches Leben und Gesundheit und zeugen davon, dass eine weitere Missachtung dieser schrecklichen Belehrung unmöglich ist.

Die Menschheit aber muss auf die gegenwärtigen globalen ökologischen Herausforderungen adäquat und verantwortungsvoll reagieren. Anfang 2000 wurden daher Kommissionen für Umweltfragen in der römisch-katholischen und in der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine gegründet. Ihre Arbeit im Bereich der Schöpfungsverantwortung hatte zunächst einen eher lokalen und projekthaften Charakter. Dies änderte sich mit der Gründung des Umwelt-Informationszentrums an der Universität von Uschgorod. Diese Clearingstelle ist das erste sichtbare Ergebnis eines von der Deutschen Bundesstiftung Umwelt und der Ludwig-Maximilians-Universität (Lehrstuhl für Christliche Sozialethik) unterstützten Projekts mit dem Namen „Schöpfungsverantwortung im Bereich nachhaltiger Energiegewinnung und der Gründung eines Informationszentrums in Uschgorod“. Damit erhielt unsere Forschungs- und Bildungsarbeit einen systematischen Charakter.

I.

Die Fortsetzung und Profilierung des Umwelt-Informationszentrums in Uschgorod ist von großer Bedeutung. Denn hier werden sämtliche Dokumente (Projekte, Appelle, Schreiben, Weisungen, Sitzungen, Besprechungen) für die Kommission für Ökologie der römisch-katholischen Kirche der Ukraine und der Kommission für Ökologie der griechisch-katholischen Eparchie von Mukatschewo vorbereitet. D. h., dass praktisch die gesamte organisatorische, wissenschaftliche und öffentliche Arbeit im Bereich der Schöpfungsverantwortung von einem kleinen fachlichen Team (sieben feste Mitarbeiter sowie elf Freiwillige) des Umwelt-Informationszentrums erledigt wird.

Die Gründung des Informationszentrums löste alle laufenden Fragen, die sich aus den Tätigkeiten der beiden Kommissionen für Ökologie ergeben, und hat zugleich dazu beigetragen, deren Aufgabenstellung zu konkretisieren:

1. Information von Kirche und Gesellschaft über brennende ökologische und damit verbundene gesellschaftliche Probleme in der Ukraine und der Welt.

2. Recherche nach neuen Prinzipien, Vorgehensweisen, Ideen, Mitteln, Aktionen im Bereich der Bewahrung und Erneuerung der Umwelt.

II.

Die wichtigste Hauptaufgabe des Informationszentrums besteht in der Initiierung eines gesellschaftlichen Dialoges



Dr. Aleksander Bokotey, Geschäftsführer der Ökologie-Kommissionen der Römisch-Katholischen Kirche in der Ukraine und der Griechisch-Katholischen Eparchie, Uzhgorod/Ukraine

3. Verbreitung und Propagierung des Übergangs zu erneuerbaren Energien, welche wesentlich umweltfreundlicher sind, unter Christen.

4. Förderung der Zusammenarbeit verschiedener Konfessionen und Religionen in ökologischen Angelegenheiten. In diesem Kontext geht es um die Organisation ökumenischer Foren (Konferenzen, Seminare, Workshops) zu den aktuellen Umweltthemen.

5. Förderung der Zusammenarbeit verschiedener Konfessionen und Religionen mit Bildungsanstalten und wissenschaftlichen Institutionen im Bereich der Kinder- und Jugendbildung mit dem Lernziel einer adäquaten Einstellung zur Natur als Schöpfung.

6. Vorbereitung eines interkonfessionellen Appells an zivilgesellschaftliche Bewegungen sowie an staatliche und öffentliche Organisationen im Bereich des Naturschutzes zur Bewahrung der Umwelt mit dem Ziel einer ökologischen Bewusstseinsbildung in der Gesellschaft.

7. Übersetzung ausländischer Literatur, die wissenschaftliche Neuheiten zum Thema Schöpfungsverantwortung enthält; Veröffentlichung der Informationsmaterialien in fach- und populärwissenschaftlichen Medien, Erstellung von Sammelbänden mit Konferenz- bzw. Seminarunterlagen sowie von Informationen für Massenmedien, auch im Internet.

8. Veröffentlichung fach- und populärwissenschaftlicher, religiöser und kultureller Schriften sowie von Kinderliteratur im Themenbereich der Verantwortung für die Schöpfung und Bewahrung der Umwelt.

zwischen der Kirche und den gesellschaftlichen Institutionen in Osteuropa über aktuelle ökologische Herausforderungen. In diesem Bereich wurde schon eine gewisse Arbeit geleistet. Dadurch hat in Osteuropa (Ukraine, Russland, Weißrussland) bereits ein Dialog begonnen, der aber fortzusetzen und zu beleben ist. Im Zeitraum von 2005 bis 2010 fanden in Uschgorod sechs internationale Konferenzen auf ökumenischer Basis

Die Menschheit aber muss auf die gegenwärtigen globalen ökologischen Herausforderungen adäquat und verantwortungsvoll reagieren.

statt, an denen sich führende Wissenschaftler, Vertreter des öffentlichen Lebens, Journalisten und Theologen bzw. Würdenträger verschiedener Konfessionen teilnahmen (<http://church-nature.ucoz.ru/Forumkonferenzion.htm>). Diese Konferenzen gaben der öffentlichen Diskussion im Bereich der Schöpfungsverantwortung auf dem Gebiet der ehemaligen UdSSR einen wichtigen Impuls. In dieser Zeit fanden allein in der Ukraine etwa 30 Foren statt, es seien vor allem die folgenden genannt:

- am 14. September 2009 fand in Kiew ein Workshop zum Thema: „Ökologie des Lebens“ am „Tag der Schöpfung“ statt, welchen die Christen rund um die Welt als Tag des Umweltschutzes feiern. Diese Veranstaltung wurden vom Ministerium des Umweltschutzes der Ukraine und der ukrainischen griechisch-katholischen Kirche in der Zusammenarbeit mit der staatlichen ökologischen Akademie für Weiterbildung und Verwaltung organisiert;
- gesamtukrainische Studentenkonzferenz „Bildung, Wissenschaft, Religion im Dienste des Umweltschutzes“, welche vom Nationalen Jugendzentrum „Ökologische Initiativen“ initiiert und mit Unterstützung des Ministeriums für Familien, Jugend und Sport sowie der gesamtukrainischen ökologischen Liga durchgeführt wurde;
- internationale wissenschaftliche Konferenz „Natürliche Umwelt der Ukraine und Geistigkeit“, im Zeitraum vom 6. – 10. Oktober 2008;
- internationale wissenschaftliche Konferenz „Nachhaltige energetische Entwicklung als neue Perspektive für Gesellschaft und Kirche“, Lwiw, 6. November 2010;
- internationale Konferenz „Erfahrung und Systemlösungen in Polen bzw. in der Ukraine im Bereich der Energieeinsparung für gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwicklung und Verbesserung der Lebensbedingungen der Bevölkerung in der Ukraine“, Lwiw, 26. November 2010;
- gesamtukrainische Konferenz für ökologische Aufklärung „Geistigkeit als Grundlage für eine ökologische Kultur und Verantwortung“, Kiew, 19. – 20. November 2010;
- internationale Konferenz „Schutz der Städte und Dörfer Transkarpatiens vor Überschwemmungen, Dürren und anderen Klimaänderungen“, Uschgorod, 15. Dezember 2010.

Eine wichtige Richtung im Rahmen der Projektstätigkeit ist die tägliche und systematische Diskussion über Verant-

wortung für die Schöpfung, die von den Mitarbeitern des Umwelt-Informationszentrums in folgenden Internet-Foren der GUS-Länder initiiert und geleitet wird:

<http://hf.ucoz.org/> - Forum – Chortyzia
<http://forum.katolik.ru/index.php?showtopic=1286&st=0&start=0> – katholisches Forum Russlands "katolik.ru".
<http://dubus.by/modules/phpBB2/viewtopic.php?t=1395> - weißrussische Webseite „christlich-orthodoxes Forum für Jugendliche / „Християнський православний форум для молодіж“.
<http://forum.ugcc.org.ua/viewtopic.php?f=18&t=1935> – offizielles Forum der UGKK.
<http://forum.jerelo.info/viewtopic.php?t=1008> – christliche Webseite „Jerelo“ (Quelle).
<http://www.catholiconline.ru/node/701> – Katholische Webseite: CatholicOnline.
<http://old.baptist.org.ru/forums/showthread.php?t=1214>. Forum der Union evangelischer Baptisten Russlands.
<http://geneforums.com/topic1889.html> - biologisches Forum der GUS-Länder.

Im Rahmen der Tätigkeiten des Informationszentrums finden zahlreiche Fortbildungen und Beratungen unterschiedliche Zielgruppen statt (Pfarrer, Studenten kirchlicher und staatlicher Bildungsanstalten, Lehrer, Wissenschaftler, Beamte u.a.m.). Zwecks besserer und effektiver Arbeit wurde eine Umweltbibliothek gegründet, welche inzwischen schon etwa 350 Literaturquellen zählt. Es gibt auch eine große Anzahl von Broschüren sowie weitere Informationsliteratur. Es wurden Kontakte mit anderen wissenschaftlichen, pädagogischen und religiösen Zentren in der Ukraine und in Europa aufgenommen. Von den Mitarbeitern des Umwelt-Informationszentrums werden zahlreiche Bücher und v. a. Aufsätze übersetzt und veröffentlicht. Diese Arbeit wird im Prozess der Projektverwirklichung präsentiert.

Dank der Arbeit des Informationszentrums wird der gesellschaftliche Dialog im Bereich der Schöpfungsverantwortung in Osteuropa aufrecht erhalten. Für den sachlichen Austausch in der Gesellschaft über globale ökologische Themen unter Teilnahme der Kirchen ist die Fortsetzung der Arbeit des Informationszentrums sehr wichtig. Denn sie ist eine wichtige gesellschaftliche Kraft, um den Umweltschutz in der postsowjetischen Gesellschaft mit Hilfe der Kirche verlässlich voranzubringen und eine

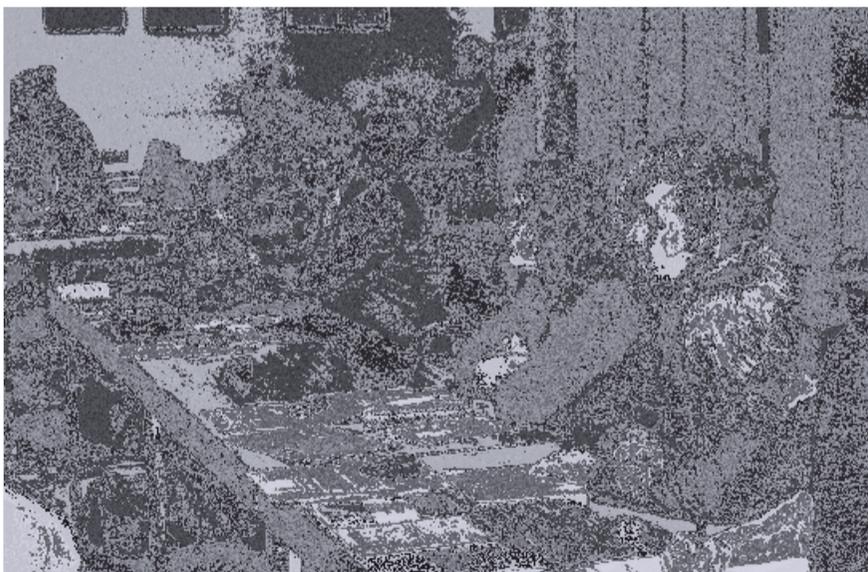
ökologisch verantwortliche Kultur und Weltanschauung zu entwickeln.

III.

Der Dialog zwischen Religionen und Wissenschaften, welcher vom Informationszentrum initiiert wurde, bietet engagierten gesellschaftlichen Gruppen in Osteuropa (Ukraine, Russland, Weißrussland) eine Chance, die gesellschaftliche Reflexion über die gegenwärtigen globalen ökologischen Herausforderungen voranzubringen und Handlungsalternativen zu entwickeln. Da in Osteuropa die Kirche in der Gesellschaft das höchste Vertrauen genießt, hat sie auch großen Einfluss und verfügt über gute Möglichkeiten für die Lösung der unterschiedlich komplexen Probleme.

Zurzeit gibt es in Osteuropa nur drei Zentren, an denen im Bereich der Erarbeitung adäquater gesellschaftlicher Reflexionen als Antwort auf die gegenwärtigen globalen Herausforderungen systematisch gearbeitet wird: die Kommission für Ökologie der römisch-katholischen Kirche der Ukraine, die Kommission für Ökologie der griechisch-katholischen Eparchie von Mukatschewo sowie das Büro der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche für Umweltfragen – wobei die ersten beiden Kommissionen in ihrer Tätigkeit einen bedeutenden Impuls durch die Gründung des Umwelt-Informationszentrums im Jahr 2010 bekommen haben. Dieses Zentrum könnte sich als eines der erfolgreichsten Projekte im Umweltbereich erweisen, insbesondere wenn man bedenkt, dass von den 38.000 Organisationen, die in der Ukraine öffentlich registriert sind, lediglich 130 im Umweltsektor aktiv sind.

Für das Gebiet der ehemaligen Sowjetunion sind ähnliche soziale und wirtschaftliche Problemen wie für Afrika und weite Teile Asiens kennzeichnend (Unterernährung, schlechtes Trinkwasser, AIDS u.a.m.). Zu ihren Ursachen zählen nicht zuletzt lokale wie globale ökologische Probleme. Ein allgemeiner gesellschaftlicher Dialog unter Beteiligung der Kirche ist für die Lösung gegenwärtiger ökologischer Herausforderungen auf dem postsowjetischen Gebiet sehr wichtig. Das an der Nationalen Universität Uschgorod angesiedelte Umwelt-Informationszentrum ist eines der wenigen Projekte, das einen solchen gesellschaftlichen Dialog erfolgreich initiiert hat und auch zukünftig mitgestalten kann. □



Zahlreiche Journalisten nahmen an der Tschernobyl-Tagung teil. Auch Einzelinterviews mit Nicolaj Bondar fanden statt.

Schöpfungsverantwortung konkret: Nachhaltiger Umgang mit Energie anhand eines Projekts der Kirchen in der Ukraine

Jochen Ostheimer

1. Die Energiefrage

„Im Prinzip geht alles, aber ohne Strom läuft nichts.“ So lautete ein Werbespruch des Bayernwerks (1993). Der Grundgedanke, den man dahinter ausmachen kann, ist folgender: Energie ist das Lebenselixier der modernen Gesellschaft. Was auch immer geschieht, es benötigt Energie. Energie ist gleichsam das materielle Gegenstück zu Geld. Geld- und Energiefluss bilden die beiden großen Kreisläufe des gesellschaftlichen Stoffwechsels, um es etwas bildhaft auszudrücken.

Die aktuelle Konfliktlage ist folgende: Die gut funktionierende Energieversorgung, die eine wesentliche Grundlage unseres Wohlstands darstellt, soll aufrecht erhalten werden. Dabei unterliegt sie, sozioethisch gesehen, zwei einschränkenden Bedingungen:

1. Sie darf den Klimawandel nicht weiter verschärfen. Daher muss die Nutzung fossiler Brennstoffe, v.a. von Kohle, in den nächsten 40 Jahren vollständig beendet werden.

2. Die Nutzung von Atomkraft ist deutlich weniger klimaschädlich, aber bereits im Normalbetrieb nicht unproblematisch. Hinzu kommen die möglichen Unfälle, die keiner erleben möchte, sowie das Ewigkeitsproblem der Endlagerung.

Zwischen diesen beiden Herausforderungen, zwischen der Skylla des Klimawandels und der Charybdis der Endlagerung oder gar der atomaren Verseuchung, muss die gesellschaftliche Entwicklung hindurchführen, die genau dieses sein muss: eine Entwicklung. Denn ein sprunghaft vollzogener Verzicht auf Energie stellt keine moralisch verträgliche Lösung dar. Dies würde die Gesellschaft schlichtweg nicht verkraften.

Der Umgang mit Energie ist mithin ein wesentlicher Faktor, der die Ausgestaltung der gesellschaftlichen Ordnung prägt. Dass die gesellschaftliche Ordnung aber gerecht sein muss, ist grundlegendes Anliegen der christlichen Sozialethik. Zur Konkretisierung dessen, was mit Blick auf die gesellschaftlichen Strukturen gerecht heißt, hat sie Kriterien oder Prinzipien entwickelt, die Ihnen vielleicht als Sozialprinzipien bekannt sind. Sozialprinzipien sind, wie es zwei große Münchner Sozialethiker einmal formuliert haben, die „ethischen Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft“. Ich will die Sozialprinzipien knapp auf unsere Leitfrage hin interpretieren, nämlich wie ein zuverlässiger, sozial gerechter und ökologisch verantwortlicher Umgang mit Energie auszuschaun soll – wie also christliche Schöpfungsverantwortung unter den gegenwärtigen Bedingungen wahrgenommen werden kann.

2. Personalität

Das erste und grundlegende Sozialprinzip ist das der Personalität. Gesell-



Dr. Jochen Ostheimer, Lehrstuhl für Christliche Sozialethik an der Universität München

schaftliche Institutionen, wozu auch die Energieversorgung zählt, haben stets dem Menschen zu dienen, und zwar allen Menschen, und dürfen keinen Menschen verzwecken. Doch genau dies ist der Fall, wenn einige Menschen zu Gunsten der Allgemeinheit besonderen Risiken ausgesetzt werden. Dies gilt bspw. mit Blick auf den Betrieb von AKWs; denn bis heute ist umstritten, ob in der Nachbarschaft einer solchen Anlage die Krebsgefahr steigt. Das gilt dann auch für Atommüllendlager, aber z.B. ebenso für geplante unterirdische Kohlendioxiddeponien (CCS). Allerdings ist damit nicht gesagt, dass derartige Verfahren moralisch unzulässig wären. Denn die moderne Gesellschaft ist und bleibt eine Hochtechnologie-Gesellschaft und damit eine Risikogesellschaft. Was das Personprinzip stattdessen fordert, ist erstens Transparenz und Ehrlichkeit bei der Information und zweitens wirksame Mitentscheidung der Betroffenen. Drittens hat die jetzt lebende Generation eine besondere Pflicht, zukünftige Handlungsspielräume nicht dadurch einzuschränken, dass sie auf Kosten der Zukunft lebt. Faktisch jedoch geht unser aktueller Wohlstand, der auf massivem Energie- und Ressourcenverbrauch basiert, zu Lasten der Sicherheit der künftigen Generationen. Nachdem dies nun erkannt ist, verlangt unsere Moral ein Umsteuern. Insofern ist Energie eine Frage intergenerationaler Gerechtigkeit. Und genau dies meint der Topos „Schöpfungsverantwortung“. Die Schöpfung Gottes ist das gute Lebenshaus für alle, für alle Menschen zu allen Zeiten. Sie ist jeder Generation nur als Leihgabe anvertraut.

3. Solidarität

Solidarität bedeutet, Vor- und Nachteile gerecht aufzuteilen und dabei die

jeweils Schwächsten besonders zu unterstützen. Dies heißt konkret, dass Energie einerseits teurer wird, weil nur dann die auch marktwirtschaftlich geforderte Bedingung der Kostenwahrheit erreicht wird. Die Energiepreise müssen die Kosten der Umweltbelastung enthalten. Dies wird individuell wie strukturell zu großen Veränderungen führen. Gleichzeitig darf der Zugang zu Energie nicht zu einem Luxusgut werden. Bereits jetzt tragen gar nicht einmal so wenige Menschen im Winter zuhause einen dicken zweiten Pullover oder Stiefel, weil es ihnen zu kalt ist. Und gerade die günstigeren Wohnungen, auch hier in München, sind häufig energetisch nur schlecht isoliert.

Solidarität ist darüber hinaus im globalen Maßstab zu sehen. Energiearmut ist ein großes Entwicklungshindernis in den südlichen Ländern. Und Energieabhängigkeit vom Ausland ist, wie ein Blick in unsere östlichen Nachbarstaaten zeigt, ein nicht zu unterschätzendes politisches Problem. Die Handlungschancen für die reichen Länder sind zweifach: **Erstens** können wir die Länder des Globalen Südens sowie in unserer Nachbarschaft (man denke auch an Nordafrika) beim Aufbau einer regenerativen und effizienten Energieinfrastruktur unterstützen. **Zweitens** können wir durch Energieeinsparungen dazu beitragen, dass die globalen Energiepreise in den nächsten Jahrzehnten nicht ganz so stark steigen.

4. Subsidiarität

Solidarität im Sinne einer Befähigung von Individuen und Kollektiven zu einem Leben in Selbstbestimmung und Wohlstand muss subsidiär ausgestaltet werden. Mit Blick auf die Energieinfrastruktur ist es gegenwärtig unter Fachleuten sehr umstritten, ob die regenerative Energieerzeugung besser insulär oder großtechnisch erfolgen soll. Die Insellösung sieht eine Vielzahl an Energieproduzenten vor, die sich in ihrer Region weitestgehend selbst versorgen. Durch eine Kombination von Wind- und Sonnenkraft, Erdwärme und Biomasse sowie durch eine massive Verringerung des Energieverbrauchs wollen beispielsweise die beiden Landkreise Bad Tölz und Miesbach in 30 Jahren energieautark werden. Eine solche „Energiewende“ erfordert in hohem Maß eine Bürgerbeteiligung. Es muss partizipativ entschieden werden, wo Windräder und Sonnenkollektoren stehen oder wo bspw. ein Pumpspeicherkraftwerk installiert wird. Denn es handelt sich dabei immer auch um z.T. nicht unerhebliche Eingriffe in Ökosysteme oder in als ästhetisch schön empfundene Kulturräume (man denke nur an Photovoltaik-Anlagen an der Michaelskirche in München).

Das Inselmodell verwirklicht das umweltethische Verantwortungsprinzip, die durch Naturnutzung entstehenden Lasten vor Ort zu tragen. Die großtechnische Lösung basiert auf dem Grundsatz, dass immer irgendwo die Sonne scheint und der Wind weht. Irgendwo in Europa und Nordafrika kann immer ausreichend Strom erzeugt werden, der dann durch neu zu bauende Stromautobahnen zu den Verbrauchern geleitet werden muss („super smart grid“). Ein Vorteil dieses Konzepts, das teilweise unter dem Namen „Desertec“ bekannt geworden ist, ist die produktive Verbindung von Umweltschutz und Entwicklungszusammenarbeit, wie es das Konzept der Nachhaltigkeit ja gerade vorsieht. Als Problem wird insbesondere beklagt, dass die marktbeherrschende Stellung der großen Energieversorgungsunternehmen noch ausgebaut wird. Wichtig im Sinne des Subsidiaritätsprinzips sind jedenfalls informierte öffentliche Debatten über

beide Modelle und über die ökologischen Nachteile und die Eingriffe in die Lebensqualität von Bevölkerungsgruppen. Subsidiarität ist auf jeden Fall nicht im Sinne des St.-Florians-Prinzips auszulegen: „Windräder sind super – nur nicht in unserer Nachbarschaft“.

5. Nachhaltigkeit

Beide Konzepte führen im Erfolgsfall zu einem nachhaltigen Umgang mit Energie. Eine nachhaltige Energieversorgung ist erstens dauerhaft umweltverträglich, sichert zweitens die Grundlage für den gegenwärtigen wie zukünftigen gesellschaftlichen Wohlstand und verhindert drittens eine Benachteiligung von Bevölkerungsgruppen oder auch Ländern. Drei komplementäre Wege sind miteinander zu verbinden.

5.1 Konsistenz

Die Energieerzeugung muss umwelt- und sozialverträglich erfolgen. Daher scheiden sowohl Kohle- als auch Atomstrom aus. Doch auch die so genannte „Bio-Energie“ ist, wie die aktuellen Schwierigkeiten bei der Einführung des E-10-Kraftstoffs zeigen, sowohl mit Blick auf den Klimaschutz als auch allgemein ökologisch nicht immer unproblematisch grün.

5.2 Effizienz

Daher muss der Energieverbrauch drastisch gedrosselt werden. Nur so lässt sich in einem ausreichenden Maß und ohne Wohlstandseinbußen erneuerbare Energie erzeugen. Hier ist die Technik gefragt, die ja auch schon beachtliche Fortschritte erzielt hat. Gleichwohl werden diese Gewinne zu meist in einem so genannten Bumerang-Effekt durch eine Verbrauchssteigerung wieder wettgemacht.

5.3 Suffizienz

Deshalb ist zusätzlich ein dritter Weg nötig: Suffizienz, ein an Bescheidenheit orientiertes gesellschaftliches Wohlstandsmodell, das durch eine entsprechende Wirtschaftsweise sowie durch geeignete Konsum- und Lebensmodelle gestützt wird. Es braucht mithin eine Kultur der Nachhaltigkeit.

Dies ist auch ein Handlungsfeld für die Kirchen. Denn es geht um Sinnfragen und Lebensmodelle. Die johanneische Botschaft des „Lebens in Fülle“ (Joh 10,10) ist zeitgemäß zu konkretisieren, auch durch gute Beispiele innerhalb der Kirche selbst (z.B. „Autofasten“).

6. Das Projekt

Das ist in knappen Zügen die Theorie aus der Christlichen Sozialethik zu einem nachhaltigen Umgang mit Energie. Der entscheidende Schritt liegt in der praktischen Umsetzung. Dazu wurde ein Projekt initiiert, das in einem Land, das sich politisch und auch energiepolitisch in einem radikalen Umbruch befindet, Wege zu einem nachhaltigen Umgang mit Energie initiieren soll.

Das Projekt trägt den etwas sperrigen Namen „Schöpfungsverantwortung und nachhaltige Energiegewinnung in der Ukraine. Interdisziplinärer ökumenischer Dialog und Gründung eines Informationszentrums“.

- Die wissenschaftliche Leitung hat Prof. Dr. Markus Vogt inne (Lehrstuhl für Christliche Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der LMU München).
- Wissenschaftliche Mitarbeiter an diesem Projekt sind neben meiner Person Fr. Julia Blanc und Dr. Beatrice van Saan-Klein.

- Die Finanzierung verdanken wir der Deutschen Bundesstiftung Umwelt.
- Und die Hauptarbeit wird geleistet vom Projektkoordinator vor Ort, Dr. Alexander Bokotey, dem ich an dieser Stelle ein großes Kompliment für die hervorragende Aufbauarbeit machen möchte. Unterstützt wird er von vielen, zumeist ehrenamtlich Tätigen.

Zwei Arbeitsschritte stehen im Zentrum des Projektes:

- (1) Errichtung eines Informationszentrums über Umwelt und Schöpfungsverantwortung in Uzhgorod, an dem in ökumenischer Zusammenarbeit und in Kooperation mit der Universität sowie staatlichen Behörden Schulungen durchgeführt und Informations-

materialien gesammelt, erstellt und übersetzt werden;

- (2) Durchführung verschiedener Veranstaltungen zu Fragen von Schöpfungsverantwortung und Energie, um die Arbeit des Zentrums wissenschaftlich zu fundieren und öffentlich bekannt zu machen.

Besonders erwähnenswert ist, dass dieses Projekt ökumenisch von mehreren christlichen Konfessionen getragen wird. Zugleich ist dies eine wesentliche Erfolgsbedingung. Es muss klar gezeigt werden, dass alle Kirchen sich dem Wert der Schöpfungsverantwortung verpflichtet fühlen. Nur auf diese Weise gewinnt die christliche Botschaft die nötige Glaubwürdigkeit. □

Presse

Katholische Nachrichtenagentur

12. April 2011 – Der Atomunfall in Fukushima hat nach Ansicht des tschechischen Grünen-Vorsitzenden Ondřej Liška in seinem Land zu keiner Neubewertung der Kernenergie geführt. Erst auf längere Sicht werde sich die Diskussion ändern, sagte Liška am 8. April in München bei einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern. Aktuelle Umfragen zufolge befürworten 60 Prozent der Tschechen Atomkraftwerke, nur zehn bis zwölf Prozent stünden der Technologie kritisch gegenüber. Noch vor einem Monat hätten sich sogar 80 Prozent für die Kernenergie ausgesprochen.

Die Tagespost

12. April 2011 – Nach Auskunft des Geschäftsführers der Ökologie-Kommission der römisch-katholischen Kirche in der Ukraine, Aleksander Bokotey, werde bis 2022 eine Verdopplung der 20 derzeit in Betrieb befindlichen Atomkraftwerke angestrebt. „Die wirtschaftliche Lage ist schlecht in meinem Land. Die Menschen denken zuerst ans Überleben. Das hindert sie daran, an Ökologie zu denken“, so Bokotey. Dies zu ändern bemüht sich die katholische Kirche des Landes seit Jahren. Mit ökumenischen Projekten, vom Münchner LMU-Lehrstuhl für Christliche Sozialethik unterstützt, versuche man aus christlicher Schöpfungsverantwortung heraus, das Umweltbewusstsein der Ukrainer zu bilden. *Oliver Maksan*

Christ in der Gegenwart

1. Mai 2011 – Nikolaj Bondar war damals 22 Jahre alt und Reservist der Armee. Zusammen mit einer Einheit von 750 Mann wurde er nach Tschernobyl abkommandiert. Dort schaufelten sie Sand in Hubschrauber, der über der Ruine abgeworfen wurde, und pumpten verseuchtes Wasser aus Kühlschränken. „Wir arbeiteten 16 bis 18 Stunden am Tag, unsere Haut wurde rot und warf Blasen. Wir dachten, es wäre ein Sonnenbrand. Heute wissen wir, es kam von der Strahlung.“ Auf einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern berichtete er von jenen dramatischen Tagen und vom Schicksal seiner Einheit. Nur noch 80 Mann sind am Leben.

Süddeutsche Zeitung

16. April 2011 – Man sieht ihm das nicht gleich an: Nikolaj Bondar ist eine kräftiger Mann mit Schnauzbarth und großen, weichen, warmen Händen. Nur seine Stimme ist rau und versagt häufig. Als hätte er seine Geschichte schon zu oft erzählt. So wie an diesem Tag in der Katholischen Akademie in München. Wer könnte schließlich besser über die Unberechenbarkeit der Technik, die Fehlbarkeit des Menschen berichten als er? Bondar erzählt seine Geschichte, als lese er aus einem wissenschaftlichen Bericht vor. Dabei lächelt er. Das Wort „ich“ vermeidet er. Es ist, als wolle er Distanz schaffen zwischen sich und den Ereignissen von damals. *Hannah Beitzer*

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.

Reihe „Länder-Revue“

Samstag, 2. Juli 2011
Belgien und Niederlande
Zwei Kernländer Europas in der Krise

Junge Akademie

Samstag, 2. Juli 2011
Arbeit ist das halbe Leben –
und was ist der Rest?

Sommernacht der Künste

Montag, 4. Juli 2011
Finissage und Kammeroper

Mittagstreff

Donnerstag, 7. Juli 2011
Kardinal Gianfranco Ravasi

Tagung in Nürnberg in Zusammenarbeit mit Akademie Caritas-Pirckheimer-Haus

8. und 9. Juli 2011
Leitkultur – Leitethik. Zumutung
oder Selbstverständlichkeit?

Drittes Karl Graf Sprei Symposium

11. und 12. Juli 2011
„Was die Welt im Innersten
zusammenhält“.
Köhäsionskräfte im Europa
der Neuzeit

Bob Dylan

Songpoet, Idol, Prophet

Bob Dylan bewegt die Menschen. An die 100 Fachleute, Fans, Kenner und Neugierige waren am 18. und 19. März 2011 in die Akademie gekommen, um über den großen Folk-, Rock- und Popmusiker, der heuer 70 Jahre alt wird, Neues zu erfahren, über ihn zu sprechen, seine Musik zu hören und sein Wirken filmisch zu erleben. Die Tagung „Bob Dylan. Songpoet, Idol, Prophet“ widmete sich den musikali-

schen, poetischen, geistigen und religiösen Facetten seines Lebens und Schaffens. Vieles wurde klarer, geheimnisvoll bleibt Bob Dylan aber auch nach dieser Tagung. „zur debatte“ dokumentiert die auf der Tagung gehaltenen Referate, versucht mit vielen Fotos, die Atmosphäre der Tagung einzufangen und veröffentlicht Ausschnitte aus der umfangreichen Berichterstattung in den Medien.

Bob Dylans 115. Traum oder die Kunst der Selbst(er)findung

Karl Bruckmaier

I.

Robert Allen Zimmerman alias Bob Dylan kommt am 24. Mai 1941 in Duluth zur Welt, aufwachsen wird er im nicht allzu fernen Hibbing. Duluth und Hibbing liegen in Minnesota, und wo das wieder sein könnte, weiß der Erdkundelehrer, irgendwo zwischen Großen Seen und Prärie, irgendwie fast in Kanada, jedenfalls nicht die Gegend, wo man in Urlaub hinfährt: Zuerst soll dort oben abgeholt worden sein wie wild, dann kamen die Tagbauer und Bergleute, also, ich stell es mir eher kalt vor und hässlich und ein bisschen arm. Tankstellen und Supermärkte und Autohändler und Tankstellen und Supermärkte und Autohändler, im Winter viel Schnee. Eine Mischung aus „Twin Peaks“ und „ Fargo“. Aber egal. Zimmerman geht und wird Dylan. Minnesota verschwindet und wird ein mythischer Ort, über den Greil Marcus bis an sein Lebensende Bücher schreiben wird, weil dieser Ort nur aus den Augenwinkeln wahrzunehmen ist und das nur für Teile von Sekunden. Es ist ein Ort, an dem das Licht, das durch die dichten Zweige den Boden erreicht, von der Sonne einer anderen Welt zu kommen scheint, um den Schriftsteller Jack Womack zu zitieren; es ist eine versinkende Welt. Sie versinkt in der Zeit. Es ist eine Welt vor der Massenkommunikation, eine Welt vor der Reproduzierbarkeit ihrer Inhalte, eine Welt des gesprochenen Wortes: Gesagt, getan. Oder: Gesagt, vergessen. Um nicht zu vergessen, musste man sich ständig erinnern, Geschichten, Verwandtschaftsbeziehungen, Fruchtfolgen, Feindschaften.

Und die sich Erinnernden wurden noch dazu ständig verpflanzt, von einem Kontinent zum anderen, von einem Landesteil zum nächsten, ein Teil von ihnen, schwarze Sklaven, wurden quasi



Karl Bruckmaier, Journalist, Autor und Musikkritiker

von Außerirdischen auf Raumschiffen entführt und auf diese neue Welt in eine neue Zeit verpflanzt: eine Entwurzelung, die zwei Jahrhunderte später noch nicht annähernd geheilt wäre und verziehen. Amerika als gigantisches Feldexperiment zur Findung einer ethnologischen und sozialen Symmetrie, jeder Teilnehmer an diesem Experiment wider Willen ist ununterbrochen „rolling“ wie in „Like a Rolling Stone“.

Amerikas regionale Musiken sind akustischer Abdruck dieses Experiments. Die Lomaxes und Smiths des vergangenen Jahrhunderts führten die disparaten Teile in ihren Sammlungen zusammen und behaupteten Gemeinsamkeit, wo

gestern noch keine war, eine Gemeinsamkeit, die als Waffe und Stärkung dienen sollte in den vermeintlich neuen und schlechteren, jedenfalls komplexeren Zeiten, so wie hundert Jahre vor ihnen ein gewisser Childs die Balladen des alten Englands gesammelt hatte oder die Gemeindevorsteher in den Gebetshäusern des Südens ihre Hymnen notierten, um dem ewigen Erinnern und Vergessen Einhalt zu gebieten: Zivilisation heißt Aufzeichnung. Und Deutungshoheit: Speziell Harry Smith, der eine eigene Tagung wert wäre, und seiner „Anthology“ kommt hier größte Bedeutung zu, da diese Pop, wie wir ihn kennen – und wie Dylan ihn seinerzeit ebenfalls kennenlernte – geradezu demiurgisch nach seinem Bild formte. Dies beginnt mit den numerologischen und alchemistischen Komponenten der Auswahl, Abfolge und inneren Beziehung der einzelnen Stücke und findet mit Zitaten von Rudolph Steiner bis Aleister Crowley auf dieser ersten aller intellektuellen Pop-Platten, auf diesem ersten Mix noch kein Ende. Dazu kamen die fanzine-mäßige Bebilderung des umfangreichen Beiheftes und die umwerfend komischen, zu Zeitungsüberschriften eingedampften Zusammenfassungen Smiths von den tragischen Vorfällen in all den Balladen und schwermütigen Liedern:

„Kapitalistentraum vom großen Geld am Eisberg zerschellt! Mann und Maus auf billigen Plätzen ersaufen zuerst!“

II.

All diese Lieder und Tänze hatten bis zur „Anthology“ isoliert auf einzelnen Schellack-Seiten existiert, isoliert auch durch die geographische Entfernung zwischen den an den Rand gedrängten Bevölkerungsteilen, isoliert durch deren chronischen Geldmangel und den damit verbundenen, erschwerten Zugang zu Kommunikationsmitteln – nochmals: Alle Aufnahmen entstanden vor der flächendeckenden Verbreitung von Radio und Tonfilm. Smith behauptete als erster, es gäbe eine Gemeinsamkeit zwischen diesen Aufnahmen, eine amerikanische Gemeinsamkeit. Smith stiftete Identität: die Identität eines facettenreichen, gebrochenen Bildes einer Nation. Einer, wie Greil Marcus es nennt, „unsichtbaren Republik“. Und Smith konnte auf dem nagelneuen Medium Langspielplatte den Beweis für die Gemeinsamkeit antreten, da er erstmals die verschiedenen Musiken nebeneinander stellen konnte, an einem Stück hörbar – und ohne jeglichen Hinweis auf die Hautfarbe der Interpreten, damit offen die damalige Praxis der Segregation attackierend und ad absurdum führend.

Als Dylan Minnesota verließ, war es gerade Mode an den amerikanischen Unis, die gute, alte Zeit der Vorfäter mit Hilfe Harry Smiths wieder zu entdecken und nachzuspielen. Und als man erstaunt feststellte, dass ein Gutteil der Oldtimer sogar noch lebte, zwang man sie zur notentreuere Reproduktion der alten Töne. Doch dieser altbackene Begriff von Authentizität hatte kein langes Leben. Denn die Farmer Oklahomas waren längst Saisonarbeiter in Kalifornien; die Neger aus dem Delta waren in den Norden migriert, hießen jetzt Schwarze und bewachten Parkplätze. Wer nicht tot war, war woanders. Wer etwas nachdachte und die Zeichen der Zeit zu lesen verstand, die sich in der Bildenden Kunst als Pop Art manifestierten, dem konnte nicht entgangen sein, dass es sich bei jeglichem Spiel mit Rollen und Stilen und Haltungen keineswegs um identitätsstiftende Vorgänge, sondern um Strategien zur Identitätsvermeidung handelt. Während ethnische Musiken – selbst volkstümliche Musik – meist die horizontale

Positionierung des Ich in einer Gesellschaft entweder beschreiben oder zementieren helfen, während die E-Musik nur mehr Fragen stellt, die mit der Berufung des Individuums zum Oberstaatsministerialdirigenten beantwortet werden können, duckt sich Popmusik seit ihrer Entstehung gewissermaßen unter den Anforderungen und Erwartungshaltungen der Gesellschaft weg, die ja zuerst immer ablehnend und aggressiv oder beschämt auf die Lebensäußerungen aus ihrem Unterleib reagiert, bevor diese domestiziert und nutzbringend verwertet werden.

Pop als Strategie der Identitätsverweigerung hat eine lange Tradition, nein, ist symbiotisch mit jeder relevanten Äußerung von Pop verbunden: So stammten die ersten Blues-Aufnahmen mit Titeln wie „Nigger-Blues“ von weißen Interpreten (mit schwarz angemaltem Gesicht), die formal wesentlich authentischer das taten, was man heute den Blues nennt, als die ersten schwarzen Sängerinnen, deren Gesangsaufnahmen eher weiße Unterhaltungsmusik mit Blues-Manierismen verzierten. Und die Noten zu W.C. Handys legendärem „Memphis Blues“ schmückt verkaufsfördernd das Foto eines weißen Fiedlers. Doch nicht nur zwischen den Rassen bedurfte es Tricks, um die neue, hybride Haltung einnehmen zu können: Ein Charlie Patton, raubeiniger Bluesgitarre der ersten Stunde, schlich sich – Ende der 20er Jahre war das – einen Tag nach seinen eigenen Aufnahmesessions als Solo-Bluesmusiker mit einem Hut auf dem Kopf zurück ins improvisierte Studio und reichte sich, des Geldes wegen, in eine Gospeltruppe ein, fest darauf vertrauend, dass der weiße Toningenieur nicht merke, dass sein Star von gestern schon wieder da ist und nochmals abkassieren will: „Die Nigger sehen eh alle gleich aus.“ Und fest darauf vertrauend, dass kein schwarzer Kunde beim Plattenhören merkt, dass ein Sänger der Sünde plötzlich Gottes Lob betrieb, ein Unding in den 20er und 30 Jahren in Amerikas Süden und sehr verpönt.

Das kurze Innehalten, dann der Verschwindertrick, das Annehmen einer Identität für einen unbestimmten Zeitraum, dann der rasante Wechsel, das Unberechenbare, das Nichtvorhersehbare, eine Unschärfe von Geschlecht, Rasse, Alter, ein Leben, das bei aller Öffentlichkeit desselben nur aus dem Augenwinkel wahrgenommen werden kann. Oder, wie bei Sternen, also Stars, üblich, wenn man knapp an ihnen vorbei blickt. Das war und ist eine der Kerneigenschaften von Pop. Elvis, die schwarze Stimme im Körper eines jungen weißen Hitzkopfs. Leiber und Stoller, die jüdischen Autoren und Produzenten der witzigsten schwarzen Popmusik der 50er Jahre. Bob Dylan, der jüdisch-stämmige, fundamental-christliche Country-Punk, der in jedem Interview anders lügt, der Unterwäsche-Werbung vertont, Weihnachtsplatten macht und vor dem Papst auftritt, ohne ein Problem mit sich selber zu haben. Aber auch: ohne einem anything goes zu verfallen, das immer wieder mit Pop verwechselt wird – aber auch dies wäre Thema einer eigenen Akademie-Tagung.

III.

Was bewegt seit gut fünf Jahrzehnten in unterschiedlichem Ausmaß weltweit und zeitgleich junge Japaner, Türken, Deutsche, Schotten, Peruaner dazu, sich durch ihr konstruktives Missverstehen einer akzeptierten Popkultur in die Nachfolge amerikanischer Hippie-Musikanten, britischer Folk-Forscher, französischer Philosophiestudenten zu begeben und dazu seltsame Kleidungsstücke



Foto: akg-images

So präsentierte sich Bob Dylan in den 80er Jahren den Besuchern seiner Konzerte.



Foto: akg-images

Hüte spielten bei den Auftritten von Bob Dylan in vielen Epochen eine wichtige Rolle. Dieses gut behütete Foto entstand bei einem Konzert im Jahr 2008.

zu tragen, das Gesicht schwarz angemalt? Was, wenn nicht die grundsätzliche Ablehnung der durch die politische und kulturelle Umgebung aufgezungenen Identität? Was, wenn nicht Pop? Pop als Versprechen, dass morgen nichts so sein muss, wie es heute ist. Pop als eingetragenes Warenzeichen der individuellen Freiheit.

Und diese Freiheit, die man sich einfach nimmt, verkörpert eben niemand so kohärent wie Bob Dylan. Auf den eben erschienenen „Whitmark Demos“ dürfen wir erleben, wie in kürzester Zeit ein Katarakt heute kanonisierter Werke aus ihm hervorbricht, wie dieser Wassersturz die alte Welt der arbeitsteiligen und industriemäßigen Verfertigung von Unterhaltungsmusik hinwegspült und Popmusik in den Rang eben von Pop Art erhoben wird, und dies alles in den Jahren bis 1965.

Die Sechziger Jahre im Leben Bob Dylans sind umfangreich dokumentiert – wir werden heute Abend und morgen mit Scorseses Film-Biographie noch eine satte Dosis davon abbekommen – ich möchte daher nur ein paar wenige Denkanstöße zu dieser Zeit beifügen: Ich glaube nicht, dass Dylan ein großartig belesener Mensch ist, ein Intellektueller – zumindest damals nicht. Er ist ein Schwamm, er ist Löschpapier; seine Autobiographie gibt Auskunft über eine eklektische Wissensaneignung, die aber komplett unsystematisch und an der Oberfläche erfolgt – auch hier durch und durch Pop. Und gerade dieses rauschhafte Welt-Hören, das Dylan da praktiziert, befähigt ihn, die Konventionen der ihm von Älteren zugedachten Rolle schnellstmöglich zu durchbrechen, Pete Seeger quasi in mehr als einem Sinn hinter sich zu lassen. Die Platten Mitte der 60er Jahre sind auch heute noch sensationell, auch ohne die Logorrhoe mancher Texte gleich für nobelpreiswürdige Dichtung halten zu müssen. Doch auch die Götter eines Pop-Pantheons müssen mit ihrem Sturz rechnen; Dylan erfuhr dies als Reaktion auf die Elektrifizierung seiner Musik, erfuhr dies durch seinen Motorradunfall – und beantwortete dies mit einer Aufkündigung jener Konvention des Unkonventionellen, die ihm nun als Popstar aufgebürdet war. Er ließ die Gelddruckmaschine ruhen, zog sich zurück, beschäftigte sich mit der jüdischen Religion, der amerikanischen Musik, der Liebe, der Familie. Und sein Comeback, das sich bis weit in die 70er Jahre hinein zog, war tastend, vorsichtig, mühsam. Eine Welt, die von Neuigkeitswert zehrt, besonders die Welt der Jugendkultur, deren Halbwertszeit in etwa dem Schaum auf einem fettigen Weißbierglas entspricht, wie ich heute als älterer Mensch weiß, konnte diesen entschleunigten Dylan, diesen Country-Dylan kaum ertragen. Also wäre nach dem Denken dieser Bewusstseinsindustrie halt ein neues Modell in alter Erfolgstradition nicht schlecht gewesen.

Als ich anfang, bewusst Musik zu hören, konnte man das Radio gar nicht einschalten – jedenfalls das bisschen Radio, das ich hören wollte: Musikbox auf Ö3, Club 16 auf Bayern 2 – konnte man also das Radio gar nicht anschalten, ohne dem „nächsten“ Bob Dylan zu begegnen. Die Diskjockeys schienen wie besessen von der Idee, dass ein Mann und eine Gitarre zusammen potentiell die kritische Masse Zimmerman ergeben könnten und man nach deren Zündung den damals 30-jährigen Original-Dylan ins Altersheim des Pop abschieben könnte. Wenigstens sollte man doch in der Lage dazu sein, ein paar Diadochen zu inthronisieren: Phil Ochs war vielleicht der erste und zerbrach daran, Ian Hunter wechselte rechtzeitig ins Glitzerfach, Elliott James Murphy war und blieb ohnehin eine wandelnde

Popstar-Jukebox, Bruce Springsteen wurde zum Mann, der Rockmusik erst einen guten, dann einen für immer schlechten Namen gab, aber immerhin seinen eigenen, Steve Forbert, Willie Nile und Michael McDermott kennen heute nicht mehr allzu viele, aus Loudon Wainwright III und Warren Zevon sind gute Onkels geworden, John Prine findet langsam wieder zu sich selbst, kaum sind fünfunddreißig Jahre und ein Krebsleiden vorbei, und von James Taylors großer Karriere kann man mit Fug sagen, sie sei im vorigen Jahrhundert zu Ende gegangen. Und das sind nur die Namen, die gleich als erstes auftauchen, wenn man heute in eine Suchmaschine die beiden Wörter „next“ und „Dylan“ eingibt; die Dunkelziffer der „nächsten Bob Dylan“ mag sich jeder selbst vorstellen.

IV.

So bleibt nur einer, der nach all den Jahren und verpatzten Karrieren für den Posten des nächsten Dylan in Frage kommt, und das ist – Sie werden es bereits geahnt haben: es ist nicht sehr originell – Bob Dylan selbst, der durch ständige Positionswechsel, durch permanentes Ausloten aller Möglichkeiten, durch konstantes sich neu Erfinden als einziger den Titel verdient, denn wir anderen tragen alle den Namen Jones und haben keine Ahnung:

In den 70ern begegnen wir dem Stadion-Rock-Dylan, erstmals auch in Deutschland, der Referent war dort. Und es ist eine schöne Fußnote, dass anlässlich eines Artikels über Dylans Auftritte in Deutschland der Begriff „68er“ erstmals verwendet worden ist. Natürlich als Versuch, Identität zu stiften, wo keine sein konnte. Wir verlassen das Jahrzehnt mit dem christlichen Soul-Dylan. Wir betreten das Jahrzehnt des verlorenen Dylan, an sich selbst verzweifelnd, nicht einmal in der Lage, sich selbst irgendwie zu reproduzieren – eine Eigenschaft, die ihm in jeder Karrierephase abgeht und verhindert, dass er zum Äquivalent der Rolling Stones wird.

Er ist ein Schwamm, er ist Löschpapier.

Und über Langeweile, Trunksucht, Nebenprojekte wird es 1991. Nach einem Jahrzehnt voller schlechter Platten und schlechter Konzerte und einer im Grunde traurigen Karriere als Travelling Wilbury wollte die Musikindustrie Bob Dylan einen Grabstein spendieren und verlieh ihm den Ehren-Grammy für sein Lebenswerk. Der Mann war damals 50 Jahre alt! Bob Dylan kam, spielte „Masters of War“ in Zeiten des Ersten Golfkrieges, nahm den Grammy entgegen, bedankte sich bei niemandem und hielt eine denkbar kurze Ansprache. Er sagte: „Jedenfalls, mein Vater, der war ein einfacher Mann und konnte mir nicht viel hinterlassen, aber er hat mal zu mir gesagt, Sohn, hat er gesagt...“, und hier machte Dylan eine lange Pause, das Publikum kicherte verlegen: „Mein Sohn, hat er gesagt, die Welt da draußen ist so voller Schmutz und Dreck, da kann schon mal was an einem hängen bleiben, vielleicht sogar so viel, dass sich Vater und Mutter von einem abwenden. Aber wenn das passiert, dann denk dran, dass Gott an Dich glaubt und an Deine Fähigkeit, den Krempel auch wieder hinzukriegen.“ Sprach's und ging.

Diese Rede Dylans von 1991 geht mir nicht aus dem Kopf. Sie war mehr als nur das Trompetensignal der Kavallerie, dass die Rettung naht und die Zukunft wieder wunderbar sein wird. Diese kurze Rede enthält auch den Schlüssel zu Bob Dylans viel besprochener

Religiosität. Was Dylan nämlich hinter der betont einfachen Sprachhaltung und der etwas schrägen Grammatik zu verbergen trachtet – hier ganz bei sich – ist der Fakt, dass die Wörter, die er seinem Vater in den Mund legt, einerseits Worte aus dem Buch der Psalmen sind, aus dem Alten Testament also, andererseits aber aus einer Interpretation dieser Bibelstelle durch den deutschen Rabbi Hirsch stammen, einem führenden orthodoxen Rabbi des 19. Jahrhunderts, was kluge Dylan-Exegeten anhand der Wortwahl und der Satzstellung nachweisen können. Dylan ging also 1991 auf die Bühne der Grammy-Verleihung wie einer dieser alttestamentarischen Propheten an den Hof des jeweiligen Protzen-Königs und zitierte Gottes Wort vor versammelter Hurenschar und Günstlings-Clique: Wenn so einer kommt, so ein Jonas, Johannes der Täufer, so ein Dylan und in den Champagner spuckt, dann windet sich die Schlange im Staub, um hier mal schwer biblisch zu bleiben. Aber es geht hier nicht um das Gesocks, sondern um den Propheten.

V.

Nach allem, was man so weiß – und das ist in Wirklichkeit und trotz der vielen Bücher gar nicht so viel – hatte sich der junge Robert Zimmerman nach kurzen Lehrmonaten als Sprecher seiner Generation – ich rekapituliere – selbst erfunden, und war dann überrascht, dass die Sache klappte. Sprich, Herr, wir folgen Dir. Der Herr radebrecht seither in tausend Zungen und der zu

Und diese Verächter mögen auch im Saal gewesen sein, als man 1991 Dylan den Lebenswerk-Brocken vor die Füße warf wie einem alten Gaul das Gnadenbrot.

befolgende Weg und das an seinem Ende liegende Ziel wurden immer schwerer auszumachen. Wenn ein Göttergleicher nun aber erkennt, dass er vom Motorrad fallen und seine Beziehungen zu Frauen genauso wenig im Griff halten kann wie jeder seiner Jünger, dann mag er sich besonders intensiv an die höchste Instanz wenden, an Gott. Und er wird ihn wohl gründlicher suchen und verwegener als manch einer seiner kleingeistigen Verehrer, soll heißen, er wird forschen und er wird glauben, er wird lernen und er wird beten. Er wird an der Klagemauer gesehen werden und zu Füßen des Papstes, weil er im Gegensatz zu seinen Exegeten zu unterscheiden weiß zwischen dem Mysterium und seinen Repräsentanten, weil er selbst Repräsentant eines Mysteriums ist, aber ständig für das Mysterium selbst gehalten wird. Und manches Mal wird das Gottvertrauen und die Freude über den gefunden geglaubten Glauben so übermächtig sein, dass er sich seinen Freunden anvertrauen will und dann macht ein Dylan so verletzte, so ungeschützte Platten wie die seiner Christenphase, dem Gelächter seiner Verächter preisgegeben.

Und diese Verächter mögen auch im Saal gewesen sein, als man 1991 Dylan den Lebenswerk-Brocken vor die Füße warf wie einem alten Gaul das Gnadenbrot. Und er wies die versammelte Mischpoke darauf hin, dass Gott darauf vertraue, dass man sein Leben auch wieder in den Griff kriegen kann. Der Prophet predigte Umkehr. Wie zu allen Zeiten. Aber er praktizierte sie auch selbst und ist dabei durchgestoßen zu einer Verantwortung dem Mysterium

gegenüber, die keine öffentliche Religionsbekundung mehr braucht, weil Dylans ganzes Leben ein Dienst an der Musik geworden ist. So ist Bob Dylan zu sich selbst gekommen. Der Prophet weiß endlich, wovon er spricht. Wir Verehrer seiner Kunst, nicht seiner Person, sprechen von der „Neverending Tour“ – für mich persönlich begann sie ebenfalls 1991 hier in München im Circus Krone, wo der sturzbetrunkene Dylan seine Songs dermaßen schrederete, dass alles zu spät war. Aber es war auch faszinierend. Endlich wollte ich wieder zuhören.

Und wie mir erging es im Lauf der Jahre so vielen, dass Dylans Karriere wieder mächtig in Fahrt gekommen ist, große Hallen, große Ehrungen vom Asturia-Preis bis zum Oscar, dicke Bücher, lange Filme, volle Hallen. Nummer Eins in den Charts. Wie sehr ihm das fehlte, bei aller Bobness, die er stets sein eigen nannte, mag ein Blick zurück auf jene Tour anno 1991 zeigen. Zwei Tage nach dem Münchner Gig sagt er in Hamburg auf der Bühne, „Wiggle Wiggle“ habe in den USA neun Million Stück verkauft und sei sein größter Hit. Soviel Verbitterung. So viel Verachtung auch für sein Publikum und sich selber. Die genannte, damals einsetzende Umkehr war auch ein Akt der Lebensrettung. Diese begann mit einer Sichtung des Ausgangsmaterials: Auf zwei wunderbaren, leider kaum beachteten Platten spielte Dylan damals quasi die Harry-Smith-Anthology neu ein, erfand sich seine musikalische Vergangenheit neu. Daraus erwuchs ein grummeliger, blues-rockgetriebener Sound, der bis zum heutigen Tag aufreicht, leider seit den großen kommerziellen Erfolgen live zu einer Art Masche geronnen – oder ich formuliere es anders: Der nun 70-Jährige hat vielleicht nicht mehr die Kraft, seine Musik auf noch eine neue Ebene zu hieven, sondern hat sich entschlossen, die ebenso späten wie unerwarteten Früchte zu genießen.

VI.

Der Hut hat in Bob Dylans Karriere seit eh zentraler Bedeutung; selbst der oberflächliche Hörer von Dylans Musik weiß wohl, dass sich Lieder über Hüte auf fast allen Platten finden, angefangen von „Hattie Carroll“ über „There is a hat in New Orleans“ über „Before the Hat“ und hin zu „Hat Gone Wrong“ und der berühmten Bootleg-Fassung von „Mein Hut, der hat drei Ecken“ zusammen mit Pete Seeger. Dabei begann alles mit einer Mütze, der Helmut Schmidt'schen Prinz-Heinrich-Mütze nicht ganz unähnlich, die den Dylan'schen Lockenschopf quetschte, wenn er an Woody Guthries Krankenbett sang oder die er herumgehen lassen konnte, unten im Village, an den Montag-Abenden, an denen man fürs Trinkgeld der Gäste spielte. Drogen und Rockmusik bliesen Dylan für eine Weile vom spitzen Kopf den Hut, um den Dichter zu zitieren, doch mit der Hinwendung zur Country-Musik taucht bereits 1966 ein Mao-Käppi auf, verschämt in der Hand gehalten auf dem ersten Cover-Entwurf zu „Tarantula“, flugs vergessen wie der Roman selbst, abgelöst durch grimme Kleinbürger-des-Wilden-Westens-Hüte, die The Band aufgetan haben dürften: Neo-Realismus von Pferdrieden, sehr unsexy im Großen und Ganzen. Dylan favorisierte diese Musik und diese Hüte: schmal die Krempe, halbhoch, gut, um sie verlegen als Bittsteller vor der Brust zu halten, bis ihm Sam Peckinpah das Genre verleidete und er ganz nostalgisch den breitkrepigen Trapper-Hut seiner im Kino verbrachten Kindheit favorisierte, grau und verwegen auf „Desire“ – machte sich vor allem im Profil sehr gut – deren berühmteste



Foto: akg-images

Bob Dylan singt während des „March on Washington“ 1963 zusammen mit Joan Baez „We shall overcome“.

Textzeile wir alle noch im Ohr haben: „Up on the white veranda/she wears a necktie and a Panama hat“.

Doch, wehe, wehe, dreimal, wehe, wenn ich auf das Ende sehe: Mit der Rolling Thunder-Tournee begann der Hut-GAU; aus dem Trapper wurde eine ältere Tante mit weißem Filzhut, über dessen nach oben gebogener Krempe Gewürzsträußchen von riesigem Ausmaß ins Hutband gequetscht waren – it's Renaldo-Time, das heißt, unter diesen Hutkatastrophen ist das Gesicht comedia-de'll-arte-mäßig weiß geschminkt, beim letzten Walzer wird ein Blumentopf getragen – war er weiß, war er rosa? Als es hieß, Dylan habe Gott getroffen in einem Hotelzimmer und sei jetzt ein Christ, war meine Erleichterung groß, denn in der Kirche muss man den Hut abnehmen. Doch auch diese Phase war nur von kurzer Dauer, die Jarmulke, zur Bar Mizwa seines Sohnes getragen, war ebenfalls nur retardierendes Moment vor dem Dylan-Desaster der 80er Jahre, wo sich Hut und Musik in nichts nachstanden: Wir wurden Zeugen von ledernen Ballonmützen, kleinen Strohhütchen mit bun-

ten Bändern, irischen Wollkappen und Pelzmützen, am schlimmsten schließlich eine Strickmütze ohne Bommel, getragen zu baren Unterschenkeln: Heute sagt man Freak Folk dazu. Und darunter immer dieses aufgeschwemmte Säufergesicht, darüber die Kapuze seiner Trainingsjacke: dann durfte Dylan von niemandem angesprochen werden. Die 90er Jahre, das Jahrzehnt seines in jeder Hinsicht gelungenen Comebacks, wurde eingeläutet durch die Wahl zurückhaltenderer Kopfbedeckungen: Am beigen Schlapphut stecken nur mehr zwei Hahnenfedern; „Hat Gone Wrong“ zeigt einen halbhohen Zylinder, wie ihn berufsmäßige Spieler oder Leichenbestatter zu Zeiten Mark Twains getragen haben mögen, wie mit einer Zeitmaschine stürzen wir durch die Hutphasen rückwärts der Zukunft entgegen bis zum bald statthabenden 70. Geburtstag, den der Mann wohl in Cowboystiefeln und einem bestickten Anzug begehen wird, und – so wie's aussieht – mit einer flotten, schwarzen, schlanken Doc-Holiday-Kopfbedeckung. Alles wird Hut. □



In den Pausen fanden sich Referenten und Teilnehmer zum Gedankenaustausch über Bob Dylan und seine

Musik. Musikkritiker Karl Bruckmaier (li.) war einer der gesuchten Gesprächspartner.

„Fighting in the captain's tower“. Bob Dylan und die moderne Lyrik

Dieter Lamping

I.

Desolation Row, 1965 auf *Highway 61 Revisited* veröffentlicht, als letztes Stück auf der zweiten, der B-Seite, ist mit gut 11 Minuten bis dahin Bob Dylans längster Song gewesen – und sein literarisch ehrgeizigster. In ihm lässt er, neben vielen anderen, auch die beiden großen alten Männer der englischsprachigen Literatur seiner Zeit auftreten: „And Ezra Pound and T.S. Eliot/Fighting in the captain's tower“. Für ein Lied, das man damals zur Popmusik rechnete, ist das ein ungewöhnlicher Vers, ja ein seinerzeit unerhörter. Die Namen der beiden in Amerika geborenen, früh ausgewanderten Dichter hätte damals wohl kein anderer bekannter Songschreiber auch nur buchstabieren können – nicht Mick Jagger und Keith Richards, die gerade mit *I Can't Get No Satisfaction* ihren ersten Nr. 1-Hit in den USA hatten, auch nicht John Lennon und Paul McCartney, die wenig später mit dem allerdings tatsächlich wohl allein von McCartney geschriebenen, zwei Minuten langen *Yesterday* einen noch größeren Erfolg feierten.

Wer Pound und Eliot nicht nur dem Namen nach kannte, mochte sich fragen, ob nicht schon der Titel des Songs eine literarische Anspielung war: auf Eliots *The Waste Land*. Es ist nicht die einzige in diesem Lied. Wer will, kann aus ihm auch weitere Anspielungen heraus hören, schon im Titel auch auf Jack Kerouacs *Desolation Angel* und John Steinbecks *Cannery Row*, im Text auf Victor Hugos *Glöckner von Notre Dame* und Shakespeares *Hamlet* – von anderen, vor allem musikalischen und filmischen Bezügen nicht zu reden. Und wer, während er den Songs auf dem Album lauschte, einen Blick auf die Hülle warf, stieß auf der Rückseite, neben drei Fotos, auf einen ziemlich unverständlichen Text, aus dem sich weitere Proben von Dylans literarischer Bildung entnehmen ließen. Das war auf den vorangegangenen Alben, *Another Side of Bob Dylan* und *Bringing It All Back Home*, schon nicht anders gewesen.

Highway 61 Revisited gilt bis heute – nicht zuletzt dank *Like A Rolling Stone* – als eines der großen Alben der Rockmusik. Dylan tat mit ihm nicht nur seinen letzten, entschlossenen Schritt auf die elektrisch verstärkte Musik in Fortführung von Folk, Blues und Rock'n' Roll zu. Er präsentierte sich dabei auch als ein Songschreiber, dem die moderne Lyrik durchaus geläufig war. Erkennbar literarisch ambitioniert, war er dabei, die populäre Musik an die avancierte Poesie der Zeit heranzuführen. Das geschah allerdings nicht so respektvoll, wie man es von einem Liederschreiber annehmen sollte.

Typisch für Dylans Haltung ist die vorletzte Strophe von *Desolation Row*:

*Praise be to Nero's Neptune
The Titanic sails at dawn
And everybody's shouting:
"Which side are you on?"
And Ezra Pound and T.S. Eliot
Fighting in the captain's tower
While calypso singers laugh at them
And fishermen hold flowers
Between the windows of the sea
Where lovely mermaids flow*



Prof. Dr. Dieter Lamping, Professor für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft an der Universität Mainz

*And nobody has to think too much
About Desolation Row.*

Auf den ersten Blick – oder beim ersten Hören – scheint diese Strophe nicht ganz in die urban-terrestrische Motivik von *Desolation Row* zu passen. Aber wie meist, wenn Dylan in dieser Zeit – oft auch noch später – maritime Motive benutzt, bewegt er sich im Horizont der modernen Lyrik und macht Anleihen vorzugsweise bei Rimbauds *Le Bateau Ivre* und Brechts *Lied der Seeräuber Jenny*. Auch in der vorletzten Strophe von *Desolation Row* kann man sich unschwer ein schwankendes Schiff vorstellen, wenn zwei (selbsternannte) Kapitäne um das Steuer kämpfen.

Dylan überblendet diese Anspielung mit dem Motiv vom Untergang der Titanic, das damals schon verfilmt war, nämlich 1953 von Jean Negulesco. Dieser Topos der populären Kultur dient der ironischen Distanzierung, die vollends durchsichtig in der folgenden Zeile ist: „While calypso singers laugh at them“. Mit diesem Vers bringt Dylan nicht nur die populäre Musik ins Spiel, aus deren Perspektive die lyrischen Heroen nun offen verspottet werden. Er führt damit zugleich eine nicht-weiße, eine schwarze Perspektive ein, die nicht nur visuell, sondern auch sozial eine Perspektive von unten ist. Calypso ist bekanntlich ein karibischer Musikstil, den afrikanische Sklaven bei der Arbeit entwickelten. Der bekannteste und erfolgreichste Calypso-Sänger der 50er und 60er Jahre war Harry Belafonte, auf dessen Album *Midnight Special* Dylan Mundharmonika gespielt hatte. Belafontes größter Hit war der 1956 aufgenommene *Banana Boat Song*. Noch in *Chronicles* hat Dylan seiner Verehrung für den Musiker und Bürgerrechtler Ausdruck verliehen.

In *Desolation Row* hat er die Perspektive solcher schwarzer Volks-Musiker gegen die der großen weißen Dichter der englischsprachigen Literatur gesetzt: sozusagen Belafonte gegen Pound und Eliot, der Calypso sozusagen gegen die *Cantos* und das *Waste Land*, und er

hat dieser Konstellation, ja Konfrontation einen karnevalesken Zug verliehen. Das hebt die Pound- und Eliot-Anspielung über bloß beflissen-gebildetes name dropping hinaus und gibt ihr einen Ort innerhalb einer poetischen Montage voller Komik, die Musik und Literatur, populäre und elitäre Kultur gleichermaßen einbezieht. Das war neu nicht nur für die populäre Musik, sondern auch für die moderne Lyrik: Es ist Pop-Lyrik, avant la lettre.

Wie zumindest manche Pop-Literatur sind auch Dylans Songs dabei, nicht nur in diesem Fall, ironisch grundiert. Seinen Referenzen auf die Hochliteratur fehlt nicht ein Moment von Respektlosigkeit, ja Frechheit und wiederum nicht nur in diesem Fall. Der junge Bob Dylan fühlte sich offenbar durchaus berufen, ein Urteil über einige Größen der Hochkultur abzugeben.

II.

Mit den drei Alben, die Bob Dylan 1965 und 1966 innerhalb von etwas mehr als einem Jahr herausbrachte: *Bringing It All Back Home*, *Highway 61 Revisited* und *Blonde on Blonde*, hat er sich einen ersten Rang innerhalb der populären Musik des späten 20. Jahrhunderts gesichert: Mit ihnen hat er sie revolutioniert. Die populäre Musik war darauf kaum vorbereitet; über das – wenn das Wort in diesem Zusammenhang erlaubt ist – literarische Niveau der Beatles und Rolling Stones mit ihren Zwei- oder Drei-Minuten-Songs war sie kaum hinaus. Während die Beatles *I Want To Hold Your Hand* sangen, arbeitete der junge Bob Dylan schon daran, als Dichter und Musiker die moderne Lyrik und den Rock'n' Roll zusammenzubringen.

Vorderhand scheint er nur eine alte Verbindung wiederhergestellt zu haben. Das Wort Lyrik verweist ja schon auf das Miteinander von Wort und Musik, und die Tradition der Dichter-Sänger ist lang: Sie reicht von griechischen Lyrikern wie Alkaios und Sappho über die französischen Troubadours und die deutschen Minnesänger des Mittelalters bis hin etwa zu François Villon. Im 20. Jahrhundert ist sie allerdings nach und nach fast verloren gegangen; unübersehbar ist die Abkehr moderner Lyrik von der Sangbarkeit und ihre enge Bindung an die Schriftlichkeit. „Ein modernes Gedicht“, schreibt etwa Gottfried Benn 1951 in *Probleme der Lyrik*, „verlangt den Druck auf Papier und verlangt das Lesen, verlangt die schwarze Letter, es wird plastischer durch den Blick auf seine äußere Struktur, und es wird innerlicher, wenn sich einer schweigend darüber beugt“.

Dennoch ist das Interesse moderner Lyriker an zeitgenössischer Musik bei aller Entfernung von ihr nicht ganz geschwunden. Manche von ihnen haben mit Komponisten zusammengearbeitet, ihnen auch zugearbeitet. Benjamin Britten hat etwa W.H. Audens Liederzyklus *On This Island* vertont, Hans Werner Henze Ingeborg Bachmanns *Lieder von einer Insel*. Daneben hat es auch moderne Lyriker gegeben, die die Tradition des (volkstümlichen) Liedes versucht haben fortzuführen, etwa Federico García Lorca, Jacques Prévert oder Bertolt Brecht. Der eine oder andere hat auch die Verbindung zur populären Musik gesucht. Brechts *Moritat von Mackie Messer* ist eines der frühesten Beispiele für diese Verbindung; durch die Vertonung von Kurt Weill ist sie ein Jazz-Klassiker geworden, den Louis Armstrong wie Ella Fitzgerald – um nur sie zu nennen – im Repertoire hatten. Doch das alles ändert nichts daran, dass die moderne Lyrik und die populäre Musik im Ganzen getrennte Wege gingen. Bob Dylan hat das beendet.

Während seiner für lange Zeit letzten großen Tournee hat er im März 1966 seinem alten Freund Robert Shelton ein Interview gegeben, das zwanzig Jahre später in dessen Dylan-Biographie *No Direction Home* aufgenommen wurde. Nicht alles, was Dylan damals im Flugzeug, übermüdet und schon ausgelaugt von den Konzerten, sagte, verdient Beachtung. Doch was dabei u. a. deutlich wird, ist sein Selbstverständnis: als Autor. „Alles, was ich tue“, erklärte er, „betrachte ich als mein Schreiben. Es irgendwie anders als Schreiben zu nennen, machte es billig und setzt es herab“.

Dylan verstand sich Mitte der 60er Jahre zunehmend als Schriftsteller, nicht mehr nur als Sänger, der sein Repertoire aus überliefertem, mitunter nicht mehr sehr frischem Material zusammensetzte, so wie es etwa Joan Baez und Pete Seeger und viele andere seiner alten Weggefährten taten (und noch immer tun oder wieder tun wie Roger McGuinn). Dylan suchte vielmehr zunehmend die Nähe zu zeitgenössischen Schriftstellern, allerdings mit wechselndem Erfolg.

Carl Sandburg, den volkstümlichen Lyriker und Lincoln-Biografen, hat er 1964 auf dessen Farm in North Carolina aufgesucht – ein freundlich aufgenommenem, aber letztlich enttäuschendem Besuch: Dylan war Sandburg offenbar kein Begriff. Mit einem anderen Autor der älteren Generation dagegen hat Dylan zusammengearbeitet: mit Archibald MacLeish, der zu Lebzeiten als Lyriker und Dramatiker erfolgreich war. Zu MacLeishs Stück *Scratch* sollte Dylan die Musik schreiben. Die Kooperation scheiterte jedoch; das Stück wurde 1971 ohne Songs aufgeführt. Im Booklet seines Albums *Biograph* hat Dylan erzählt, dass er sich aus dem Projekt zurückgezogen habe, als MacLeish seinen Song *Father of Night* als zu religiös ablehnte. Die Lieder, die Dylan für *Scratch* schrieb, hat er wenig später auf seinem Album *New Morning* veröffentlicht. Die Geschichte der gescheiterten Zusammenarbeit hat Dylan dann in seiner Autobiographie *Chronicles* noch einmal ausführlicher erzählt.

Bezeichnend für Dylans Selbstverständnis zumindest während der 60er Jahre ist ein Foto, das Jim Marshall 1965 in San Francisco aufgenommen hat, in der inzwischen nach Jack Kerouac benannten Straße: Da steht Dylan zwischen zwei Dichtern der Beat-Bewegung, Michael McClure und Allen Ginsberg. Etwas verdeckt hinter McClure ist noch Robbie Robertson zu sehen, der Gitarrist der Begleitgruppe Dylans, die sich später unter dem Namen The Band selbständig gemacht hat, allerdings von Anfang an mit einigen, fast immer bemerkenswerten, manchmal glänzenden Coverversionen von Dylan-Songs. Zwei Dichter, ein Gitarrist: Das war wohl genau die Art von künstlerischer Gesellschaft, in der Dylan sich damals gern sah.

III.

Dylans Vertrautheit mit der modernen Literatur war schon Mitte der 60er Jahre nicht zu übersehen; er hatte sein Publikum längst mit seinen literarischen Ambitionen bekannt gemacht. Bereits auf der Umschlag-Hülle seines dritten Albums *The Times, They Are A-Changin'* waren Gedichte abgedruckt: die *1 l Outlined Epitaphs*, in denen er wie ein fleißiger Student (der er nie war) eine Reihe großer Namen der Lyrik-Geschichte von Villon und Blake über Brecht bis zu Allen Ginsberg und Jewgenij Jewtuschenko zitiert. Den literarischen Anspruch Dylans signalisieren aber nicht nur solche Gedichte, die er auch späteren Alben noch beigefügt hat, sondern bereits seine Lied-Texte selbst.

Ihre Verbindungen zur modernen Lyrik sind vielfältig. Dylan hat moderne Dichter und ihre Gedichte zitiert und imitiert, kritisiert und fortgeschrieben – das ganze Repertoire produktiver poetischer Rezeption findet sich in seinen Songs. Nur einige Hinweise dazu, ohne Anspruch auf Vollständigkeit.

- Dylan erwähnt immer wieder ausdrücklich moderne Autoren, nicht nur Pound und Eliot, sondern auch F. Scott Fitzgerald (*Ballad Of A Thin Man*), und nicht nur ironisch wie in diesen Fällen, sondern nicht selten auch ganz affirmativ wie später etwa Rimbaud und Verlaine (*Tangled Up In Blue*).

- Er übernimmt Motive aus Texten unterschiedlichster Autoren wie etwa das nicht selten poetologische Schiffs-Motiv. Solche Motiv-Filiationen beschäftigen bis heute die Dylanologen, die dabei oft fündig geworden sind. Walt Whitmans *Salut Au Monde* z. B. ist als ein Vorbild für *A Hard Rain's A-Gonna Fall* identifiziert worden, Brechts *Lied der Seeräuber-Jenny* für *When The Ship Comes In*, Edgar Allan Poes *The Raven* als eines für *Love Minus Zero/No Limit*, Dostjewskis *Aufzeichnungen aus einem Kellerloch* als eines für *Subterranean Homesick Blues*.

Es sind aber nicht nur die persönlichen Verbindungen zu modernen Lyrikern, auch nicht nur ihre ausdrücklichen Erwähnungen, die Dylans Songs in die Nähe der avancierten Poesie ihrer Zeit rücken. Es sind zuallererst vielmehr bestimmte literarische Formen und Verfahren, die er ihr verdankt. Von den Formen ist es vor allem das lange Gedicht, das Beat Poets wie Allen Ginsberg (weiter-)entwickelten: Ohne *Howl* gäbe es wohl nicht *Tombstone Blues*, *Desolation Row* und *Sad-Eyed Lady of the Lowlands*, um nur sie zu nennen. Mit ihnen hat Dylan den poetischen und gedanklichen Spielraum für populäre Songs erheblich erweitert.

Von den Verfahren ist es vor allem die Montage, die Dylan der modernen Lyrik entlehnt hat – nicht nur in den langen Songs, sondern auch in kürzeren wie *Highway 61 Revisited*, *Just Like Tom Thumb's Blues* oder *I Want You*. Durch den manchmal schroffen Wechsel der Bilder erhalten manche Lieder Dylans ihren bekannt verwirrend-räselhaften Charakter, der inzwischen eine stattliche Zahl von Dylan-Exegeten in Lohn und Brot gesetzt hat.

Mit der Montage-Technik verbunden ist eine durchweg verfremdende Sicht auf Alltäglichkeit: auf Situationen wie in *Visions of Johanna* oder auf Personen wie in *Ballad of a Thin Man*. Ganz in der Tradition der modernen Lyrik seit Baudelaire und Rimbaud hat Dylan sich gerade Mitte der 60er Jahre demonstrativ von dem Realismus seiner frühen topical songs entfernt. Von „Traum-Halluzinationen“ hat mit Recht Robert Shelton gesprochen; und wie viele hat er sie mit Dylans Drogenkonsum in Verbindung gebracht. Der Bezug zur modernen Poesie, etwa des Surrealismus, ist jedoch genauso wenig zu übersehen.

Typisch fast für das gesamte Werk Dylans ist die Ablösung vom Autobiographischen. Das ebenso verständliche wie oft verfälschende Interesse vieler Interpreten an Spuren seiner Biografie in den Songs läuft nicht selten ins Leere. Da ist, von Ausnahmen wie später etwa *Sarah* abgesehen, in der Regel nicht viel zu identifizieren, aber nicht nur, weil dieser immer wieder die (Konzert-)Öffentlichkeit suchende Musiker, wo es um Privates geht, denkbar öffentlichkeitsscheu ist.

Seine Songs folgen vielmehr einer modernen Poetik. Einer ihrer Leitsätze ist Rimbauds berühmt gewordener Satz

aus den „Seher-Briefen“: „Ich ist ein anderer“ („Je est un autre“). Ich ist, auch bei Dylan, fast immer ein anderer: ein anderer auch als er selbst. Zumeist hat er in seinen Songs Rollen durchgespielt, denen er allerdings nicht immer Namen geben hat. Nicht anders hat er es mit seiner künstlerischen Selbstdarstellung gehalten. Da hat er mal den politischen Mahner und mal den enttäuschten Liebhaber gegeben, mal den musikalischen Wanderprediger und mal den zum Tanz aufspielenden Unterhaltungsmusiker, mal den literarisch versierten Autor und mal den schlichten Jungen vom Land (oder auch nur aus dem Country Song), mal den rau klingenden Cowboy und mal den näselnden Südstaaten-Gentleman, mal den düsteren

Das vielleicht sichtbarste Zeugnis von Dylans Orientierung an moderner Literatur, zumal der Lyrik, ist im Übrigen sein erstes Buch *Tarantula*.

Bluesman und mal den schrägen Weihnachtsmann. Bob Dylan ist so am Ende vor allem ein Sammelname für verschiedene Kunstfiguren und Existenzen, die er in seinem Auftreten, in wechselnder, durchweg geschickt ausgewählter Kleidung und Frisur ebenso wie in seinen Songs inszeniert hat. Auch das kennen wir aus der Geschichte der modernen Literatur, etwa von einem Rimbaud oder einem Brecht.

Das vielleicht sichtbarste Zeugnis von Dylans Orientierung an der modernen Literatur, zumal der Lyrik, ist im Übrigen sein erstes Buch *Tarantula*, 1971 erschienen, aber Jahre vorher, noch in der Mitte der 60er Jahre begonnen, ein modernes Prosimetrum. Trotz einiger eindrucksvoller Stücke wie etwa „here lies bob dylan“ ist es allerdings in seiner Forciertheit misslungen: anstrengend und angestrengt, aber nicht stringent. So oder so lässt es jedoch, bis in die Orthografie und die Interpunktion hinein, Dylans Orientierung an einigen modernen Autoren erkennen, vor allem E.E. Cummings. Dass auch Cummings ein Gedicht über Billy the Kid geschrieben hat, sei nur am Rande erwähnt.

IV.

Der Bob Dylan, der sich der modernen Lyrik als poetisches Reservoir für seine Songtexte bediente, ist natürlich nicht der ganze Bob Dylan, und damit ist nicht nur der Bob Dylan vor 1965 und nach 1966, sondern auch der von 1965/66 gemeint. Wie unterschiedlich, ja heterogen auch sein literarisches Repertoire ist, lässt sich etwa an *Bringing It All Back Home* erkennen. Auf den in jeder Hinsicht gewitzten und rasanten *Subterranean Homesick Blues* folgt, nach *She Belongs to Me*, schwerer und sogar etwas schwerfällig, mit *Maggie's Farm* ein Song, der seine Herkunft aus dem Country Blues und zumal seine Nähe zu dem u. a. von Pete Seeger gesungenen *Penny's Farm* nicht verleugnen kann. Auf das poetisch dichte *Love Minus Zero* folgt der zwar parodistisch schlichte, aber eben doch schlichte *Outlaw Blues* und auf den wiederum *On The Road Again* mit seiner surrealistisch verfremdenden Anfangsstrophe:

*Well, I woke up in the morning
There's frogs inside my socks
Your Mama, she's a-hidin'
Inside the icebox
Your daddy walks in wearin'*

*A Napoleon Bonaparte mask
Then you ask why I don't live here
Honey, do you have to ask?*

Das ist nur eine der zahlreichen karnevalischen Szenen, die Dylan 1965/66 produzierte.

Wenn die Alben dieser Jahre, zusammen vor allem mit *Blood On the Tracks*, den einen Pol der literarischen Ambition in Dylans Musik bezeichnen, dann wäre am anderen Ende poetischer Anstrengungslosigkeit, ja Schlichtheit *Nashville Skyline* anzusetzen. Das eine wie das andere – und manches dazwischen – gehört allerdings, bis heute, zu dem wandlungsfähigen Liederschreiber Dylan, der aus einem großen Repertoire traditioneller amerikanischer Musik und in erster Linie moderner, aber keineswegs nur moderner Literatur schöpft und sich dabei alle Freiheiten nimmt. Seinen Ruf als ernsthafter Schreiber-Künstler jedoch verdankt er seinen raffinierten, literarisch anspruchsvollen Texten aus der Mitte der 60er Jahre.

Dass Dylan sich um 1965 vom Sänger alter Folksongs, dem musikalischen Enkel Woody Guthries, zum Leser Rimbauds, Brechts und Eliots und damit zum ersten ernst zu nehmenden Liederdichter der populären Musik entwickelte, blieb natürlich gerade den Dichtern nicht verborgen. Sie wurden schnell auf ihn aufmerksam. Zu seinen auch manch-

mal durchaus kritischen Hörern und Lesern gehörten schon früh Lyriker wie Philip Larkin und Stephen Spender, Erzähler wie Ken Kesey und Don DeLillo. Die literarische Wahrnehmung des Dichtersängers blieb nicht auf englischsprachige Autoren beschränkt. Reinhard Lettau hat 1974 *Notizen zu Bob Dylan* geschrieben, in denen er dessen frühe Protestlieder in die Nachfolge Brechts gestellt hat. Wolf Wondratschek hat zwei Jahre später sein Gedicht *Bob Dylan revisited* veröffentlicht, und Wolf Biermann hat Dylans *11 Outline Epitaphs* ins Deutsche übertragen.

Dylans größter Anhänger unter den Dichtern der Gegenwart aber dürfte Allen Ginsberg gewesen sein. 1964 lernte Dylan ihn kennen und freundete sich rasch mit ihm an. Ginsbergs großes Gedicht *Howl* ist einer der wichtigsten Referenztexte für Dylan geworden. Sein Comeback-Album *Planet Waves* erinnert im Titel an Ginsbergs 1969 erschienenen Gedichtband *Planet News*. Ginsberg wiederum schrieb wenig später die *Liner Notes* für Dylans Album *Desire*. Beide zusammen ließen sich für *Renaldo & Clara* am Grab Jack Kerouacs filmen. Auch diese Reverenz hatte ihre Logik: Anspielungen auf Kerouacs Werk finden sich bei Dylan von *Subterranean Homesick Blues* bis zu *Desolation Row*. Wie Ginsberg fühlt er sich der Beat-Poesie verbunden.



Der Schriftsteller SAID (li.) argumentierte engagiert mit seinen Gesprächspartnern.



Ingrid Mössinger (hier mit dem Schriftsteller SAID) fand als Kunsthistorikerin über dessen grafisches Werk persönliche Zugänge zu Bob Dylan.

Wie sehr Ginsberg Dylan als einem ästhetischen Brückenbauer verpflichtet war, verrät eine kleine Episode aus seinem Leben. Im Herbst 1967 besuchte Ginsberg Ezra Pound in dessen Haus in Venedig. Ginsberg brachte ein paar Schallplatten mit, die er Pound und dessen Lebensgefährtin, der Geigerin Olga Rudge, vorspielte: *Yellow Submarine* und *Eleanor Rigby* von den Beatles, *Sunshine Superman* von Donovan und vor allem *Sad-Eyed Lady of the Lowlands* und *Absolutely Sweet Marie* von Bob Dylan. *Desolation Row* hatte er bezeichnenderweise nicht dabei. Pound war damals 81 Jahre alt, melancholisch und wortkarg. Er „hatte einen Stock mit Elfenbeingriff“, schreibt Ginsbergs Biograph Michael Schumacher dazu, „und gelegentlich tippte er damit im Takt der Musik auf den Boden; er äußerte sich jedoch nicht“.

Dass der nicht mehr ganz junge Allen Ginsberg dem alten Ezra Pound Pop-Musik vorspielte, mag merkwürdig erscheinen, ist aber nicht unerklärlich. Ezra Pounds Interesse für Musik ist vielfach dokumentiert. Er hat mit dem Pianisten und Komponisten George Antheil zusammengearbeitet und während seiner Jahre in Rapallo Kammerkonzerte von damals teils schon fast vergessenen Klassikern wie Vivaldi, Monteverdi, John Dowland und Bach oder von noch kaum entdeckten Modernen wie Debussy, Bartók, Hindemith und Stravinsky organisiert. Pounds Interesse für Musik hat in seiner Dichtung manche Spuren hinterlassen; Lyriker der Beat Generation wie Allen Ginsberg und Lawrence Ferlinghetti schätzten nicht zuletzt die Musikalität seiner Verse. Ginsberg dürfte bei Pound eine vergleichbare Bemühung um eine Verbindung von moderner Poesie und Musik entdeckt haben, wie Dylan und er sie selbst unternahm, wengleich auf einem anderen Gebiet.

Ginsberg hatte damals ebenfalls bereits mit Musikern zusammengearbeitet – allerdings durchweg mit Rock-Musikern. Anfang 1967 hatte er an dem inzwischen legendären „Human Be-In“ in San Francisco teilgenommen, auf dem Gruppen wie Grateful Dead und Jefferson Airplane gespielt und Lyriker wie er und Gary Snyder Gedichte gelesen hatten. Sein wichtigster Verbündeter bei dem Versuch, moderne Lyrik und populäre Musik zusammenzubringen, aber wurde Bob Dylan, nachdem er ihn Anfang 1964 kennengelernt hatte. Es war der Beginn einer langen Freundschaft und Zusammenarbeit, deren erstes sichtbares Zeichen auf der Hülle von *Bringing It All Back Home* ein Foto des glattrasierten Allen Ginsberg mit Zylinder ist. Dylan ermunterte Ginsberg auch, selbst Musik zu machen, schenkte ihm dafür ein Tonband und begleitete ihn bei ein paar Aufnahmen auf der Gitarre. So ist Allen Ginsberg, selbst kein begnadeter Musiker, gleichwohl ein Beispiel dafür, dass Dylans Brückenschlag von der populären Musik zur modernen Poesie Schule gemacht hat, und zwar auf beiden Seiten. □

Videos zum Auftakt

Zu Beginn der Tagung zeigten zwei kurze Videos jeweils einen sehr speziellen Blick auf Bob Dylan. Das Filmessay des Münchner Autors und Filmemachers **Alexander Kluge** (Jg. 1932) mit dem Titel „Wer sich traut, reißt die Kälte vom Pferd“ stammt aus dem Jahr 2010. Zu sehen war die Sequenz „Fünf Winterszenen“ zu Bob Dylans „Sad-Eyed Lady Of The Lowlands“.

Aus Südtirol stammt der 1977 geborene Bildhauer und Videokünstler **Daniel Permanetter**, der sein Video „My 115th Dream“ 2007 produzierte.

Bob Dylan. Wendung zur Gospelmusik – Never Ending Tour heute

Richard Klein

Wie Sie dem Programm entnehmen können, bin ich eingeladen worden, über Bob Dylans Wendung zur Gospelmusik zu sprechen. Das werde ich auch tun. Nun kam mir allerdings während der Arbeit die Idee, ein zweites Thema hinzuzunehmen, nämlich: Überlegungen zu Dylan ausgehend von der Never Ending Tour heute. Dadurch teilt sich mein Vortrag in zwei kleinere Vorträge, die für sich stehen. Erst spreche ich über die Gospelsphase, dann über Dylan aus dem Blick- besser Hörwinkel der Never Ending Tour.

Wendung zur Gospelmusik

I.

Mit Bob Dylans „zweitem Skandal“, seinem Schritt oder vielmehr Sprung in die Welt der Gospelmusik, haben sich seine Anhänger wenig Verständnismühe gegeben – bis in unsere Tage hinein. Gewiss hat er es ihnen auch nicht leicht gemacht, aber warum sollte er? Die Tumulte der Tournee 1965/66, die im Judasschrei von Manchester gipfelten, lassen sich auf die Proteste gegen Dylans Gospelspassion und seinen Übertritt zu den Born Again Christians nicht ohne Weiteres übertragen. Zwar gilt auch hier, dass Fans wie Kritiker versagt, das Neue dieser Musik nicht wahrgenommen haben. Aber die Sache ist komplizierter als Manchester und dies von beiden Seiten her: von Dylan her, weil er in den Gospelskonzerten sein Darstellungsspiel so sehr auf die Spitze trieb, dass die Zuhörer glauben mochten, er habe seine „Masken“ abgelegt und spreche jenseits aller Fiktion zu ihnen; vom Publikum her, weil es den damit einhergehenden Verwirrungen noch weniger gewachsen war als 1966 und in der Folge noch weiter an der Sache vorbeiphantasierte als zur Zeit des Marsches in den elektrischen Kreis.

Der Unterschied liegt in der Geballtheit der Neuerungen und ihrem widersprüchlichen Verhältnis zueinander. Erstens wechselt Dylan von einer vergleichsweise komplexen poetischen Sprache zu betont funktionaler Gebrauchsliteratur, einer *arte povera* im Zeichen des Glaubens, über. Zweitens haben seine Versuche, diesen Transformationsprozess auf Platte angemessen zu dokumentieren, nur teilweise Erfolg. Drittens ist seine Distanz zur eigenen Vergangenheit in dieser Zeit so massiv, dass er ein ganzes Jahr lang kein einziges seiner früheren Lieder ins Live-Programm nimmt.

Für die Rezeption dieser Musik sind bis heute *allein die Texte* bestimmend gewesen. Von Anfang an echauffierte man sich über die ideologische und propagandistische Militanz, die ihnen unbestreitbar zueigen ist. Weder beschrieb man, mit partieller Ausnahme von Paul Williams, musikalische und sängerische Sachverhalte, noch kam der Zusammenhang von poetischer und performativer Struktur zur Sprache. Noch heute kann man gestandenen „Dylanologen“ begegnen, die für die „religiöse Phase“ ihres Idols nur Hohn und Spott übrig haben und sich gleichsam habituell davon dispensiert glauben, für ihre Antipathie auch Gründe ins Feld zu führen. Gewiss hat Dylan zu diesem Kurzschluss selbst beigetragen: durch dubiose



Dr. Richard Klein, Musikphilosoph, Operndramaturg, Herausgeber der Zeitschrift „Musik und Ästhetik“

Zeilen, Strophen und nicht zuletzt Predigten auf offener Bühne, in denen er wie ein Racheengel wütete und z. B. die liberale Homosexuellenpolitik von San Francisco attackierte, als sei sie des Teufels. Überdies zählten zu seinen schärfsten Kritikern gerade auch solche Anhänger, die ihm seit langem zugetan waren, sich aber nun durch seine fundamentalistische Rhetorik vor den Kopf gestoßen fühlten. Nur macht das die falsche Gleichsetzung von ideologischem Inhalt und künstlerischem Sinn nicht richtig. Dass die Kritik damals und für lange Zeit so tat, als sei aus der Konversion zu den Born Again Christians die Identität des Künstlers und seiner Kunst abzuleiten, war ein hermeneutisches Fiasko sondergleichen. Es führte dazu, die Gospelsphase als solche zu isolieren und aus Dylans sängerischer wie musikalischer Geschichte herauszunehmen. Sie wurde als ein Fehltritt außer der Reihe abgetan bzw. abgehakt (wie jetzt wieder, unbeirrt bis zum Anschlag, von Klaus Theweleit). Meine Frage ist: Wo haben die Leute bloß ihre Ohren, d. h. ihren musikalischen Verstand gelassen?

II.

Die Frage, wieso der Einbruch religiöser Emphase mit einer Explosion musikalischer, zumal stimmlicher Kreativität einhergehen konnte, wenn er im Kern so „reaktionär“ war, wie man meinte, diese Frage blieb schon damals nicht nur unbeantwortet, sondern vollständig ungestellt. Selbst die, die sich über manche Konzerte betont positiv äußerten, konnten ihre Erfahrung nicht mit religiösen Aspekten in Verbindung bringen: „Großartige Gospelmusik, aber armer Dylan“, sagte einer. „Seine religiösen Überzeugungen sind seine Sache und gehen mich nichts an, aber warum muss er darüber singen?“

Sieht man genauer hin, laufen in der Rezeption zwei Extreme unverbunden und in ihrer Widersprüchlichkeit unerkannt nebeneinander her. Auf der einen Seite wird der religiöse Fundamentalismus des performing artist für bare

Münze, für eine Rede jenseits von Maske und Schein genommen. Als gäbe es eine primäre religiöse Realität, die sämtliche ästhetischen und musikalischen Fragen als „sekundäre“ beantwortete oder vielmehr erledigte. Auf der anderen Seite tut man sich schwer damit, einem religiösen Typus dieser Art ästhetische Konditionen wie Konsequenzen überhaupt zuzugestehen. Dylans Furor soll lieber ganz monokausal das Produkt einer privaten Krise sein und sonst nichts (Scheidung, finanzielles Debakel mit dem Film *Renaldo and Clara* usw.). Indem man seinen Schritt zum Christentum aber als etwas begreift, das allein in persönlichen Dingen gründet, sagt man damit zugleich, dass die Konversion als solche die Kunst, die Musik nur von außen trifft, ihr also nicht originär zugehört. Hier die total eindeutige Ideologie einer Sekte aus Kalifornien, dort die je nachdem „großartige Musik“, die aber am Skandal der Texte nichts ändern können soll und darum absurderweise diesen dann am Ende doch zugeschlagen wird. Eine Vermittlung beider Extreme scheint undenkbar. Zumindest redet keiner darüber.

Die Schwierigkeit ist eine doppelte. Einmal geht es darum, deutlich zu machen, dass mitten im religiösen Fundamentalismus der Geist der Verweigerung haust. Sodann macht dieser Geist den Kreuzzug zu einer Kunstexplosion, die das Ideologische der Texte verschiebt, korrigiert, umformt. Ferner gilt es zu sehen, dass Dylans Wendung zur Gospelmusik nicht nur religiös codiert oder determiniert ist. Sie hat auch und wesentlich einen künstlerischen Grund. Man kann noch einen Schritt weitergehen und sagen: Weniger ist hier das Kunstmoment vom Religiösen abzuleiten als das Religiöse vom Kunstmoment her zu verstehen.

Am lebensgeschichtlichen Ernst von Dylans Konversion ist nicht zu zweifeln. Das war eindeutig weder eine mentale „Auszeit“ noch gar ein PR-Gag. Nun erklärt das religiöse Bekenntnis vielleicht die empirische Wendung zur Gospelmusik, aber keineswegs die Musik selbst. Dylan, denke ich, brauchte den religiösen Furor als zentrale Inspirationsquelle für das, was ihm musikalisch vorschwebte und was vielleicht auch eine Zäsur zu gewissen Kompromissen der siebziger Jahre setzen sollte. Sein Bekehrungsfeuer war Ausdruck einer existentiellen Gesinnung, aber noch wichtiger ist, dass es eine extreme musikalisch-performative Kreativität freigesetzt hat.

III.

Die siebziger Jahre sind für Dylan einerseits ein Höhepunkt an öffentlichem Erfolg und Ansehen. Noch mehr als in den Sixties ist er ein gefeierter Repräsentant der Massenkultur, ein Weltstar. Das hat auch den Effekt, dass seine Innovationen in dieser Zeit, so bedeutsam sie sind, keinen Riss, keine „Identitätsprobleme“ mehr ins Publikum hineinragen. Entweder werden sie enthusiastisch begrüßt (die 74er Comeback-Tournee, die Alben *Blood On The Tracks* und *Desire*, die Rolling Thunder Revue) oder komplett ignoriert (der Film *Renaldo and Clara*) oder mit gemischten Gefühlen zur Kenntnis genommen (die 78er Tournee, das Album *Street Legal*). Nichts von alledem enthält ein Problempotential in sich, das das Selbstgefühl der Fans bzw. den „Mythos Dylan“ erschüttern könnte. Von der konfliktgeladenen Dynamik des Jahrzehnts zuvor ist wenig übrig geblieben. Die extreme Spannung zwischen Folk- und Rockmusik, die die Tournee von 1966 bis zum Anschlag prägte, sinkt in der 74er Tournee, aber auch in der Rolling Thunder Revue, zu einem Nebeneinander

charakteristischer Unterschiede herab, die, so gelungen die Auftritte sonst sein mögen, keinen mehr wirklich beunruhigen. Dass Dylan in den Konzerten häufig reale Masken trug, sein Gesicht mit Schminke bestrich usw., ließe sich durchaus als Kompensation deuten: Wenigstens vom Outfit her musste er sich ein wenig fremder machen, wenn er schon in der künstlerischen Substanz kein Fremder mehr zu sein vermochte und auch längst nicht mehr als ein solcher wahrgenommen wurde. Mit der Wendung zur Gospelmusik kommt dieser Riss unvermutet und in extremer Form neu zustande. Sie bringt das „Wir-Gefühl“ der Dylanfans aus der Fassung und macht den Künstler wieder zu einem Fremden, der in die herrschenden Verhältnisse von außen einbricht, zum Idol, das urplötzlich verrückt spielt und an dem sich Parteien und Meinungen mit großem öffentlichen Getöse scheiden.

Allein Dylans Konzerte vom Spätherbst 1979 und Frühjahr 1980 stellen alles in den Schatten, was in den 70er Jahren von ihm live zu hören war. Wie eine neue Haut ist ihnen zu eigen, worum sich die Touren der siebziger Jahre bemühten, ohne ihr Ziel je ganz zu erreichen: eine Balance zwischen Spannung und Geschlossenheit, stilistischer Vielfalt und formaler Konsistenz, einem experimentellen Aktualismus des Musizierens, in dem alles aufs Spiel gesetzt wird, und einem durchdachten Konzept des Ganzen, aus dem auch die spontane Improvisation nicht herausfällt.

Wie im Frühjahr 1966 bleibt auch im Herbst 1979 die Folge der Stücke im Wesentlichen gleich, allein im Mittelfeld werden kleinere Variationen und Umstellungen vorgenommen. Derart entstehen zwischen den Songs Beziehungen, die je nach Lage Kontrast, Komplement oder Konflikt signalisieren und so zu einer Dichte des Verlaufs insgesamt beitragen, was während der vorangegangenen Tourneen bereits durchs bloße Repertoire ausgeschlossen war. Erwähnenswert ist nicht nur die feste Songfolge an sich, sondern mehr noch die Konsequenz ihrer Qualität: ein zugleich fast fügenloses wie spannungsreiches Ineinandergreifen schwarzer und weißer Gospels.

Jedes der Konzerte beginnt mit „Gotta Serve Somebody“. Gegenüber dem Album *Slow Train Coming* hat sich das Stück charakteristisch verändert. Kein sezierender, auf fast aseptische Klarlegung von Ereignissen zielender Sound mehr, wo die Quartparallelen der Gitarre wie in einer Nahaufnahme beim Film belichtet werden, sondern ein Musizieren aus der Spannung des Ganzen heraus. Diese baut weniger auf Details auf, als dass sie diese in sich hineinreißt. Auch die Soli von Fred Tackett unterbrechen die musikalische Grundbewegung nicht, sondern tauchen aus ihr förmlich auf. Schlagzeug und Bass heizen die Stimmung durch gezielte metrische Präzision an. Kein Song zum Einsteigen oder „Einsingen“, sondern Ernstfall von Anfang an.

Derart kompromisslos haben nicht einmal die 66er Konzerte begonnen. Hier gibt es nichts zum Unterhalten oder Ausspannen, signalisiert der Gestus der Musik, hier werden die wahren Dinge verhandelt. Mehr als irgendwo anders tritt das an Dylans Stimme hervor. Sie strahlt eine spezifische Enge aus, die ihrerseits Schärfe freisetzt und fahle Farbe zugleich. Nicht auf den „high energy“-Sektor überzuwechseln (wie bei der Rolling Thunder Revue) ist das Gebot der Stunde, sondern im Reich der Enge selbst nach anderen Ausdrucksformen zu suchen. So mobilisiert diese Stimme Tongesten von Aggression, Kraft und Besessenheit, als wäre es das erste Mal.



Foto: akg-images

Bob Dylan als Darsteller in seinem wohl berühmtesten Spielfilm: Zu Sam Peckinpahs Western „Pat Garrett jagt Billy the Kid“ (1973) komponierte er auch die Musik.

IV.

Dass auf den bluesigen Anfang mit „Gotta Serve Somebody“ ein klassisch weißes Lied wie „I Believe In You“ folgt, macht deutlich, wie hier auf engstem Raum eine größtmögliche Entfernung zurückgelegt wird. Schon der erste E-Dur-Akkord vollzieht einen klanglichen Sprung gegenüber dem Material des Vorgängers, das durch Pentatonik, modalen Tönelementen und zugleich von Blue-Notes geprägt ist. Auch wenn manche Dylanverehrer durchweg nervös reagieren, wenn sie mit musikalischen Fachtermini konfrontiert werden: Es kann nichts schaden, dass man weiß, aus welchen Traditionen sich diese Musik zusammensetzt: hier aus dem afroamerikanischen Blues und europäischem Kirchentonmaterial. Anders aber

Ohne den Kreuzzug hätte es die Kunstexplosion nicht gegeben.

als auf *Slow Train Coming*, wo dieses Stück nie eine gewisse Blässe los wird, ist „I Believe In You“ in den Konzerten von 79 ein Höhepunkt – immer, und das als zweites Stück. Die Stimme hat einen Ausdruck an sich, in dem sich lyrische und ekstatische Momente durchdringen, als gehörte sie seit je der gleichen Affektquelle an. Keines seiner früheren Liebeslieder hat Dylan, wenn ich richtig höre, mit einer solchen Zärtlichkeit dargeboten wie dieses sehr freie Gebet auf der ersten Gospeltournee. Zärtlichkeit meint Zartheit im Ton wie auch Vielfalt an Tonschattierungen. Überdies Unterschiede der Dynamik, aus denen architektonische Gliederungen resultieren: Dylan beginnt im piano und kommt einem von Strophe zu Strophe dynamisch näher, um sich schließlich wieder zurückzuziehen. Der äußerst expressive Punkt ist dort, wo in dieses weiße Stück ein Zug schwarzer Ekstase eingeschmuggelt scheint: Dem Schreien, Klaffen, Sich-Überschlagen der Stimme auf „Oh, when the dawn is nearing / Oh, when the night is disappearing / Oh, This feeling is still here in

my heart“ hört man die Arbeit an, die zu ihm geführt hat. Aber das ist ein Vorzug und kein Mangel. Entspricht es doch gerade der Gospelmusik, sich der Erdschwere zu entringen, um wenigstens ein Stück von dem Glanz zu erhaschen, von dessen Existenz sie überzeugt ist.

Zu den Höhepunkten der Gospelskonzerte zählt auch „When He Returns“, das Urbild einer Baptistenhymne. In manchen Aufnahmen gewinnt Dylans Stimme hier einen Zug des Voninnen-her-Leuchtens, der ihm zuvor nicht zueigen war, den man aber auch später so nie wieder von ihm gehört hat. Schwer ist dabei zu ignorieren, dass sein religiöser Enthusiasmus ihn zu solchen Durchbrüchen befähigt. Ein Extrem stellt die Interpretation vom 20. April 1980 in Toronto dar. In ihr changiert Dylan zwischen dem kojotenhaften, d. h. dem verengenden, und dem visionären Element seiner Stimme auf eine Weise, die bis dato eingehaltene expressive Grenzen sprengt. Eine Baptistenhymne singend übernimmt er den ekstatischen Zug des Gospelgesangs der frühen schwarzen Gekkirkens derart, dass man zu fragen versucht ist, ob da ein christologisches Motiv sängerisch nachvollzogen werden sollte: den Weg vom Geringen und Kümmerlichen in etwas ganz und gar Strahlendes bzw. das Umschlagen des einen in das andere und umgekehrt.

In der Einspielung auf der Platte und auch noch in den Konzerten vom Herbst 79 fehlt diese Begierde der Stimme nach Licht noch. Hier führt „When He Returns“ vor allem Fragilität, Zartheit vor. Der Tonfall ist einer des Suchens und Sehns, die Stimme schwächig und sehr ausdrucksvoll, verwundbar in all ihrer Entschiedenheit. Aber mit solchen Mitteln werden die markigen Verse des Textes, die sich nicht scheuen, den Gott als eine Art Zampano des Jüngsten Tags zu zeichnen (der mit eiserner Hand Ordnung bewirkt), ad absurdum geführt. Auf eine unheimlich eindringliche Weise korrigieren Musik und Gesang das Finstere, Fanatische der (aber durchaus nicht aller) textuellen Elemente.

Man müsste das jetzt natürlich noch ausführen. Man müsste zeigen, wie

Dylan sich in den 70er Jahren gegenüber den Sixties gewandelt hat, wie sich die auratische Ferne und Fremdheit seiner Stimme in den Anfangsjahren zu einem Medium subjektiver Expression wandelt: in den High-Energy-Momenten mit Band ebenso wie im Ausdrucksreichtum der akustischen Songs insbesondere bei der Rolling Thunder-Revue. In der Entwicklung der 70er Jahre lag einerseits ja ein wirklich großer Gewinn an Differenzierung, insbesondere die Entwicklung einer intensiven Körperlichkeit gegenüber dem narrativen Reichtum der 60er Jahre, andererseits ein Verlust jener Aura, die das Enigma von Dylans früher Zeit bestimmte hatte. Vielleicht stellt die Wendung zur Gospelmusik auch einen Versuch dar, jene Aura mit Gewalt auf einer anderen Ebene wiederherzustellen. Auf jeden Fall ist die ungeheure darstellerische Leistung jener Konzerte von der Ideologie, der Dylan damals anhing, angestachelt gewesen. Ohne den Kreuzzug hätte es die Kunstexplosion nicht gegeben. Aber auf dem Weg vom einen zum anderen hat sich etwas ereignet, was das Ganze veränderte. Die fundamentalistische Geste, von der die Texte beherrscht sind, traf auf eine sängerische Expression der Gefühle, deren Differenziertheit auch für Dylan außergewöhnlich war. Weit davon entfernt, nur wiederzugeben oder rhetorisch zu verstärken, was die Verse eh schon sagen, erschloss sie vielmehr eine solche Fülle von Ausdrucksnuancen, dass der Geist des Fundamentalismus, mit dem die Songs anheben, wie zu einer leeren Schale mutiert, hinter sich etwas anderes verbirgt. Das macht die Texte keinen Deut besser, aber es formuliert einen Kontrast zu der Ideologie, die sie zu transportieren glauben.

Never Ending Tour heute

I.

Schwer, bei den Dylan-Performances von heute den Punkt zu treffen, auf den es ankommt. Zu viele Klischees haben sich im Laufe der Zeit gebildet und vor eine wirklich offene Erfahrung seiner Auftritte geschoben. Man denke nur an den weltweit zirkulierenden Topos, Dylan sei auf nichts festzulegen, erfinde sich immer wieder neu, kein Konzert sei wie das andere, ständig wechsle der Mann die Maske usw. usf. Das mag etwas durchaus Richtiges treffen, aber wenn keine konkreten Sachverhalte damit verbunden werden, teilen solche Statements einfach nichts mit. Dass Dylan an seinen Songs arbeitet, ihnen oft empfindliche Eingriffe und Entstellungen zumutet, dass die Setlist jeden Abend eine andere ist und kein Hörer vorab wissen kann, was ihn *on stage* erwartet, all das weiß inzwischen jeder. Dylan geht es aber nicht um bloßen Kostümwechsel, um Veränderung als solche. Sein Anspruch ist, Zeit zu gestalten, von ihr und ihren internen Spannungen zu singen, singend zu erzählen. Die betont temporale, narrative Arbeit an der eigenen Musik macht den Rang seines Werkes aus.

Was ist an diesem Umgang mit Zeit so besonders? Auch Frank Sinatra hat von „My Way“ und anderen seiner Hits sehr unterschiedliche Fassungen abgeliefert. Ähnliches ließe sich von Prince und sogar von Madonna behaupten. Von Neil Young sowieso. Jeder Song der auf Reproduktionstechnik gründenden Musikbranche ist *in gewissem Sinn* geschichtlicher als z. B. ein gedrucktes Gedicht. Viel stärker als dieses auf Aktualisierung angewiesen, hat er nur Bestand, indem er sich wandelt und den Erfahrungen des Historischen genügt, sei es durch Cover-Versionen, sei es durch variative Darbietung im Konzert.

Aber das alles trifft noch nicht das Unverwechselbare von Bob Dylan. Desse Pointe, zumal die seiner späten, „klassischen“ Tourneen seit 1997, ist kein Verändern um des Veränderns willen, sondern das *Thematisieren und Reflexivwerden* solcher Veränderungen. Das meint keinen intellektuellen Vorgang, sondern den Kern von Dylans künstlerischer und performativer Produktion. Er denkt sich nicht etwas aus, sondern ist reflexiv, wo er lustvoll spontan, aus dem Moment heraus agiert, improvisiert. Zudem ist seine Stimme von Beginn an spezifisch auf Zeit hingebordnet. Ihr Ausdrucksimpuls ist nicht erfüllte oder auch nur manifeste Gegenwart, sondern eine Form, die wesentlich in Vergangenheit und Zukunft hineinreicht und gleichwie von sich sagt: „Der hier singt, ist nicht von hier. Was jetzt Klang wird, kommt aus einer anderen Zeit.“

Mit bemerkenswerter Klarheit hat Izzy Young, Anfang der 60er Jahre Leiter des Folkcenters in Greenwich Village/New York, diese Erfahrung in Worten festgehalten. In *No Direction Home*, dem Dokumentarfilm Scorseses, sagt er über den jungen Dylan sinngemäß: „Er sang nicht alte Lieder (wie Pete Seeger), sondern Lieder von heute, mit modernem Inhalt, aber er sang sie so, dass es klang, als ob sie zweihundert Jahre alt wären.“ Nicht Lieder von früher, sondern solche von jetzt sollen es sein, aber auf eine Weise, dass die Stimme jenes Frühere jetztfähig macht, präsentiert. Statt überliefertes Liedgut demütig wiederzubeleben, bringt das Zeitgenössische von Dylans Gesang selbst einen Horizont des Vergangenen mit hervor. Nicht den Songs als solchen liegt er zugrunde, sondern der Stimme, d. h. ihrem Timbre, ihrer physischen Materialität und ihrer sprachlichen Artikulation.

II.

Vor allem anderen lag das Besondere des jungen Dylan in der Verschränkung des mythischen Gestus vom Alten, der auf mehr als nur auf ein Leben zurückblickt, mit einer Aura zeitloser Frühe. In dieser Anfangsphase gab sich Dylan als jemand, der aus dem Nichts kommt, keine Geschichte hat, keine Erinnerungen und keine Eltern, aber seine Stimme aus einer Haltung heraus einsetzen lässt, als sei keine Weisheit der Väter und Ahnen an ihm vorübergegangen. Er erzählte – und weissagte –, wo er nicht bzw. bevor er überhaupt erfahren haben konnte. Dass dieser stoische Zugriff auf die Welt jenseits der Kunst ohne eine Spur von

Altklugheit möglich war, ist das eigentliche Wunder jener Jahre und vielleicht auch eine Geheimformel für das Ferne, Fremde in dieser Stimme, das ihr so völlig anstrengungslos zuzugehören schien. Nicht das vielberedete Kratzen oder Nödeln als solches macht die Substanz dieses Gesangs aus, sondern die Unnahbarkeit, die hinzutritt und stilistisch wie atmosphärisch alles andere verwandelt. Nicht zuletzt kraft einer Verweigerung voller Körperresonanz: Statt Brust und Lunge geben Kehle, Nase und Gaumen den Ton an. Die fehlende Körperresonanz ist eine Grundbedingung des Narrativen von Dylans Stimme, sie zeichnet für das Abwesende und Abständige an ihr primär verantwortlich.

Verglichen damit tritt uns der Sänger Dylan heute als ein Wesen von höchst komplexer Verletzlichkeit, ja Wundtheit entgegen.

Schon in Bezug auf die Anfangszeit lässt sich sagen, Dylan stelle singend die Sprache dar. Die Sprache und nicht den Text, d. h. die Materialität und Rhythmik der Worte in erster Linie – und erst dann die Sinn- und Bedeutungszusammenhänge, welche sich aus ihnen zusammensetzen. Freilich, in jenen Jahren hat Dylans Gesang noch einen plastischen Mitteilungskarakter, eine Nähe zu den Inhalten seiner Songs, die von der Tendenz zur Sprachzerlegung je nachdem unterfüttert oder gebrochen wird, aber insgesamt doch eine eigenständige Darstellungsqualität beibehält. Bis heute hat diese Stimme nie völlig den Kontakt zur semantischen Ebene der Sprache verloren. Aber singend gestaltet Dylan längst nicht nur Sinneinheiten oder gar Botschaften, sondern legt zunehmend die Axt an das an, was er gestaltet. Dass er die Sprache in ihre Bestandteile zerlegt, von den Strophen über die Verse und Worte bis hin zu den Vokalen und Konsonanten, ist bekannt. Letztere werden gedehnt oder verkürzt, verschluckt oder aufgebläht, ja sogar in Geräusche, in schiere Klangphysik verwandelt. Semantisierung wird mit der einen Hand durchgeführt und mit der anderen zurückgenommen oder aufgelöst. Wenn es sein muss, lässt der späte Bob Dylan den regulären Aufbau ganzer Strophen zerfallen, um deren Elemente unter rhythmischen und klanglichen Gesichtspunkten neu zu ordnen.

Nicht selten mutiert der Text dabei zu einem anonymen Materialbestand, der eine neue Rhythmik und Syntax, eine noch nie gehörte Logik von Wortfolgen und Wortkomplexen herbeizitiert. In anderen Fällen verbindet sich der destruierte Zug des Singens wiederum mit einer Restituierung kommunikativer Strukturen und Sinnzusammenhänge.

Der Unterschied zwischen Dylans junger und alter Stimme ist im ersten Moment schockierend, weil sich in ihm kein Identisches, kein durch die Zeiten hindurch sich erhaltender expressiver Kern wahrnehmen lässt. Man *weiß*, dass er es ist, aber man *hört nicht*, was man weiß. Auch bei Johnny Cash ist die stimmliche Differenz zwischen den späten und den frühen Aufnahmen denkbar groß. Aber nie steht die Identität des Sängers ernsthaft in Zweifel. Anders bei Dylan. Vom Engelpropheten des Gaslight-Cafes 1962 ist seine zerstörte und doch so vitale Erzählerstimme unserer Tage durch einen Abgrund getrennt, den kein Ohr zu schließen vermag. Kaum mehr etwas erinnert an die rätselhafte Ferne, aus der heraus der Junge damals einsetzte und die seinem Organ anhaftete wie eine zweite Haut. In ihrem stoischen Gleichmut schien diese Stimme vollkommen unerschütterbar zu sein. Ob sie die Apokalypse, eine soziale Katastrophe, das Ende der Liebe oder surreale Bilderkaskaden besang, stets trat sie auf als der Bote, der von seiner Botschaft nicht selbst betroffen ist. Der schwere Regen mag kommen und die Welt vernichten, ich weiß, was ich singe.

III.

Verglichen damit tritt uns der Sänger Dylan heute als ein Wesen von höchst komplexer Verletzlichkeit, ja Wundtheit entgegen. Seltsam, dass darüber so wenig geschrieben wird, verhält sich diese Diagnose doch einigermaßen konträr zu dem, was man üblicherweise erwarten könnte: nach außen gerichtete Expression und Physis in jungen Jahren und um Ausgleich bemühte Gelassenheit und Zurücknahme starker Gesten im Alter. Bei Dylan aber ist die Entwicklung offenbar umgekehrt verlaufen. Er startete als unantastbares Adoleszenzgenie, während seine Stimme in actu geradezu einen Mythos menschlicher Fragilität verkörpert. Ungleich physischer als früher gibt sie sich, aber dafür ist ihr Resonanzraum auf eine Weise zerklüftet und fragmentiert, dass man zuweilen denkt, das Organ stünde kurz vor dem endgültigen Riss. Aber aus solcher Brü-

chigkeit gewinnt Dylan einen Ausdrucksreichtum, der dem seiner frühen Jahre überlegen ist. Was damals eine Antizipation leistete, die noch im Überfliegen der Dinge paradox in sich selbst zu ruhen schien, muss der späte *performing artist* durch detaillierte und oft mühe-, manchmal qualvolle Erzählarbeit einholen. Das nimmt ihm etwas vom Nimbus des Genies, aber es versetzt ihn auch in die Lage, ein Spektrum kultureller Erinnerungsformen zu entfalten, für das es in der Welt des Gesangs kein zweites Beispiel gibt.

Von der Utopie, die Zeit anzuhalten, hat Dylan seit je gelebt. Aber erst die späte „Never Ending Tour“ gibt diesem Gedanken eine stimmige performative Form. Versucht sie doch, Songs aus den unterschiedlichsten Zeiten so zusammenzuführen und zusammenzufassen, dass sich die Frage nach ihrer Herkunft erübrigt und der historische Sinn als Aspekt, Moment oder Farbe im aktuellen Geschehen aufgehoben ist. Seine Songs bearbeitet, umgeformt, entstaubt und verzerrt hat Dylan immer schon. Nicht darin liegt das Neue der „Never Ending Tour“, sondern in der Herstellung einer Gleichzeitigkeit des Un-gleichzeitigen, die von Geschichte als einem bloß Vergänglichem, Transitorischen auch befreit. Für gewöhnlich wird der Akzent zu einseitig auf das „immer weiter und weiter“ gelegt, auf die Position des Ruhelosen, der sich kategorisch weigert, ein zweites Mal in denselben Fluss zu steigen. Aber diese Dynamik gründet in der gegenteiligen Idee, die vielen Songs aus den verschiedenen Zeiten zu einem Gegenwartsraum zu versammeln, der die Ordnung des Nacheinander außer Kraft setzt. Zur permanenten Variation gehört die Veräumlichung der Zeit. In den Konzerten von heute vermag Dylan Songs aus den Sixties zu präsentieren, als seien sie originäre Bestandteile von *Love And Theft* oder *Modern Times*, aber auch Lieder aus diesen neueren Alben sehr viel älteren Mustern anzugleichen. Nie geht es dabei nur um Auflösen und Neufassen einzelner Stücke, sondern stets auch um das Zusammenspiel von Erinnerungsarbeit und innovativ konstruierter Gleichzeitigkeit im Ganzen.

Das hat Konsequenzen für die Interpretation. Beschreibt man allein, was in Dylans Stimme, die die Sprache darstellt, für sich geschieht, bleibt man vom Banne der „vierhundert Jahre“ (Greil Marcus) ihres imaginären Klangalters geschlagen. Aber dieses Immer-schon-dagewesen-sein spielt sich unter Bedingungen ab, die ständig neue Möglichkeiten der Abweichung, Variation und Umgestaltung erzeugen *und zugleich* auf der Autonomie eines Konzerts gegenüber welchen historischen Vorgaben auch immer bestehen. Dylans Gefahr ist manchmal gewiss, zum Revenant des eigenen Werks zu werden, sich schlicht faktisch als denjenigen zu geben, der immer schon da war. Aber die Idee, die seine Musik antreibt, steht dem nachdrücklich entgegen. Nur scheinbar paradox geht es ihr am Ende um so etwas wie lebendige Zeitlosigkeit, darum, der Übermacht der Zeit, die Dylan selbst immer wieder anders besingt, das Ihre zu geben, *um sich von ihr zu lösen*. In diesem Sinne ist es wohl zu verstehen, wenn ausgerechnet der Song and Dance Man im Interview mit der Los Angeles Times vom 4. April 2004 die denkwürdigen Sätze fallen lässt: „Popular culture usually comes to an end very quickly. It gets thrown into the grave. I wanted to do something that stood alongside Rembrandt's paintings.“ Wer als Hörer Dylans Konzerten gerecht werden will, sollte diesen Anspruch beherzigen, Zeit just mit den Mitteln der scheinbar ganz und gar vergänglichem Performance zu überwinden. □



Schilderten ihren persönlichen Bezug zu Bob Dylan: der Münchner Schriftsteller SAID (li.), Ingrid Mössinger, Generaldirektorin der Kunstsammlungen Chemnitz und Dr. Aldo Belloni (re.), Vor-

standsmitglied der Linde AG aus München. Dr. Armin Riedel, Studienleiter der Katholischen Akademie, moderierte auch diese Gesprächsrunde am Samstagvormittag.

„... your prayers like rhymes“. Bob Dylan und die Religion

Knut Wenzel

I.

Wirst du nicht weinen, und wirst du nicht vergehen, und wirst du nicht brennen – wenn Er wiederkehrt, weinen, vergehen und brennen im Moment und vor der Macht Seiner Wiederkunft? (nach: *When He Returns*, aus dem Album: *Slow Train Coming*, 1979)

Bob Dylan hat Lieder geschrieben, um der Gewalt seiner Glaubensüberzeugung Ausdruck zu verleihen. Und er hat diese Lieder in Musiktraditionen eingelassen und mit Musikern eingespielt, die seiner Stimme zu einer solchen Punktgenauigkeit, Phrasierungsdynamik und vitalen Präsenz verholfen haben, dass die Botschaft unmittelbar im Ohr der Hörenden zu ertönen scheint. Texte und Musik scheinen alle Schranken fallen gelassen zu haben: die der kulturellen Differenzierungen, der persönlichen Scham, des intellektuellen Skrupels, der kunst- und musikbetrieblichen Klugheit, des Respekts vor der Integrität der anderen: Alles klingt wie unmittelbarer Ausfluss eines frisch gewonnenen Glaubens, alles ist unmittelbare Ansprache: drängend-bedrängend, unabweisbar dringend: *Wann, wann endlich wirst du aufwachen – zerreißen den allumfassenden Schleier des Falschen? (When You Gonna Wake Up?, von Slow Train Coming)* Poesie, Lieder der Glaubensdringlichkeit; einer mitteleuropäischen Temperierung eher fremd, in den dynamischen Kreisen des Pfingstlerturns womöglich aber der normale Verkehrston.

Und doch ist hier eine eigene Stimme wahrzunehmen, die gerade in ihrer Präsenz verlangt, nicht auf Temperament und Ton reduziert zu werden; die vielmehr die vibrierende Nötigung dieser Glaubensäußerung, die keinen Stil, keinen Geschmack, kein Niveau mehr duldet – *Bist du bereit / Bist du bereit / Bist du bereit zur Begegnung mit Jesus? (Are You Ready, aus: Saved, 1980)* – das alles also auf sich zu nehmen verlangt. Wann lässt man alle Vorsicht fahren? Wenn es um alles geht. Das ist die Geste, die gestische Aussage dieser Lieder: Es geht um alles.

Die Not der Apokalyptik: Sie mag die Zeit hysterisch stauchen zu einer Zukunft, die jeden Augenblick als Katastrophe in die Gegenwart bricht, sie mag solche Szenerie mit einem Gewitter dunkel-bunter Bilder illuminieren; letztlich geht es ihr bei all dem um die Erzwingung von Eindeutigkeit. Solche Lieder wollen keinen Deutungsspielraum mehr zulassen. Das Spiel der Deutungen in einer Landschaft aus Bedeutung, das wäre nur noch ein Luxurieren in Kultur und nicht tragbar angesichts einer Situation, in der die Welt endgültig zu kippen droht ins Unrettbare: in eine Melange aus Lüge, Korruption, Ausbeutung, Gleichgültigkeit. Diese apokalyptische Katastrophewahrnehmung begleitet das Werk Bob Dylans beinahe von Anfang bis heute, und sie artikuliert sich mal in surrealistischen Bildketten, mal in Posen christlicher Empörung oder des politischen Protests, mal in einer widerborstigen Grundstimmung. Wo sie sich ganz unbremst ihrem Furor hingeben kann, bekommen Dylans Lieder etwas Gewaltames: Religiöse Verkündigung, und darum handelt es sich bei diesen



Prof. Dr. Knut Wenzel, Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der Universität Frankfurt am Main

Liedern aus der Wende von den siebziger in die achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts, religiöse Verkündigung, die ihre Legitimität einzig aus der eigenen Überzeugtheit schöpft und nicht etwa aus der unbedingten Anerkennung des Adressaten, an den sie sich wendet und um dessen willen überhaupt sich zu artikulieren sie behauptet, muss zwangsläufig gewaltförmig werden. Dies, den anderen zu seinem Heil zwingen zu dürfen, wo es doch um sein Heil geht, ist die Versuchung, in der jede religiöse Verkündigung, jede Mission, steht. Bob Dylan hat das praktiziert. Seine Instrumente, oder Waffen, waren das Wort, die Musik, die Show. Die Botschaft war zwingend und das eingesetzte Kapital an Poesie, Produktion und *performance* womöglich auch. Aber an den veröffentlichten Alben und unternommenen Tourneen, deren Shows wie Erweckungsgottesdienste inszeniert waren, hat sich kein Flächenbrand der Bekehrungen entzündet; noch ist die Welt unter Zurücklassung der *Chosen Few* untergegangen. Das Projekt der Herstellung von Eindeutigkeit durch die Gewalt des Bekenntnisses ist gescheitert.

II.

In diesem Scheitern haben sich aber unterschiedliche Bedeutungslinien zu einer markanten Konstellation ausgeprägt, die nun als Schlüssel des gesamten Werks von Bob Dylan verstanden werden kann: Das ist zum einen die Linie der poetischen (*Chimes Of Freedom*) oder surrealistischen (*Desolation Row*) Evokation, der kafkaesken Inszenierung (*Ballad Of a Thin Man*), der engagierten Kritik (*The Lonesome Death Of Hattie Carroll*) und der politischen Verurteilung (*Political World, Everything Is Broken*) einer unverständlich gewordenen, von Täuschung und Ausbeutung bestimmten, in einem umfassenden Schleier der Verblendung verfangenen (*When You Gonna Wake Up*) Welt. Da ist zweitens die Bedeutungslinie der Suche nach, des Bestehens auf einer Instanz, in Bezug auf die

oder von der her dieser Weltzusammenhang des Falschen transzendiert, zerrissen, konterkariert werden kann. Eine noch ungeschützte Appellation an eine solche Instanz findet sich in *All Along the Watchtower* (erstmalig auf *John Wesley Harding*, 1967: ein Song, musikalisch eindeutiger als in seiner Text-Dimension): Die Aufforderung, wahr zu sprechen (*Let us not talk falsely now*), sie wird ausgesprochen in einem Gespräch ausgerechnet zwischen den Figuren des *Joker* und des *Thief*, und zwar unter Hinweis auf die apokalyptisch drängende Zeit (*the hour's gettin' late*), sie wird begründet mit einer umfassend und beklemmend negativen Lebens-Situation (*There's too much confusion/I can't get no relief*), die das Lied überhaupt mit dem Ruf nach einem Ausweg beginnen lässt (*There must be some way out of here ...*), die sich in einem durchgreifenden Bewusstsein der Verdinglichung artikuliert (*There are many here among us/Who feel that life is but a joke*) und der gegenüber die beiden einander ihrer Rettungs-, Erlösungs-, Heilsfähigkeit versichern (*...and this is not our fate*), während Quelle und Weg dieser Rettung allerdings ungenannt bleiben müssen. Im Ausklang der explizit christlichen Phase wird diese Instanz auf der Spur biblischer Sprache und einer gewissen christlichen Frömmigkeitskultur dann noch einmal überausdrücklich in Anspruch genommen: wenn nämlich in einem apologetischen Lied der, der sich frei gemacht hat von allem, ohne das man nicht leben zu können glaubt, und von dessen Freiheit nun eine Beunruhigung ausgeht, als *Property Of Jesus* deklariert wird – und seinen Kritikern sarkastisch konzediert wird, sie hätten ja etwas Besseres, nämlich ein Herz aus Stein (*Property Of Jesus von: Shot Of Love*, 1981).

Die Botschaft war zwingend und das eingesetzte Kapital an Poesie, Produktion und performance womöglich auch.

Nebenbei zeigt sich hier das Grundproblem aller integralistisch verfassten religiös motivierten Kritik an „der“ Welt, das heißt an einer bestimmten gesellschaftlich-politischen Lage oder Situation: Diese Kritik adressiert sich an eine als extern oder gar fremd empfundene Welt, jedoch in einer strikten Binnensprache. Das mag zuweilen unbedacht geschehen, meistens aber voller Stolz: Selbstredend lassen solche Religiösen sich nicht auf die Sprache „der“ Welt ein, über die sie gerade ein Verdammungsurteil sprechen. Mit dem nicht ganz unbedeutenden Effekt allerdings, dass die so adressierte Welt es gar nicht zur Kenntnis nehmen oder gar verstehen muss, dass und was hier zu ihr gesprochen wird. Vollends offenbart der Integralismus seinen Irrsinn darin, dass er dieses Nichtverstehen der Welt auch noch zum Vorwurf macht: Das ist so, als würden die Gegner des Matteo Ricci unter den China-Missionaren des 17. Jahrhunderts den Chinesen zum Vorwurf machen, dass sie nicht Latein verstehen.

„Der“ Welt jedenfalls, gegen die jenes zuvor zitierte Lied kritisch aufgeboten wird, ist *Property Of Jesus* keine Kategorie, die ihr irgendetwas erklären würde. *Heart Of Stone* hingegen ist wohl biblisches Zitat (Ez 36,26), doch längst so sehr in den Allerweltwortschatz eingegangen, dass hier die Binnensprache ein Fenster nach außen hat. Womöglich ist Bob Dylan immer durch solche Passagen der Bedeutung gegangen und hat

die von ihm aufgesuchten, bewohnten und im Fall des Erweckungschristentums bis zum Bodensatz ausgekosteten Sprachbezirke als Transiträume begriffen. Es gibt eine postchristliche Phase im Werk Bob Dylans, und sie dauert bis heute an. In ihr vermag er die Beanspruchung einer Instanz „jenseits“ einer bloß instrumentellen, verdinglichten Wirklichkeit als Suche nach *Würde* zu artikulieren (*Dignity*, von 1988/89). *Würde* aber ist ein Wort, dessen normative Valenz in den Sprachen der Welt unmittelbar zugänglich ist.

Eine dritte Bedeutungslinie, die im Prisma der gescheiterten Identifizierung mit dem expliziten Erweckungschristentum sich mit den anderen Linien zu einer bedeutungsvollen Konstellation bündelt, ist die der Autoritätsungebundenheit. Keine Kirche, kein Amt, kein Lehramt finden irgendeine Resonanz als anerkannte Autoritäten in den Liedern Bob Dylans. Und nicht einmal der Heiligen Schrift wird je die Rolle einer exklusiven Bedeutungsquelle zugemessen. Dass eine solche Option der Autoritätsabstinenz unter den Bedingungen forcierter Bekenntnisträchtigkeit unter der Hand die Produktion „wilder“ Autoritäten generieren kann – etwa die Autorität des unkontrollierbaren Sozialdrucks zur Konformität des Bekenntnisses und der Lebensführung –, ist unbestreitbar. Und doch artikuliert sich hier auch ein Freiheitsbewusstsein, das allerdings erst in einem Diskurs faktischer Autoritätsabwesenheit voll zur Geltung kommen kann. Bei Bob Dylan ist dies der wiederentdeckte Diskurs der Folkmusik.

III.

Dylans postevangelikale Phase beginnt mit einem Album, das den viel-sagenden Titel *Infidels* (Ungläubige, 1983) trägt. Die auf dem Cover und der Innenhülle abgedruckten Photos stammen aus dem Zusammenhang der Bar Mizwa-Feier von Dylans Sohn Jesse, die 1982 in Jerusalem stattfand. Dylan hat diese Feier, Kippa, Tefillin und Gebetsmantel tragend, sehr ernst genommen. Ein Albumtitel, *Infidels*, und affirmative Gesten in Richtung der religiösen Dimension seiner jüdischen Herkunft: zwei unüberschbare Brechungen einer Überidentifikation mit einem Hyper-Christentum. Das folgende Jahrzehnt gilt wenigstens künstlerisch als Dylans schwierigste Zeit. Auf ein überambitioniertes, überproduziertes Album (*Empire Burlesque*, 1985) folgen zwei dem Urteil der Dylanologen zufolge konzeptlos und willkürlich zusammengestellte Alben (*Knocked Out Loaded*, 1986; *Down In the Groove*, 1988), mit einem hohen Anteil an Fremdmaterial, inhomogen, lustlos eingespielt und produziert. Und doch findet sich bereits auf diesen Alben der Aufbruch dessen, was dann Anfang der Neunziger Jahre, nach dem nicht hoch genug einzuschätzenden Album *Oh Mercy* (1989), der ersten Kollaboration mit dem franko-kanadischen Produzenten Daniel Lanois, der neben eigenen Arbeiten Alben von Dylan, U2, Peter Gabriel, Emmylou Harris, Willie Nelson, Robbie Robertson und kürzlich Neil Young produziert hat, wiederum gemäß dem Urteil der führenden Dylanologen zu einer Revitalisierung der Schaffenskraft Dylans führt und den Beginn eines beeindruckenden Spätwerks markiert: das erneute Eintauchen in die reiche Tradition der Folkmusik.

Folkmusik: Alltagsnahe Lieder, nicht unpoetisch, in allen Schattierungen der Hautfarbe geschrieben und gesungen, aus allen verfügbaren Quellen schöpfend: Gesangstraditionen der Britischen Inseln, mitteleuropäische Tänze, Blues, Kirchenlieder bis zurück in die elisabethanische Zeit, doch genauso aus den

entstehenden afro-amerikanischen Kirchen; anekdotische Sensationslieder über Unglücke, Morde, Postzugüberfälle, überhaupt Eisenbahnlieder, Bergarbeiterlieder, Hobo-Songs, Protestlieder, Gewerkschaftslieder, Spirituals, Gospel-songs, Liebeslieder, Leidenslieder; Chroniken, Träumereien, Klagen, Rettungsrufe – der ganze Kosmos menschlicher Selbstartikulationen: das ist die Welt der Folksongs. Wer sie organisiert? Niemand, jedenfalls diesseits des expliziten Zugriffs von Musikindustrie und Politik. Und genau deswegen konnte die Folkmusik Ausdrucksmedium der Menschen werden.

Folkmusik ist im Kern keine Übung von Profis im Gegenüber zu einem laienhaften Publikum. Die Musiker gehören denselben sozialen Kreisen an wie ihre Zuhörer. Sie sind Farmer, Handwerker, Arbeiter, Shop-Owners, Saisonarbeiter, Arbeitslose, Arbeitsmigranten, Arbeitsflüchtlinge. Wer jetzt noch zuhört, kann im nächsten Moment selbst *performer* sein. Folkmusik hat etwas Anarchisches. Freier Diskurs, der übrigens nie zugunsten des zwanglosen Zwangs eines besseren Arguments zu einem Ende kommt, sondern einfach weitergeht. Wer nur irgendwo in ihn eintritt, hat schon Anteil an seiner Universalität: Hierin liegt das eigentlich Romantische des Folk. Dieser Kultur wendet Bob Dylan sich erneut zu, dreißig Jahre nach seiner Erstankunft in New York 1961, wo er in eine akademisierte, unter ideologischer Spannung stehende Folk-Szene stieß. Die er drei Jahre später sprengen und verlassen wird in Richtung einer elektrisch befeuerten und rockmusikalisch universalisierten Eigenwelt vorbildloser Lieddichtungen, in denen urbane Streunereien, Pilgerfahrten der Nacht, nicht abreißen Sequenzen des Albtraumhaften, Litaneien der Liebe, Klagepsalmen der Sehnsucht sich zu geisterhaften Seanzen der Bedeutung treffen: *Love Minus zero/NoLimit, Mr. Tambourine Man, Like a Rolling Stone, Ballad Of a Thin Man, Desolation Row, Sad-Eyed Lady From the Lowlands*, von den Alben *Bringin' It All Back Home, Highway 61 Revisited* (beide 1965) und *Blonde On Blonde* (1966).

All das schöpft weiterhin aus dem Kosmos des Folk, aus seiner traumhaften Nachtseite, aber katalysiert durch die Poetisierungsmaschine der Moderne: Baudelaire, Rimbaud, Whitman, Ginsberg ... Ist hierzulande das *renouveau* einer Allmende der Poesie (denn das ist Folk, und nicht: Volksmusik), welches durch die Erneuerungstransformationen des Novalis, Heines, Rilkes, Heyms, Lasker-Schülers, Brechts, Benns, Brinkmanns und Braschs gegangen wäre, denkbar?

IV.

Der sich von nun an mit unbeirrbarer eigener Stimme artikuliert, der im Ausdruck zugleich so konzentriert und irritierbar erscheint, stets offen für Ablenkungen, die in Bezirke des Neuen führen könnten, dessen Souveränität nie satt, sondern stets forschend und fordernd ist – er betritt 1961 die Bühne der Folk-Kultur – die er mit unbrechbarer Energie binnen Kurzem sich zur öffentlichen Bühne des autonomen Künstlers ausbauen wird – mit einem imaginären Koffer der erfundenen und angemäßen Identitäten. Allein um den Namenswechsel von Robert A. Zimmerman zu Bob Dylan kultiviert er von Anfang an eine Wolke der Gerüchte. Bei seiner Ankunft in New York als 21-Jähriger tritt er wie einer auf, der schon mehrere Leben hinter sich hat. Im Zentrum steht die angemäße Hobo-Existenz, das Leben eines Streuners und Landstreichers, der alles gesehen, alle getroffen und das

Leben selbst kennen gelernt hat. Mit der Figur des Hobo situiert Dylan sich im Zentrum der US-amerikanischen Mythologie, nimmt die Identität einer Gegenfigur an, zwischen Entwurzelung und Gangstertum. Der Hobo als Existenz und Figur einer proto-globalisierten Moderne. Der Hobo – zugleich Träger und Figur der Folk-Kultur: All das eignet der junge Dylan sich an – der aus einer bürgerlichen Familie des Nordwestens stammt, mit High-School-Abschluss und temporärem Universitätsbesuch. Doch ist mit dem Hinweis auf Dylans bürgerlichen *background* mehr verdeckt als gesagt: Er wächst in Hibbing, Minnesota, auf, einem Realsymbol des ganzen Irrsinns einer forcierten verbrauchenden Moderne. In anderen Regionen mag sich das heute mehrfach wiederholen: Anfang des 20. Jahrhunderts war Hibbing einer der wohlhabendsten Orte weltweit, basierend auf der Erzgewinnung im Tagebau. Das größte menschengemachte Erdloch überhaupt lag vor den Toren Hibblings. Ein Loch, das die Stadt schließlich verschlungen hat.

In der Unheimlichkeit des Herkunftsorts mag die Heimatlosigkeit der eigenen Herkunftsidetität einen sprechenden Ausdruck finden.

Und für Bob Dylan konnte das von Anfang an eine spezielle Symbolik haben: In der Unheimlichkeit des Herkunftsorts mag die Heimatlosigkeit der eigenen Herkunftsidetität einen sprechenden Ausdruck finden: Die USA sind insgesamt ein Land, eine Gesellschaft und Kultur der Einwanderung, mit den unwägbareren, unzählbaren Verlustgeschichten, die das mit sich bringt. Eine Dynamik, die sich in der hohen Mobilität dieser Gesellschaft fortsetzt – und in einer jungen, aber lebendigen, „heißen“ Mythologie starken Ausdruck findet: in all jenen Figuren des Aufbruchs, des Umherziehens, der verfehlten Ankünfte, dessen zentrale Bob Dylan sich als Identitätsmaske und als Leitfigur seiner Lieder wählt: den Hobo, den obdachlosen Güterzugreisenden, den Arbeit suchenden wie fliehenden, außerbürgerlichen Streuner. Als würde in deren ständigem Unterwegssein, das nicht zur Ruhe kommen will, so wie Dylan selbst seit 1988 ununterbrochen auf Konzerttour ist, noch nachhallen die unendlich weite Herkunft seiner Familie aus dem zaristischen Russland, geflohen vor judenfeindlichen Pogromen, aber zuvor schon aus der Türkei kommend, und wer weiß wie weit aus Zentralasien diese Familie einst gekommen sein mag.

Die jüdische Familie, die 1946 in Hibbing angekommen ist und dort sich in jener bürgerlich konventionalisierter Choreographie der Alltagsbeziehungen wiederfindet, die die gesellschaftliche Ordnung durch die Festlegung der sozialen Distanzen stabilisiert, und zwar so, dass diese Distanzfestlegungen um diese Familie noch einmal einen eigenen unsichtbaren Cordon der Ausgrenzung legen, ist nicht angekommen. In einer identitätsfragilen Gesellschaft noch einmal anders um Identität ringen zu müssen: Bob Dylan beantwortet diese Herausforderung mit der ostentativen Annahme der Maske: Von den biographischen Erfindungen seiner Frühzeit über die Rolle des *Alias*, die er 1973 in Sam Peckinpahs *Patt Garrett & Billy the Kid* spielt, bis hin zu dem von ihm auf allen Ebenen (*Script, Acting, Sound-*

track) mit verantworteten Film *Masked and Anonymous* (2003): Die Identitäts-Maske sichert die schützende Anonymität. Er hat viele Masken getragen; die Maske selbst scheint mittlerweile zur Physiognomie wenigstens der Bühnenfigur Bob Dylan geworden zu sein. Es war aber nie das Spiel der Maskierung, sondern ist Überlebensversuch und echte Identitätssuche in einem. Deswegen die Streuner, Spieler und Trickster in seinen Liedern. In diesem Sinn war die Phase expliziter Christlichkeit eine unter vielen Maskierungen. Doch hat er keine dieser Masken je im Spaß bloß aufgesetzt. In einem gewissen Sinn hat er keine von ihnen je abgelegt. Bob Dylan ist all das: Trickster, Star, Familienmensch, Stadtstreuner, Weißclown, Polit-Aktivist, Bekenner und Prediger, Folk-Musiker; und durch diese und andere Rollen hindurch jener, der zunehmend sichtbar wird als er selbst, unter dem Pseudonym des Bob Dylan, greifbar am ehesten in der Figur des Hobo, Streuners und Pilgers in einem, Zug-passagier, der nie ein Ticket löst.

Als dieser also tritt er nun auf dem Feld der Religion in Erscheinung, durchläuft er eine kurze Phase rücksichtslosen Bekenntertums. Weder aber steht dieses forcierte Bekenntnischristentum dafür, dass er dort in irgendeiner Weise endgültig angekommen wäre, noch bedeutet dessen Phasencharakter, dass vorher und nachher keine Gläubigkeit war. Was ersteres anbetrifft: Unüberhörbar ist, wie wenig erlöst, gelassen, friedlich, „angekommen“ einige der christlichen Lieder klingen, von welch mächtiger Getriebenheit sie vielmehr in Text und Musik Zeugnis ablegen: An einem Felsen zu hängen, wie an ihn gefesselt (*Solid Rock*, von: *Saved*, 1980): dieses Bild ist wohl kaum dazu angetan, der sicheren Gegründetheit eines Glaubens Ausdruck zu verleihen. Vielmehr wird hier unter der Oberfläche der intendierten Botschaft der Glaube als ein Notgeschehen zu verstehen gegeben. Noch dazu, wenn dieses Lied in dem unter einem ruhelos treibenden Rhythmus repetitiv gesungenen *I won't let it go and I can't let it go* kulminiert: Das soll wohl die Unbeirrbarkeit der neu gewonnenen Glaubensüberzeugung beteuern, hat aber etwas ungewollt Beschwörendes, als sollte es diese Gewissheit erst herbei zwingen; zwanghafte Konfessionalität, wie von Verlust oder Zweifel bedroht. Und wenn es heißt: *I'm pressing on ... (Pressing On, vom selben Album)*, dann ist dies nur aufs erste Hören eine weitere Hymne der autosuggestiv gefärbten Bekräftigung der eigenen Glaubensfestigkeit, während untergründig sich die alte streunerische Unruhe des Hobo geltend macht, der einfach weiter will, der eben noch nicht gefunden hat, was er sucht, weswegen solche Glaubensbekenntnisse auch nicht Antworten auf eine Lebens-Not sind, sondern deren radikalisierte, weil unter den Ausgriff auf zugesagtes Heil gestellter Ausdruck. Und das Eigentümliche ist, dass die Fortsetzung jenes Not-Rufs, *I'm pressing on...*, nämlich: *...to the higher calling of my lord*, auch für den Hobo, den es hier weiter drängt, für den gegenwärtigen Bob Dylan, dreißig Jahre nach dieser Phase, immer noch Gültigkeit haben kann – nur würde er es heute nicht so formulieren oder einer solchen eindeutigen Sprache einer bestimmten Bekenntnispraxis exklusive oder auch nur vorrangige Geltung einräumen. An eben die Stelle, die hier das *higher calling* einnimmt, kann nun die Würde, *dignity*, treten, nach der mit derselben unbedingten Bedeutungsenergie gesucht wird – als Suche nach einer inkarnierten Berufung, wenn man so will –, und mit ebenderselben Unbedingtheit kann der Streuner nach einer erfüllenden,

unverlierbaren, auch von ihm selbst nicht mehr zu vergeudenden Liebe suchen, eine Suche, die in den Liedern oft genug als Abarbeitung an der eigenen Lebensgeschichte insinuiert wird. Hier werden nicht mehr Bekenntnisformeln oder dogmatische Begriffe intoniert; Formel und Begriff sind vollständig eingesunken in die erfahrungsgesättigte Literarizität der Folk-Kultur.

V.

Erst jenseits dieser Phase wurde seine *Religiosität* erkennbar – über seine *Gläubigkeit* ist, wie eigentlich prinzipiell und für jeden Menschen, nicht zu reden. Hinsichtlich der Religiosität, also der Praxis des Glaubensausdrucks, was keinesfalls mit dem Glauben selbst verwechselt werden darf, der an sich inkomunikabel ist, zeigt Bob Dylan sich vor allem in seinem Spätwerk, dessen Produktivität auch gegenwärtig noch andauert, als souveräner Benutzer vieler zur Verfügung stehender Ausdruckstoffe. Keine Religion bestimmt ihn. Vielmehr verfügt er selbstbestimmt über seine Religiosität. Unter den Bedeutungsstoffen, denen er Ausdruck seiner innersten Überzeugungen, seines Glaubens, anvertraut, können auch Semantik und Pragmatik des Christentums sein. Doch ist Dylans Praxis des Selbstausdrucks von keiner Religionsgrammatik (mehr) dominiert. Deswegen ist sein Auftritt 1997 auf dem Eucharistischen Kongress in Bologna unter den Augen des bereits von seiner Krankheit gezeichneten Papsts Johannes Paul II. kein Bekenntnis zu irgendeiner bestimmten Religionsinformation oder gar Geste der Unterwerfung unter eine Religionsautorität, sondern sozusagen die freie Durchkreuzung des römisch-katholischen Koordinatenfelds durch das autonome Glaubenssubjekt Bob Dylan: Er singt unter anderem *A Hard Rain's A-Gonna Fall*, ein düsteres, ungetröstetes, Hoffnung bis zuletzt verweigerndes Übergangslied, worin weniger ein Gestus der Provokation als der Selbstbehauptung zu sehen ist.

Der, der unter dem Namen Bob Dylan zunehmend kenntlich wird, kenntlich freilich als Rätselgestalt, als *Alias* – oder ganz einfach: als Person, die sich vorbehält, Subjekt zu sein, und genau darin inkomunikabel, die aber deswegen doch so viel mitzuteilen hat –, dieser also erklärt sich *nun*, 1997, ausdrücklich religionsdistant: „Those old songs are my lexicon and my prayer book. ... All my beliefs come out of these old songs, literally, anything from ‚Let Me Rest on That Peaceful Mountain‘ to ‚Keep on the Sunny Side‘. You can find all my philosophy in those old songs. I believe in a God of time and space, but if people ask me about that, my impulse is to point them back toward those old songs. I believe in Hank Williams singing ‚I Saw the Light‘. I've seen the light, too.“ Und, im selben Jahr: „Here's the thing with me and the religious thing. This is the flat-out truth: I find the religiosity and philosophy in the music. I don't find it anywhere else. Songs like ‚Let Me Rest On a Peaceful Mountain‘ or ‚I Saw the Light‘ – that's my religion. I don't adhere to rabbis, preachers, evangelists, all of that. I've learned more from the songs than I've learned from any of this kind of entity. The songs are my lexicon. I believe the songs.“

Aber diese Selbsterklärung hat es in sich: es ist nämlich eine religiöse Religionsdistanz. Das alte zweipolige Schema religiös – säkular hat ausgedient. Wer sich erklärtermaßen keiner Religionsautorität unterwirft, kann sich im selben Moment als religiös bestimmen. Das ist selbstbestimmte Religiosität. Sie kann durchaus Strukturen, Institutionen und Autoritäten einer Religion in

Anspruch nehmen – oder besuchen, wie Dylan den Papst – und sie dadurch als sinnvoll anerkennen. Aber eine so anerkannte Sinnhaftigkeit ist pragmatisch und in einem strikten Sinn subjektiv; es besteht keine Gewähr, dass sie dem Selbst-Verständnis dieser Religion entspricht. Bob Dylan ist darin eine eminent moderne Gestalt. Es ist die europäisch gegen die Kirchen, aber zugunsten des Geists des Christentums, durchgesetzte Religionsfreiheit, die in eben der Wirkung, die inzwischen auch von den Kirchen für sich in Anspruch genommen wird – nämlich dass in einer konfessions- und religionspluralen, säkularen Gesellschaft der Staat die freie Religionsausübung zu gewährleisten hat –, den Religionsinstitutionen eine exklusive Kontrolle über die Pragmatik der Religionstraditionen, als deren authentische Sachwalter sie sich verstehen, entzieht. Denn nun, unter den Bedingungen einer säkularen Moderne, ist es offen möglich, dass Menschen sich sozusagen einer Religionstradition bedienen, ohne die Bedingungen, welche von den verwaltenden Institutionen und Autoritäten erlassen worden sind, anerkennen zu müssen. Und eben das macht Bob Dylan. Die kirchlich-theologische Unterscheidung zwischen Kirche und Sekte reicht nicht hin, um diese religionsproduktiven Effekte der Moderne zu bewerten. Denn diese religiösen Subjekte bilden ja keine neuen, womöglich eng sich einschließenden Partikulargemeinschaften. Vielmehr bewegen sie sich „quer über die Gleise“ (Uwe Johnson), frei über die Grenzen zwischen unterschiedlichen Religions- und Säkularitätsdiskursen (Bedeutungs- und Metaphernfeldern), diesen Grenzziehungen damit die Aufmerksamkeit der Nichtbeachtung schenkend.

Bob Dylan nimmt für sein Album *Shot Of Love* die Songs *Property Of Jesus* auf und *Every Grain Of Sand*. Aber er spielt für dasselbe Album auch *Lenny Bruce* ein, ein Lied der Trauer um einen *Stand-Up Comedian* der 50er und 60er Jahre, Jude, Freigeist, Demokrat, Antibürger, gestorben unter ungeklärten, vielleicht suizidalen, jedenfalls drogenbeeinflussten Umständen. Dylan imaginiert in diesem Lied eine koinzidentielle gemeinsame Taxifahrt in New York – wie im Sog einer Traumsequenz kommt es zu einer Identifizierung des Sängers mit dieser Figur des Lenny Bruce, zu einer Identifizierung von religiöser Identität: Lenny Bruce erhält christologische Züge, Züge des schuldlos leidenden Gottesknechts, ausgerechnet dieser im Sinn all dessen, was als *orthos* gelten mag, unberechenbare Lenny Bruce. Die Sprache, die all dies Heterogene zu vertexten erlaubt – die Religion einer gotisierenden Spitzbogenarroganz, die Prosa des Lebens, den Blues der Liebe, die Metaphorik der Trauer ... –, ist der Folk. Dylan erhebt den Folk, eine polyphone Volkskultur, die von vornherein gerade nicht durch eine ethnische Zentrierung bestimmt gewesen ist und deswegen ethnische Grenzen stets unterlaufen konnte, die vielmehr eher ein soziales Profil hatte – nämlich als Ausdrucks- und Abhängen, Abgehängten, Ausgegrenzten, Ausgebeuteten –, nun zu einer Art Metasprache der Säkularität: zur Sprache jener Dimension von Kultur und Gesellschaft, in der die Menschen samt ihren heterogenen religiösen, kulturellen, mentalitären Eigentümlichkeiten einander verletzungsfrei begegnen und miteinander austauschen, wenn nicht gar Verständigung pflegen können. Diese Sprache aber – existiert nicht. Sie ist, wenn sie dennoch behauptet wird, eine utopische Sprache. Als Sprache des Folk ist sie eine metareligiöse, metapolitische, metaethnische, etc. Sprache. Es muss hierin, auch wenn Bob Dylan nie zu erkennen gibt, dass er

davon auch nur gehört hat, das genuin romantische Projekt einer Universalpoesie erkannt werden. Die Sprache des Folk wäre in diesem Sinn eine poetische Sprache. Eine Sprache, die alles mit allem vermitteln kann, und in der deswegen Gebete wie Reime, Verse, Gedichte, Lieder erklingen. Neben dieser Zeile aus *Sad-Eyed Lady From the Lowlands* (auf *Blonde On Blonde*, 1966), *your eyes like smoke and your prayers like rhymes*, hat er das Ideal einer solchen Sprache der all-vermittelnden Bedeutung am ausdrücklichsten in dem einzigen Jazz-Song, den er überhaupt geschrieben und eingespielt hat, besungen: *If dogs run free, why not me / Across the swamp of time / My mind weaves a symphony / And tapestry of rhyme / Oh, winds which rush my tale to thee / So it may flow and be / To each his own, it's all unknown / If dogs run free (If Dogs Run Free, vom Album *New Morning*, 1970).*

VI.

Wenn in dieser Sprache die Reime (Verse, Gedichte, Lieder) die Sprachform auch der Gebete vorgeben, also das religiöse Ausdrucksverlangen in eine all-vermittelnde Sprachform gebracht wird, so stellen umgekehrt die Gebete sozusagen die Bedeutungsnorm dieser utopischen Sprache des Folk dar: Mag sie auch Metasprache sein, bezieht

Diese Selbstartikulationen der Menschen bilden den Stoff, aus dem die Sprache des Folk gemacht ist.

sie doch aus einem unbedingten, unmittelbar adressierenden Ausdrucksverlangen wie dem des Gebets ihre Bedeutungskraft. Indem Bob Dylan eine solche Metasprache nicht bloß behauptet oder konstruiert, sondern aus der konkreten, also partikularen, stofflichen, und im Material deswegen überhaupt nicht meta-real universalen Kultur des Folk bezieht – oder dieser konkreten Kultur die Utopie einer Meta-Sprache zumutet –, verleiht er dieser nicht nur einen sozio-politisch und ökonomisch identifizierbaren Herkunftsort, sondern auch das metaphorische Fleisch einer affektiven Bejahung der Menschen, die sich und ihre Lebensschicksale, ihre Sehnsüchte und ihre Verluste, in dieser Sprache des Folk ausgedrückt haben. Diese Selbstartikulationen der Menschen bilden den Stoff, aus dem die Sprache des Folk gemacht ist. Was immer also in solcher Sprache an Religiösem sich artikuliert, ist durch diese Filter des Menschlichen gegangen: Gebete wie Lieder eben.

Und deswegen sind die Eröffnungszeilen dieser *tour d'horizon dylanesque* auch zu revidieren: Die dort formulierte Zumutung des Identitäts-, ja Selbstverlusts unter der Wiederkehr des Herrn gibt dem Furor der Erweckungslieder Dylans einen so präzisen Ausdruck, wie sie zudem durch das *tremendum*, das Erzittern machen des Heiligen gedeckt ist. Faktisch steht in jenem Lied aber das Gegenteil: Nicht sollst du weinen, nicht vergehen, nicht brennen, wenn Er kommt. Es ist im Englischen der Unterschied bloß eines Buchstabens, *won't you – don't you*, der die Spannung zwischen der ungefilterten Zumutung eines distanzlos bedrängenden Ernsts, wie er die konfessorischen Lieder dominiert, und der Raum gebenden Humanität des Folk markiert. Und wenn eine Ent-Lasung vom Furor des Religiösen bereits im Zentrum eines dieser hyperchristlichen Lieder einsetzt – wenn eben

nicht, wie es doch eigentlich sein müsste, *won't you* dort steht, sondern *don't you* –, und dies sozusagen als Ausdruck der rettenden Gegenwart des Wiedergekommenen, dann setzt hier bereits inmitten der Hyperchristlichkeit die humanisierende Wirkung des Folk ein. Denn dass die christliche Botschaft Befreiung bedeutet und nicht Bedrängung, das hat Bob Dylan offensichtlich nicht aus der Sprache des Christentums, das ihm begegnet ist, lernen können. Womöglich hat er die Botschaft der unbedingten und deswegen entlastenden Anerkennung als genuinen Ausdruck des Christlichen kennengelernt, dann jedoch in der über die unzähligen Filter der Selbstartikulation von Menschen gelaufenen Sprache des Folk.

Am Ende dieses Gangs, der von einem bedrängenden Hyper-Christentum zum Humanismus des Folk geführt hat, müsste dieser selbe Weg nun noch einmal revidiert, zurück gegangen werden, um Bob Dylan gerecht werden zu können. Nicht, damit doch wieder eine forciert-konfessorische Religiosität das letzte Wort hätte; deren bedrängende Gewissheitshysterie war, indem sie in die universale Prosa des Folk eingefädelt worden ist, einer wohlthuenden und deswegen nicht ohne Not aufzugebenden Abkühlung unterzogen worden. Aber es war dieser Weg zum Folk, also zu der mit einer geschichtlichen Tiefendimension versehenen Gemeinsprache der Popkultur – ein Weg, der für Bob Dylan eine Wiederanknüpfung an seine Anfänge war, wenn auch unter neuen Bedingungen –, es war also dieser Weg kein Abgleiten ins Relative, Unverbindliche, bloß Anekdotische. Der Anspruch darauf, dass dieses Leben, diese Welt, „Sinn machen“, bedeutungsvoll sein solle (die Beanspruchung also einer Dimension des Unbedingten), erfährt ja nicht dadurch eine Humanisierung, dass er aufgegeben wird, sondern dadurch, dass die Art und Weise seiner Artikulierung auch seiner inhaltlichen Bestimmung entspricht.

Man kann das an Liedern wie *I And I* (von *Infidels*, 1983) oder *Ain't Talkin'* (von *Modern Times*, 2006) ablesen: In ihnen ist einer durch die Nacht einer verwirrten, deformierten Welt unterwegs, einer Welt der Verlorenen und des Verlusts, und hält doch daran fest, dass in dieser Welt Erfüllung, Rettung, Wirklichkeit sein muss, und kann deswegen nicht aufhören zu wandern, so dass sein Driften und Streunen, das nun nichts anderes ist als eine Pilgerfahrt, wenn auch ohne angebbares Ziel, zum authentischen Ausdruck dieses Sinnverlangens wird.

Hier zeigen Lieder sich als Gebete: Denn was ist ein Gebet?: Unbedingte (Selbst)Adressierung, Vehemenz des Ausdrucksverlangens: *I And I* und *Ain't Talkin'* sind ins düstere Licht der Nacht der Verlorenen getauchte Illuminationen dieses Erfüllungsverlangens. Doch an wen adressieren sie sich? An keinen, und darin: an Gott selbst. An niemand Bestimmtes, und an das Absolute. Es sind Lieder einer nächtlichen Mystik, in der die anonyme Adressierung sozusagen eine stillschweigende Adressierung Gottes selbst beinhaltet. Es sind Lieder in der Tradition des Folk, die aber gar nicht absehen können von ihrer Offenheit auf ein Absolutes. *Ain't talkin', just walkin' / ... / Heart burnin', still yearnin'* – Wann soll denn dieser Bann des Nicht-Sprechens gebrochen sein, wann das Immer-Gehen-Müssen zur Ruhe kommen, wann das Herz sich nicht mehr verzehren müssen, wann sein Sehnen sich erfüllen können? Auch wenn man es bevorzugt, sei es aus Diskretion, sei es aus Gründen einer religiösen Unmusikalität, diese Frage zu offen lassen, ist doch eines unzweifelhaft: *This hobo isn't in here for second best.* □

Presse

Frankfurter Allgemeine Zeitung

21. März 2011 – In München pirschte man sich an die Trias „Songpoet, Idol, Prophet“ heran, wobei niemand darauf einging, dass Dylan selbst immer nur die erste Zuschreibung akzeptiert hat. Sehr wesentlich kreiste das Kolloquium um zwei Epochen: zum einen um das eine gute Jahr 1965/66, als Dylan in einem bis heute unbegreiflichen produktiven Schub drei Platten herausbrachte, welche die Rockmusik in eine andere Umlaufbahn geschossen haben; zum anderen um die immer noch unterschätzte Gospelphase um 1980, in der die Konversion des Juden zu den wiedergeborenen Christen verarbeitet wurde. Dass in den Vorträgen die religiösen Ober-, Zwischen- und Untertöne überwogen, mag dem genius loci (der Katholischen Akademie) zu verdanken gewesen sein, kann aber auch reiner Zufall sein. So wurde Dylan unter den Aspekten seiner Literarität und Spiritualität doppelt in die Zange genommen, mit Ergebnissen, die sich zwar widersprachen, aber damit auch Dylans enorme Ausdeutbarkeit absteckten.

Edo Reents

Katholische Nachrichtenagentur

22. März 2011 – Knut Wenzel sieht in Dylan ein „autonomes Glaubenssubjekt“, das sich keiner Religionsautorität unterwerfen wolle. Seine Musik nutzt er zum politischen Protest in der Bürgerbewegung und gegen den Krieg. Als Kind seiner Zeit probiert er alles aus und entdeckt dabei auch das Christentum für sich. Ein Erweckungserlebnis? Da winkt der Theologe ab. Die Phase der Christlichkeit bei Dylan sei eine von vielen Maskierungen gewesen. Der Oscarpreisträger sei zudem Star, Familienmensch, Streuner, Revoluzzer, Politaktivist, Prediger und Pilger. „Doch diese Masken hat er nicht zum Spaß aufgesetzt und keine von ihnen hat er abgelegt. Eine echte Identitätssuche steckt dahinter“, erläuterte Wenzel das Phänomen.

Andreas Windpassinger

Süddeutsche Zeitung

18. März 2011 – Das Bild von Bob Dylan ist inzwischen ikonengroß und sein Werk so vielfältig, dass der Künstler als reale Persönlichkeit kaum noch greifbar ist. So skizziert auch die Tagung den 69-Jährigen als schillerndes Universalgenie – Dylan, der Poet, der Musiker, der Maler, der Spirituelle. Der Mainzer Literaturwissenschaftler Dieter Lamping untersucht etwa Dylans Bedeutung für die moderne Lyrik. Der Theologe Knut Wenzel referiert über Dylan und die Religionen. Der Journalist Karl Bruckmaier analysiert Dylans Kunst der Selbsterfindung.

Nadia Pantel

Die Tagespost

24. März 2011 – Die Katholische Akademie Bayern hat sich dem wohl meist kontrovers diskutierten Thema Bob Dylan zugewandt: „Bob Dylan und die Religion“. Knut Wenzel, Professor für Fundamentalthologie und Dogmatik an der Uni Frankfurt, referierte. Dylan, ein Religiöser? Jener, der in den 1960er Jahren gegen eine verkrustete, autoritär-konservative Gesellschaft aufbegehrt und singt, er finde Religion und Mystik in der Musik?

Immerhin: Viele seiner Songs kleidet er in biblische Worte. 1997 trat der Liedermacher, Gitarrist und Sänger auf Einladung von Papst Johannes Paul II. beim Eucharistischen Kongress in Bologna auf. 2009 kam eine CD mit christlichen Weihnachtsliedern heraus. Sein Statement dazu: „Ich bin wirklich gläubig.“ Viele zweifeln daran. Dorothea Schmidt

Passion aus Liebe

Der Weg Jesu vom Palmsonntag bis Ostern steht im Zentrum des eben erschienenen zweiten Jesus-Buches von Papst Benedikt XVI. Darin nimmt Papst Benedikt die Ergebnisse der historisch-kritischen Bibelexegese auf und verbindet sie mit einer genuin theologischen Auslegung und spirituellen Vertiefung. Eine Abendveranstaltung der Katholischen Akademie am 12. April 2011 mit dem Titel „Pas-

sion aus Liebe“ gab Gelegenheit, sich mit diesem Buch näher zu befassen. Professor Jan-Heiner Tück, Dogmatiker aus Wien, hatte es übernommen, die zentralen Themen vorzustellen und kritisch zu würdigen. In der anschließenden Diskussion konnten viele Einzelfragen noch vertieft werden. „zur Debatte“ dokumentiert den Vortrag, den der Autor für die Veröffentlichung überarbeitet und gekürzt hat.

Das Jesus-Buch des Papstes – eine kritische Würdigung

Jan-Heiner Tück

In der letzten Zeit ist viel von der Kirchen- und Gotteskrise gesprochen worden. Beides kann nicht gegeneinander ausgespielt werden, aber die Debatte über die Reform der Kirche bleibt solange unzureichend, als sie nicht die Krise des Gottesglaubens in den Blick nimmt. Im Zentrum des christlichen Gottesglaubens steht Jesus Christus, eine bestimmte Gestalt mit Namen und Antlitz, nicht ein vages und anonymes Absolutes. Daran zu erinnern ist keineswegs müßig, da es innerhalb der Gegenwartstheologie Strömungen gibt, welche die Christologie abschwächen und vergessen lassen, dass der christliche Gottesbegriff seine Kontur durch die Person und Geschichte Jesu erhält. Jesus Christus ist Gottes Wort in Person. Der Gekreuzigte und Auferstandene ist mehr und anderes als eine Figur der Vergangenheit. Er kommt auch heute nahe, gewährt seine verborgene Präsenz im Wort des Evangeliums und den eucharistischen Zeichen. Die Kirche lebt nicht aus sich und für sich, sondern von Jesus Christus her und auf ihn hin. Dort, wo das Bewusstsein für seine Gegenwart verblasst, wo die Augen für seine Gestalt stumpf, die Ohren für seine Botschaft taub werden, wächst die Krise der Kirche. Es wird unendlich, woher sie kommt und wozu sie da ist. Die Verdunklung der Gestalt Jesu im Bewusstsein vieler Gläubigen und der prekäre Zustand der Kirche hängen daher zusammen. Die Kirchenkonstitution des II. Vatikanum hat programmatisch von Jesus Christus als dem „Licht der Völker“ gesprochen. Dieses Licht solle auf dem Antlitz der Kirche widerscheitern, was nur möglich ist, wenn das Antlitz der Kirche Christus zugewandt ist. Solange der Blick der Kirche auf sich selbst fixiert ist, solange sie mehr über sich als von Gott, Jesus Christus und seiner Botschaft redet, ist sie in einer prekären Lage. Trifft diese Diagnose zu,



Prof. Dr. Jan-Heiner Tück, Professor für Dogmatische Theologie an der Universität Wien

dann kann die Therapie auf der Linie des Konzils nur lauten: Die Kirche muss ihren Blick neu auf Jesus Christus zurücklenken, wenn sie ihre Strahlkraft zurückgewinnen will. Eine Kirchenreform, die radikal ist, wird sich daher dem kritischen Blick Jesu Christi aussetzen müssen. Sie beginnt mit der Umkehr aller Beteiligten, der Gläubigen, der Theologinnen und Theologen, der Amtsträger. Von einer solchen Umkehr, die nicht als spirituelle Immunisierungsstrategie misszuverstehen ist, darf dann auch eine Kommunikationskultur erwartet werden, welche die erforderlichen Reformen in der Kirche angehen kann.

Hermeneutik des Glaubens

Das Jesus-Buch von Joseph Ratzinger lenkt den Blick zurück auf die Mitte des Christentums, es ist eine Einladung, sich der Gestalt und Botschaft Jesu neu zuzuwenden. Das Buch lässt sich daher als Versuch lesen, die anhaltende Glaubenskrise durch Rückbesinnung auf das Wesentliche zu überwinden. Hatte der erste Band das öffentliche Wirken Jesu beschrieben und die Stationen von der Taufe am Jordan bis zur Verklärung zur Darstellung gebracht, so zeichnet der zweite den Weg Jesu vom Einzug in Jerusalem über das letzte Abendmahl bis hin zu Kreuz und Auferstehung nach. Bei seiner Darstellung greift Joseph Ratzinger „dankbar“ (I,10) auf Forschungen der historisch-kritischen Exegese zurück, will aber im Anschluss an *Dei Verbum* (Art. 12) nicht bei ihr stehen bleiben, sondern sie öffnen auf eine theologische Hermeneutik des Glaubens, die in der Lage ist, auch die Stimmen der Kirchenväter einzubeziehen. Sein Buch, welches das lebendige Gedächtnis der Kirche als geheimen Kompass zur Geltung bringt, ist daher weder ein Beitrag zur Leben-Jesu-Forschung noch eine dogmatische Christologie, sondern am ehesten eine moderne Spielart dessen, was man seit Thomas von Aquin als Theologie der Mysterien des Lebens Jesu kennzeichnet.

Gewaltverzicht

Immer wieder werden durch Joseph Ratzinger alttestamentliche Hintergrundbezüge offengelegt, welche den Ereignissen des Lebens und Sterbens Jesu theologische Tiefenschärfe geben. Schon der Einzug Jesu nach Jerusalem lässt das messianische Motiv des Königtums anklingen (vgl. Sach 9,9; Mt 21,5; Joh 12,15). Das Motiv des Friedenskönigs steht quer zur zelotischen Erwartung um die Zeitenwende, die auf eine militärische Revolte gegen Rom setzte. Der Einzug des Friedenskönigs in die Heilige Stadt wird von Jubelrufen der Menge begleitet, die eine messianische Färbung erkennen lassen (Mk 11, 9f.; vgl. Ps 118, 25f.).

Allerdings birgt die sich anschließende Szene der Tempelreinigung bereits Konfliktpotenzial. Jesus missbilligt die Verquickung von Kult und Kapital im Vorhof der Heiden. Er stößt die Tische der Geldwechsler und Taubenhändler um und rechtfertigt seine Zeichenhandlung mit dem Schriftwort, der Tempel solle „ein Haus des Gebets für alle Völker“ und keine „Räuberhöhle“ sein (Mk 11, 17; vgl. Jes 56, 7). Seine Kritik steht durchaus im Einklang mit Gesetz und Propheten, obwohl sie gegen die bestehende Tempelordnung der Sadduzäer gerichtet ist. Gleichzeitig kündigt Jesus an, er werde diesen Tempel abreißen, kein Stein werde auf dem anderen bleiben, aber er werde ihn in drei Tagen wieder aufbauen (Mk 13, 1f, 15, 29f; Mt 24, 1f). Dieses provokante Wort führt bei den Repräsentanten der Tempelaristokratie zu Abwehrreflexen, die auf den Beschluss hinauslaufen, Jesus aus dem Weg zu räumen.

Dennoch wäre es nach Ratzinger falsch, in dieser Szene den Auftakt zu einer politischen Revolution zu sehen, wie es manche Ausleger getan haben. Ausdrücklich habe sich Jesus von der Gruppe der Zeloten abgesetzt, die auf der Linie der makkabäischen Widerstandskämpfer einen gewaltsamen Sturz der römischen Besatzungsmacht herbeiführen wollten. Für sie sei das Stichwort Eifer (griechisch: *zelos*) das Leitwort für die Bereitschaft gewesen, mit Gewalt für den Glauben Israels einzutreten. Jesus habe hingegen in seiner Verkündigung deutlich gemacht, dass sich wahrer Eifer für Gott nicht in Gotteskriegerei,

sondern in der Absage an Gewalt zeige: „Das Töten anderer im Namen Gottes war nicht seine Art“ (30). Den Eifer der Zeloten, die Gott durch Gewalt dienen wollten, hat Jesus umgewandelt in die Gewaltlosigkeit des Kreuzes und dadurch den Maßstab für den wahren Eifer aufgerichtet: die Liebe, die sich selbst verschenkt (vgl. 37).

Das neue Gebot der Liebe

Bemerkenswert ist, dass im Jesus-Buch des Papstes über die synoptischen Evangelien hinaus immer wieder das Johannes-Evangelium zu Wort kommt. Nach einem Kapitel über die eschatologische Rede Jesu, in der viele Motive bereits anklingen, die bei der Ausdeutung des Abendmahls, des Kreuzes und der Auferstehung weiter entfaltet werden, wendet sich Ratzinger der johanneischen Perikope von der Fußwaschung zu. Er sieht in dieser Demutsgeste die kenotische Grundrichtung der Sendung Jesu zusammengefasst. Sie sei ein Zeichen jener Liebe, die für die Freunde „bis ans Ende“ (Joh 13,1) geht. Das „neue Gebot“, das Jesus den Jüngern überträgt, sei keine Überbietung der Zehn Gebote und dürfe nicht moralisch interpretiert werden. Vielmehr sei das Neue die „Gabe des Mitseins mit Christus“, die zur *Aufgabe* der Nachfolge werde. Augustinus hat diesen Zusammenhang durch das Begriffspaar *sacramentum* und *exemplum* zum Ausdruck gebracht. „Die Gabe – das *sacramentum* – wird zum *exemplum*, zum Beispiel, und bleibt doch immer Gabe. Christsein ist zuerst Gabe, die sich aber in der Dynamik des Mitlebens und Mituns mit der Gabe entfaltet“ (82).

Immer wieder werden durch Joseph Ratzinger alttestamentliche Hintergründe offengelegt, welche den Ereignissen des Lebens und Sterbens Jesu theologische Tiefenschärfe geben.

Das theologisch dichte Hohepriesterliche Gebet (Joh 17) wird von Ratzinger vor dem Hintergrund des jüdischen Versöhnungsfestes (Lev 16) interpretiert. Der Hohepriester hat bekanntlich nur einmal im Jahr den sonst unaussprechlichen heiligen Namen, den Gott dem Moses am Dornbusch offenbart hatte (vgl. Ex 3,14), ausgesprochen, um so nach den Verfehlungen eines Jahres Israel seine wahre Bestimmung zurückzugeben, nämlich: Gottes Volk in dieser Welt zu sein (vgl. 96). Bemerkenswert ist nun die Analogie, die Ratzinger herausstellt: Wie der Hohepriester im Yom Kippur Ritual zunächst für sich selbst, dann für die Priesterschaft und schließlich für das ganze Volk Sühneriten vollziehe, so bete Jesus in den Abschiedsreden zunächst für sich, dann für die Apostel und schließlich für alle, die zu ihm gehören werden. Sein Kreuz und seine Erhöhung seien, wie Ratzinger sagt, „der Versöhnungstag der Welt, in dem die ganze Weltgeschichte gegen alle menschliche Schuld und all ihre Zerstörungen ihren Sinn findet, in ihr eigentliches Wozu und Wohin hineingetragen wird“ (97).

Leben und Sterben für Gott und die Menschen

Im Abendmahl verdichtet sich die Hingabe für die anderen testamentarisch in einem Freundschaftszeichen. Über Brot und Wein werden Worte gesprochen, welche die Mahlgesten in

Akte der Selbstversenkung verwandeln. Ratzinger widmet sich mit Sorgfalt der schwierigen Frage nach der Chronologie des Abendmahls, um dieses nach Abwägung der geläufigen Argumente mit Johannes am Rüsttag zum Paschafest anzusetzen. Die Theologie der „Wandlungsworte“ entfaltet er in drei Schriften: Zunächst hält er fest, dass „Dank und Lobpreis“ am Anfang stehen, der Lobpreis kehre als Segen auf die Gaben zurück. Sodann verschenke sich im Brechen und Verteilen des Brotes Jesus selbst als Person. Schließlich seien das theologisch dichte Kelchwort und die dort anklingenden Motive des (neuen) Bundes und der Sühne vor dem Hintergrund der alttestamentlichen Referenzstellen auszudeuten (vgl. Ex 24,8; Jer 31,31; Jes 53,12). In der eucharistischen Selbstgabe scheint die Summe der Sendung Jesu auf. Wie Jesus für Gott und die Menschen gelebt und gewirkt habe, so sei er am Ende auch in den Tod gegangen. Durch die deutende Vorwegnahme seines Sterbens habe er die brutale Gewalt der Hinrichtung von innen her in einen Akt der Hingabe verwandelt (vgl. 88). Ratzinger geht davon aus, dass Jesus seinen Tod auf der Linie des leidenden Gottesknechtes verstanden hat, der sein Leben als Sühneopfer für die vielen dahingibt (Jes 53, 10).

Ratzinger zeichnet überdies ein differenziertes Bild des Prozesses Jesu, ohne sich auf rechtshistorische oder theologische Detaildiskussionen einzulassen.

Dabei kennt er den Einspruch, dass eine sühnetheologische Deutung des Todes nicht auf Jesus selbst zurückgehen könne. Dieser habe die bedingungslose Vergebungsbereitschaft Gottes ins Zentrum seiner Botschaft gerückt; es sei daher unmöglich, dass er das Heil am Ende doch an die Bedingung eines Sühnetodes geknüpft habe. Ratzinger warnt davor, schwierig erscheinende Aussagen der Schrift wie die von Sühne und Stellvertretung nach modernen Vorstellungen „umzumotivieren“ (139). Er empfiehlt im Gegenzug, „unsere Vorstellungen nach seinem Wort reinigen und vertiefen zu lassen“ (ebd.), und selbst löst er den vermeintlichen Widerspruch so auf, dass er eine innere Entwicklung im Denken Jesu ansetzt. Dessen Verkündigung vom Anbruch der Gottesherrschaft sei vom damaligen Israel mehrheitlich abgelehnt worden. Diese Ablehnung habe Jesus zur Kenntnis genommen und sein Geschick zunächst auf der Linie der Gottesboten der vorangegangenen Heilsgeschichte gedeutet (vgl. Mt 23, 37f.; Lk 13, 34f.). Um angesichts seines bevorstehenden Todes die Botschaft von der Nähe des Heils dennoch aufrechterhalten zu können, habe Jesus auf das Lied vom leidenden Gottesknecht zurückgegriffen (vgl. Jes 53). Dieser Rückgriff sei aus der Einsicht erfolgt, dass nach der Ablehnung des Angebots nur der Weg der stellvertretenden Sühne übrigbleibe, um das drohende Unheil von Israel abzuwenden und den vielen den Zugang zum Heil doch noch zu ermöglichen.

Fehldeutungen

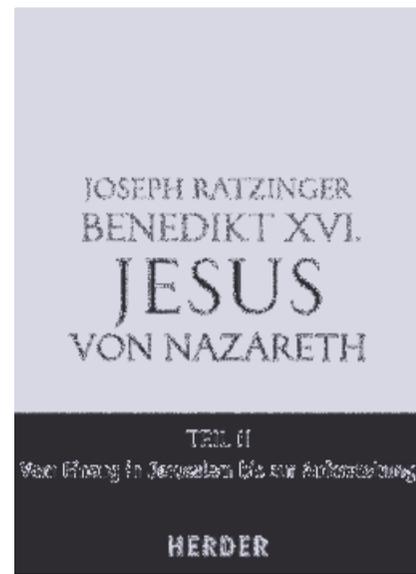
Die Motive der Stellvertretung und der Sühne bereiten heute allerdings, wie Ratzinger selbst vermerkt (55), Verständnisprobleme. Wie kann das moderne Axiom von der sittlichen Unverletzbarkeit des Subjekts mit dem Motiv

des stellvertretenden Sterbens zusammengehen? Ratzinger erläutert zwar, dass biblische Stellvertretung nicht mit magischem Ersatz zu verwechseln sei. Der Vertretene müsse in die Vertretung frei einstimmen, niemand werde gegen sein eigenes Selbstverständnis erlöst. Ob damit allerdings die Anfragen schon hinlänglich beantwortet sind, darf bezweifelt werden. Auch begegnet in der Diskussion um den christlichen Erlösungsglauben immer wieder der Verdacht, der christliche Gott sei ein „Kannibale im Himmel“ (Ernst Bloch), wenn er das blutige Opfer des Sohnes fordere, um seinen Zorn über die Sünde der Menschen zu besänftigen. Dieser Vorstellung, die einer verbreiteten Karikatur der Satisfaktionslehre Anselms entspricht, hält Ratzinger zu Recht entgegen, dass Gott selbst die Gabe der Versöhnung im Gekreuzigten anbiete. Weder verlange er Vorleistungen vom Sünder noch brauche er irgendetwas, um seinen Zorn zu besänftigen. Die Passion des Sohnes sei Ausdruck der Liebe Gottes zu den Menschen (vgl. Joh 3,16). Diese Transformation der Opferlogik sei für die religionsgeschichtliche Wende, die das Christentum gebracht habe, entscheidend (vgl. 256).

Absage an Antijudaismen

Immer wieder betont Joseph Ratzinger die jüdische Herkunft Jesu, der beschnitten und nach den Weisungen der Tora erzogen wurde, der täglich die Psalmen Israels gebetet und sein Handeln im Licht der Propheten verstanden hat. Judenmission lehnt der Papst ab (vgl. 60-62), allerdings stellt er (anders als manche im jüdisch-christlichen Dialog engagierte Theologen) die Heilsuniversalität Jesu Christi nicht infrage. Vielmehr geht er davon aus, dass Israel erst bei der Parusie Christi zur Anerkennung seiner Messianität komme und bis dahin eine eigene heilsgeschichtliche Rolle wahrnehme. Schon früher hat er notiert: „Auch wenn die Christen wünschen, dass Israel eines Tages Christus als den Sohn Gottes erkennen möge und dass damit der Spalt sich schließe, der beide noch trennt, so sollten sie doch Gottes Verfügung anerkennen, der Israel offenbar in der „Zeit der Heiden“ eine eigene Sendung aufgetragen hat, die die Väter so umschreiben: Sie müssen als die ersten Eigentümer der Heiligen Schrift uns gegenüber bleiben, um gerade so ein Zeugnis vor der Welt aufzurichten“ (*Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, Bad Tölz 2005, 110f).

Ratzinger zeichnet überdies ein differenziertes Bild des Prozesses Jesu, ohne sich auf rechtshistorische oder theologische Detaildiskussionen einzulassen. Während etwa der jüdische Rechtsgelehrte Chaim Cohn jede Mitschuld der Juden am Prozess Jesu zurückweist und das Verhör vor dem Hohen Rat als verzweifelten Versuch des Hohenpriesters deutet, Jesus vom messianischen Anspruch abzubringen, um ihn vor der Kreuzigung durch die Römer zu bewahren, sind es nach Ratzinger gerade die Vertreter der Tempelaristokratie gewesen, die aus religiösen und politischen Motiven die Verurteilung Jesu gezielt betrieben haben. Die These von einer Kollektiv-Schuld Israels am Tod Jesu lehnt Ratzinger gleichwohl entschieden ab und hält dafür, dass die Kapitalgerichtsbarkeit damals bei der römischen Besatzungsmacht lag. Pontius Pilatus komme die juristische Verantwortung für den Tod zu, auch wenn Jesus zuvor durch die Tempelaristokratie verhaftet und verhört worden sei. Wenn das Johannes-Evangelium von „den Juden“ spreche, seien die führenden Repräsentanten des damaligen Judentums gemeint; außerdem sei daran zu erinnern,



Das Cover des Buches. Der zweite Band mit dem Titel „Jesus von Nazareth. Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung“ ist bei Herder erschienen. Er kostet 22 Euro.



Gedankenaustausch über das Jesus-Buch: Professor Jan-Heiner Tück (li.) und Akademiedirektor Dr. Florian Schuller.



Am Rande des Vortrags ergab sich die Möglichkeit, mit dem sympathischen und kundigen Referenten ins Gespräch zu kommen.

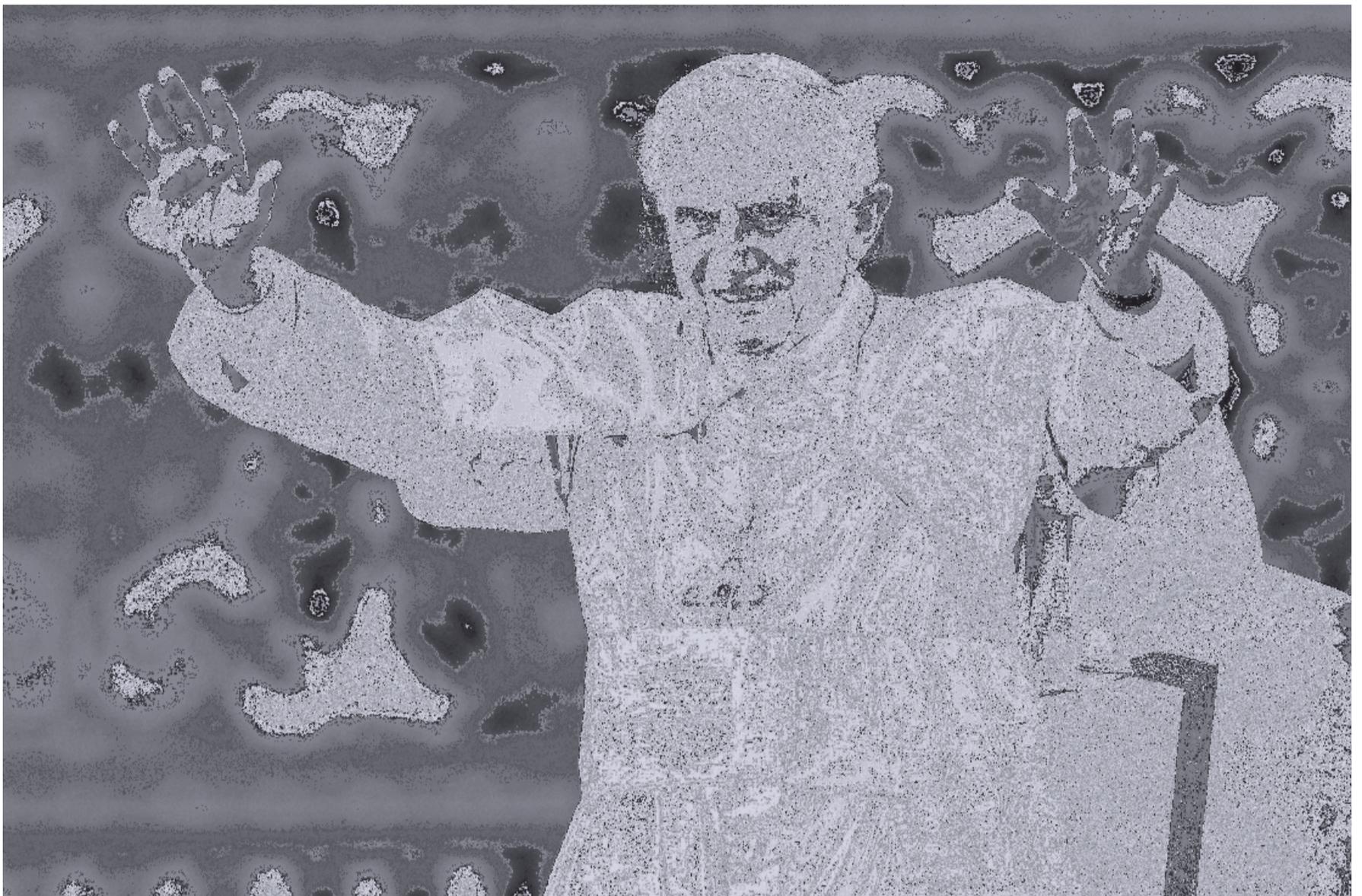


Foto: kna

Papst Benedikt XVI., hier bei einer Generalaudienz auf dem Petersplatz, veröffentlichte jetzt den zweiten Band seiner Jesus-Biographie.

dass Jesus, die Apostel und die ersten Christen jüdischer Herkunft gewesen seien. Es sei absurd, die johanneische Redeweise, deren Härte auf den konfliktreichen Ablöseprozess der Judenchristen von der Synagoge zurückgeht, undifferenziert auf ganz Israel zu beziehen und den Juden den „Gottesmord“ anzulasten. Der wohl brisantesten Stelle im Neuen Testament, in der Matthäus das „ganze Volk“ rufen lässt: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“ (Mt 27, 25), gibt der Papst eine beachtenswerte Deutung, die der fatalen Wirkungsgeschichte dieses *locus classicus* des kirchlichen Antijudaismus ein für alle Mal den Riegel vorschiebt. Jesu Blut spreche eine andere Sprache als das Blut Abels. Es rufe nicht nach Rache. Es sei das „Blut der Versöhnung, das nicht gegen jemanden, sondern für viele, ja für alle vergossen“ (211) werde. Diese Absage an jede Form von Antijudaismus ist von jüdischer Seite bereits als Stärke des Buches gewürdigt worden.

Auferstehung als „Mutationssprung“?

Mit der Auferstehung ereignet sich die Wende im Drama der Passion, die für den christlichen Glauben fundamental ist. „Nur wenn Jesus auferstanden ist, ist wirklich Neues geschehen, das die Welt und die Situation des Menschen verändert. Dann wird er der Maßstab, auf den wir uns verlassen können. Denn dann hat Gott sich wirklich gezeigt“ (266f.). Ratzinger weiß allerdings um die hermeneutischen Schwierigkeiten, die mit der Rede von der Auferstehung verbunden sind.

Es handelt sich um ein Ereignis der Geschichte, das zugleich den Erfahrungshorizont der Geschichte sprengt. Schon Petrus, Jakobus und Johannes fragten sich nach der Verklärungsszene, was denn das sei: „von den Toten auferstehen“ (Mk 9, 9f). Diese Schwierigkeit sollte auch die heutige Theologie zunächst offen eingestehen, bevor sie den Auferstehungsglauben zu erläutern sucht. So bestimmt Ratzinger zunächst,

Für die verbreitete These von der „Auferstehung im Tod“ ist das Geschick der Leiche im Grab letztendlich unerheblich.

wie Auferstehung nicht verstanden werden dürfe. Sie sei nicht nach dem Modell einer miraculösen Wiederbelebung zu begreifen. Jesus ist ja nicht wie Lazarus in die Wirklichkeit von Raum und Zeit zurückgekehrt. Sein Leichnam wurde nicht wiederbelebt, um erneut sterben zu müssen. Vielmehr meine Auferstehung den unwiderruflichen Übergang in ein Leben, das keinen Tod mehr kennt. Um diesen Übergang näher zu kennzeichnen, wählt Ratzinger eine kühne Analogie aus dem Bereich der Naturwissenschaft (bereits früher hatte er die eucharistische Wandlung als „Kernspaltung im Innersten des Seins“ bezeichnet – vgl. *Sacramentum caritatis*, Nr. 11). Im Jesus-Buch spricht er von einem radikalen „Mutationssprung“,

der dem Menschen eine neue Dimension eröffne, und fragt: „Wartet nicht eigentlich die Schöpfung auf diesen letzten und höchsten „Mutationssprung“? ... Auf die Überwindung des Todes?“ (271). Um die naturwissenschaftliche Analogie nicht falsch zu verstehen ist allerdings klarzustellen, dass dieser „Mutationssprung“ weder durch einen evolutiven Prozess „von unten“ zustande kommt noch auf irgendeine Form von „Auferstehungstechnologie“ der sogenannten Lebenswissenschaften zurückgeht. Nur der Urheber des Lebens kann das Leben geben, das keinen Tod mehr kennt. Die Auferweckung des gekreuzigten Messias, die keiner erwartet hat, geschieht durch Gott. Der Auferstandene ist „keine wiederbelebte Leiche, sondern ein von Gott her neu und für immer Lebender“ (270).

Skandalöser Realismus

Die Frage nach dem leeren Grab, die in der Theologie der Gegenwart ausführlich diskutiert wurde, ist in diesem Zusammenhang ebenfalls wichtig. Ratzinger räumt ein, dass das leere Grab kein Beweis für die Auferstehung sei, der Leichnam hätte ja gestohlen oder versteckt worden sein können. Allerdings lehnt er die Auffassung ab, ein Verbleiben des Leichnams im Grab sei mit dem Auferstehungsglauben vereinbar. Für die verbreitete These von der „Auferstehung im Tod“ ist das Geschick der Leiche im Grab letztlich unerheblich. Sie greift auf die anthropologische Unterscheidung zwischen Körper und Leib zurück und geht davon aus, dass

der Körper als chemisch-biologisches Substrat verweise, während der Leib, in dem sich die einmalige Freiheitsgeschichte einer Person spiegelt, zu neuem Leben erweckt werde. Ohne hier auf die These von der Auferstehung im Tod, die im Laufe der Diskussion weiter modifiziert worden ist, näher einzugehen, kann doch notiert werden, dass der Versuch, den vermeintlichen Leib-Seele-Dualismus der klassischen Eschatologie zu überwinden, um den Preis eines neuen Dualismus erkaufte ist: Die materielle Seite des Menschen – sein „Körper“ – wird der Verwesung überlassen, während der „Leib“ als spirituelle Wirklichkeit bereits im Tod zu neuem Leben erweckt werden soll. Dieser subtile Spiritualismus droht den „skandalösen Realismus“ des christlichen Auferstehungsglaubens auszuhöhlen. Hinzu kommt, dass sich die Botschaft von der Auferstehung des Gekreuzigten im damaligen Verstehenshorizont nicht einen Tag hätte halten können, wenn man auf den verwesenden Leichnam im Grab hätte verweisen können. Das leere Grab ist daher für Ratzinger eine notwendige Bedingung für den Auferstehungsglauben (vgl. 280). Die Erscheinungsberichte schließlich zeigten, dass der Auferstandene sich in einer Dialektik von Erkennen und Nichterkennen zeigt. Zum einen erscheint er wie andere Menschen, wandert mit den Emmaus-Jüngern und lässt von Thomas seine Wundmale berühren. Zum anderen ist er ganz anders und kann durch verschlossene Türen gehen. Er kommt und geht, zeigt seine Nähe und entschwindet. Trotz dieser „merkwürdigen Dialektik von

Identität und Andersheit, von wirklicher Leiblichkeit und Freiheit von den Bindungen des Leibes“ (291) handle es sich um *wirkliche* Begegnungen mit dem Auferstandenen, die sich nicht auf innere oder mystische Erlebnisse zurückführen lassen. Die Hypothese Gerd Lüdemanns, die Apostel hätten aufgrund von Schuld- oder Trauerkomplexen psychisch bedingte Visionen oder gar Halluzinationen gehabt, hält Ratzinger daher für verfehlt. Ohne das reale Widerfahrnis der Erscheinungen des Auferstandenen wäre der Jüngerkreis über die Katastrophe von Golgotha nicht hinweggekommen und hätte den Neuanfang nicht setzen können, der die Welt verändert und zur Entstehung des Christentums geführt hat.

Rückfragen

Treten wir einen Schritt zurück, um das Jesus-Buch aus dem Abstand zu würdigen. Es handelt sich um eine schriftnahe Nachzeichnung der Gestalt und Botschaft Jesu, welche Leben, Tod und Auferstehung – von einer Hermeneutik des Glaubens geleitet – in den Blick nimmt. Mit der Wahl des literarischen Genus, das man als moderne Spielart der Theologie der Mysterien des Lebens Jesu bestimmen kann, hängt es zusammen, dass keine Auseinandersetzungen mit aktuellen geisteswissenschaftlichen Debatten geführt werden. Dies kann man bedauern.

Denn die Gewaltlosigkeit Jesu, auf die Ratzinger immer wieder abhebt, steht in auffälligem Kontrast zum *Gewalt- und Intoleranzverdacht*, mit dem das Christentum heute konfrontiert ist. Jesus hat Gewaltverzicht und Feindesliebe nicht nur gepredigt, er hat sie selbst eingelöst (239), als er sterbend für seine Peiniger gebetet hat (vgl. Lk 23,34). Die Märtyrer sind ihm in ihrem

Leiden gleich geworden. Dies wäre in der aktuellen Religionsdebatte neu zu betonen, in der die Differenz zwischen christlichen Märtyrern und militanten Gotteseiferern mitunter fahrlässig verwischt wird. Jan Assmanns These etwa, dass „Martyrium und Gewalt, das Sterben für Gott und das Töten für Gott“ zusammengehören, geht am Verständnis des christlichen Martyriums vorbei, denn der Blutzuge Christi übt keine Gewalt, sondern erduldet sie, um in seiner Passion eins zu werden mit der gewaltigen Gewaltlosigkeit Jesu.

Joseph Ratzinger sieht im „Geheimnis der Stellvertretung“ den „tiefsten Inhalt der Sendung Jesu“ (195). Er verweist auf Mose und den leidenden Gottesknecht als alttestamentliche Vorbilder, ohne eigens auf die Verstehensschwierigkeiten näher einzugehen, die dem Gebrauch der soteriologischen Kategorien Stellvertretung, Opfer und Sühne heute zwangsläufig entgegenstehen. Schuld ist das Allerpersönlichste, sagt Kant in seiner Religionsschrift. Sein Verweis auf die sittliche Unvertretbarkeit des autonomen Subjekts scheint der stellvertretenden Übernahme der Schuld durch Christus im Wege zu stehen. Wie soll der Eine dem Anderen die Schuld abnehmen können, wenn moralische Hypotheken nicht übertragbar sind? Das ist eine Frage, die durch die Auskunft: „Das Geheimnis der Sühne darf keinem besserwisserischen Rationalismus geopfert werden“ (264) noch nicht beantwortet ist. Stellvertretung ist kein Ersatz, hält Ratzinger fest. Das Erlösungsbedürftige Subjekt wird durch den Erlöser also nicht substituiert. Soll der Sünder von seiner moralischen Hypothek befreit werden, dann kann dies, so ließe sich ergänzen, nicht ohne sein Einverständnis geschehen, der Vertreter muss einstimmen in die Tatsache, dass er durch einen anderen vertreten

wird. Christus aber tritt in seinem Sterben so an die Stelle der sündigen Gottesferne, dass er dem Sünder einen neuen Zugang zu Gott eröffnet. Indem Jesus sich an die Seite des Sünders stellt, wird dieser befähigt, sich gegen sich selbst und seine Sünde zu stellen, um so neu zu Gott und seinem Nächsten zu kommen. Die Annahme der Erlösung durch Christus schließt dann auch ein, den anderen nicht auf seine Schuld zu fixieren, sondern in ihm den vergebungsbedürftigen Nächsten zu sehen. Erlösung als Freiheitsgeschehen zu denken, bleibt eine Aufgabe.

Das ist eine ausdrückliche Würdigung des nachbiblischen Israels und ein Appell zum Dialog zwischen jüdischer und christlicher Schriftdeutung.

Über das Motiv der Erlösung von Sünde und Schuld hat die Theologie des 20. Jahrhunderts die bedrängende Situation der unschuldigen Opfer neu ins Zentrum gerückt. Die Auskunft der klassischen Erbsündentheologie, es gebe keine unschuldigen Opfer, jeder sei durch die Ursünde Adams bleibend infiziert, wirkt hier nahezu zynisch, weil sie unter dem Mantel der universalen Schuldverfallenheit die Differenz zwischen Tätern und Opfern zuzudecken droht. *Die andere Seite der Soteriologie, die offene Frage nach den unschuldig Leidenden*, wird im Jesus-Buch des Papstes allerdings kaum thematisiert. Dabei gibt es unverschuldetes, zum Himmel schreiendes Unrecht, worauf die Befreiungschristologie immer wieder hingewiesen hat. Das Motiv der Solidarität des leidenden Christus mit den Marginalisierten der Geschichte wäre daher dem Sühnemotiv an die Seite zu stellen. Nicht, dass Joseph Ratzinger diese Dimension völlig außer Acht ließe, aber sie tritt in seiner harmatologisch akzentuierten Soteriologie doch auffällig zurück.

Das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum ist im Jesus-Buch durchgehend präsent. Mit wünschenswerter Deutlichkeit wird betont: Jesus ist ein Sohn des Volkes Israels, er kennt die Tora und betet die Psalmen. Der alttestamentliche Hintergrund wird eingespielt, um die Ereignisse der Passion tiefer verstehen zu können. Die Absage an jede Form von Antijudaismus und der Hinweis auf die bleibende Bedeutung des Judentums sind bemerkenswert. Auch würdigt Joseph Ratzinger die rabbinische Schriftinterpretation als eigenständige Lesart des Alten Testaments. Nach der Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. sind bekanntlich zwei Lesarten der biblischen Schriften ausgebildet worden: zum einen die *christliche*, welche eine Relecture des Gesetzes und der Propheten im Licht Jesu Christi vornimmt; zum anderen die *rabbinische*, welche in der Zeit ohne Tempel die hebräischen Schriften von der Tora her neu zu lesen beginnt. Nach „Jahrhunderten des Gegeneinanders“ gelte es heute, so Ratzinger, beide Weisen einer neuen Lektüre der biblischen Schriften ins Gespräch zu bringen, „um Gottes Willen und Wort recht zu verstehen“ (49). Das ist eine ausdrückliche Würdigung des nachbiblischen Israels und ein Appell zum Dialog zwischen jüdischer und christlicher Schriftdeutung. Allerdings werden Zeugnisse des rabbinischen Judentums oder spätere jüdische Würdigungen Jesu, sieht man von dem Disput mit Rabbi Neusner über die Bergpredigt ab, in Ratzingers Darstellung kaum konsultiert. Allerdings sei

konzediert, dass dieses Desiderat bislang von nur wenigen christlichen Jesus-Büchern eingelöst wurde (vgl. aber M. Hengel – A. Schwemer, *Jesus und das Judentum*, Tübingen 2007).

Anstoß

Zum Schluss möchte ich die spirituell bedeutsamen Aktualisierungen hervorheben, die Ratzinger immer wieder vornimmt. Manchem Leser mögen sie methodisch unmotiviert erscheinen oder als Sprung in eine andere Ebene vorkommen. Sie sind aber konsequent, wenn man die Prämisse teilt, dass Jesus nicht nur eine Figur der Vergangenheit ist, die man mit historisch-kritischen Mitteln erforschen kann, sondern zugleich der *Christus praesens*, der auch heute nahekommt und zur Begegnung einlädt. Als Beispiel sei das dramatische Ringen der Ölbergszene angeführt, in der Jesus freiwillig in den Willen des Vaters einstimmt und den Kelch des Leidens annimmt. Ratzinger schreibt: „Die Angst Jesu ist etwas viel Radikaleres als die Angst, die jeden Menschen angesichts des Todes überfällt: Sie ist der Zusammenstoß zwischen Licht und Finsternis, zwischen Leben und Tod selber – das eigentliche *Entscheidungs-drama der menschlichen Geschichte*. Auch meine Sünde war in jedem erschreckenden Kelch mit gegenwärtig: „Jene Tropfen Blut habe ich für dich vergossen“, hört Pascal den am Ölberg ringenden Herrn ihm sagen (vgl. *Pensées*, VII 553)“ (176).

Im aktuellen Religionsdiskurs werden die Inhalte des Glaubens *extra muros ecclesiae* nur selten intellektuell überzeugend eingebracht. Das Jesus-Buch des Papstes setzt hier einen Kontrapunkt, indem es mit der Darstellung der Gestalt und Botschaft Jesu eine Rückbesinnung auf die Mitte des Christentums vornimmt. Gerade dadurch versucht es einen Beitrag zur Überwindung der Glaubenskrisen zu leisten. Von diesem Gesprächsbeitrag können nicht nur gläubige Christen, sondern auch halb- und nichtgläubige Zeitgenossen profitieren. Wie sich nämlich der Glaube kritischen Rückfragen stellen muss, wenn er sich nicht in einer Sondergruppensprache eingeln will, so können umgekehrt säkulare Zeitgenossen „in religiösen Äußerungen semantische Gehalte, vielleicht sogar verschwiegene eigene Intuitionen entdecken, die sich übersetzen und in eine öffentliche Argumentation einbringen lassen“ (Jürgen Habermas). Dabei geht es nicht nur darum, in einer strategischen Koalition von Glauben und säkularer Vernunft die Gefahr einer „entgleisenden Modernisierung“ abzuwehren, sondern auch darum, über die jüdisch-christlichen Wurzeln der Gesellschaft neu ins Gespräch zu kommen. Die Verständigung darüber dürfte in dem Maße gelingen, als religiöse wie nichtreligiöse Gesprächspartner bereit sind, sich im Sinne einer wechselseitigen Perspektivenübernahme aufeinander einzulassen und ihre Positionen mit Gründen auszutauschen. Nicht auszuschließen ist, dass die Begegnung mit der Botschaft Jesu, in die das Buch des Theologen Joseph Ratzinger hineinführen will, auch dem religiös unmusikalischen Zeitgenossen zu denken gibt. Denn „auch der Unglaube ist nur ein Glaube“ (Arnold Stadler), der erschüttert werden kann – gerade dann, wenn die Gestalt Jesu aus der Vergangenheit heraustritt und neu in die Gegenwart kommt. □



Professor Dr. Otto Hermann Pesch war einer der vielen Diskussionsteilnehmer an diesem Abend.

Christentum und Buddhismus im Gespräch



Herausforderung Buddhismus

Mit der Faszination des Buddhismus befasste sich eine gemeinsame Tagung der Katholischen Akademie und der Evangelischen Akademie Tutzing. „Herausforderung Buddhismus“ war die Überschrift, unter der evangelische und katholische Theologen und Religionswissenschaftler am 25. und 26. März 2011 zusammentrafen. Die Experten schilderten unter anderem, wie Europa mit dieser östlichen Religion in Berührung kam, wie sie im Westen an Einfluss gewann und

warum sie so gut in die geistige Situation unserer europäischen Gesellschaften passt. Auch Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Christentum und Buddhismus kamen zur Sprache. „zur Debatte“ dokumentiert die vier auf der Tagung gehaltenen, überarbeiteten Referate. Die Tagung war der Start einer Schwerpunkt-Reihe der Katholischen Akademie, in der das Gespräch zwischen Christentum und Buddhismus gesucht werden soll.

Faszination Buddhismus – Etappen der Begegnung in Geschichte und Gegenwart

Johann Figl

Unter den *Themen der Welt* führt der Fischer Weltalmanach 2010 neben der ‚Wirtschafts- und Finanzkrise‘, den ‚Kriegen und Konflikten‘ auch die ‚Weltreligion Buddhismus‘ an; sie ist die viertgrößte Religion mit ca. 380 Millionen Anhänger; für Deutschland lauten die Schätzungen, dass es etwa 130.000 deutsche Anhänger gibt, und etwa 120.000 asiatische Buddhisten (vor allem Vietnamesen und Thais). Wenn in dem Almanach der Buddhismus als einzige unter den Weltreligionen genannt wird, so zeigt dies jedenfalls ein besonderes Interesse an dieser Religion: Sie wird als zugehörig zu den heutigen „Themen der Welt“ betrachtet, worin ein Fasziniertsein von ihr zum Ausdruck kommt.

Etwas, das Faszination ausübt, hat eine anziehende Wirkung auf die Menschen. Aus religionswissenschaftlicher Sicht denkt man zugleich aber auch an das *mysterium fascinosum*, wie das Heilige von dem klassischen Religionsphänomenologen Rudolf Otto bezeichnet wurde, und dieses Mysterium übe zugleich eine erschreckende, als *mysterium tremendum*, und anziehende, begeisternde Kraft, als *fascinosum* aus. Die hier leitende Frage ist: Was macht das Faszinierende am Buddhismus aus? Meine Aufgabe ist es, kurz aufzuzeigen, wie Menschen der westlichen Kultur mit dem Buddhismus in Kontakt gekommen sind und wie sie sich heute mit ihm auseinandersetzen. Es ist also ein sehr weites Thema, das die europäische Kulturgeschichte von der Antike an bis zur Gegenwart umfasst. Ich werde mich dabei im *Hauptteil* (2.) meiner Ausführungen der *Rezeption seit dem 19. Jahrhundert* zuwenden, vorweg jedoch (1.) einige historische Fakten der *frühesten Begegnungen des Westens mit dem Buddhismus* in Erinnerung rufen: Der Frage nach den Anfängen in religions-



Prof. Dr. Dr. Johann Figl, Professor für Religionswissenschaft an der Universität Wien

geschichtlichen Entwicklungen gilt mein besonderes Interesse. Vor dem Hintergrund dieses Kurzüberblicks sollen dann (3.) einige Vermutungen über das *Faszinierende dieser östlichen Religion aus heutiger Sicht* ausgesprochen werden.

I. Früheste Begegnungen der europäischen Kultur mit dem Buddhismus

Buddhas Leben wird traditionell nach der sogenannten „langen Chronologie“ von 560 bis 480 v. C. angesetzt; nach der „kurzen Chronologie“ aber gut 100 und sogar mehr Jahre später, z. B. von 448 bis 368 v. C., was jedoch

kontrovers diskutiert wird. Wenn letzteres zutrifft, dann betrat schon etwa eine Generation später (326 v. C.) mit *Alexander dem Großen* ein europäischer Herrscher das Ursprungsland des Buddhismus und ermöglichte in zuvor nicht gekannter Weise den kulturellen und wirtschaftlichen Austausch nicht nur zwischen indischer und griechischer Kultur, sondern zwischen vielen Kulturen und Religionen.

Ab der Zeit Alexanders des Großen (323 v. C.), der früh und plötzlich verstarb, war damit ein neues kulturelles Zeitalter eingeleitet, die Epoche des Hellenismus (bis 31 v. C., Schlacht von Actium ist eine verbreitete Abgrenzung).

In diesem Zeitraum treffen wir auch die wohl älteste Nachricht von der „Zufluchtnahme“, wie die Bekehrung zum Buddhismus heißt, eines europäischen, von der griechischen Kultur geprägten Menschen. Es ist das berühmte Werk *Milindapanha*, wörtlich: „*Fragen des Milanda*“, dessen griechischer Name *Menandros* lautete. Er war Herrscher eines indo-griechischen Königreichs (heute geographisch etwa Afghanistan-Pakistan), das aus einem der Diadochenstaaten Alexanders des Großen hervorgegangen ist, und Menander (wie er lateinisch heißt) lebte im zweiten (oder ersten) vorchristlichen Jahrhundert.

Mit diesem wichtigen Werk, das zwar nicht zum Pali-Kanon gehört, aber nicht nur von den Theravada-Buddhisten hochgeschätzt wird, besitzen wir ein Zeugnis der Konversion eines von der hellenistischen Kultur geprägten Herrschers zum Buddhismus.

Eine weitere Frage ist, welche frühen Kenntnisse es über diese Religion im *Mittelmeerraum in der Antike* gab. In diesem Kontext kann auf das interessante Faktum hingewiesen werden, dass in der abendländischen Kulturgeschichte der *Name Buddhas* das *erste Mal* bei einem christlichen Schriftsteller anzutreffen ist, nämlich bei *Clemens von Alexandrien* (er lebte von ca. 150 bis 215 n. C.). Sein Werk *Teppiche* (*Stromata*, 202 n. C. entstanden), in dem, wie der Titel zum Ausdruck bringen will, verschiedenste Themen lose aneinandergereiht behandelt werden, liest sich als eine Art Kompendium der griechischen und auch der außergriechischen Philosophien bzw. Religionen, wie man sie damals kannte.

Klemens erblickt in anderen Religionen und Philosophien „Keime des Logos“, der in Christus in Fülle erschienen ist. Er interpretiert die Kulturen auf Christus hin, und vom christlichen Glauben ausgehend würdigt er die buddhistischen Mönche und Buddha, in denen er eine Parallele zu den christlichen Enkratiten (wörtlich Enthaltame) sieht, die allerdings als häretisch galten.

„Zu den Indern gehören die Anhänger der Lehre des Buddha, den sie wegen seiner alles überragenden Heiligkeit wie einen Gott geehrt haben.“ (Teppiche I 15, 71, 5f.)

Diese Kenntnisse hat Klemens möglicherweise durch seinen Lehrer Pantaios erhalten, der Ende des 2. Jahrhunderts in Indien relativ lange Missionar gewesen sein soll. Gemäß diesen Nachrichten ist er der Religion gegenüber so aufgeschlossen, dass er von der „alles überragenden Heiligkeit“ Buddhas sprechen kann, wenn er sogar sagt, Buddha würde „wie ein Gott“ verehrt, was aber im Buddhismus nicht der Fall ist.

Am Ende der Antike war eine direkte Begegnung zwischen Christentum und Buddhismus durch die Nestorianer-Mission in China gegeben. Alopen, ein nestorianischer Wandermönch, war 635

von Mesopotamien aus zu einer Missionsreise nach China aufgebrochen. Die bekannte Stele von Sian-Fu aus dem Jahr 751 bezeugt dies.

In der nächsten großen historischen Periode Europas, im *Mittelalter*, kommt es – mit wenigen Ausnahmen, wie z. B. dem wenig bekannten Franziskaner-Missionar Johannes de Plano Carpini (1185 – 1252) und dem berühmten Marco Polo (1254 – 1324), die bis nach China gelangten, kaum zu einer Begegnung mit Ländern des Buddhismus.

Umso intensiver war die Begegnung mit dem Buddhismus am *Beginn der Neuzeit*, als durch neu erschlossene Handels- und Seewege der Kontakt mit asiatischen Ländern wieder in großem Umfang möglich wurde. Reiseberichte, Informationen aus den Kolonien und Missionsberichte vom 16. bis 19. Jahrhundert erweiterten das Wissen über den Buddhismus und Buddha.

Im 19. Jahrhundert kommt es dann auch zu einer Rezeption des Buddhismus in Europa, die oft von Faszination geprägt ist. Es lassen sich in dieser Entwicklung in der *Moderne* mehrere *Etappen* unterscheiden.

II. Etappen der Buddhismus-Rezeption seit dem 19. Jahrhundert

In überblickshafter und schematischer Weise kann man im Hinblick auf die Präsenz östlicher Anschauungen im Generellen und buddhistischer im Besonderen im europäischen Kulturraum in der Neuzeit, vor allem seit der Romantik, von *drei Phasen* sprechen: Eine *erste Etappe* der Kenntnisnahme östlicher Weisheit erfolgte literarisch, wissenschaftlich und philosophisch vor allem seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts; die Romantik, besonders die Brüder Schlegel, zeigte Interesse am hinduistischen Schrifttum; und besonders wichtig für die Wahrnehmung dieser Religion war *Arthur Schopenhauer*, der seine Sicht des Buddhismus als einer nihilistischen Religion propagierte. Es erschienen auch für einen größeren Kreis von Interessierten Darstellungen des Buddhismus, wie z. B. das Werk *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung* von C. F. Koepfen. *Friedrich M. Müller*, der als Begründer der Religionswissenschaft als eigenes Fach gilt, befasste sich mit dem Schrifttum der nichtchristlichen Religionen und nachdrücklich auch mit zentralen Fragen des Buddhismus. Das Buddhismusbild der genannten Autoren, im Besonderen jenes von Schopenhauer, aber nachweislich auch die Arbeiten von Koepfen und Müller, haben *Nietzsche* stark beeinflusst; im Spätwerk *Der Antichrist* (1888) stellt er den Buddhismus dem Christentum mit z.T. zustimmender Beurteilung des Ersten gegenüber. Viele Philosophen, Künstler und Dichter waren in den folgenden Jahrzehnten vom Buddhismus fasziniert, so dass diese *erste Phase* wohl ihren Anfang im 19. Jahrhundert nimmt, die in ihr begonnene Art der Rezeption des Buddhismus jedoch bis in die Gegenwart weiterwirkt.

Eine neue Form der Präsenz des Buddhismus im Westen kennzeichnet die *zweite Phase*: sie ist charakterisiert durch das Auftreten östlicher Weisheitslehrer in Amerika und Europa seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, wobei eine wichtige Zäsur das *Weltparlament der Religionen* darstellte, das anlässlich der Weltausstellung 1893 in Chicago auf Initiative unitarischer Gruppen stattfand. Es bildeten sich seit Beginn des 20. Jahrhunderts die ersten buddhistischen (und auch hinduistische Gemeinden sowie vom Sufismus inspirierte) Gruppen in Europa und Amerika. Zu der wissenschaftlich-distanzierten und literarisch-interessierten bzw. philosophisch-faszinierten Befassung, die – wie

erwähnt – weiterhin besteht, sind ausdrückliche Bekennergemeinden der östlichen Religionen hinzugekommen. Es waren Konvertiten, die meist in der christlichen und in überproportionalem Ausmaß in der jüdischen Religion aufgewachsen waren und bei ihrer Suche schließlich in den östlichen Religionen spirituelle Antwort fanden.

Im Hinblick auf den *Buddhismus in Deutschland* wird diese Etappe in der instruktiven Studie von Martin Baumann über die deutschen Buddhisten in unterschiedliche Perioden unterteilt: Zuerst gab es die sogenannten Sammlungs-Bewegungen (1888 – 1916). Ihr Beginn wird mit dem Erscheinen des ‚*Buddhistischen Katechismus*‘ (1888) von Subhadra Bhikshū; eigentlich Friedrich Zimmermann, 1851 – 1917) markiert: In diese Zeit fällt die Ordination des ersten Deutschen als buddhistischer Mönch. 1904 nimmt *Anton Gueth* den Namen *Nyantiloka* (wörtlich: Kenner der drei Welten) an und er übersetzt das erwähnte Werk *Milindapanha*. Es entstehen Gesellschaften, die durch die Übersetzungen von *Karl Eugen Neumann* beeinflusst wurden und die u.a. von dem Indologen *Karl Seidenstücker* geprägt waren. Akademiker und Gebildete sind auch hier führend. Die *nächste Periode* reicht von der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg bis zum Verbot buddhistischer Aktivitäten durch die Nationalsozialisten (1918 – 1942). Juden, die zum Buddhismus konvertiert waren, wurden verfolgt oder konnten noch rechtzeitig emigrieren, wie *Siegmund Feininger* (1901 – 1994) (später *Nyanaponika*) und seine jüdische Mutter, Ilse Ledermann, die sich später *Ayya Khema* nannte. Diese Periode ist durch Persönlichkeiten wie *Paul Dahlke* und *Georg Grimm* mitgeprägt und führt zu eigenständigen westlichen Interpretationen des Buddhismus. Eine *weitere Periode* diente dem Wiederaufbau nach dem Krieg und der Gründung neu strukturierter buddhistischer Gruppen ab Mitte der fünfziger bis etwa Mitte der sechziger Jahre.

Die Geschichte des *Buddhismus in Österreich* ist mit jener in Deutschland eng verbunden, im Besonderen durch das Werk des schon erwähnten ersten Übersetzers des Pali-Kanons *Karl Eugen Neumann* (1865 – 1915). Neumanns Vater war vom Judentum zum Katholizismus konvertiert; er selbst wurde zum Buddhisten, promovierte nach dem Studium der Indologie, Religionswissenschaft und Philosophie in Berlin 1891 in Leipzig und begann in Wien ab 1892 mit der Übersetzertätigkeit des Pali-Kanons. 1893 erschien die Übersetzung des *Dhammapadam*, im Jahr darauf machte er eine Reise nach Indien und Ceylon. In den folgenden Jahren erschienen mehrere Bände der Mittleren und der Längeren Sammlung sowie andere Werke aus dem Pali-Kanon. Insgesamt scheint die Geschichte des Buddhismus in Österreich ruhiger verlaufen zu sein als jene in Deutschland. Nach dem Zweiten Weltkrieg blieb der Mitgliederkreis weiterhin sehr klein. 1947 wurde eine Buddhistische Gesellschaft in Wien gegründet, die sich mit allen Richtungen des Buddhismus befasste.

Die *letzte Phase* der Rezeption östlicher Ideen im Westen setzt in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts ein, in denen östliche Gurus initiativ zum Entstehen einer religiösen Subkultur beitrugen, in der meditative Praktiken im Kontext eines alternativen Lebensstils eine große Bedeutung hatten. Im Zusammenhang mit diesem kritischen, vor allem von Jugendlichen getragenen Neuaufbruch, ist das Entstehen einer Vielzahl von religiösen Gruppen vorwiegend östlicher Herkunft zu verstehen, die unter dem missverständlichen Begriff *Jugendsekten* bzw.

Jugendreligionen in den siebziger Jahren sehr deutlich in das Blickfeld der nicht nur kirchlichen Öffentlichkeit traten.

Dieser alternativ-religiöse Umbruch forcierte das Interesse am Buddhismus, insbesondere an dessen meditativen Möglichkeiten und Reichtum. Die Repräsentanten des westlichen Buddhismus selbst, der nun bereits auf zwei bis drei Generationen in Amerika und Europa zurückblicken konnte, reagierten auf dieses Interesse. Es waren vor allem Zen-Kurse, die großen Zulauf fanden. Viele Zen-Meister kamen aus Asien, insbesondere aus Japan nach Europa und Amerika, und in Folge kann man zu Beginn der siebziger Jahre einen ‚Zen-Boom‘ feststellen. Ab Mitte/Ende der siebziger Jahre kommt es zu einer neuen Welle der Gründung buddhistischer Zentren, vor allem tibetischer Prägung, die bis zu Beginn der neunziger Jahre immer stärkeres Gewicht gewinnen.

Es waren vor allem Zen-Kurse, die großen Zulauf fanden.

In *Österreich* war die Entwicklung in den letzten Jahrzehnten im Besonderen durch die staatliche Anerkennung der ‚Österreichischen Buddhistischen Religionsgesellschaft‘ geprägt, die 1983 erfolgte.

Die genannten unterschiedlichen Etappen der Rezeption des Buddhismus im Westen bestehen in der Gegenwart zusammen fort. Sie führen zu einem komplexen, bisweilen unüberschaubaren Geflecht von Tendenzen, Inhalten und religiösen Gruppierungen, auch innerhalb einzelner Richtungen dieser Religion. Ergänzend sei erwähnt, dass es neben dem aufgezeigten *Konversions-Buddhismus*, der nun selbst in der zweiten und dritten Generation schon zu einer von den Eltern tradierten Religion geworden ist, auch den *Buddhismus von Migranten* gibt, der zahlenmäßig etwa die Hälfte der Buddhisten in Deutschland bzw. Österreich umfasst.

Der Buddhismus ist durch diesen hier kurz dargestellten Rezeptionsprozess zu einer in Europa gelebten und praktizierten Religion geworden, auch von Menschen, die überwiegend im christlichen Milieu aufgewachsen sind. Der interreligiöse Dialog beginnt an Ort und Stelle.

Die Faszination dieser Religion ist um nichts geringer geworden. Es stellt sich nun die Frage, welche Motive es insbesondere waren und sind, die auf den westlichen Menschen wirken. Auf sie soll im Folgenden letzten Teil des Vortrags eingegangen werden.

III. Gründe für die Konversion zum Buddhismus

Etwas, das eine Faszination ausübt, ist für den betreffenden Menschen eine positive Erfahrung. Oft ist sie eine Alternative zu bisherigen Erfahrungen mit religiösen Gegebenheiten, Strukturen, Dogmen und auch Personen, die dann nicht selten endgültig zurückgewiesen werden, wie es bei Konversionen oft der Fall ist. Bei der vorliegenden Frage geht es aber darum, die Gründe, die Argumente zu nennen, die Neo-Buddhisten bewegen haben, sich dieser östlichen Religion zuzuwenden bzw. die Herkunftsreligion (meist das Christentum) bzw. ihre bisherige Weltanschauung (z. B. eine agnostische oder atheistische, oder überhaupt religiös desinteressierte Einstellung) hinter sich zu lassen.

Ich möchte fünf Motive nennen, die von europäischen Menschen als besonders attraktiv am Buddhismus erlebt werden, die auch in etwa der historischen Reihenfolge, seit es westlichen Buddhismus gibt, entsprechen, wenn gleich alle mitsammen zugleich weiter bestehen:

1. Freiheit der religiösen Entscheidung
2. Gewaltlosigkeit
3. Rationalität
4. Spiritualität
5. Therapeutisches Angebot

1. Freiheit der religiösen Entscheidung

Die Europäer, die sich seit Ende des 19. Jahrhunderts zum Buddhismus bekannt haben, kommen aus der säkularen Kultur der Moderne, in der die Prinzipien der freien Entscheidung wichtig waren. Ich möchte hier an einem Beispiel zeigen, wie sich das in der Auffassung des Buddhismus aus dieser westlichen Perspektive niedergeschlagen hat, und zwar anhand des erwähnten *Buddhistischen Katechismus* zur Einführung in die Lehre des Buddha Gótamo, von dem deutschen Buddhisten *Friedrich Zimmermann*. Er hat dieses Werk unter dem Namen *Subhadra Bhikshu* veröffentlicht, es wurde erstmals 1888 auf Deutsch publiziert und dann in andere Sprachen übersetzt.

Eine der ersten Fragen in diesem Katechismus, nämlich wie jemand ein Buddhist wird, wird so beantwortet: „Durch freie EntschlieÙung. Nicht durch Geburt, nicht durch Nationalität, noch Rasse; nicht durch eine Weihe, Taufe oder sonst eine rechtsverbindliche Ceremonie, denn der Buddhismus besitzt weder die Gewalt einer Staatsreligion, noch eine Hierarchie.“ Hier sehen wir also den Grundgedanken der *freien, autonomen Entscheidung*, der immer stärker an Bedeutung gewinnt.

2. Gewaltlosigkeit

Das Postulat der freien Glaubensentscheidung sowie auch die im Folgenden genannte Vernunft-Struktur des Buddhismus hängen eng mit der Betonung der *Gewaltfreiheit* zusammen, die die östlichen Religionen, im Unterschied zu den monotheistischen Religionen, kennzeichne – eine Antithese, die schon Schopenhauer klar herausgestellt hat. In dieser Linie steht der Verfasser des *Buddhistischen Katechismus* am Ende des 19. Jahrhunderts, der schreibt:

„Die buddhistische Lehre ist vom Geiste reinster Duldung durchweht; niemals ist für ihre Ausbreitung Blut geflossen, nie hat sie, wo sie zur Herrschaft gelangte, Andersgläubige verfolgt oder unterdrückt. Wer die Wahrheit nicht erkennt oder nicht hören will, schadet nur sich selbst und erregt daher das Mitleid des Buddhisten, nicht seinen Hass.“

Dieses Argument, das viele ältere Buddhisten bestimmte, wirkt noch stark weiter; als Beispiel dafür sei das über 700 Seiten umfassende Werk des österreichischen Buddhisten *Walter Karwath* *Buddhismus für das Abendland* genannt, das schon im Untertitel *Freiheit durch Erkenntnis* zum Ausdruck bringt, worum es primär geht. Es ist eine Bekenntnisschrift zu einem selbständigen, autonomen, von Bevormundung freien religiösen Selbstverständnis. Kritisiert werden der herrschende Totalitätsanspruch und die resultierende Intoleranz, sowie die destruktiven Auswirkungen des Christentums in der Geschichte des Abendlandes (wie die Ketzer- und Hexenverfolgungen). Die Begegnung mit dem Buddhismus als einer Religion, die diese sehr belastende Hypothek nicht

hat, konnte so eine befreiende Erfahrung sein.

3. Rationalität

Sie zeigt sich in der Beantwortung z. B. der Fragen, ob Buddha ein Gott war, der sich selbst der Menschheit geoffenbart habe, oder ob er ein Bote Gottes war, der herabgekommen ist zur Erde, um den Menschen die Erlösung zu bringen. In beiden Fällen wird mit einem klaren ‚Nein‘ geantwortet. In der Erläuterung des Namens Buddhas wird betont, dass der ‚Erwachte‘ einer ist, der durch seine *eigene Macht* autonom höchste Weisheit und moralische Vollkommenheit erreicht hat, die einem lebenden Wesen möglich ist. Hier deutet sich schon die deutliche Ablehnung eines heteronom verstandenen Offenbarungsglaubens an. Die Leitkategorien sind *Rationalität und Autonomie*.

Bei der *Rationalität im Kontext der Moderne* ist es evident, dass es sich hier um eine – jedenfalls für den Westen – besonders relevante Dimension handelt. Dieses Argument ist von den westlichen Buddhisten von Anfang an bis heute stets als zentrales Argument anzutreffen: Es besagt, dass der Buddhismus der westlichen rationalen Mentalität besonders angemessen sei. Im Vorwort zum *Buddhistischen Katechismus* heißt es:

„Die Lehre des Buddha wendet sich an alle die, welche nicht von ‚göttlicher Gnade ohn‘ eignes Verdienst‘ das Heil erwarten, sondern die Muth und Kraft genug haben, auf eigenen Füßen zu stehen; die kühn genug sind, nicht glauben, sondern wissen, und nicht blind der Autorität folgen, sondern selbst für sich denken zu wollen.“

Bei der Rationalität im Kontext der Moderne ist es evident, dass es sich hier um eine – jedenfalls für den Westen – besonders relevante Dimension handelt.

Der Buddhismus sei eine Religion, die dem heutigen Europäer besser entspreche als das Christentum. Die frühen Buddhisten in Europa erblickten im Buddhismus „eine wissenschaftliche, eine Erkenntnisreligion“, wie Karl Seidenstücker sagt. Eine vernünftige Religion war angestrebt, die auch mit der modernen Naturwissenschaft in Übereinstimmung gebracht werden könnte: „Gerade die Darstellung des Buddhismus als ‚Religion der Vernunft‘ ermöglichte eine deutliche Distanzierung vom dogmatisch empfundenen Christentum und eine Orientierung an aufklärerischen Werten wie Vernunft und Selbstverantwortung“.

Der Buddhismus wurde als „rationales Denksystem“ interpretiert, wobei besonders darauf hingewiesen wird, dass Buddha nicht wie andere Religionsstifter „Glauben an seine Lehre forderte, sondern dazu einlud, sich durch eigene religiöse Praxis und Meditation von ihrer Richtigkeit zu überzeugen“; und in diesem Sinn kann man sagen, dass der Buddhismus „eine Religion der Vernunft“ ist. Dieser steht dadurch im Gegensatz zur Religion eines Glaubens an Dogmen, die letztlich als irrational betrachtet werden. Es handelt sich hier um einen *buddhistischen Modernismus*, um eine Neuinterpretation der buddhistischen Lehre im Kontext der westlichen Kultur. Diese Argumentationslinie ist bis in jüngste Veröffentlichungen anzutreffen.

4. Spiritualität

Während die rationalistische Ausrichtung schwerpunktmäßig auf die frühen Phasen des europäischen Buddhismus zutrifft, ist die Spiritualität wohl das Hauptmerkmal des jüngeren und gegenwärtigen Buddhismus.

Seit der Begegnung westlicher Philosophie mit östlichem Denken im 19. Jahrhundert findet sich bis in die Gegenwart in zahlreichen Publikationen die These, der Westen bringe materiellen Wohlstand, der aber letztlich zu einem Unbefriedigtsein der Menschen führt, und die östlichen Religionen wären die notwendige Ergänzung, die dem Menschen seelische Nahrung geben und spirituelle Erfahrung. Aus dieser Sicht liege das Kernproblem der westlichen Kultur im Bereich des Psychischen, der Innerlichkeit, begründet. Es ist keine dem Psychischen ferne Religiosität, sondern sie will gerade auch existenzielle Probleme und Sinnfragen beantworten, Antworten auf Stress und Überforderung in einer Leistungsgesellschaft geben, dem Menschen innere Ruhe vermitteln. Das Angebot an spirituellen Wegen des Buddhismus ist zudem sehr vielfältig.

Die buddhistische Spiritualität im Westen steht in Verbindung mit dem *therapeutischen Angebot*, das als letzter Aspekt genannt werden soll.

5. Therapeutische Angebote

Es ist schon angeklungen, dass das spirituelle Angebot des Buddhismus eine therapeutische Funktion für den westlichen Menschen hat, der unter großem Stress materiellen Wohlstand schafft, aber in Gefahr ist, dass für ihn die Sinnfrage unbeantwortet bleibt. Es gibt zahlreiche psychotherapeutische Aspekte und Anwendungsmöglichkeiten des Buddhismus, wie Stresskliniken, Ich-Distanzierung, Sterbebegleitung. Zudem sei ein Punkt, der ein *Novum* im Buddhismus zu sein scheint, genannt. Ein „traditionsgeschichtliches Novum“ (Eva Mullen) ist die Neuinterpretation der tantrischen Überlieferung, der Vajrayāna-Tradition im Sinne der Integration für Paare. Es gibt europäische und amerikanische Workshops und Gruppen, in denen tibetische Mönche meditative Techniken heranziehen, um die subtile Energie zu beleben, um das höchste Potential der Intimität und der spirituellen Verbindung zu erreichen.

Hinsichtlich der aufgezählten Merkmale kann also gesagt werden, dass hier der Buddhismus auf Bedürfnisse der westlichen Welt antwortet, indem er ein hohes Erneuerungspotential zeigt, indem er offen ist für die Moderne. In ihm hat der Modernismus keinen negativen Beigeschmack, sondern in ihm hat es tatsächlich eine Rezeption der Moderne gegeben.

IV. Fazit

Worin besteht also die Herausforderung des Buddhismus für das Christentum, und wie sollte es darauf antworten? Dies zu klären ist ein Anliegen dieser Tagung. Aufgrund der historischen und gegenwärtigen Begegnung mit dieser Religion und angesichts der genannten fünf Merkmale möchte ich meinen Beitrag mit folgenden Thesen abschließen:

1) Der Buddhismus im Westen hat in seinen Anfangsphasen im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Werte der Moderne bejaht: *Freiheit, Rationalität, Autonomie*; es war ein Gegensatz, der damals weithin das Verhältnis zwischen Christentum und Moderne geprägt hat. Insofern war der Buddhismus eine *Alternative zum*

Christentum: Man konnte religiös sein, ohne die Prinzipien der Aufklärung zurückweisen zu müssen; ja, man konnte sogar religiös sein ohne Gott.

2) Der neuere europäische Buddhismus mit den *spirituellen* und *therapeutischen Anliegen* wiederum bringt Elemente, die in der neuzeitlichen europäischen Religions- und Kulturtradition vernachlässigt werden; er ist insofern eine Kompensation oder Ergänzung der westlichen Kultur, somit eher Alternative zu einem einseitigen *Rationalismus* und zur *materialistischen Mentalität*.

Zusammenfassend kann vermutet werden, dass ein Teil der Faszination des Buddhismus für westliche Menschen auch aus den Defiziten resultiert, die die westliche Kultur mit sich bringt, und die sich in der neueren Christentumsgeschichte herausgebildet haben. Heute freilich ist weithin der Graben zwischen Moderne und christlichem Glauben überwunden. Es kommt darum m. E. vor allem darauf an, den spezifisch christlichen Beitrag in einer säkularen Kultur einzubringen – und dieser sollte primär in der religiösen Erfahrungsdimension liegen, zu der spirituelles Leben gehört. In der Begegnung mit dem Buddhismus werden hier auch Mängel sichtbar – z. B. dass in den christlichen Kirchen kaum eine *Praxis* der religiösen Besinnung anzutreffen ist, die über den Kreis von Spezialisten hinausgeht. Wenn hier in aller Offenheit die Dinge gesehen werden, wie sie sind (und sie sind meines Erachtens die eigentlichen Ursachen der wachsenden Kirchenferne), dann kann die Begegnung mit dem Buddhismus zu einer Erneuerung des Christentums und zur Besinnung auf das Wesentliche führen. □

Literatur:

Martin Baumann, *Deutsche Buddhisten: Geschichte und Gemeinschaften*, Marburg 1993
Johann Figl, *Buddhistisch-christlicher Dialog über den Frieden aus religionsvergleichender Sicht*, in: Erwin Bader (Hrsg.), *Dialog der Religionen. Ohne Religionsfrieden kein Weltfrieden*, Wien 2005, 84-93.
Michael von Brück, *Einführung in den Buddhismus*, Darmstadt 2007.

Korrektur

In der Ausgabe 2/2011 ist uns auf der Titelseite ein Fehler unterlaufen. Die Grünen-Politikerin, die in der Akademie berichtete, wie für sie Glaube und Politik zusammengehören, heißt Theresa Schopper, nicht Waltraud, wie dort versehentlich zu lesen ist. Wir bitten um Entschuldigung.

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



Buddhismus vor den Herausforderungen der Moderne

Perry Schmidt-Leukel

Moderne als Herausforderung

Das Leben der gegenwärtigen Welt ist von zahlreichen Aspekten geprägt, die es noch nicht gab als die großen Religionen entstanden sind. Der Buddhismus – ebenso wie viele andere Religionen – steht somit vor der Herausforderung, auf die veränderte Situation der Gegenwart konstruktiv und kreativ, kritisch, aber auch selbstkritisch, zu reagieren. Es stellt allerdings einen besonderen Aspekt dieser grundsätzlichen Situation dar, dass diese Veränderungen ihren Ursprung vielfach in jenen Umbrüchen haben, die sich seit dem 17. und vor allem 18. Jahrhundert im Westen vollzogen und die gemeinhin unter dem Stichwort „Moderne“ zusammengefasst werden. Die Herausforderungen der Moderne sind daher für den Buddhismus nicht einfach nur die Herausforderungen der gegenwärtigen Welt, sondern auch Herausforderungen, die aus seiner Begegnung mit dem Westen resultieren. Vielleicht erklärt dies auch, warum es tendenziell oft eher westliche als asiatische Buddhisten sind, die sich in ihrem Denken diesen Herausforderungen stellen.

Die von der Moderne hervorgebrachten Veränderungen betreffen sowohl praktische als auch kognitive Dimensionen des Lebens. In beiderlei Hinsicht sind die Veränderungen durchaus ambivalent.

Unter dem eher *praktischen* Aspekt wäre vor allem der immense technologische Fortschritt zu nennen. Dieser Fortschritt hat in vielen Bereichen zu enormen Verbesserungen geführt, etwa in der Medizin, der Ernährungstechnologie, dem Verkehr, dem Kommunikationswesen, der Bildung, usw. Leider haben die positiven Aspekte jedoch auch negative „Nebenwirkungen“. Sie führen nicht nur zu neuen, vorher ungekannten Problemen, sondern haben teilweise auch alten Problemen eine neue, immense Größenordnung gegeben. So führten zum Beispiel die Fortschritte in Medizin und Nahrungstechnologie zu einer weltweiten Bevölkerungsexplosion, die – wenn sie sich so weiterentwickelt oder gar noch beschleunigt – eine der Hauptgefahren für alles Leben auf diesem Planeten darstellt. Der technologische Fortschritt hat eine enorme Verbesserung des Lebensstandards zahlreicher Menschen bewirkt, zu einer außerordentlichen Zunahme des Wissens und zu einer bisher unbekanntem Reichweite der Kommunikation und der Mobilität geführt. Doch gleichzeitig, in Verbindung mit der Bevölkerungsexplosion, hat der technologische Fortschritt die globale ökologische Krise verursacht, die sich, wenn keine durchgreifenden Schritte unternommen werden, zu einer globalen Tragödie entwickeln dürfte. Es steht außer Frage, dass die Technik der Menschheit faszinierende neue Möglichkeiten in die Hand gegeben hat. Doch einige hiervon enthalten zugleich auch horrend neue Bedrohungen, wie die Gefahr einer globalen Auslöschung durch moderne Waffen. Andere Entwicklungen werfen wiederum völlig neuartige ethische Fragen auf, wie beispielsweise jene moralischen Probleme, die mit der Gentechnologie verbunden sind. Zudem machen uns die technologischen Fortschritte bewusst,



Prof. Dr. Perry Schmidt-Leukel, Professor für Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der Universität Münster

dass noch nicht alle Teile der Welt gleichermaßen in die Lage versetzt wurden, die Segnungen der Technik zu genießen, und sie führen uns den Skandal vor Augen, dass die Armut der einen immer noch zum Reichtum der anderen beiträgt.

Hinsichtlich der *kognitiven* Dimension ist die globale Situation vor allem von jener besonderen Haltung gekennzeichnet, wie sie sich am deutlichsten in der Europäischen Aufklärung ausgedrückt hat: dem Geist der kritischen und ungehinderten rationalen Untersuchung. Erst dieser Geist hat den Erfolg der Naturwissenschaften ermöglicht, der hinter dem technologischen Fortschritt steht. Derselbe Geist hat in zentralen Bereichen menschlicher Kultur und Tradition rigoroses Nachfragen, Kritik, Neubewertung und Neuordnung in Bewegung gesetzt: wie beispielsweise im Verständnis von Geschichte, Recht, Politik, Gesellschaft und Religion. Zumindest in einigen Teilen der Welt haben die von der Aufklärung inspirierte Kritik und Neuordnung zu Formen des rechtlichen Schutzes, der politischen Mitbestimmung und der individuellen Autonomie geführt, von der frühere Generationen nur träumen konnten. Zugleich befördert dieser Geist eine weltweite moralische Sensibilität, etwa in Fragen der Menschenrechte und der Gleichstellung der Geschlechter bzw. in der Verurteilung rassistischer, sexueller und religiöser Diskriminierung.

Allerdings begleitet den Geist rigoroser Kritik auch ein Potential, das zur Relativierung, Unterminierung oder gar Preisgabe von Werten führen könnte, die bisher als Grundlage menschlicher Gesellschaften fungierten, wie dem Glauben an das Gute, das Wahre und das Heilige. In diesem Kontext erlangt die verstärkte Wahrnehmung religiöser Vielfalt besondere Bedeutung: Wird diese Wahrnehmung die relativistische Behauptung bestärken, dass letztlich keine der Religionen vertrauenswürdig ist? Dass sie im Grunde alle nur kulturelle Relikte, Überbleibsel vergangener Tage darstellen? Keine Juwelen der Weisheit,

sondern schillernde und häufig bizarre Klunker? Oder wird die verbesserte Wahrnehmung religiöser Vielfalt belegen, wie reichhaltig und vielgestaltig jene Wege sind, auf denen Menschen ihr Leben in einer Wirklichkeit gründen, die tiefer ist als das, was man oberflächlich wahrnimmt, und dass religiöses Leben nach wie vor keineswegs an sich bereits unvernünftig ist?

In ihrer Auseinandersetzung mit den Ambivalenzen der modernen Welt geraten Religionen manchmal in zwei Extreme: in das der totalen Ablehnung und Verwerfung oder in das der Kapitulation und Anpassung. Meist jedoch kämpfen Religionen um ausgewogene und nuancierte Reaktionen und zeigen nicht nur den Mut zur Kritik an bestimmten Aspekten der Moderne, sondern auch zur Selbstkritik im Licht der Einsichten und Errungenschaften der Moderne. In jedem Fall aber scheint es, dass die differenzierte Auseinandersetzung mit der Moderne nur um den Preis der eigenen Irrelevanz oder des Untergangs vermieden werden kann.

Heute gibt es in allen Zweigen des Buddhismus Menschen, die diese Herausforderung annehmen. Sie streben, wie es John Makransky formuliert hat, „nach einer kritischen Reflexion buddhistischer Erfahrung im Licht zeitgenössischen Denkens und nach einer kritischen Reflexion zeitgenössischen Denkens im Licht buddhistischer Erfahrung.“ (Buddhist Theology, S. 19) Im Folgenden werde ich dies anhand einiger zentraler Themen illustrieren, ohne dass sich das spannende Thema „Buddhismus und Moderne“ hier umfassend behandeln lässt.

Freiheit, Vernunft, Wissenschaftlichkeit

In einem berühmt gewordenen Text des theravāda-buddhistischen Kanons, dem Kālāma-Sutta, belehrt der Buddha die Menschen vom Stamm der Kālāmer mit folgenden Worten:

„Geht, Kālāmer, nicht nach Hörensagen, nicht nach Überlieferungen, nicht nach Tagesmeinungen, nicht nach der Autorität heiliger Schriften, nicht nach bloßen Vernunftgründen und logischen Schlüssen, nicht nach erdachten Theorien und bevorzugten Meinungen, nicht nach dem Eindruck persönlicher Vorzüge, nicht nach der Autorität eines Meisters! Wenn ihr aber, Kālāmer, selber erkennt: ‚Diese Dinge sind unheilsam, sind verwerflich, werden von Verständigen getadelt, und, wenn ausgeführt und unternommen, führen sie zu Unheil und Leiden‘, dann o Kālāmer möget ihr sie aufgeben. (...)

Wenn ihr aber, Kālāmer, selber erkennt: ‚Diese Dinge sind heilsam, sind untadelig, werden von Verständigen gepriesen, und, wenn ausgeführt und unternommen, führen sie zu Segen und Wohl‘, dann o Kālāmer möget ihr sie euch zu eigen machen.“ (Anguttara-Nikāya 3, 66; übers. von Nyantilo-ka/Nyanaponika)

Dieser Text dürfte vermutlich zu den am meisten zitierten Texten moderner Buddhisten gehören. Man hat ihn gelegentlich gar als „Buddhas Charta freier Forschung“ bezeichnet. An dieser Stelle, so wird häufig argumentiert, werde klar, dass der Buddhismus keine an Glaube und Dogmen gebundene Religion sei, sondern, dass er eine vernünftige, pragmatische, empiristische, freie und vor allem der Autonomie des Individuums verpflichtende Haltung begründe. Jeder sei eingeladen, so zu handeln, wie er es selbst für richtig halte. Damit rückt dieser Text nicht nur in Parallele zu Kants berühmter Maxime, wonach Aufklärung in der Ermütigung zum freien Vernunft-



Der meditierende Buddha ist eine der Darstellungen des Religionsstifters auf dem weltbekannten Felsentempel Gal

Vihara in Polonnaruwa auf Sri Lanka. In diesem Land ist der Hinayāna-Buddhismus die Religion der Mehrheit.

Foto: akq-images

gebrauch besteht, sondern scheint darüber hinaus sogar noch den postmodernen Geist individueller Beliebigkeit zu legitimieren. Etliche Buddhisten haben aus ihm jedenfalls abgeleitet, dass der Buddhismus seiner inneren Grundhaltung nach wesentlich modernitätsgerechter sei als jede andere Religion. Denn mit Freiheit, Vernunft und Erfahrung unterstütze der Buddhismus die Grundprinzipien moderner Autonomie einerseits und moderner Wissenschaftlichkeit andererseits.

Doch dieses Bild entspricht keineswegs den religionsgeschichtlichen Fakten. Eine erste wichtige Nagelprobe ergab sich bereits kurz nach dem Tod des Buddha. Noch vor seinem Tod hatte der Buddha dem Mönch Ananda im Hinblick auf die Ordensregel mitgeteilt, man könne, wenn es der Orden so wünsche, die weniger wichtigen Regeln durchaus ändern (vgl. Dīgha-Nikāya 16, 6, 3). Beim ersten Konzil, das, so will es die Überlieferung, unmittelbar nach Buddhas Tod stattfand, wurde dieses Thema aufgegriffen. Hier nun tadelt man Ananda, weil er vergessen habe, den Buddha zu fragen, welches denn die weniger wichtigen Regeln seien. Also wurde beschlossen: alle Regeln sind unverändert beizubehalten (vgl. Vinaya-Pitaka, Cullavagga 11, 1, 9-10). Im Konfliktfall zwischen der Autorität des Buddha-Wortes und der Autorität des eigenen Urteils wurde zugunsten der Autorität des Buddha-Wortes entschieden und, wenn ich richtig sehe, ist dies auch bis heute noch die primäre Option. Dies hat gewichtige Konsequenzen.

Eine besonders große – und auf buddhistischer Seite noch kaum realisierte Herausforderung – geht nämlich von der historischen Betrachtung der autoritativen Quellen des Buddhismus aus. Für den religionsgeschichtlich arbeitenden Buddhismus-Forscher steht es außer Frage, dass keineswegs alles, was in den buddhistischen Texten als Buddha-Wort überliefert wird, auch tatsächlich vom historischen Buddha gelehrt wurde. Selbst die Frage, ob es den

Buddha wirklich gab, ist historisch keineswegs völlig unumstritten. Wenn er existierte, so wissen wir doch nur relativ wenig über ihn. Klar ist jedoch, dass zahlreiche dem Buddha zugeschriebene Texte wesentlich später entstanden sind. Traditionelle buddhistische Deutungen der eigenen Geschichte haben oft keine Chance auf historische Wahrheit, wie etwa die im tibetischen Buddhismus gängige Vorstellung, der Buddha selbst habe sukzessive die Lehren aller drei „Fahrzeuge“ des Hinayāna, Mahāyāna und Vajrayāna gelehrt. Nicht nur evangelikale Christen, sondern auch traditionelle Buddhisten geraten leicht in erhebliche Glaubenskrisen, wenn sie mit einer historischen Betrachtungsweise ihrer autoritativen Quellentexte konfrontiert werden.

So dürfte denn auch die Akzeptanz einer historischen Perspektive einschneidende Konsequenzen für das buddhistische Selbstverständnis besitzen. Die Einsicht in die historisch kontingente Entstehung buddhistischer Lehren, Praktiken, Institutionen bedeutet zum Beispiel, dass notwendige Änderungen und Reformen nicht durch den Verweis auf eine unabänderliche, weil vom Erleuchteten selbst begründete Tradition, abgeblockt werden können. Sie bedeutet auch, dass sich das Verhältnis der unterschiedlichen buddhistischen Schulen und Richtungen zueinander sowie das Verhältnis insbesondere zum Hinduismus ändern müssten. Denn die hier gegeneinander erhobenen Überlegenheitsansprüche sind in der Regel durch solche unhistorischen, traditionellen Geschichtsbilder abgestützt.

Wechseln wir von der Geschichtswissenschaft zur Naturwissenschaft. Mit moderner Naturwissenschaft wurden Buddhisten zunächst durch westliche Kolonialherren und christliche Missionare konfrontiert. Vor allem die christlichen Missionare nutzten die neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse anfänglich als polemische Waffe, um damit die Rückständigkeit des Buddhismus zu belegen. Doch schon bald drehten Buddhisten den Spieß um und behaupteten nun

ihrerseits, dass nur ihre eigene Religion im Einklang mit wissenschaftlichen Erkenntnissen stehe. Heute zeichnet sich, zumindest teilweise, eine differenziertere Haltung hinsichtlich des Verhältnisses von Buddhismus und Naturwissenschaft ab. Von besonderer Bedeutung ist hierbei die Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher Methode einerseits und wissenschaftlichem Weltbild andererseits. Obwohl – wie das Beispiel der Geschichtswissenschaft zeigt – auch die wissenschaftliche Methode selbst in Spannung zur traditionellen buddhistischen Haltung stehen kann, so ist es im Hinblick auf die Naturwissenschaften weniger die Methode, die Spannungen verursacht, als vielmehr die Inhalte naturwissenschaftlich gestützter Weltbilder. Denn traditionelle buddhistische Kosmologien, mit dem dazu gehörenden Glauben an Himmelswelten und Reine Buddha-Länder, an Geisterwelten und zahlreichen Höllenwelten stehen ja nicht unbedingt im Einklang mit naturwissenschaftlichen Vorstellungen. Selbst sehr grundlegende Lehren, wie der Glaube an Karma und Reinkarnation, der ja eine gewisse Unabhängigkeit des Geistes vom Körper voraussetzt, oder der Glaube an das Nirvāna als eine unbedingte, unvergängliche und transzendente Wirklichkeit, stehen zwar nicht im direkten Widerspruch zu naturwissenschaftlichen Erkenntnissen, werden von ihnen aber auch nicht gerade unterstützt.

Einige zeitgenössische Buddhisten schlagen in Anpassung an einen naturwissenschaftlichen Materialismus entmythologisierte Deutungen des Buddhismus vor, denen all dies zum Opfer fällt, d.h. einen Buddhismus ohne Glauben an Karma und Wiedergeburt und ohne die Erlösung in einem transzendenten Nirvāna oder in einem jenseitigen Buddha-Land. Die Frage ist freilich, ob ein solcher „Buddhismus ohne Glaubenslehren“, wie ihn beispielsweise Stephen Batchelor und andere bewusst propagieren, mehr ist als eine Ethik verbunden mit einer ästhetisierenden Psychologie. Eine Heilslehre wäre dieser Buddhismus wohl nicht mehr. Buddhisten, die einen solchen Reduktionismus vermeiden wollen, müssten weitaus stärker als bisher versuchen, eine mögliche Kompatibilität von naturwissenschaftlichen Einsichten und den metaphysischen Voraussetzungen des Buddhismus aufzuzeigen.

Nun gibt es einige Bereiche der Wissenschaft, in denen tatsächlich faszinierende und kreative Dialoge zwischen Buddhisten und Wissenschaftlern stattfinden. Zu nennen sind hier insbesondere die Kognitionspsychologie und die Quantenphysik. Im ersten Fall geht es vor allem darum, ob die lange und differenzierte Tradition buddhistischer Meditationspraxis und deren Reflexion in den verschiedenen Zweigen buddhistischer Philosophie Licht werfen kann auf moderne Fragestellungen im Feld der neurophysiologisch gestützten Bewusstseinsforschung. Im zweiten Fall geht es vor allem darum, ob sich zu bestimmten, von der Quantenphysik aufgeworfenen philosophischen Fragen, etwa zur Interdependenz von beobachtetem Objekt und beobachtendem Subjekt und zum Status bestimmter, scheinbar gegensätzlicher Eigenschaften im vermeintlichen Objektbereich, aus den erkenntnistheoretischen und begriffskritischen Überlegungen buddhistischer Philosophie weiterführende Anregungen finden.

In beiden Feldern, sowohl dem Bereich der Kognitionspsychologie und Neurophysiologie als auch dem der Quantenphysik, geht es letztlich um das Problem, inwieweit moderne Naturwissenschaft tatsächlich ein rein materialistisches Weltbild stützt oder ob sich nicht doch Evidenzen für eine Natur des

Geistes zeigen, wonach Geist nicht einfach auf Materie reduzierbar ist bzw. das Verhältnis von Materie und Geist zumindest als interdependent zu denken ist.

Ökologie

Es gibt eine verbreitete Auffassung, die manchmal als „Öko-Buddhismus“ bezeichnet wird, wonach unsere ökologischen Probleme vermeintlich auf eine falsche Grundhaltung gegenüber der Natur zurückgehen. Diese falsche Haltung werde unter anderem vom Christentum kultiviert, das die Herrschaft des Menschen über die Natur propagiere. In Verbindung mit einer selbstsüchtigen und individualistischen Einstellung führe dies mehr oder weniger zwangsläufig zur Zerstörung der Natur. Der Buddhismus hingegen sehe den Menschen nicht als Herrn, sondern als Teil der Natur an, er denke nicht in den Kategorien einer monokausalen Beherrschung der Natur durch den Menschen, sondern in Kreisläufen wechselseitiger Abhängigkeiten und richte sich gegen Selbstsucht und Individualismus. Um daher die ökologischen Probleme bei der Wurzel zu fassen, müsse der Einfluss des Christentums durch den des Buddhismus ersetzt werden.

Ganz unabhängig von der Frage, ob diesem Bild nicht eine allzu grobe Schwarz-Weiß-Malerie zugrunde liegt, kann auch die Stichhaltigkeit der Analyse bezweifelt werden. Natürlich gibt es immer wieder gravierende Fälle von Umweltsünden, von individuell verursachtem, massiv umweltschädlichem Verhalten. Aber die großen ökologischen Probleme, wie die globale Erwärmung und der Mangel an wirklich umweltfreundlichen und zugleich hoch effektiven Energiequellen, dürfte doch mit etwas anderem zusammenhängen: dem Umstand nämlich, dass die segensreichen Folgen der Technik zu einer weltweiten Bevölkerungsexplosion geführt haben. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts betrug die weltweite Bevölkerung knapp eine Milliarde, heute liegt sie bei sieben Milliarden und bis 2050 dürften es ca. neun Milliarden sein. Mit der Bevölkerungszahl von vor 200 Jahren könnte vermutlich jede Familie auf der Erde ein Auto fahren und elektrischen Strom nutzen, ohne dass dies unser ökologisches System ernsthaft bedrohen würde. Das aber heißt, dass die großen ökologischen Probleme vor allem eine ungewollte Nebenwirkung von an sich sehr positiven Entwicklungen, wie der Verbesserung von Medizin und Nahrungstechnologie, sind. Auch aus buddhistischem Geist heraus lässt sich der positive Charakter dieser Entwicklungen nicht bestreiten, die jedoch zur Bevölkerungsexplosion und damit maßgeblich auch zum ökologischen Problem geführt haben. Alle Religionen sind daher von dem Dilemma betroffen, dass die ökologische Krise zu einem ganz erheblichen Teil die ungewollte Kehrseite von an sich guten Errungenschaften darstellt. So sind die Religionen gleichermaßen gefragt, welche geistigen Ressourcen ihrer Traditionen dazu beitragen können, unsere Sensibilität für die ökologische Dimension moderner Entwicklungen und vor allem das Bewusstsein für unsere Verantwortung zu fördern. Doch scheint es völlig verfehlt, die Situation dafür zu missbrauchen, um aus ihr einseitiges apologetisches Kapital zu schlagen. Die ökologische Herausforderung stellt eine konstruktive und dringende Herausforderung zur Zusammenarbeit aller Religionen dar.

Politik und Ökonomie

Das traditionelle buddhistische Staatsideal besteht in einer Monarchie, bei der der König ein frommer Laienan-

hänger und Förderer des Buddhismus ist. Dann – so die in mehreren alten Schriften belegte Auffassung – wird es auch dem Land und seinen Bürgern gut ergehen. Relikte dieser Staatsform lassen sich in einigen buddhistisch geprägten Ländern, wie beispielsweise in Thailand, Kambodscha oder Bhutan immer noch beobachten. Auch die theokratische Staatsform des alten Tibets ist eine Variante hiervon; nur dass hier die Rolle des Königs nicht mehr von einem buddhistischen Laien, sondern – und zwar institutionalisiert – von einem hochrangigen Mönch, eben dem „Dalai Lama“ (kein Eigenname, sondern ein Würdetitel für das Oberhaupt des Gelugpa Ordens), übernommen wird. In mehreren buddhistisch geprägten Kulturen gibt es bis heute keine Demokratie, wie etwa in Vietnam, Laos, Myanmar/Burma, Nordkorea oder China. In anderen, wie etwa Sri Lanka, Thailand, Kambodscha oder Bhutan sind die demokratischen Institutionen fragil. Besser sieht es in Süd-Korea und in Japan aus. Die grundsätzliche Frage ist jedoch, wie sich der Buddhismus von heute zu einem Staatsideal wie dem des modernen demokratischen Rechtsstaats und dem diesem korrelierenden wirtschaftlichen Liberalismus verhält.

Für viele asiatische Länder waren das 19. und die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts einerseits vom Kampf gegen die westlichen Kolonialmächte und andererseits von der Auseinandersetzung mit der kommunistischen Ideologie geprägt. Die Tatsache, dass der Kommunismus in so vielen buddhistischen Kulturen Fuß fassen konnte, hängt nicht allein damit zusammen, dass kommunistische Bewegungen eine anti-koloniale Politik unterstützten. Vielmehr gibt es auch gewisse innere Affinitäten zwischen kommunistischen Ideen und buddhistischen Idealen. Auf buddhistischer Seite deuteten nicht wenige Vertreter den buddhistischen Orden, in dem das Privateigentum auf einige ganz wenige persönliche Dinge beschränkt ist, als eine Art Idealgesellschaft. Von dieser Deutung des Ordens aus ließen sich dann leicht Brücken zum Kommunismus schlagen – eine Deutung, die jedoch hoch problematisch ist, da die Zugehörigkeit zum Orden und die Übernahme seiner Ideale, anders als die Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft, auf Freiwilligkeit beruht. Zudem wird, bis zum heutigen Tag, Kapitalismus oft als ein System gesehen, das auf Gier und Egoismus beruht und damit auf dem, was der Buddhismus als zwei Grundübel betrachtet. Drittens schließlich sind kommunistische Vorstellungen von einem volkserzieherischen Auftrag der Partei – und damit von einer diktatorischen Regierungsform – dem traditionellen buddhistischen Staatsideal nicht so fremd. Soll doch auch hier der buddhistische König zur allgemeinen Pflege des Buddhismus im Lande beitragen. Einer der einflussreichsten thailändischen Reformbuddhisten, der 1993 verstorbene Bhikkhu Buddhadasa, hat sich in diesem Sinn wiederholt für einen „buddhistischen diktatorischen Sozialismus“ („dhammic dictatorial socialism“) ausgesprochen.

Andererseits haben Buddhisten den Kommunismus natürlich auch mit kritischen Augen gesehen: seine prinzipielle Religionsfeindlichkeit, seinen Materialismus und seine Lehre vom Klassenkampf, die auf buddhistischer Seite als Legitimation von Klassenhass wahrgenommen wurde. Zudem haben zahlreiche asiatische Buddhisten inzwischen bittere Leiderfahrungen unter diversen kommunistischen Regimen gemacht. Dennoch fällt es Buddhisten oft nicht leicht, sich eindeutig auf die Seite der Demokratie zu schlagen. Deswegen ist nicht selten die Rede von der Suche

nach einem Mittelweg zwischen Kapitalismus und Kommunismus, zwischen liberalen und eher autoritären Staatsformen. Aber wie sollte ein solcher Mittelweg aussehen? Bisher sind hierzu noch kaum praktikable Vorschläge erbracht worden. Aung San Suu Kyi, die bekannte Anführerin der burmesischen Demokratie-Bewegung, hat vorgeschlagen, dass die Grundtugenden eines buddhistischen Monarchen auch – und sogar besser – von einer gewählten Regierung ausgeführt werden können. Aber kann eine demokratisch gewählte Regierung darauf festgelegt werden, buddhistisch zu sein und den Buddhismus zu fördern? De facto ist der Buddhismus in einer Reihe von Ländern Staatsreligion oder genießt eine verfassungsmäßig garantierte privilegierte Stellung. Dies ist alles andere als unproblematisch: In Thailand sehen sich dadurch die muslimische und in Sri Lanka die hinduistisch-tamilische Minderheit institutionell benachteiligt. Dies bringt uns zur Frage, wie der Buddhismus zum Thema Religionsfreiheit und zum ganzen Bereich der Menschenrechte steht.

Menschenrechte

Zentraler Grundgedanke der Menschenrechtsidee ist der Schutz des Individuums bzw. der Freiheit und Selbstbestimmung des Einzelnen gegen mächtige Kollektive wie etwa den Staat, die Religion oder auch die Familie. Von daher ist es nicht verwunderlich, dass die Menschenrechtsidee seit ihrer Entstehung in der europäischen Aufklärung immer wieder auch auf den heftigen Widerstand der Religionen gestoßen ist, allen voran den des Christentums, auch wenn dieses sich heute überwiegend positiv zur Menschenrechtsidee stellt. Auf buddhistischer Seite sind die Stimmen durchaus geteilt.

Buddhistische Kritiker der Menschenrechtsidee, wie der amerikanische Jura-Professor Peter Junger (1933 – 2006) oder der japanisch-stämmige Philosoph Craig Ihara betonen, dass der mit der Menschenrechtsidee verbundene Individualismus der buddhistischen Ablehnung des Glaubens an ein Selbst zuwiderlaufe. Dem atomistischen Konzept der Menschenrechte, das primär vom Individuum ausgehe, stehe die holistische Sicht des Buddhismus entgegen, die den Einzelnen in seiner Rolle und seinen Verpflichtungen immer von einem größeren Ganzen her verstehe. Auf derselben Linie liegt auch der bereits erwähnte Bhikkhu Buddhadasa, demzufolge wahre Freiheit eben nicht in individueller Autonomie, sondern in der Befreiung von den Grundübeln der Gier, des Hasses und der Verblendung besteht.

Mehrere Buddhisten haben sich aber auch eindeutig zugunsten der Menschenrechtsidee ausgesprochen, darunter prominente Beispiele wie der 14. Dalai Lama und Aung San Suu Kyi. Allerdings ist es nicht ganz eindeutig, warum – aus buddhistischer Sicht – das Recht auf individuelle Selbstbestimmung unbedingt zu respektieren und zu schützen sein soll. Vielleicht liegt das stärkste Argument darin, dass nach buddhistischer Auffassung nur die eigene Erkenntnis heilbringende Erkenntnis sein kann. Das heißt keineswegs, dass die eigene Erkenntnis immer richtig ist. Der Buddhismus geht hier eher vom Gegenteil aus. Aber eine aufgezwungene Wahrheit, selbst wenn es wirklich die Wahrheit ist, bleibt ohne geistigen Nutzen, wenn sie nicht vom Individuum selbst als Wahrheit erkannt wird. Hiermit, so scheint mir, ist eine gute Grundlage für eine buddhistische Akzeptanz der Menschenrechtsidee gelegt.

Eine entscheidende Testfrage ist hierbei die Frage der Religionsfreiheit. Können Buddhisten in mehrheitlich buddhistischen Ländern die uneingeschränkte Freiheit garantieren, sich auch gegen den Buddhismus zu entscheiden? Daher ist die Frage, ob die Förderung des Staates für den Buddhismus so weit gehen darf, dass dieser zur Staatsreligion erhoben wird, durchaus relevant. Noch eindeutiger wird das Problem, wenn in buddhistisch geprägten Ländern, wie etwa in Sri Lanka, immer wieder nach Anti-Konversionsgesetzen gerufen wird. Auch die enge institutionelle Verquickung von Religion und Politik wie sie mit der Institution des Dalai Lamas gegeben ist, ist unter diesem Aspekt durchaus fragwürdig. Das zeigt sich etwa an der inner-buddhistischen Kontroverse über die Verehrung der tibetischen Schutzgottheit Dorje Shugden, die der 14. Dalai Lama seit 1996 explizit verboten hat. Zahlreiche Berichte über die Diskriminierung von Shugden-Verehrern durch die tibetische Exilregierung werden von den Shugden-Anhängern als Verletzung der Religionsfreiheit angeklagt.

Kommen wir nun zu einem weiteren neuralgischen Punkt, der Frage nach der gleichberechtigten Stellung der Geschlechter.

Stellung der Frau

Wie so viele andere alte Religionen ist auch der Buddhismus patriarchalisch geprägt. Alle wichtigen Figuren, so heißt schon im Pali-Kanon (Majjhima-Nikāya 115,15) können nur männlich sein, wie beispielsweise ein Buddha oder der Götterkönig Indra oder auch der Versucher Mara. In buddhistischen Schriften finden sich zahlreiche Aussagen, in



Die langjährige gute Zusammenarbeit der beiden Akademien würdigte Dr. Florian Schuller und zeichnete seinen Kollegen Dr. Friedemann Greiner mit dem Freundeszeichen der Akademie aus. Dr. Greiner geht nach 20 Jahren an der Spitze der Tutzinger Akademie in den Ruhestand.

denen die Wiedergeburt als Frau herabgewürdigt wird, bis hin zu massiv frauenverachtenden Aussagen. Um hierfür wenigstens ein Beispiel zu nennen: Im Ugrapariproccha, einer frühmahāyānistischen Schrift, wird männlichen buddhistischen Laien geraten, ihre Ehefrau folgendermaßen anzusehen, als: „unrein, ... stinkend, ... abstoßend, als ... Feind, ... Henker ..., Monster, ... Dämon, ... Hexe.“ Denn, so der Text weiter, Frauen „geben Anlass für begierliche Gedanken, ... für böswillige Gedanken, ... (und sind) ein Hindernis für die Einsicht“ (Übers. nach J. Nattier, *A Few Good Men*, S. 248ff). Mit anderen Worten, sie werden verantwortlich gemacht für die drei Grundübel von Gier, Hass und Verblendung. Texte wie dieser sind kein Einzelfall.

Aber es gibt auch gegenläufige Tendenzen. So findet sich schon in vermutlich recht alten Texten die Aussage, dass auch Frauen die Erleuchtung erlangen können (die Erleuchtung, nicht die Buddhaschaft!). Diese Position diente zur Begründung für die Einrichtung des Nonnenordens, obwohl hinzugefügt wurde, dass die Lehre Buddhas ohne den Nonnenorden weitaus länger bestehen würde. Vor allem aber in den mehr philosophisch orientierten Schriften finden sich auch Aussagen wie etwa die, dass es vom Standpunkt höchster Erkenntnis aus in „allen Dingen weder männlich noch weiblich gibt“ (Vimalakīrti Nirdeśa 7).

1979 veröffentlichte die Religionswissenschaftlerin Diana Paul die bahnbrechende Studie „Women in Buddhism“ (deutsch als: „Die Frau im Buddhismus“), in der sie die diesbezüglich widersprüchlichen Tendenzen innerhalb der buddhistischen Tradition aufdeckte. Diese Arbeit blieb jedoch allein auf der deskriptiven und analytischen Ebene stehen. Ganz anders die amerikanische Religionswissenschaftlerin und praktizierende Buddhistin Rita Gross, die 1993 ihr Buch „Buddhismus nach dem Patriarchat“ veröffentlichte. Rita Gross begnügte sich nicht damit, den Tatbestand zu beschreiben, sondern bezeichnete diesen aus buddhistischer wie aus feministischer Perspektive als einen „massiv unerträglichen Widerspruch“ (Buddhism After Patriarchy, S. 125). Sie wurde hiermit zur Vorreiterin eines buddhistischen Feminismus.

Diesem stellen sich heute vor allem zwei Aufgaben. Zum einen geht es um Traditionskritik: Woher kommen die frauenfeindlichen Motive im Buddhismus? Und wie lässt sich mit ihrem Gegensatz zu prinzipiell egalitären buddhistischen Tendenzen umgehen? Zum anderen geht es um konkrete institutionelle Probleme. Hierzu muss man folgendes wissen: In den Ländern des Theravāda-Buddhismus gibt es zwar buddhistische Nonnen, aber keinen anerkannten Nonnen-Orden. Denn hier ist schon vor langer Zeit die Sukzession in der Ordinationsfolge abgerissen. D.h. es waren nicht genug gültig ordinierte Nonnen vorhanden, um neue Ordinationen durchzuführen. Dies ist in Zeiten schwerer Krisen auch im Mönchsorden wiederholt geschehen. Doch konnte dort die Sukzessionsfolge durch Mithilfe von Mönchen anderer Länder immer wieder erneuert werden. Beim Nonnenorden geschah dies nicht. So gibt es zwar zahlreiche Frauen, die faktisch wie Nonnen leben, aber weder die notwendige rechtliche und religiöse Anerkennung, noch den damit verbundenen Schutz erfahren. In den letzten Jahren gab es wiederholt Versuche, die gültige Ordination durch Mitwirkung von Nonnen aus dem Mahāyāna-Buddhismus wiederherzustellen. Doch haben diese Versuche noch keine allgemeine Akzeptanz gefunden. Auch im tibetischen Buddhismus gibt es Probleme mit der

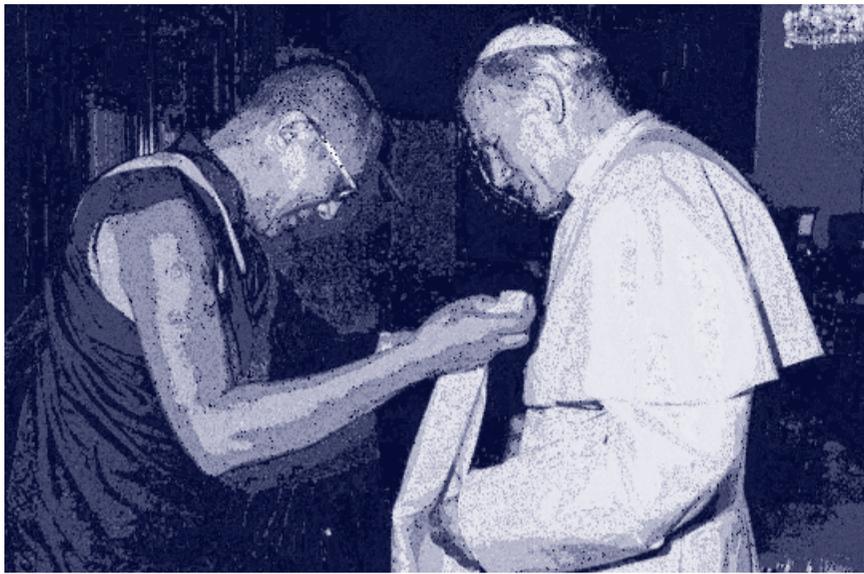


Foto kna

Papst Johannes Paul II. und der XVI. Dalai Lama anlässlich eines Treffens im Jahr 1982: Christentum und Buddhismus im Gespräch.

Anerkennung der Nonnen. Hier wurde von Anfang an nicht die volle Nonnenordination überliefert. Daher stellt sich heute eine ähnliche Problematik, nämlich ob es für den Mönchsorden akzeptabel ist, dass etwa durch Ordinationshilfe chinesischer Mahāyāna-Nonnen eine volle Nonnenordination eingeführt wird.

Ein viel weiter reichendes Problem ist jedoch, dass durch die traditionellen Regeln der Nonnenorden in allen Belangen dem Mönchsorden nach- und untergeordnet ist. Diese Ungleichheit könnte nur durch eine Veränderung des Vinaya, also der Ordensregel selbst, beseitigt werden. Doch wie eingangs schon bemerkt, gibt es hiergegen noch weitaus größere Vorbehalte. Auch an der Frage der Gleichberechtigung der Frau zeigt sich somit, dass die dahinter stehende Problematik eigentlich die Haltung des Buddhismus zur Autorität der Tradition ist, verbunden mit in aller Regel historisch kaum haltbaren Geschichtsdeutungen. Von der so oft beschworenen Freiheit im Buddhismus zeigt sich in dieser Hinsicht relativ wenig.

Begegnung der Religionen

Zu den Merkmalen der Gegenwart gehört auch die weltweit immer stärker zunehmende Begegnung der Religionen, die eine jede einzelne unter ihnen vor die Herausforderung stellt, ihre herkömmlichen Urteile übereinander zu überdenken. Auch der Buddhismus geht traditionell davon aus, dass er allen anderen Lehren und Religionen überlegen ist. Dies lässt sich besonders deutlich an dem verbreiteten Gleichnis von den Blindgeborenen und dem Elefanten illustrieren. Eine sehr alte Version – vielleicht sogar die älteste – findet sich im buddhistischen Kanon (Udāna 6,4). Dort heißt es, dass ein König zur allgemeinen Belustigung eine Gruppe Blindgeborener, die keine Elefanten kennen, zu einem Elefanten führen lässt. Jeder berührt den Elefanten an einer anderen Körperstelle und muss dann beschreiben, wie ein Elefant aussieht. Derjenige, der das Bein berührt, sagt, der Elefant sei wie ein Pfahl; der den Zahn berührt, vergleicht ihn mit einem Pflug; der den Schwanz berührt, mit einem Besen, usw. Darüber geraten die Blinden in heftigen Streit und schließlich in ein Handgemenge. Die Erzählung bezieht nun die unzureichende Teilerkenntnis der Blinden auf die Lehren der anderen religiösen Lehrer zur Zeit des Buddhas. Der Buddha hingegen kennt die volle Wahrheit und gleicht daher dem sehenden

König. Ausdrücklich heißt es sogar, dass die Teilerkenntnis der anderen nicht ausreicht, um den Weg zur Erlösung zu finden (6,5). Schließlich wird in derselben Schrift das Licht anderer Lehrer mit dem von Glühwürmchen verglichen, das notwendig vergeht, wenn das Licht der Sonne, eben das Licht der Lehre Buddhas, erscheint (6,10).

Die Haltung des Buddhismus gegenüber anderen Religionen war traditionell zumeist exklusivistisch. Das heißt, was immer es bei anderen vielleicht an Erkenntnis gab, der Weg zum Heil finde sich allein im Buddhismus. Untereinander nahmen die buddhistischen Schulen zumeist eine inklusivistische Haltung ein. Das heißt, man erkannte den anderen Schulen eine geringere Heilwirksamkeit zu und sah die eigene Schule als den Königsweg zum Heil an. Eine pluralistische Haltung, die in der anderen Religion einen zwar verschiedenen, jedoch gleichermaßen gültigen Weg zum Heil erblickt, findet man im traditionellen Buddhismus kaum und auch im zeitgenössischen Buddhismus eher selten. Insofern ist auch für den Buddhismus die Begegnung mit dem religiös Anderen eine Herausforderung.

Einige zeitgenössische Buddhisten haben diese Herausforderung angenommen. So gibt es schon seit längerem einen wirklich in die Tiefe gehenden Dialog zwischen Buddhisten und Christen. Außerdem haben sich in den letzten Jahren verschiedene buddhistisch-islamische Dialoge entwickelt. Vor allem sind hier jene internationalen buddhistisch-islamischen Dialoge zu nennen, die von dem taiwanesischen Buddhisten Hsin Tao in Reaktion auf die Zerstörung der Buddha-Statuen von Bamiyan (2001) ins Leben gerufen wurden. Ebenfalls gibt es einen sehr interessanten und intensiven Dialog zwischen Buddhismus und Judentum. Dabei spielt der Umstand eine wichtige Rolle, dass sich unter den westlichen Konvertiten zum Buddhismus eine immense große Zahl von Juden findet. Viele dieser in den USA inzwischen als „Jubus“ bezeichneten Menschen bemühen sich um eine spirituelle Synthese von Judentum und Buddhismus. Dabei kommt es zu erstaunlichen Entwicklungen, wie beispielsweise einer 2002 erschienenen zen-buddhistisch inspirierten Psalmenübersetzung durch den Zen-Meister und Juden Norman Fischer (erschienen unter dem Titel „Opening to You“).

Am schwierigsten gestaltet sich der Dialog zwischen Buddhisten und Hindu, den es kaum oder bestenfalls in Ansätzen gibt. Seit der Entstehung des

Buddhismus besteht zwischen beiden Religionen ein immenses Konfliktpotential, das sich im Verlauf der Geschichte immer wieder auch in blutigen Auseinandersetzungen niedergeschlagen und mit zum Untergang des Buddhismus in Indien beigetragen hat. Auch heute wirkt dieses Konfliktpotential im Krieg zwischen buddhistischen Singhalesen und hinduistischen Tamilen nach. Hier zeigt sich eine weitere Herausforderung, nämlich diejenige, selbstkritisch dem eigenen religiösen Konfliktpotential auf den Grund zu gehen. Ansätze hierzu gibt es durchaus, wie etwa die wichtige Arbeit des Zen-Buddhisten Brian Victoria „Zen at War“, die sich kritisch mit der Verwicklung von Zen-Buddhismus und japanisch-nationalistischer Kriegspolitik befasst. Wenn im Buddhismus die Bereitschaft zur offenen selbstkritischen In-Frage-Stellung zunehmen sollte, dann könnte sich vielleicht eines Tages auch das Verhältnis von Buddhismus und Hinduismus entscheidend verbessern.

Meine Beispiele haben hoffentlich gezeigt, dass der Buddhismus ebenso von den Herausforderungen der Moderne betroffen ist wie andere Religionen auch. Ob er prinzipiell modernitätsgerechter ist als andere, lässt sich meines Erachtens nicht pauschal sagen. Das muss sich vielmehr daran erweisen, wie es Buddhisten auf Dauer gelingen wird, mit den einzelnen Herausforderungen konkret umzugehen. Da aber alle Religionen gemeinsam, wenn auch in je spezifischer Weise, von diesen Herausforderungen betroffen sind, sollten sie sich diesen Herausforderungen eher gemeinsam stellen, das heißt, im Dialog und wo immer möglich in konkreter Zusammenarbeit, statt sie als Anlass zu nehmen, diesbezüglich ihre wechselseitige Überlegenheit zu behaupten. □

Literatur (in Auswahl):

H.-M. Barth et al. (Hg.), *Buddhismus und Christentum vor der Herausforderung der Säkularisierung*, Hamburg 2004; S. Batchelor, *Buddhism Without Beliefs. A Contemporary Guide to Awakening*, London 1998; E. Benz, *Buddhas Wiederkehr und die Zukunft Asiens*, München 1963; *Buddhadasa, Me and Mine* (ed. by D. Swearer), Albany 1989; N. Fischer, *Opening to You. Zen-Inspired Translations of the Psalms*, New York 2003; R. Gross, *Buddhism After Patriarchy*, Albany 1993; Rita Gross, *The Crisis of Authority. Buddhist History for Buddhist Practitioners*, in: *Buddhist-Christian Studies* 30 (2010), 59-72; I. Harris (ed.), *Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia*, New York-London 2001; I. Harris (ed.), *Buddhism, Power and Political Order*, London – New York 2007; P. Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics*, Cambridge 2000; D. Keown (ed.), *Contemporary Buddhist Ethics*, London 2000; D. Keown et al. (eds.), *Buddhism and Human Rights*, Richmond Surrey 1998; K. Kiblinger, *Buddhist Inclusivism. Attitudes Towards the Religious Other*, Aldershot 2005; T. Ling, *Buddha, Marx, and God*, London 1966; J. Makransky, R. Jackson (eds.), *Buddhist Theology. Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars*, London 2003; C. Meinert, H.-B. Zöllner (eds.), *Buddhism and Human Rights. Dissonances and Resonances*, Bielefeld 2010; J. Nattier, *A Few Good Men. The Bodhisattva Path according to The Inquiry of Ugra (Ugrapariproccha)*, Honolulu 2003; D. Paul, *Die Frau im Buddhismus*, Hamburg 1981; Perry Schmidt-Leukel, *Understanding Buddhism*, Edinburg 2006; P. Schmidt-Leukel (ed.), *Buddhist Attitudes to Other Religions*, St. Ottilien 2008

Grundlehren der buddhistischen und christlichen Traditionen: Ähnlichkeiten und Differenzen

Jens Schlieter

Auch wenn jeder Großvergleich zwischen zwei in sich schon so vielschichtigen religiösen Traditionen wie Christentum und Buddhismus im wahrsten Sinne des Wortes ein „Ding der Unmöglichkeit“ ist, teilen viele doch das Bedürfnis nach einem Vergleich der Grundlehren beider.

Kurz gefasst ließen sich wichtige Punkte, in denen die Lehren und Praktiken der buddhistischen Traditionen mit christlichen Lehren übereinkommen, etwa wie folgt auflisten: Für beide Traditionen gibt es eine bedeutende Gründergestalt, die Grundzüge einer Heils- oder Befreiungslehre an Schüler vermittelte. Beide Traditionen lehren, dass eine Transformation des innerweltlichen Unheils in einen Heilszustand möglich ist, und zwar sowohl für den Einzelnen wie auch in Bezug auf die Menschheitsgeschichte als ganze. Beide Lehren messen ethischen Lehren wie zum Beispiel der Entfaltung von Mitgefühl und Liebe große Bedeutung zu. Überdies haben sich beide Traditionen weltweit ausgebreitet und dabei eine große Vielfalt unterschiedlicher Einzeltraditionen ausgebildet.

In dieser inneren Vielfalt haben sich in beiden Traditionen allerdings auch wiederum ähnliche Formen religiöser Gemeinschaften entwickelt, wie z.B. Mönchs- und Nonnenklöster. Zuletzt können beide Traditionen auch eine lange Geschichte des philosophischen Diskurses über die Grundlehren ihrer eigenen nennen.

Die Liste der wichtigen Unterschiede zwischen den buddhistischen und christlichen Lehrtraditionen, die in interreligiösen Begegnungen von Angehörigen beider Seiten als auch in vergleichenden religionswissenschaftlichen Untersuchungen benannt worden sind, ist hingegen nicht weniger kurz: Die buddhistischen Lehren kennen, so wird zumeist und zuoberst bemerkt, keinen allmächtigen Schöpfergott; ebenso wenig nehmen Buddhisten eine Seele als Persönlichkeitskern des Menschen an, die in der Lage wäre, in ein personales Verhältnis zu Gott zu treten. Entsprechend gehen die meisten buddhistischen Traditionen davon aus, dass die Menschen sich aus eigener Kraft und durch eigenes Handeln aus der leidhaften Welt befreien können; sie benötigen dazu keine unmittelbar rettende Gestalt oder einen göttlichen Gnadenakt (allerdings muss dazu die Lehre, der Dharma, als verkündet vorausgesetzt werden). Da Buddhisten zumeist eine zyklische, durch das Karma bestimmte Kette von Wiedergeburten annehmen, kann einer nachtodlichen Auferstehung keine Bedeutung zukommen. Jedoch gibt es einen letzten Heilszustand, der als „Nirvana“ bezeichnet wird. Die letzte Realität ist nicht gedanklich oder sprachlich fassbar, und zudem überlagert von illusionären Verkennungen, die der alltäglichen Welt den Anstrich geben, dass sie wirklich existiere. Zuletzt sind die Praktizierenden der buddhistischen Traditionen angehalten, ihren Geist in Übungen der Konzentration und Meditation zu schulen und zu kultivieren, um so beispielsweise die illusionären Wirklichkeitsverkennungen und heilsabträgliche Einstellungen wie Gier und Hass abzubauen.



Prof. Dr. Jens Schlieter, Professor für systematische Religionswissenschaft an der Universität Bern

Probleme und Grenzen des Vergleichs

Tatsächlich lassen sich zu allen oben genannten Punkten von Ähnlichkeiten und Differenzen immer auch Gegenbeispiele finden. Sind etwa die Gründergestalten tatsächlich vergleichbar, ja, überhaupt auf derselben Ebene angesiedelt? Auf der einen Seite Jesus Christus als Gottes Sohn, dessen Fleischwerdung, Kreuzestod und Auferstehung nicht nur eine spezifische historische Situation bezeichnen, sondern aus dem Blick der Gläubigen etwa die Gewissheit der Befreiung von Schuld in sich birgt: die Erlösung der Menschen von ihren Sünden gegen Gott. Auf der anderen Seite dann Gautama Siddhārtha, der Buddha, dessen Leben aus Sicht der Gläubigen oft kaum von größerer Bedeutung ist, da sein Leben vor allem die Wirklichkeit des Erwachens, der Möglichkeit der befreienden Erkenntnis, vorführt. Sind diese überhaupt „vergleichbar“? Oder sollten die Religionsgründer vielmehr als Ausdruck und Verkörperung der Verkündigung gesehen werden, d. h. der Buddha als Ausdruck des Verkündung der Lehre, des Dharma, und Jesus als Gott („Wer mich kennt, kennt den Vater“, Joh. 14,7)?

Die Frage nach dem „historischen Buddha“ ist für die meisten Buddhisten tatsächlich von geringer Bedeutung. Der Lebensweg Gautamas ist nur insofern bedeutsam, als er auf das „Erwachen“ verweist, der Gautama den Ehrentitel „Erwachter“ (Skt. *buddha*), und damit den ganzen Traditionslinien ihren heutigen Oberbegriff „Buddhismus“ eingebracht hat. Die Gesamtheit des Buddhismus heißt nach der Formel, mit der jemand das Annehmen des Glaubens bekundet, die „Drei Juwelen“: Zufluchtnahme zu *Buddha*, dem *Dharma* und der „*Gemeinde*“.

Wie kann man aber nun sicher stellen, dass man den Vergleich überhaupt auf der „richtigen“ Ebene angelegt hat? Auch wenn meine Disziplin als „vergleichende Religionswissenschaft“ bezeichnet und verstanden wurde, gehört es in dieser Disziplin schon seit längerem zur

guten wissenschaftlichen Praxis, religionsübergreifenden Vergleichen zu misstrauen. Sicherlich mitunter auch zu Recht, denn die methodischen Probleme des Vergleichens liegen auf der Hand: Zum einen folgen viele Vergleiche einem apologetischen Interesse, durch die die eigene religiöse Tradition als die im Grunde überlegene dargestellt wurde. Dies kann schon dadurch erfolgen, dass die andere Lehre so aufgefasst wird, als sage sie „im Grunde“ dasselbe wie die eigene Lehre, nur eben in einer anderen Sprache und dadurch weniger klar. Vergleiche verfolgen aber auch kritische Absichten, indem hier nun wiederum die andere Tradition (und hier oft nur bestimmte einzelne Lehren) dazu dient, die historischen Missstände, philosophischen Mängel oder doktrinaire Fehlentwicklungen der eigenen Tradition aufzudecken.

Selbst die Vergleiche, die keine solchen unmittelbar apologetischen oder kritischen Absichten verfolgen, folgen noch „Interessen“. Zum Beispiel wollte die klassische Religionsphänomenologie bestimmte religiöse Lehren und Praktiken als universelle menschliche Phänomene begreifen; sie verglich daher gleichsam aus der Vogelperspektive, ohne sich auf die jeweiligen historischen Kulturen genauer einzulassen. Diese Einlassung auf religiöse Kulturen ist aber nötig, schon allein wegen des Problems der Übersetzung – als Bedingung der Möglichkeit für den anvisierten Vergleich: denn religiöse Lehren drücken sich immer in einer bestimmten Sprache aus, die derjenige, der den Vergleich durchführt, „verstehen“ muss, um die Vergleichbarkeit von Lehren und Auffassungen zu behaupten. Den Gefahren des Vergleichs lässt sich methodisch nur schwer entkommen. Ein erster Anfang mag immerhin darin bestehen, die Gefahren bewusst zu machen.

Vergleiche religiöser Lehren können andererseits sehr fruchtbar sein, wenn versucht wird, ein möglichst klares Verständnis der bestehenden Differenzen zu erreichen. Die Wahrnehmung von Differenzen kann dabei helfen, der größeren Gefahr, der Gleichmachung des Ungleichens, zu begegnen. Zudem lassen sich mit Lehren, die als anders wahrgenommen werden, auch die vertrauten und oft verdeckten Grundlagen der eigenen Tradition besser erkennen.

Grundlegende buddhistische Auffassungen des Leidens und Leidens

Eine generelle Gemeinsamkeit der buddhistischen und christlichen Traditionen ist die Beschreibung der grundlegenden existentiellen Situation, in der sich Menschen vorfinden: Diese Situation ist durch Leid bzw. Leiden gekennzeichnet. Die Diagnose des Buddha lautete bekanntlich: Geburt, Alter, Krankheit und Sterben ist leidhaft, ebenso „mit Unliebem vereint“ oder „von Liebem getrennt“ zu sein. Obwohl zumeist zwischen Leid und Leiden nicht unterschieden wird, bietet sich hier eine solche terminologische Unterscheidung zwischen dem *Leiden* als einem individuellen Geschehen von Schmerz und Krankheit sowie dem *Leid* als spezifische Sinndeutung des Leidens (z. B. als geschichtlich bedingtes Unheil) an. Erst das Leid motiviert zur religiösen Heilsuche oder philosophischen Sinnsuche. So hatte schon Gustav Mensching in einer Abhandlung *Die Bedeutung des Leidens im Buddhismus und Christentum* (2. Aufl. Gießen 1930) „natürliches“ von „übernatürlichem Leiden“ unterschieden: Natürliches Leiden besteht, aber erst durch eine transzendente Interpretation des übernatürlichen Charakter des Leidens, der Unheilssituation als solcher, werde das Weltliche

als solches in seiner Begrenztheit erkennbar: Sünde ist christlich nur in Anbetracht der Reinheit Gottes einsehbar; das buddhistisch verstandene Leiden (*dukkha*) erst durch die Annahme eines Nirvāna als Ende des leidhaften Wiedergeburtzyklus zu verstehen.

Bei der weiteren Beschreibung des Leidens in beiden Traditionen werden aber schnell große Unterschiede deutlich, wobei oft schon durch die Fragestellung in Bezug auf das, was das Leiden sei, ein zentrales Vorverständnis der eigenen Tradition zum Tragen kommt. Zur Verdeutlichung möchte ich einen Abschnitt aus der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (*Nostra aetate*)“ anführen, die 1965, im Rahmen des 2. Vatikanischen Konzils, verfasst wurde. Dort heißt es: „Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im Tiefsten bewegen: Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?“ Hier werden also bestimmte Fragen gestellt, die nicht nur die christliche, sondern auch die anderen Traditionen beantworten bzw. beantworten sollten. Darunter fällt die Frage nach Herkunft und Sinn des Leidens. Es wird also vorausgesetzt, dass die Frage, *woher* das Leid komme, beantwortet werden kann – hier lässt sich, denke ich, ein großes Einverständnis mit buddhistischen Deutungen erzielen. Zugleich wird aber gefragt: Welchen *Sinn* hat das Leid?

Eine solche Frage scheint mir indes von einer buddhistischen Perspektive nicht gut formulierbar zu sein. Setzt sie doch voraus, dass, wie der Ethnologe Clifford Geertz einmal sagte, nicht die Frage, wie Leiden „zu vermeiden“ sei, sondern, wie richtig zu leiden sei, beantwortet werden müsse. Die buddhistischen Texte machen sehr deutlich, dass Leiden nie Sinn beanspruchen kann. Das Ziel ist, Leiden und Leid vollständig zu überwinden, wie die zweite edle Wahrheit, die Wahrheit vom Auslösen des Leidens, ausdrückt. Und dies ist möglich, da, so die Texte, Leiden letztlich eine selbst erzeugte Illusion ist. Eine oft zu findende Begriffsreihe benennt die „Begierde“ (*rāga*), den „Hass“ (*dosa*) und die „Verblendung“ (*moha*), oder, in einer aktualisierten Übersetzung von Thich Nhāt Hanh, „Gier, Gewalt und Fanatismus“, als Leitphänomene des Leidens. Da all diese die Weise des Menschen, in der Welt zu sein, betreffen, kann auch der Befreiungsweg den universalen Anspruch vortragen, für alle begehbar zu sein.

Wird Leiden als das „ich leide“ verstanden, welches es eigentlich ist, wird deutlich, dass es aufhört. „Leiden“ zu sein, wenn angenommen wird, dass es im Grunde niemanden gibt, der leidet. Gibt es kein „Ich“, das mit dieser Erfahrung unmittelbar verbunden ist, weil das je eigene „Ich“ überhaupt aus buddhistischer Perspektive nur eine Einbildung, eine Täuschung ist, dann wird deutlich, dass das Leiden aufhört, wenn das Festhalten am Ich aufgegeben wird. Es zeigt sich, dass schon die Frage „Was ist der Sinn des Leidens“ eine gewissermaßen „christliche Grammatik“ voraussetzt, die eine Antwort auf diese Frage als sinnvoll erscheinen lässt.

Der Buddha hat seinen eigenen Weg als „mittleren Weg“ gekennzeichnet. Nach dem ursprünglichen Sinn vermeidet dieser Weg die Extreme, entweder

einfach dem Lustprinzip zu folgen oder sich in übertrieben asketischer Selbstkasteiung zu verlieren. Die Metapher des „mittleren Weges“ findet sich in den frühbuddhistischen Schriften aber nicht nur als Bezeichnung eines gemäßigten Yoga, sondern auch als philosophische Mitte zwischen der Theorie, dass „alles ist“, und der, dass „alles nicht ist“. Interessanterweise wird neben der Annahme ewiger ontologischer Prinzipien auch die Ansicht einer „vollständigen Vernichtung“ abgelehnt. Diese beiden gehören mit vielen anderen zu den „falschen Ansichten“, die nicht zum Ziel führen.

Fundamental ist für den Buddha die Stellung des Menschen in einer Welt, die aus einem unbeständigen und rastlosen Zyklus von Wiedergeburten besteht. Als zweite Edle Wahrheit eröffneten sich ihm die Ursachen der Leidensstellung, als dritte die Gewissheit, dass das Leiden überwunden werden kann und schließlich, als vierte Edle Wahrheit, der Weg, der aus dem Leid führt.

Das Heilsziel der buddhistischen Praxis

Was aber ist nun das Heilsziel der buddhistischen Praxis? Das Nirvāna, das „Erlöschen“, ist das im Westen wohl bekannteste Moment der buddhistischen Lehre. Die Frage, ob das Nirvāna einen positiven oder negativen Zustand meint, hat in Europa früh schon zu einer emotionalen Debatte geführt. Während z. B. A. Schopenhauer darin begeistert den Gedanken der Befreiung von einer beschränkten Individualität ausgedrückt sah, bleibt G.W.F. Hegel auf dem Boden (Europas) und bemerkte, der Mensch solle hier offenbar aus sich ein Nichts machen. In den frühbuddhistischen Texten, aber auch später, ist das Nirvāna kein Gegenstand längerer Erörterungen, gehört es doch in den Bereich der unbeantwortbaren metaphysischen Fragen. Daraus ist eher auf den „negativen“ Charakter des Nirvāna geschlossen worden. Diese Vermutung legt sich aber nur nahe, wenn Unterscheidungen wie Psychisches/Physisches, Sein/Nichts, Leben/Tod, Diesseits/Jenseits usw. ungeprüft an die Texte herangetragen werden. Das Nirvāna entzieht sich aber diesen Kategorien.

Bemerkenswert sind die Verwendungen des Wortes „Nirvāna“: Man kann es erlangen, (er)kennen, sehen, sogar hervorbringen, oder sich daran bzw. darin erfreuen; es ist das Freisein von erneuter Geburt, höchstes Glück. Deutliche Hinweise dafür, dass es auch als emotional erfahrener Zustand gesehen wird. So findet sich früh auch dafür die Formulierung, das „Todlose“ schon in diesem Leben zu erreichen. Vieles spricht dafür, dass mit der Wendung gemeint ist, dass die Angst vor dem Tod besiegt ist. Was begründet diese optimistische Gewissheit? Das „Todlose“, sagt ein anderer Text, ist erreicht, wenn die psychische Einflussnahme der „Begierde“, des „Hasses“ und der „Illusion“ versiegt ist. Die Gewissheit, das „Todlose“ erreicht zu haben, folgt dem Wissen, sämtliche Faktoren ausgelöscht zu haben, die nach dem Tod eine erneute Geburt auslösen könnten. Da dieser Prozess dem „Nirvānisieren“ bewusst wird, legt sich nahe, dass das Nirvāna vor allem als Transformation des Bewusstseinszustandes verstanden werden sollte, genauer: als das Aufhören des „Bewusstseinsstromes“ im gereinigten „Geist“.

Andererseits gibt es aber berühmte Passagen zum Nirvāna, die sich im *Udāna* (8, 1-4) befinden, und in denen es heißt: Es gibt „diesen Bereich“, wo es weder Erde noch Feuer, noch Wasser, noch Äther, und wo es weder diese Welt noch eine andere gibt; wo kein Kommen



Empfang einer Delegation Geistlicher des japanischen Nichiren-Buddhismus durch den damaligen Weihbischof Norbert Trelle (heute Bischof von Hildes-

heim) am 18. Juli 2003 im Generalvikariat in Köln. Die Delegation besuchte Deutschland anlässlich der Einweihung eines Tempels in der Erzdiözese.

Foto: kna

und Gehen, Entstehen oder Vergehen ist, usw. Hier wird ein Gegensatzpaar beschrieben: diese Welt und ihre Eigenschaften – und Nirvāna. Das hat die Deutung gestützt, im Nirvāna einen „Ort ohne Leiden“ zu sehen. Die Frage, inwiefern Nirvāna mit Lehren der christlichen Tradition zu vergleichen ist, hat zu sehr unterschiedlichen Antworten geführt. Wird es an die Stelle Gottes, oder auch des Reiches Gottes gesetzt, stellt sich unmittelbar die Frage, warum es gleichsam keine „positiven“ ontologischen Aussagen zulässt. Diese Schwierigkeit stellt sich für europäische Interpreten schon seit etwa 200 Jahren. Um hier Benedikt XVI. bzw. Kardinal Ratzinger zu zitieren, der sich in dem Aufsatz „Das Christentum – die wahre Religion?“ eben diese Fragen stellt: „Der Buddhismus kommt zum Ergebnis, dass er [der Ort des Heils] in der Welt, in der Gesamtheit des erscheinenden Seins nicht zu finden ist. Er ist in seiner Ganzheit Leid, ein Kreislauf der Wiedergeburten und immer neuer Verstrickungen. Der Weg der Erleuchtung ist der Weg aus dem Durst nach Sein hinein in das, was uns als Nichtsein erscheint, Nirwana“. Und im Aufsatz „Glaube – Wahrheit – Toleranz“: „Und was die Buddhisten angeht, so wollen sie ja, weil alles, was ist, im Grunde Leiden ist, aus diesem leidvollen Rad der Vergänglichkeit heraustreten ins reine Nichts, das aber dann doch irgendwie nicht das pure Nichts ist“. Diese Interpretation sagt natürlich mit berechneten Worten, was vielen Christen in der Beschreibung des buddhistischen Nirvāna fehlt: eine positive Auszeichnung der über diese Welt hinausreichende Transzendenz; die Gewissheit, dass die Seele einen Ort finden möge, an dem letzte Sicherheit und Ruhe zu finden ist.

Aus dem Doppelsinn des Nirvāna – eben auch ein Geisteszustand – ist aber abzulesen, dass die Schematisierung von Immanenz/Transzendenz, Diesseits/Jenseits und Leben/Tod auf die buddhistischen Lehren nicht sehr gut angewendet werden kann. Nirvāna ist eben auch die Auszeichnung eines Zustandes des Geistes.

Grundlegende ethische Lehren des Buddhismus

Wie in den christlichen kommt in den buddhistischen Traditionen der Ethik eine besondere Bedeutung zu. Buddhistische Ethik ist nur zum geringsten Teil eine Reflexionstheorie der Moral, also ein reines Nachdenken über die Begründungen für gutes Handeln, sondern

direkt mit dem Anliegen der Heilswirksamkeit für den Handelnden gekoppelt. Es gibt daher kein System einheitlicher ethischer Prinzipien. Ethik ist nicht als Selbstzweck zu denken. Ethik versteht sich vor allem als Einübung in Sittlichkeit (Skt. *śīla*), d. h. als Selbstkultivierung – beispielsweise im Mitgefühl mit allen empfindenden Wesen.

Die Beurteilungen von Handlungen geschehen deshalb nicht anhand von Kriterien wie „gut“ oder „schlecht“, sondern durch die Untersuchung, ob diese „heilsam/förderlich“ und „unheilsam/schädlich“ sind. Berücksichtigt werden dabei der Handlungsantrieb, die Motivation und die Folgen. Schädlich ist z. B. vom Handlungsantrieb her gesehen alles, was aus Gier, Hass oder Verblendung geschieht, aber auch, was zur Verstärkung der illusionären Verknennung und der „Ego-Verhaftung“ führt. Förderlich ist hingegen alles, was aus Mitgefühl, Großmut etc. geschieht. Dies führt letztendlich dazu, karmische „Energien“ abzubauen, und damit zum Fortschreiten auf dem Heilspfad.

Zu den zentralen Grundlagen der „Sittlichkeit“ gehört in allen buddhistischen Traditionen das Gebot des „Nicht-Verletzens“.

Zu den zentralen Grundlagen der „Sittlichkeit“ gehört in allen buddhistischen Traditionen das Gebot des „Nicht-Verletzens“. Es stellt eines der „fünf Grundgebote der Sittlichkeit“ dar und gebietet, vom „Töten lebender Wesen“ Abstand zu nehmen. Der Form nach ist es eine Selbstverpflichtung: „Ich nehme die Übungsregel auf mich, mich des Tötens lebender Wesen zu enthalten“. Diese Übungsregeln wurden in frühbuddhistischer Zeit als Regeln der Mönchs- und Nonnendisziplin konzipiert und kodifiziert. Sie sind bis heute für das monastische Leben vor allem in Klöstern maßgeblich.

Andererseits sind diese Mönchsregeln im Mahāyāna durch neue, verstärkt Laien einbeziehende ethische Grundsätze ergänzt oder auch ersetzt worden. Das Ziel ist nunmehr, dem Übungsweg des Bodhisattva zu folgen, der sich anderen mit Mitgefühl, Liebe und Hingabe bzw. Freigebigkeit zuwendet, um ihnen auf ihrem Weg aus dem Leiden zu helfen. Allerdings folgen jene,

die in ihren ethisch-praktischen Übungen fortgeschrittener sind, anderen Ansprüchen an sich selbst als Anfänger.

Begründet wird die buddhistische Ethik vor allem mit der folgenden Voraussetzung: Alle Wesen, heißt es, streben nach Glück und Vermeidung von Leid. Es ist daher entscheidend, sich in Gedanken an den Ort des anderen zu versetzen. Die Umsetzung dieses zentralen Ideals, weder psychisch noch physisch zu verletzen, erfordert allerdings im Alltag gewisse Kompromisse. Es ist also gleichsam als regulative Idee der buddhistischen Ethik zu bezeichnen. Zur Einschätzung der „Schwere“ von Tötungsvergehen, d. h., ob und wie sie als „unheilsam“ angesehen werden, gehört entscheidend die Frage nach der handlungsleitenden Intention. In der elaborierten Form frühbuddhistischer Ethik, wie sie Buddhaghosa (5. Jh.) entfaltet, wird sie gemäß der „Bemühung“/„Vorbereitung“, die zur Tathandlung führt, und der „Aggression“ erwogen. In Bezug auf Tiere gesehen ist es weniger gravierend, ein kleines Tier aus einem Impuls heraus, oder ein großes Tier durch lange Vorbereitung, bzw. schwere körperliche Anstrengung zu töten. Weitere Kriterien der Schwere der Tat sind der „Tugendbesitz“ (gunavanta) des Getöteten, d. h., ob ein Mensch ohne Tugenden, ein Mönch, tugendhafter König oder ein Buddha getötet wird. Für die Ethik des ostasiatischen Buddhismus ist zudem das Konzept der universellen Interdependenz (bzw. einer allumfassenden Relationalität) ethisch relevant. Entscheidend ist, dass die in China entfaltete Philosophie universeller Interdependenz in vielen Schulen Ostasiens zur Herausstellung einer ursprünglichen Einheit von „Leben und Tod“, „Mensch und Natur“, „Subjekt und Objekt“ führte.

„Mitleid“, „Mitleiden“, „Mitgefühl“

Die schon erwähnte Einübung in und Ausübung von „Mitgefühl“ nimmt in buddhistischen Traditionen des Mahāyāna wie z. B. der tibetischen Tradition eine so zentrale Rolle ein, dass sie für viele die buddhistische Praxis insgesamt beschreibt. „Buddhist“ sein heißt dann, Mitgefühl zu entfalten, wobei dies je nach persönlicher Praxis oder institutioneller Zugehörigkeit bedeuten kann, im Alltag Mitgefühl zu üben oder dieses systematisch meditativ zu erzeugen. Es kann auch bedeuten, den Bodhisattvapfad zu beschreiten, d. h. sich, per Gelübde verpflichtet, dem Lebensideal zu widmen, anderen auf ihrem Heilsweg beizustehen und das Eingehen ins Nirvāna entsprechend aufzuschieben. Mitgefühl ist auch im Theravāda-Buddhismus bereits wichtig, wo es zumeist im Rahmen der meditativen Übung der „Unbegrenztheiten“ ausführlicher behandelt wird.

„Großes Mitgefühl“ (skt. *mahākaruṇā*) ist aber vor allem in den Schulen des Mahāyāna eine der zentralen heilsrelevanten Praktiken, deren Einübung die Emotionalität des Praktizierenden grundlegend verwandeln soll. Darüber hinaus ist intendiert, durch das „Mitgefühl“ die Sicht auf „sich“, die „anderen“ und die „Wirklichkeit“ fundamental umzugestalten.

Bestimmt man „Mitgefühl“ als soziale Relation zwischen einem Wahrnehmenden bzw. Beobachtenden und einem Leidenden, die sich dadurch auszeichnet, dass sich der Wahrnehmende in den Leidenden hineinversetzt und mit ihm mitempfindet, sowie den Wunsch verspürt, dessen Leiden (bzw. Leid) zu verringern, wird deutlich, dass sich buddhistische Konzeptionen des Mitgefühls in wichtigen Punkten hiervon unterscheiden. Dies gilt zum einen in Bezug auf die „Gestimmtheit“ des Mitgefühls. Dieses ist nicht, wie die christliche

caritas, darauf aus, den Leidenden durch konkrete Handlungen Linderung zu verschaffen. Vom Standpunkt der höchsten Realität aus gesehen, „gibt“ es ja, wie gesagt, in dieser Relation weder leidende, noch Leid empfindende Personen. Zum Zweiten stellt sich das Mitgefühl nicht angesichts konkreter Leidender ein – als *Reaktion* auf eine Beobachtung oder Wahrnehmung –, sondern es wird konzentrativ-meditativ *erzeugt*.

Ein so erzeugtes Mitgefühl weist offenbar große Differenzen zur christlichen „Mit-Leidens“-Tradition (Neulat. *com + pati, com-passio*, Engl. *compassion*) auf. Sicherlich gibt es im christlichen Kontext sehr unterschiedliche Deutungen des Leidens von Jesus Christus. Um grundlegende Differenzen und Ähnlichkeiten zu verdeutlichen, ist es vielleicht von Vorteil, sich den „geistlichen Übungen“ des Ignatius von Loyola (1491-1556), dem Begründer des Jesuiten-Ordens, zuzuwenden. Diese sind – ähnlich zur buddhistischen Meditationspraxis – in die Form einer systematischen Übungsanleitung gegossen worden. Die „geistlichen Übungen“ folgen dem Leben Jesu, welche, jeweils ein Ereignis im Leben Jesu bzw. in der Heiligen Schrift zu Anlass nehmen, um Betrachtungen über sich anzustellen. In der dritten Woche beziehen sich diese Betrachtungen auf das Leiden Jesu – anlässlich der Ereignisse der Karwoche. Der Übende soll sich in den Schmerz, die Verzweiflung und Verwirrung hineinversetzen, in einer wortwörtlichen „Mit-Leidenschaft“ mit Jesus: dies, so heißt es in der Literatur, zu akzeptieren, also den Leidensweg Jesu, der sich zuletzt ganz mit der Passion abfinde und sie ertrage, mitzugehen. Die Exerzitanten sollen bitten „um Schmerz mit dem schmerz erfüllten Christus, Zerschlagenheit mit dem zerschlagenen Christus, Tränen, innere Pein über die große Pein, die Christus für mich gelitten hat“. Das Mitleiden richtet sich ursprünglich auf Jesus Christus.

Die Frage nach dem „Sinn des Leidens“, die oben zur Sprache kam, ist entsprechend auf mehreren Ebenen zu beantworten – Leiden als Bekenntnis, als Prüfung, als Entsprechung. Dieser persönliche Bezug zum „Sinn des Leidens“ bleibt, wenn ich richtig sehe, generell für viele praktizierende Christen ein entscheidendes Moment: Etwa auch darin, das Leid anderer zu teilen, tätig die Leidenslinderung anderer zu betrei-



Foto: kna

Buddhismus im Westen: Schüler im Alter von sieben bis neun Jahre nehmen in der Eosander-Schinkel-Grundschule in Berlin-Charlottenburg am buddhisti-

schen Religionsunterricht teil. Die Kinder sitzen im Schneidersitz und sprechen über das Leben von Buddha.

ben. Um von hier aus nun die Lehren der buddhistischen Traditionen zu betrachten: Mitgefühl, heißt es in kanonischen Texten, befreie den Geist von

Die Frage nach dem „Sinn des Leidens“ ist entsprechend auf mehreren Ebenen zu beantworten – Leiden als Bekenntnis, als Prüfung, als Entsprechung.

dem Verlangen oder Wunsch, andere zu quälen oder zu verletzen, wobei die „opferzentrierte“ Betrachtung der Verletzung anderer hinter der „täterzentrierten“ Aufgabe des *Wunsches* eine zweitrangige Stellung einnimmt. Obwohl mitunter Handlungen beschrieben werden, die, durch Mitgefühl initiiert, leidenden Wesen zu Gute kommen, wie z. B. die Befreiung eines gefangenen Tieres, wird an diesen Stellen zumeist ein anderer Begriff verwendet, um „Empathie“ auszudrücken. Das meditativ erzeugte „Mitgefühl“ hat offenbar

keinen essentiellen Bezug zu spezifischen Leidenden, sondern zur beabsichtigten Selbsttransformation des „Subjekts“. „Mitgefühl“ ist überdies *immer* von heilsamer Qualität. Es gibt kein unheilvolles Mitgefühl bzw. Mitleid. Beschrieben wird somit nicht ein klar abgegrenztes „Gefühl“ oder eine „Emotion“, auch wenn „Mitgefühl“ je nach Beschreibung von beiden Momente hat. Das Mitgefühl hat offenbar einen deutlich „kognitiven“ Anteil, der für das Sich-Hinein-Versetzen in andere nötig ist.

Zwar führen verschiedene Texte aus, dass der werdende Buddha bzw. ein Bodhisattva von Mitgefühl zu bestimmten leidenden Wesen emotional stark bewegt wird, aber er zeigt dies nicht in Handlungen des Gefühlsausdrucks. Ein Bodhisattva ist derjenige, der auf die richtige Weise mitzufühlen weiß – nämlich, ohne sich vom Leid der anderen emotional überwältigen zu lassen. Indem er auf diese nicht-anhaftende Weise Mitgefühl entfaltet, erfährt er – scheinbar paradoxerweise – durch das „große Mitgefühl“ *mit* Leidenden unvergleichliche „Freude“. Leiden rührt letztlich also aus der Annahme, dass Personen substantiell existieren.

Wer diese Ansicht aufgeben kann – durch Einübung der Nicht-Ich-Einstellung – überwindet das Leiden, da es aus einer illusionären Verkennung, der ego-logischen Annahme, erwächst. Der übende Bodhisattva muss aber neben der höheren Wahrheitsebene auch die relative Lebenswirklichkeit im Blick behalten. Auch wenn er weiß, dass die Leiden illusionär und je selbst (und durch das Selbst) verursacht sind, und mehr noch, sein Ziel, das Versiegen des Leidens der empfindenden Wesen der Welt, in keinem gängigen Zeithorizont erfasst werden kann, muss er seine eigene Übung auf diese Annahmen stützen.

Die Schlüssigkeit des Argumentes wird meines Erachtens allerdings nur dann deutlicher, wenn es in seiner konsequenten Universalisierung genommen wird. So empfinden alle Lebewesen in dem Sinne dasselbe, dass sie das Leiden als leidhaft wahrnehmen und entsprechend versuchen, Leiderfahrungen zu vermeiden, wie auch umgekehrt, Glück positiv erfahren und entsprechend anstreben, wie auch der XIV. Dalai Lama immer wieder betont.

Schlussbemerkung: „Religion der Vernunft“? Zur „Bewahrheitung“ buddhistischer Lehren durch neurowissenschaftliche Forschung

Schon in der zweiten Hälfte des 19. Jh. wurde der Buddhismus als „Religion der Vernunft“ bezeichnet, die sich von den christlichen Lehren dadurch unterscheidet, dass der Buddha eine Lehre entworfen habe, die empirisch beweisbar und durch Meditationstechniken überprüfbar sei. Zudem habe – und hier wird zumeist auf das Kālāma-Sutta verwiesen – der Buddha sich nicht als unfehlbarer Guru verstanden, sondern seine Anhänger aufgefordert, alle seine Lehren kritisch zu prüfen. Tatsächlich zeichnen sich viele buddhistische Lehren durch ein hohes Maß an Prämissen aus, die keine metaphysischen Annahmen implizieren. Allerdings gibt es auch, wie Donald Lopez jüngst gezeigt hat (*Buddhism and Science*, 2009), viele Lehren, die als weitgehend religiöse Vorannahmen anzusehen sind; etwa, dass die Lehren des Buddha wahr sind, weil der Buddha die Menschen nicht täuschen wollte. Die jüngste Wendung dieser Beschreibung der Buddhismus als wissenschaftskompatible „Religion der Vernunft“ – im Vergleich zu vielen christlichen Lehren, die wissenschaftlich nicht beweisbar seien, wie z. B. die Annahme eines Schöpfergottes – stellt nun die neurowissenschaftliche Erforschung der Meditation dar. Aus neurowissenschaftlicher Perspektive ist natürlich vor allem von Interesse, dass Meditierende bestimmte außeralltägliche Bewusstseinszustände intentional und willentlich hervorbringen können. So erstaunt es nicht, wenn buddhistische Meditationsexperten sich der Wissenskultur der Naturwissenschaft anpassen und Meditationstechniken ihrerseits als eine experimentelle Wissenschaft bezeichnen, genauer eine „kontemplative Wissenschaft“, deren methodisches Vorgehen mit dem der modernen Naturwissenschaft praktisch identisch sei. Beide generierten empirische Daten als auch Modelle, um diese Daten zu interpretieren. So führt der Dalai Lama aus, dass Meditation als Forschungspraxis über „strukturierte Analysemethoden“ verfüge, um ein subjektives, irregendes Abweichen vom Weg der methodischen Selbsterforschung zu vermeiden. Diese Methoden bestünden etwa aus der Vorgabe bestimmter Betrachtungsthemen wie z. B. der Unbeständigkeit oder der Einübung in Gedankenexperimente wie die Visualisierung der Bedingungen, die den Einzelnen je am Leben erhalten. Auf die Problematik der introspektiven



Ein Kamerateam von BR-alpha zeichnete die Tagung auf. Die Sendung wird in der Reihe „alpha Lógos“ ausgestrahlt.

Subjektivität solcher Selbstbeobachtungen entgegen der Dalai Lama, dass die Meditationsübungen Gedankenexperimente seien, die seit Jahrhunderten immer wiederholt, bestätigt und verbessert worden seien.

Seine Beschreibung legt somit nahe, dass es einen experimentellen Umgang mit neuen Meditationstechniken gibt, der dazu führt, dass Techniken, die sich als nicht wirksam erweisen, nicht weiter gelehrt würden. Tatsächlich stellt sich in Anbetracht buddhistischer Meditations-techniken die Frage, ob Meditierende über die Meditation zu grundlegenden theoretischen Einsichten gelangen, oder ob nicht vielmehr bestimmte theoretische Einsichten in der Meditation überprüft und bestätigt werden. Nach der Beschreibung buddhistischer Meditationsexperten sind es natürlich die Meditationstechniken, die auf instrumentelle Weise zu außeralltäglichen (besonders klaren, unverstimmten oder gesammelten) Geisteszuständen führen. Diese ermöglichen dann ihrerseits neue Einsichten, wie dies ja auch die Analogie zur wissenschaftlichen Vorgehensweise behauptet.

Offenbar empfinden es viele Menschen heutzutage als Auszeichnung von religiösen Lehren, wenn sie wissenschaftlich nachweisbare Effekte haben.

In der tibetischen Literatur wird die vor allem neurowissenschaftlich untersuchte Übungspraxis der Ausstrahlung des „Mitgefühls“ (Tib. *snying rje*) wie folgt erläutert: Zunächst soll das Mitgefühl anhand von Freunden und Verwandten geübt werden, mit denen sich leicht mitfühlen lässt. Dann wird der Kreis immer mehr ausgeweitet, bis schließlich Mitgefühl mit allen empfindenden Wesen überhaupt erreicht wird, welches sich, „gegenstandslos“, nicht mehr auf konkret visualisierbare Personen bezieht. Wie ersichtlich ist, handelt es sich nicht um eine meditative Technik, in der sich bestimmte theoretische Einsichten einstellen. Die Vorgaben für die Meditation stehen vielmehr von vornherein fest; es soll Mitgefühl auf eine bestimmte Weise eingeübt werden. Es handelt sich deutlich um ein präskriptives Verfahren. Nach der Sicht des gegenwärtigen XIV. Dalai Lama sind, wie gesagt, buddhistische Meditations-techniken dem Verfahren nach der experimentellen Wissenschaft ebenbürtig, da auch in ihnen bestimmte Methoden experimentell überprüft und ungeeignete ausgeschlossen werden könnten. Welche Kriterien werden aber zur Überprüfung angegeben, ob und wann der Meditationszustand des vollen „gegenstandslosen Mitgefühls“ erreicht worden ist? In einem Text dazu, dem klassischen Meditationshandbuch von Kamalaśīla, „Stufen der Meditationsübung“, heißt es: „Zu dem Zeitpunkt, wenn in einem selbst spontanes Mitgefühl aufkommt, bestimmt von dem Wunsch, beständig das Leid aller Lebewesen zu beseitigen, so als seien sie unser geliebtes Kind, das unglücklich ist, und wenn das Auftreten dieses Zustand gleichsam zur eigenen Natur geworden ist, dann ist das Mitgefühl vollständig und bekommt den Namen *großes Mitgefühl*“. In Bezug auf das Verhältnis zwischen Meditationspraktiken und buddhistischen Lehrsätzen lässt sich leicht ersehen, dass die Existenz eines gegenstandslosen Mitgefühls ja vorausgesetzt wird und somit auch nicht als Lehrsatz überprüft werden kann. Zudem muss dieses Mitgefühl im einzelnen Praktizierenden be-

reits vorhanden sein, denn es ist ja seine innerste Natur, die er sozusagen nur „entdeckt“. In Anbetracht dieser Beschreibung wird es wohl kaum möglich sein, diese Meditationsmethode mit dem Vorgehen eines wissenschaftlichen Experimentators zu parallelisieren.

Dennoch haben die Übungen ohne Frage messbare Effekte, die darauf verweisen, dass sich die Gehirntätigkeit der Langzeitmeditierenden sowohl in der Meditation als auch außerhalb der Meditation so verändert, dass im Vergleich zu Kontrollgruppen bestimmte Hirnwellen (sog. 40-Herz-Oszillationen) offenbar deutlich stärker auftreten. Der neurowissenschaftlichen Interpretation schließen sich inzwischen auch buddhistisch Praktizierende an, die hier den Vorteil sehen, über Praktiken zu verfügen, deren Erfolge sich wissenschaftlich nachweisen lassen. Ein erstes Ergebnis weiterer Experimente ist offenbar, dass erfahrene Meditierende nicht nur besser in der Lage sind, ihre eigenen Emotionen zu erkennen und zu unterscheiden, sondern auch die Emotionen anderer besser erkennen können. Interessant und aussagekräftig sind diese Sichtweisen allerdings auch für die Frage nach den Unterschieden zwischen buddhistischen und christlichen Grundlehren. Offenbar empfinden es viele Menschen heutzutage als Auszeichnung von religiösen Lehren, wenn sie wissenschaftlich nachweisbare Effekte haben. Zugleich könnten sich gewisse buddhistische Heilslehren im Westen auch zu Sozialtechniken wandeln, die nicht mehr bezwecken sollen, dass sich ein Mensch über die Entfaltung heilsamer Geisteszustände und die Ansammlung positiven Karmas auf die Befreiung vorbereitet, sondern vorrangig das gesellschaftliche Zusammenleben, das „soziale Feedback“, befördern sollen. Aus religiösen Praktiken werden Praktiken der gelungenen Anpassung an die gesellschaftlichen Zwecksetzungen der bestehenden Welt. Die Frage wird, scheint mir, aber sein, ob der Verweis auf wissenschaftliche Messtechniken zur Überprüfung der Wirksamkeit von Übungstechniken nicht letztlich dazu führt, dass der Gedanke der „Übung“ als Selbstzweck, der in den buddhistischen Lehren einen so prominenten Stellenwert einnimmt, auf lange Sicht untergraben wird, da sich an dessen Stelle ein Effektivitätsmodell setzt, welches schon Max Weber als „Zweckrationalität“ kennzeichnete.

Es wäre daher durchaus überlegenswert, ob sich nicht vielmehr beide, die buddhistische wie die christliche Lehre, in ihren Grundanliegen doch viel näher sind als je ihrer beider Verwandtschaft mit den Grundanliegen der Naturwissenschaft sein könnte – indem sie beide Antworten zu geben suchen, was der Mensch ist, wie er handeln soll und worauf bzw. worin er zuletzt seine Hoffnung auf Heil gründen soll; Antworten, die über jede innerweltliche Zweckrationalität notwendig hinausgehen. □

Literatur:
von Brück, Michael; Whalen Lai, *Buddhismus und Christentum: Geschichte, Konfrontation, Dialog München*: C. H. Beck 1997.
Klaus, Konrad: *Früher Buddhismus und Rationalität – Anmerkungen zur Regensburger Papstrede aus indologischer Sicht*, in: Görges K. Hasselhoff und Michael Meyer-Blanck (Hgg.), *Religion und Rationalität. Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft*, Bd. 4, Würzburg: Ergon 2008, 79 – 98.
Schlieter, Jens: *Buddhismus zur Einführung*. Hamburg: Junius 2001.

Voraussetzungen, Chancen und Grenzen eines Dialogs zwischen Christen und Buddhisten

Michael von Brück

1. Die Voraussetzungen – vier Hypothesen

1. Religionsdialog ist immer multidimensional. Das heißt, wir haben es mit einer Begegnung auf der politischen und wirtschaftlichen Ebene zwischen unterschiedlichen Religionskulturen zu tun. Wir haben es weiterhin mit Begegnungen auf der Ebene abgegrenzter Gruppenidentitäten zu tun, denn ohne diese Grenzen gibt es keine Identität. Abgrenzungen werden immer wieder neu formuliert, aber Buddhismus und Christentum sind als solche nur formulierbar, indem sie unterschieden werden. Wir haben es drittens auch mit der Ebene individuellen Erkennens zu tun, das sich hoffentlich stetig erweitert, verschiebt und vertieft. Religionsdialog ist also immer multidimensional.

2. Beide Religionen sind nicht nur Erlösungsreligionen, sondern haben missionarische Ausprägungen. Das bedeutet, dass sie ihren jeweiligen kulturellen Raum, auch ihren jeweiligen Sprachraum, verlassen haben und sich an die jeweiligen Substratkulturen, in die sie hineingingen, anpassen mussten: der Buddhismus mit seiner Ausbreitung nach China, das Christentum mit seiner Ausbreitung nach Europa, aber auch nach Osten, nach China und Indien.

Daraus folgt, dass diese Religionen, Buddhismus und Christentum, in sich ungeheuer plural sind. Mit dieser Pluralität haben wir es zu tun. Wir können weder das Christentum an der Variante unseres mitteleuropäischen Christentums des 19. und 20. Jahrhunderts messen und allein darauf beschränken noch den Buddhismus etwa auf einige Formen der tibetischen Ausprägung oder des Pali-Buddhismus in Sri Lanka.

3. Beide Traditionen, Christentum und Buddhismus, sind religionskritische Traditionen. Man macht sich oft nicht klar, dass am Beginn, an der Entstehungsgeschichte sowohl des Christentums als auch des Buddhismus, die Religionskritik an der jeweiligen Ritualreligion das zentrale Identitätsmerkmal ist. Das heißt, beide Traditionen grenzen sich von ihrer Mutterkultur, ihrer Mutterreligion ab.

Diese religionskritische Haltung hat drei Aspekte, und zwar wiederum in beiden Traditionen. Erstens hat sie einen existenziellen Aspekt, den man folgendermaßen beschreiben könnte: Es geht in beiden Traditionen nicht primär um Ritual oder um das Ritual, das man gerade eben kritisiert, sondern um eine neue Erfahrung. Es geht zweitens um die Frage der sozialen Zugehörigkeit: Wer gehört zum Buddhismus und zum Christentum? Die Zugehörigkeit ist eben nicht nur mit einer bestimmten ethnischen oder anders formulierten Gruppe bestimmt, sondern ist prinzipiell allen Menschen offen; das heißt, sie ist universal. Drittens ist diese religionskritische Haltung auf der erkenntnistheoretischen Ebene zu suchen. Erkennen und Erfahrung werden in beiden Traditionen aufs Engste und in einer neuen Weise miteinander verknüpft. Erkennen und Erfahrung sind nicht identisch, aber aufeinander bezogen. Dies führt in der Ausprägung dieser beiden Religionen zu einer entsprechenden Kritik der Metaphysik.

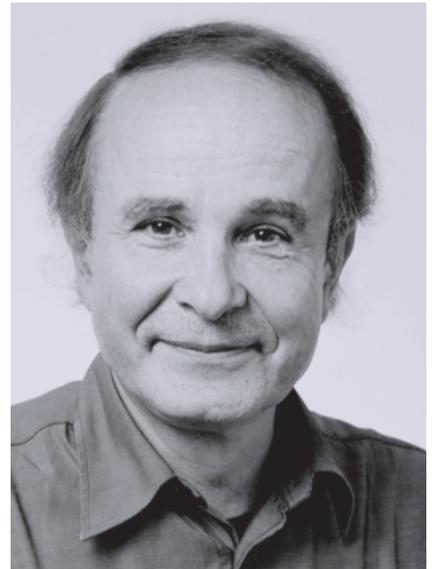


Foto: Thomas Doll/magenta33.de
Prof. Dr. Michael von Brück, Professor für Religionswissenschaft an der Universität München

4. Beide Traditionen befinden sich heute in dramatischen Transformationsprozessen. Der Buddhismus, aber auch das Christentum in einigen Teilen der Welt, haben unter dem Ansturm des Kommunismus entsprechende Leidens- und Transformationserfahrungen erlebt. Beide Religionen sind noch dabei, die Umwälzungen im Weltverständnis und in der Lebenspraxis in einer modernen wissenschaftlich-technologischen Welt zu integrieren und sich dadurch wesentlich zu verändern. Das heißt, sowohl die psychologischen als auch die sozialen und politischen Identitäten werden in beiden Religionen neu aufgebaut, neu gemischt.

2. Die Voraussetzungen meiner Darstellung

Der Buddhismus ist anspruchsvoll. Man hat ihn darum als eine Religion für die gebildeten Eliten gepriesen oder gescholten, je nach Perspektive. Er gilt als friedfertig, was im Vergleich zu anderen Religionen vielleicht annähernd stimmt, was aber nicht bedeutet, dass nicht auch mit Argumenten aus dem Buddhismus Gewalt gerechtfertigt worden wäre in China, Tibet, Japan, wie etwa im Kampf um Pfründen der mächtigen Klöster.

Aber der Buddhismus setzt nicht auf Gewalt, sondern auf Überzeugung, nicht auf Dogma, sondern auf das Experiment mit der eigenen Lebenspraxis, nicht auf ein Glaubenssystem, sondern vor allem auf die Entfaltung der Kräfte, die im Bewusstsein eines jeden Menschen angelegt sind. Der Buddhismus hat sich in seiner Geschichte nicht nur unterschiedlichen sozialen Standards angepasst – die Differenz zwischen dem Praxissystem der Mönche etwa und der Lebensformen der Laien in den Dörfern ist immens –, sondern er hat sich in der Geschichte seiner Ausbreitung, wie schon erwähnt, auch mit ganz unterschiedlichen Kulturen verbunden. Das beweist seine kulturgeschichtliche Kreativität. Insbesondere der Übergang von Indien nach China seit dem

2. Jh. n. Chr., die Übersetzung in eine völlig andere Sprach- und Lebenswelt, in welcher der Buddhismus beinahe noch einmal neu erfunden wurde, ist durch eine Flexibilität ermöglicht worden, die den Kern der Praxis vom kulturellen Beiwerk unterscheiden konnte. Gerade diese historische Erfahrung könnte dem in die westlichen Kulturen verpflanzten Buddhismus eine Hilfe sein, einen bleibenden Eindruck zu hinterlassen, zu-mal die westlichen Kulturen bisher vor allem vom Christentum, der griechischen Philosophie und insbesondere von den modernen Wissenschaften geprägt sind.

3. Die Darstellung meiner Perspektive auf den Buddhismus und die Begegnung mit dem Buddhismus aufgrund eigener Erfahrung

Der Buddhismus ist ein Praxissystem. Allerdings muss man aufpassen, nicht von „dem“ Buddhismus zu sprechen, sondern diese verschiedenen Spielarten, die sich in der Geschichte herausgebildet haben, zur Kenntnis nehmen. Die europäische Beschäftigung mit dem Buddhismus ist ein interessantes Forschungsgebiet für die Religionswissenschaft, denn die Geschichte der Wahrnehmung des Buddhismus spiegelt die europäischen Projektionen auf diese fremde Welt wider. Das heißt, man hat vor allem seit dem 18. Jahrhundert spiegelbildlich das im Buddhismus finden wollen, was man in der europäischen Tradition vermisste. Die Aufklärung hat etwa in China die Rationalität des modernen Staatswesens gefunden, die Romantik hat die Innerlichkeit, den Erfahrungsbezug des Buddhismus hervorgehoben, und im späten 19. und im 20. Jahrhundert wird vor allem die Rationalität des Buddhismus als Blick der Europäer auf diese Religions-Alternative hervorgehoben.

Was ist das Spezifische in der Begegnung mit dem Buddhismus für Christen, die Christen sind oder Christen werden wollen? Am Anfang beider Traditionen steht, wie mir scheint, eine Erfahrung der Geborgenheit; das Ostererlebnis für das Christentum und das Erwachsenerlebnis für den Buddhismus. Eine Erfahrung der Geborgenheit, die alles Fragen und Zweifeln zerschmettert, und zwar nicht durch Macht, sondern durch Erkenntnis und Liebe. Das unbegreifliche Mysterium des Menschseins zeigt sich im Buddhismus, und es gibt sich hin im Christentum. Es macht sich aber den Menschen anvertraut. Einige nennen es Gott. In beiden Traditionen halten nicht die Opferrituale und Rechtsnormen die Welt zusammen, sondern die heilende Erkenntnis und die befreiende Liebe, die aus dem Grund der Wirklichkeit selbst kommt.

In diesem Zusammenhang ist Liebe nicht bloß als ein Gefühl, als eine vorübergehende Laune des Schicksals zu verstehen, sondern ist für alle von Indien ausgehenden Kulturen die Grundstruktur der Wirklichkeit schlechthin. Denn alles, was ist, ist, weil es letztlich in einem großen Zusammenhang aufgehoben ist. Eins in allem, und alles in einem. Dies wird in den buddhistischen Meditationstraditionen zur Erfahrung.

Man kann kaum lieben wollen, schon gleich gar nicht lieben sollen, sondern Liebe geschieht. Davon abhängig – und das ist nun das spezifisch indische Hinduistisch-Buddhistische – sind die Erde, die Natur, wir Menschen. Nicht, dass erst einzelne Dinge wie zum Beispiel Atome oder Elementarteilchen existieren würden, die dann Beziehungen eingehen, sondern anders: Was ist, verdankt sich dem Geschehen der Beziehung, und das ist auf menschlicher Ebene und in menschlicher Erfahrung das, was wir Liebe nennen können.

Liebe ist wie ein Strom von Energie, der ein Beziehungsnetz aufspannt. In diesem Strom wechselseitiger Abhängigkeit entsteht das, was wir als Wirklichkeit erleben. In der buddhistischen Meditation erfährt man diesen Strom jenseits einzelner Vorstellungen, einzelner Bilder, einzelner Gegenstände. Die Konzentration muss sich nur verfeinern, so dass sich alle Gegensätze vereinen. Dann wird dieser Raum, dieser Klang vor jedem Klang, der Ton, der da ist, bevor man einatmet, der Geist, der alles umfasst, spürbar. In verschiedenen Sprachen, unterschiedlichen Bildern, Erzählungen und Begriffen haben die Religionen diese Grunderfahrung ganz unterschiedlich ausgedrückt und daraus dann Traditionen geformt, die wir die unterschiedlichen Strömungen des Buddhismus oder auch des Christentums nennen.

Traditionen ermöglichen, aber sie verhindern auch. Unter den buddhistischen Meditationen ist vor allem Zen, das sich in China etwa seit dem 6., 7. Jahrhundert herausgebildet hat, die Tradition, die besonders sensibel dafür ist, dass jede Brille nur eine Brille ist und wieder abgesetzt werden muss, damit der Mensch neu, tiefer, anders sehen kann. Zen oder auch andere buddhistische Meditationen lehren Methoden, die zu einer Freiheit von Worten, Begriffen, Bildern, Ritualen führen. Und just diese Freiheit erlaubt es, ganz neu und ohne Vorurteil die Rituale des Lebendigseins zu zelebrieren. Dies ist der entscheidende Impuls in der Begegnung dieser beiden großen Religionen miteinander in einer Welt, die genau diese Transformation, diesen Mentalitätswandel dringend braucht.

Was ist das nun, dieses Zen? Zen kann man beschreiben als systematische Lebensübung, von Vorurteilen frei zu werden, weil jedes Urteil hinterfragt, analysiert und letztlich zersetzt wird. In vielen buddhistischen Traditionen steht dies in Zusammenhang mit Denken, mit Logik, im Zen vor allem mit der existenziellen Übung des Körpers und des Atmens, wo sich der Mensch seiner tiefen Einheit im Atem seiner selbst bewusst wird. Ich erfahre, dass das, was mir als das andere, als der Gegensatz erscheint, in Wirklichkeit die Kehrseite der Medaille ist. Das klingt banal, ist es aber nicht. Denn alle unsere Gewohnheiten der Wahrnehmung, des Fühlens, des Denkens, des Urteilens und des Handelns sind davon betroffen. Zen richtet die geballte Aufmerksamkeit nicht auf irgendwelche Objekte, die das Bewusstsein hat – etwa auf Begriffe, Bilder und Vorstellungen –, sondern Zen richtet diese geballte Aufmerksamkeit auf die Wurzel aller geistigen Prozesse selbst, auf den Denkvorgang, auf den Gefühlsvorgang. Dadurch relativieren sich nicht nur alle Bilder und Gedanken, sondern sie bekommen auch ein neues Leben, einen neuen Zusammenhang.

Spiegelbildlich, in christlicher Sprache gesprochen: Christlich reden wir gern von der Liebe, etwa im 1. Johannesbrief, im 4. Kapitel: „Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott, und Gott in ihm.“ Aber wir fügen meistens einschränkend hinzu, dass die Bergpredigt vielleicht für den Himmel gedacht sei, aber keinesfalls eine rationale Politik inspirieren könne; und dass die Liebe freilich durch das, was im Sprachbild als Gericht beschrieben wird, qualifiziert würde. Das heißt, der Mensch, der sich selbst der Liebe Gottes entzieht, spricht sich selbst das Gericht und ist dadurch in der Hölle. So oder noch drastischer formuliert es das institutionelle Christentum seit Jahrhunderten. Angst vor der Verdammung war und ist immer noch zum Teil die Triebfeder christlich-religiöser Motiva-

tion. Das bedeutet auch – und nach wie vor ist das auch ein Kernpunkt der offiziellen Lehre vieler Kirchen –, dass Nicht-Christen nicht an der Erlösung Anteil haben, also nicht in den Himmel kommen. Kann denn aber – in christlicher Sprache weiterhin gesprochen – ein himmlischer Vater, der Liebe ist, den größten Teil seiner Kinder verstoßen? Kann er mit Blick auf das Kreuz Christi seinen eigenen geliebten Sohn dem grausamsten Foltortod aussetzen, nur um Genugtuung für die Last der Sünden der Menschheit zu bekommen? Wir wissen längst, dass solche Vorstellungen mit den jeweiligen Weltbildern der Antike und des Mittelalters zusammenhängen. Wir wissen, dass so simpel von Gott nicht gedacht werden kann.

Buddhistische Praxis hilft nun, die gebotene Distanz zu solchen Vorstellungsgötzen zu bekommen, ohne das Kind mit dem Bade auszuschütten; sprich, die tiefe Einheit, die Jesus in Gott erfahren hat (ich erwähnte am Anfang diese Geborgenheitserfahrung als Ursprung des Christentums) eben nicht leugnen zu müssen. Noch einmal anders angesetzt: Was meine ich, wenn ich Zen oder buddhistische Meditation sage? Ich meine die Praxis, die in eine Tieferfahrung des Geistes führt, die auch als Leerheit, Sanskrit sunyata, bezeichnet wird. Der Zen-Übende lässt die Gedanken vorüberziehen und verweilt nicht bei ihnen. Er hält sie vor allem nicht für Abbilder der Wirklichkeit, sondern für das, was sie sind, nämlich Produkte des Bewusstseins, Begriffsbilder, Teilbereiche des Wahrgenommenen in einer Gestaltgebung. Das Problem wird in fast allen Schulen des Buddhismus darin gesehen, dass der Mensch diese Begriffsbildungen für das Wirkliche hält und damit die Dinge verfälscht wahrnimmt, nämlich getrennt, also in Dualitäten aufspaltet, durch Urteile, die zu Einseitigkeiten und Verstrickungen führen.

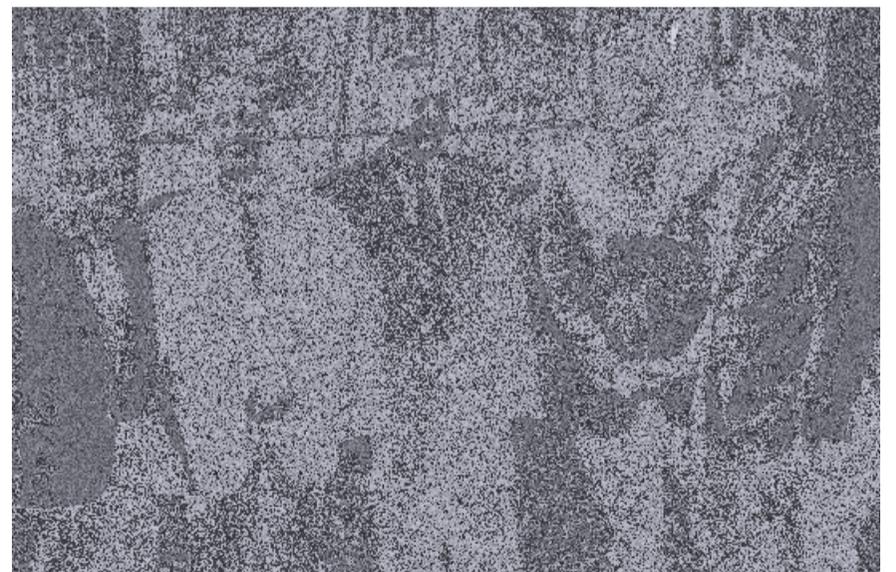
Die Praxis des Buddhismus bewirkt nun, dass das Bewusstsein frei werden kann, indem das Aufnehmen und Verarbeiten ständig neuer Sinneseindrücke unterbunden wird. Stattdessen konzentriert man sich auf sich selbst; das Bewusstsein konzentriert sich auf sich selbst, das heißt, auf einen von ihm selbst erzeugten Strom von achtsamem Gewahrsein. Im Zen gilt: Auch alle Begriffe und Vorstellungen vom Zen, wie ich sie eben präsentiert habe, müssen überwunden und fallen gelassen werden. Das Ziel dieser Praxis besteht also im Nichtanhaften an Gedanken, Gefühlen, Handlungen; Nichtanhaften auch

am Zen, Nichtanhaften auch an der buddhistischen Identität. Die berühmte Formulierung des japanischen Zen-Meisters Hakuin, der im 18. Jahrhundert lebte, heißt: „Denke das Nichtdenken.“ Dieser Satz meint eine klare Bewusstheit und Aufmerksamkeit, die in sich selbst stabilisiert ist, ohne dass die Aufmerksamkeit irgendeinen Gegenstand des Denkens festhielte. Nichtdenken ist nicht die Abwesenheit von Gedanken, denn das wäre nur der Gegensatz zu Gedanken und bliebe auf der Ebene der Dualität. Nichtdenken ist im Zen die Wiederherstellung der natürlichen Klarheit des reinen Bewusstseins. Das nennt Zen die Buddha-Natur. Für Zen ist das Bewusstsein wie ein Meer von Wasser bzw. ein Strom von Energie, der sich selbst entfaltet und dann in den Wellenbergen den Gedanken gestaltet, um sofort weiterzufließen. Hält sich das Bewusstsein an den Wellenbergen, an einem Augenblick fest, kann es seiner selbst nicht gewahr werden und den Zusammenhang nicht sehen. Reines Bewusstsein hingegen ist die Stille zwischen zwei Gedanken, die Stille zwischen zwei solchen Wellenbergen, die aufgetaucht und abgeebbt sind.

Zen ist eine Übung des Schweigens, und dabei schweigt nicht nur der Mund, sondern vor allem der Geist. Dieses Schweigen ist sicherlich ein ganz elementarerer Rückzug in die elementaren Prozesse des Lebens: Rückzug auf den Atem, ein Spüren in das hinein, was dem Atem zugrunde liegt, ein Urklang, den man nicht mit dem Ohr hört, aber innerlich aufsteigend spürt. Es ist der Raum, aus dem alle Bilder, Hoffnungen und Erwartungen aufsteigen.

Wenn man – und das ist nun die Erfahrung derer, die so üben – mit diesem Raum in Berührung kommt, dann ist man an der Wurzel dessen, was religiöse Sprache in verschiedenen Worten ausdrückt: Gott, Geist, Tiefenbewusstsein, Buddha-Natur, Logos. Diese Sprachen sind – wie bereits erwähnt – unterschiedlich, und sie erzeugen auch unterschiedliche Vorstellungen und, wie wir in den Religionen sehen, auch unterschiedliche Lebenskulturen. Die Religionen sind nicht gleich, aber alles wurzelt in einer tieferen Dimension, in der alles zu einer großen Einheit kommt. Oder besser gesagt: aus dieser großen Einheit kommt alles, was wir als Erfahrungswelt differenziert wahrnehmen.

Liebe kennt kein „Du sollst“. Sie ist der Ausdruck des „Du bist“. Aber was bist du? Ein Echo der einen unfasslichen göttlichen Wirklichkeit, der Ausdruck eines unmittelbaren Willens zum



Direktoren und Referenten im Park der Akademie: Professor Schmidt-Leukel, Professor Figl, Dr. Greiner, Professor Schlieter und Gastgeber Dr. Florian Schuller (v.l.n.r.).

Leben. Ich lebe mein Leben nicht nur, wie Rilke sagt, in wachsenden Ringen, sondern in Gott, und alle anderen Wesen leben in gleicher Weise. Der große Karl Rahner hat in einem seiner letzten Aufsätze eine ähnliche Formulierung gefunden: „Welt in Gott“, um diese Überwindung des Dualismus in irgendeiner, aber christlich noch vertretbaren sprachlichen Weise zu formulieren. Genau das, um das es hier geht, wird in diesen buddhistischen Meditationserfahrungen bewusst. Das ist die Herausforderung, die Chance, die Möglichkeit des Christentums zur Neuerung.

Zen öffnet den Menschen also, die Einheit zu sehen, zu erleben. Wie kann man das in christlicher Sprache ausdrücken? Meines Erachtens hat die christliche Tradition genau diese Einheit im Bild vom mystischen Leib Christi erahnt. Jesus selbst hat mit seiner metaphorischen Rede vom Weinstock genau in diese Richtung gewiesen. „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben.“ (Johannes 15,5) Das heißt, dass alle Wesen von dem einen göttlichen Lebenssaft durchflossen sind. Christen spüren dies, wenn sie es spüren, in der innigen Verbindung im Geist Jesu. Menschen in anderen Traditionen nennen es in ihren Sprachen anders, aber die tiefe Erfahrung dieser Einheit, das ist es, was mir im Zen aufgeleuchtet ist. Man liest dann viele Texte – auch der griechischen Bibel, auch der hebräischen Bibel – in einem neuen Licht.

Allerdings: Ist die christliche Gottesvorstellung nun nicht aber personal, während es doch im Buddhismus ja geradezu um die Ablehnung eines personalen Gottes geht? Dazu erstens: Zen lehnt keinen personalen Gott ab, sondern weist darauf hin, dass jede Gottesvorstellung, sei sie personal oder transpersonal oder etwas anderes, Projektion eines anhaftenden Bewusstseins ist. Zweitens: Was soll das Wort personal bedeuten? Auch die christliche Tradition weiß nicht erst seit Augustinus, dass Personalität eine missverständliche Metapher für Gott ist.

Wir können die Welt und den Grund der Welt, das Geheimnis ihres Seins, nicht anders als in anthropomorphen Bildern beschreiben, eben wie sie unserem Bewusstsein zur Verfügung stehen. Auch abstrakte Begriffe wurzeln in Vorstellungen, und ihre Abstraktion ändert nichts daran, dass sie menschliche Erkenntnisbedingungen widerspiegeln und nie die Sache an sich bedeuten können. Auch das wissen wir nicht erst seit Kant. Person ist nun einmal das höchste Gut, das wir an uns selbst erleben. Person bedeutet, dass wir sind, was wir sind, in Beziehung, in Beziehung zu anderen, abhängig von allem anderen.

Ich gebrauche in meinen eigenen Meditationskursen gern folgendes Bild: Ein Pilzsammler geht durch den Wald und erblickt verschiedene Pilze. Der eine ist alt, der andere jung; der eine verdorrt, der andere frisch; der eine krumm, der andere gerade. Dies scheinen dem oberflächlichen Blick nach individuelle Pilze zu sein mit je eigener „Biographie“. Aber das scheint nur so, denn der Pilz, das Myzel, ist unter der Erde, wie jeder Pilzkundige weiß. Die Pilze über der Oberfläche sind die Fruchtkörper ein- und desselben Pilzes. Ein großer Zusammenhang! Zen bedeutet, vom naiven Pilzsucher zum Mykologen, also zum Pilzkundigen zu werden, der hinter die Oberfläche schaut und die Einheit im Wurzelgrund wahrnimmt. Personalität also ist die Einheit in der Verbundenheit mit allem anderen, wobei das je Besondere, das durch die eigene Biographie entsteht, nicht verloren geht. In christlicher Sprache ausgedrückt bedeutet dies: Gott ist nicht ferne, sondern in jedem von uns, sowie in jedem Augenblick in besonde-

rer Weise gegenwärtig; und er bleibt dabei der eine, unteilbare Gott. Wach sein für dieses innerste Verbundensein, diese innerste Verbundenheit, das heißt Personalität.

Was folgt aus all dem für den Dialog der Religionen? Was bedeutet es für die Praxis des gemeinsamen Miteinander, die zukünftige Welt zu gestalten? Auch in diesem Bereich bedarf es eines Bewusstseinswandels, eines Mentalitätswandels in der gegenwärtigen Menschheit. Gerade durch die Begegnung der zwei Traditionen, der zwei großen Weltkulturen, hat die Menschheit die Chance zum Wandel; aber sie kann diese Chance auch verpassen, bei Strafe des eigenen Untergangs.

Denn, dass Wahrheitsansprüche relativiert werden, macht vielen Menschen Angst. Wenn es aber durch die unmittelbare Wirkung der Meditationspraxis nicht bei der Relativierung bleibt, sondern die Menschen erkennen, dass zwar alles relativ, dabei aber auch relational, also aufeinander bezogen ist, dann erwachen wir zu einer Erkenntnis, die nicht in Angst mündet. Das Andere und das Fremde bedrohen nicht mehr die eigene Identität, den eigenen Wert, sondern bereichern und erfüllen ihn. Unterschiedliche Wahrheiten müssen nicht einander ausschließende Gegensätze sein, sondern die unterschiedlichen Seiten einer Sache, die wir noch nicht kennen. Das befreit und treibt dazu an, den Weg mit Freude auf das Neue und Unbekannte weiter zu gehen und das, was man schon kennt, in einen größeren Bezug zu stellen.

Zen öffnet das Bewusstsein in diesem Sinne, es öffnet andere Lebensformen, hilft, eine neue Lebendigkeit zu entwickeln. Denn indem wir Neues integrieren und neu formieren, sind wir lebendig. Daraus ergibt sich etwas, was ich in der Sprache der deutschen Mystik die heitere Selbstbescheidung nennen möchte. Die wiederum macht Mut und erlaubt Tatkraft aus Gelassenheit. Mut zum Handeln kann auch Widerstand bedeuten, gelebten Widerstand vor allem gegen die heutigen Götzen des Menschen, die da heißen Konsumgüter, Machtrausch und Gewalt. Aber auch Widerstand gegen gedankenlosen Traditionalismus und Einkapselung aus Angst. Das ist die Herausforderung, und das sind die gemeinsamen Chancen.

4. Vier Thesen zu den Voraussetzungen, Chancen und Grenzen einer Begegnung mit dem anderen

1. In all unseren Aussagen, Formulierungen und Lebensweisen die eigenen Projektionen erkennen.

2. Die Annahme und Akzeptanz der eigenen punktuellen Identität. Wir sind nie fest in unserer Identität, sondern Identität (das, was wir sind) ist im Werden.

3. Die Erkenntnis, die Einsicht in die wechselseitige Entwicklung, die wechselseitige Beeinflussung von Religionen. In der heutigen globalisierten Weltkultur ist dieses wechselseitige Sichdurchdringen, das wechselseitige Voneinanderlernen, das Übersetzen in die anderen und von den anderen Sprachen und Lebensformen lebensnotwendig.

4. Wir müssen erkennen, dass dies alles nicht nur zur individuellen Erkenntnis geschieht, sondern aus dem Wechselspiel politischer und individueller Interessen. Denn die Begegnung von Kulturen, die Begegnung von Sprachen vollzieht sich nicht abstrakt in einem abgeschlossenen schalldichten Meditationsraum, sondern in der Welt der Widersprüche, die wir so gestalten, dass die Ehrfurcht vor dem Leben das Grundprinzip ist. □

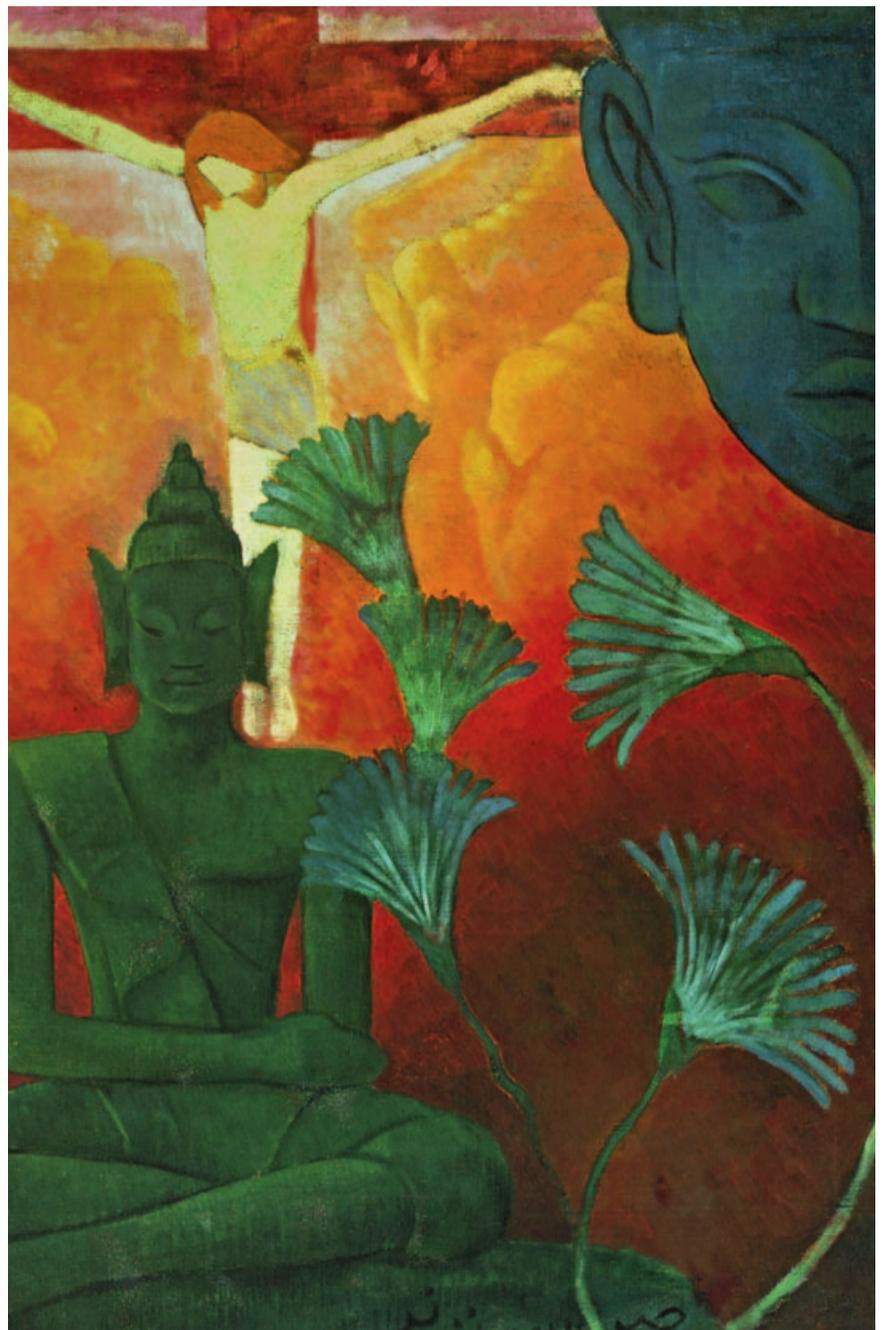


Foto: akg-images

„Christus und Buddha“ heißt dieses Gemälde. Es datiert aus dem Jahr 1890, stammt vom US-amerikanischen Künstler Paul Ranson (1861 – 1909) und ist heute in New York zu sehen. Es zeigt

den gekreuzigten Christus zusammen mit Buddha und belegt, dass das Zusammentreffen der Religionen schon Ende des 19. Jahrhunderts ein Thema war.

Buchshop der Akademie

„Bayern und Italien“, „Der Dreißigjährige Krieg“, „Staufer und Welfen“: Diese schön aufgemachten Sammelbände, die die Vorträge der Historischen Wochen der Katholischen Akademie der letzten Jahre dokumentieren, und eine Fülle weiterer Werke finden Sie ab sofort im neu eingerichteten elektronischen **Buchshop** der Katholischen Akademie auf unserer Homepage unter der Adresse <http://www.kath-akademie-bayern.de/buecher.html> Neben den Sammelbänden der Historischen Wochen steht dort noch eine Reihe von anderen interessanten Büchern zum Verkauf, die die Ergebnisse anderer großer Tagungen der Akademie zusammenfassen. Und: Im Buchshop finden Sie auch die Werke des Religionsphilosophen Romano Guardini, dessen literarischen Nachlass die Katholische Akademie verwaltet und dessen Werke im Auftrag der Akademie herausgegeben wurden und werden. Wir laden Sie herzlich ein, den Buchshop der Akademie online zu besuchen.

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 089/38102103,
 E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de
 Druck: Kastner AG – Das Medienhaus, Schloßhof 2, 85283 Wolnzach.
 zur debatte erscheint zweimonatlich. Kostenbeitrag: jährlich € 35,- (freiwillig). Überweisungen auf das Konto der Katholischen Akademie in Bayern, bei der LIGA Bank: Kto.-Nr. 2 355 000, BLZ 750 903 00. Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.

Amerika, Amerika!

US-Generalkonsul Conrad Tribble zum Gespräch bei der Jungen Akademie

„In München ist das schönste Konsulat der Welt“, entschied der seit August 2009 in München amtierende US-Generalkonsul Conrad Tribble gleich zu Beginn des Abends. Er war am 25. Mai 2011 in die Junge Akademie gekommen, um sich mit jungen Leuten – Schülerinnen und Schüler, Studierende und Berufstätige waren gleichermaßen vertreten – zu treffen.

Das Gespräch verlief in perfektem Deutsch – Tribble hatte bereits als Schüler einige Zeit in Niedersachsen verbracht – und war sehr munter. Dazu trug die sympathische, offene Art des Generalkonsuls ebenso bei wie die vielen wachen Fragen der Anwesenden.

Diese interessierten sich z. B. für den Arbeitsalltag eines Generalkonsuls. Der sei unglaublich vielfältig und von Begegnungen und Kontakten geprägt, so Tribble. Als einen seiner Schwerpunkte hob er die Jugendarbeit hervor, die wichtig sei, um auch in der jungen deutschen Generation ein enges Band zu den USA zu knüpfen.

Denn Deutschland sei nach wie vor einer der wichtigsten Partnerstaaten der USA. Zwar hätten sich die Hauptthemen der Politik längst verlagert. Die nach dem Zweiten Weltkrieg brennende Frage der Zukunft Europas wurde von anderen Fragen abgelöst: Klimawandel, Zukunft Nordafrikas und des Nahen Ostens und viele mehr. Doch die Bearbeitung dieser Themen geht nicht im Alleingang: „Wir brauchen Partner – die sind in Europa.“

Dabei gelte jedoch gerade im Hinblick auf den Nahen Osten, dass „der Einfluss von außen nicht überschätzt“ werden dürfe. Es komme auf kluge und bescheidene Unterstützung an, die in jedem Land anders aussehen müsse. Ein nicht ganz ungefährliches, aber spannendes Jahr verbrachte Conrad Tribble in Ostbaggad als Leiter eines regionalen Wiederaufbauteams. Zu seinen schönsten Erlebnissen in dieser Zeit zählt seine Anwesenheit in einem zum Wahllokal umgewidmeten Schulgebäude. Das Bild von den Schlange stehenden Irakern und dem alten Mann, der stolz seinen Stimmzettel in die Urne wirft und seinen Daumen in Stempelfarbe drückt, hat der Generalkonsul so eindrucksvoll erzählt, dass das Geschehen den Zuhörern plastisch vor Augen stand.

Auch der Wirbel um die Plattform „Wikileaks“ wurde angesprochen, die der Generalkonsul nicht für den „großen Hoffnungsträger der Transparenz“ hält. Denn: „Echten Fortschritt in wichtigen Themen gibt es nur in diplomatischen Gesprächen, die vertraulich bleiben. Diplomatie ist kein FKK-Bereich.“

Neben der Politik fanden auch private Fragen Raum. So erzählte Tribble von seiner aus lauter Diplomaten bestehenden Rockband, die sich inzwischen leider nur noch einmal im Jahr treffen

kann, weil jedes Mitglied an einem anderen Ort tätig ist. Auch für die Familie – Conrad Tribble ist verheiratet und hat vier Kinder zwischen fünf und zwanzig Jahren – stellt das diplomatische „Wanderleben“ so manche Herausforderung dar. Dass er den Posten des Generalkonsuls in München turnusgemäß auch einmal wieder räumen muss, daran denkt er gar nicht gerne – dazu schätzt er den Standort viel zu sehr.

Auf die abschließende Frage, was er gerne von Deutschland in die USA bringen würde und umgekehrt, wünscht sich Tribble für Deutschland etwas Optimismus und „customer service“ („Es ist aber schon viel besser geworden!“), für die USA hingegen ein Stück vom deutschen Ausbildungssystem und – hier sprach der sportbegeisterte Bundesligafan aus ihm, der glaubhaft versicherte, ihm stünde der FC Bayern München am nächsten, – „mehr Begeisterung für Fußball“.

Bei Muffins und Butterbrezn klang der amerikanisch-bayerische Abend aus.
Carolin Neuber



Gut steht es um die bayerisch-amerikanischen Beziehungen, wenn man in die lachenden Gesichter des Konsuls und

der Diskussionsleiterin Carolin Neuber schaut.



Schüler, Studierende und junge Berufstätige waren in die Akademie gekommen, um mit Conrad Tribble zu sprechen und ihn zu politischen und privaten Themen zu befragen.

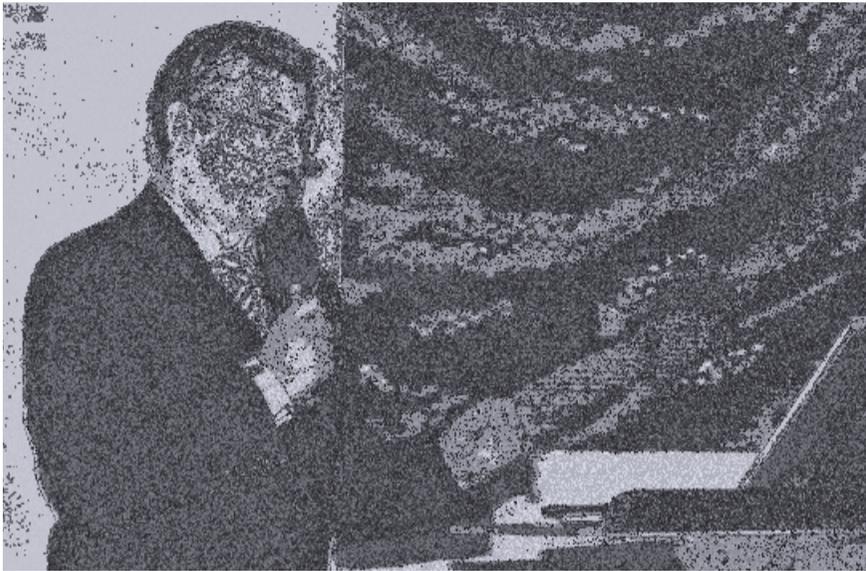
Bei der Begrüßung in der Bibliothek: Generalkonsul Conrad Tribble zwischen Carolin Neuber von der Jungen Akademie und Dr. Florian Schuller, dem Direktor.



Entspannt, engagiert, auskunftsfreudig und ehrlich kam der Vertreter der Vereinigten Staaten von Amerika bei den Gästen rüber ...

..., die sich durch kluges Fragen und aufmerksames Zuhören auszeichneten.

Akademiegespräch mit Offizieren der Bundeswehr



Dr. Peter Wendl bei seinem Vortrag: Der Wissenschaftler konnte am Nachmittag in der Akademie auch konkrete Hilfestellungen bieten.

Soldat im Einsatz – Partnerschaft im Einsatz



Brigadegeneral Reinhardt Kloss sprach als Vertreter der Streitkräfte ein Grußwort.

Das Akademiegespräch mit Offizieren der Bundeswehr am 15. März 2011 stand ganz im Zeichen der Auslandseinsätze der Bundeswehr. Dr. Peter Wendl stellte vor rund 400 Offizieren aus Standorten in Süddeutschland sein bei Herder neu erschienenes Praxis- und Arbeitsbuch vor, in dem über die Probleme von Soldatenfamilien berichtet wird, die lange Zeit getrennt leben müssen. Wendl leitet seit 2002 am „Zentralinstitut für Ehe und Familie in der Gesellschaft“ (ZFG) der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt das Projekt „Mobilität und Partnerschaft“. Er ist zuständig für die Entwicklung und Durchführung von wissen-

schaftlichen und praktischen Initiativen zur Vorbereitung, Bewältigung und Reintegration von Fernbeziehungen bei Auslandseinsätzen. Gefördert wird dieses Projekt vom Katholischen Militärbischof für die Deutsche Bundeswehr.

„zur debatte“ druckt mit freundlicher Genehmigung des Verlags den Bericht von Josef König über die Veranstaltung in der Akademie nach, der in Heft 4/2011 von „Kompass. Soldat in Welt und Kirche“, der Zeitschrift der Katholischen Militärseelsorge, erschienen ist.



Dr. Peter Wendl (re.) beantwortete nach seinem Vortrag die Fragen aus dem Zuhörerkreis. Reinhold Bartmann, Leitender Militärdekan, moderierte das Gespräch.



Der Kommandeur der 1. Luftwaffendivision, Generalmajor Ludwig Löwenstein, griff in die Diskussion ein.

Presse

Katholische Nachrichtenagentur

23. März 2011 – Peter Wendl hat nicht gedient, aber das interessiert hier bei der Truppe keinen. Wichtig ist für ihn zu wissen, wie es ist, wenn ein lange getrenntes Paar zu Beginn des Wochenendes statt trauer Zweisamkeit gleich in Streit gerät oder Abschiedsschmerz das viel zu kurze gemeinsame Wochenende schon am Sonntagmittag verhagelt. Der 40-jährige Theologe von der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt hat selbst jahrelang in einer Fernbeziehung gelebt und darüber wissenschaftlich gearbeitet. Inzwischen coacht er im Auftrag des Katholischen Militärbischofsamts Soldatenfamilien in Auslandseinsätzen. (...) Heute kann der Wissenschaftler, der sich zum Familientherapeuten hat fortbilden lassen, aus der Erfahrung von mehr als 150 Intensivseminaren schöpfen. Soeben hat er ein Arbeitshandbuch veröffentlicht. Zur Vorstellung in der Katholischen Akademie in Bayern treten fast 400 Uniformierte an (...). Auf akademischen Jargon verzichtet Wendl weitgehend, dafür spickt er seinen Vortrag mit Anekdoten. Als er erzählt, wie ihm ein gestandener Soldat nach der Rückkehr aus Afghanis-

tan frustriert berichtete, wie der Sohn beim Wiedersehen, statt Papa um den Hals zu fallen, ihm bedeutet hat, er könne gleich wieder abziehen, ist es still im Saal. Einige Köpfe nicken.

Christoph Renzikowski

Münchner Kirchenzeitung

23. März 2011 – Die Debatte um den Auslandseinsatz der Bundeswehr in Afghanistan füllt wieder die Schlagzeilen. Die Probleme der Soldatenfamilien und Lebensgefährten werden dabei aber selten erwähnt. Gerade für die Soldaten ist aber vor allem die mehrmonatige Trennung von den Angehörigen eine der größten Herausforderungen ihres Auslandseinsatzes. Peter Wendl von der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt hat nun in Zusammenarbeit mit der katholischen Militärseelsorge einen Ratgeber herausgebracht, der den Familien Hilfestellung und Tipps im Umgang mit den angeordneten Fernbeziehungen geben soll. Die gesammelten Erfahrungen in seinem Buch „Soldat im Einsatz – Partnerschaft im Einsatz“ stammen aus über 150 von ihm selbst geleiteten Seminaren für Soldaten und ihre Familien.

Andreas Schneider

Freundeszeichen der Katholischen Akademie Bayern an Generalvikar Walter Wakenhut

Akademiedirektor Dr. Florian Schuller überreichte im Rahmen des Akademiegesprächs am 15. März in München das Freundeszeichen an Generalvikar Walter Wakenhut. Das Freundeszeichen der Akademie – ein vom Münchner Bildhauer Max Faller gestaltetes Bronzerelief „Herrgott in der Ruh“ – wird seit 1972 verliehen. Die Auszeichnung wird an Personen vergeben, die sich durch ihren Einsatz in besonderem Maße um die Katholische Akademie in Bayern verdient gemacht haben und dadurch in einem speziellen Freundschafts- und Vertrauensverhältnis zu ihr stehen. Es ist ein Zeichen des Dankes und der hohen Wertschätzung.

Walter Wakenhut war von 1997 bis 2000 Katholischer Wehrbereichsdekan VI in München; in dieser schwierigen Zeit des Umbruchs, der Reduzierung und der Neuausrichtung der Bundeswehr konnten die Akademiegespräche mit Offizieren dennoch fortgeführt werden, was nicht zuletzt dem Engagement des damaligen Militärdekans Wakenhut zu verdanken war.

In seiner Zeit als Militärgeneralvikar ab dem Jahr 2000 begleitet Walter Wakenhut die Akademiegespräche aus der Ferne, besucht sie aber auch, wenn sein Terminkalender es erlaubt. Deutlich wurde stets, dass diese Veranstaltungen für ihn, wie für die Akademie selbst, eine Herzensangelegenheit sind, wird damit doch nicht nur eine angesprochen wichtige Zielgruppe, sondern – gerade mit Blick auf die jüngeren Offiziere – auch ein Publikum angesprochen, das mit Kirche häufig nicht mehr so viel anfangen kann.

Spürbar ist seine große Nähe und Freundschaft zur Akademie insgesamt. Diese Verbundenheit kommt im persönlichen Gespräch und in den Bege-



Akademiedirektor Dr. Florian Schuller (re.) überreicht das Freundeszeichen an Militärgeneralvikar Walter Wakenhut.

nungen mit ihm zum Ausdruck: Walter Wakenhut ist ein Freund und Förderer der Katholischen Akademie Bayern.

Walter Wakenhut ist Priester und Seelsorger mit Leidenschaft. Sein seelsorglicher Einsatz wurde von der Kirche gewürdigt durch die Ernennungen zum Monsignore und zum Prälaten 1995/97 sowie durch die Ernennung zum Apostolischen Protonotar 2007.

Akademiedirektor Dr. Schuller hofft auch für die Zukunft, dass die problemlose, sehr erfreuliche Zusammenarbeit und das partnerschaftliche Miteinander von Katholischer Militärseelsorge und Katholischer Akademie Bayern fortgeführt werden.

Jörg Volpers

Vorstellung des Arbeitsbuches von Dr. Peter Wendl

Josef König

Gründliche Vorarbeiten

Das erste Buch, unter dem Titel „Gelingende Fern-Beziehung“, erstmals 2005 erschienen und nun in 4. Auflage bei Herder publiziert, war nicht nur Dissertationsthema des an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt engagierten Theologen sowie Einzel-, Paar- und Familientherapeuten. Es war gleichzeitig der Beginn eines wissenschaftlichen Diskurses darüber, wie typische Herausforderungen und Belastungen, denen eine Fern-Beziehung – ebenso wie eine Wochenend-Beziehung – ausgesetzt ist, bewältigt, und wie vor allem auch die außergewöhnlichen Chancen und Gestaltungsmöglichkeiten, die in ihr liegen, genutzt werden können. Fern-Beziehung als Chance für gelingende Partnerschaft – so die Leitidee zum Zeitpunkt der damaligen Erstveröffentlichung.

Seitdem sind einige Jahre vergangen, in denen der Autor nicht untätig blieb. Dies hängt auch damit zusammen, dass deutsche Streitkräfte und die Soldatinnen und Soldaten seit 2001 immer noch in den *International Security Assistance Forces (ISAF)* zur Sicherheit und Stabilität in der Islamischen Republik Afghanistan einen militärischen Beitrag leisten. Inzwischen bewertet die Bundesanwaltschaft die Situation in Afghanistan als einen „nicht internationalen bewaffneten Konflikt“. Soldatinnen und Soldaten sehen das schon seit Längerem und nennen ihn unjuristisch schlichtweg „Krieg“. Grund genug also, um anlässlich der 86. Offiziersgespräche an der Katholischen Akademie Bayern, in der Landeshauptstadt München das neue Buch des Autors, der sich mittlerweile in der Katholischen Militärseelsorge beheimatet fühlt, im Rahmen eines Akademienachmittags zu präsentieren. Dass die Aula in der Katholischen Akademie bis auf den letzten Platz mit Soldatinnen und Soldaten aller Dienstgradgruppen und der an der Themenstellung interessierten Münchner Öffentlichkeit gefüllt war, belegt eindrucksvoll die Bedeutung des neuen Buches. „Soldat im Einsatz – Partnerschaft im Einsatz“, so der Titel des wiederum bei Herder erschienenen Bandes, möchte sich dieses Mal eher als ein „Praxis- und Arbeitsbuch für Paare und Familien in Auslandseinsatz und Wochenendbeziehung“ verstanden wissen.

Stimmen zum Buchprojekt

Walter Wakenhut, Generalvikar des Katholischen Militärbischofs, der kurz zuvor durch den neuen Katholischen Militärbischof Dr. Franz-Josef Overbeck in dieser Verantwortung bestätigt worden war, hob zu Beginn der Buchpräsentation die Bedeutung für das praktische Handeln sowohl der katholischen Militärseelsorge als auch der betroffenen Paare selbst hervor. Wakenhut dabei wörtlich: „Die Erfahrungen aus unseren zahlreichen Intensiv-Veranstaltungen, wie z. B. den Paar- und Familienwochenenden oder Familienwerkwochen, zeigen, dass zu einer nachhaltigen Seelsorge auch Materialien und Hilfestellungen für die Menschen gehören, die uns anvertraut sind.“

Das Grußwort des Vertreters der Bundeswehr, des Stabsabteilungsleiters im Führungsstab der Streitkräfte I, Brigadegeneral Reinhard Kloss, deutete in

eine ähnliche Richtung: „Auch wenn die Streitkräfte sich nicht unmittelbar in persönliche und private Angelegenheiten der Soldatenfamilien und ihrer Angehörigen einmischen dürfen, so bleibt trotzdem die Notwendigkeit bestehen, in Kooperation mit Dritten für Hilfestellung zu sorgen. Deshalb ist es aus Sicht des Dienstherrn zu begrüßen, dass dafür praxistaugliche Instrumente entwickelt werden, die die eigenen Bemühungen unterstützen“, so der katholische General, der gleichzeitig als Präsident des „Apostolat Militaire International“ (AMI), eine weltweit engagierte soldatische Laieninstitution leitet.

Vorstellung des Buches

Um den Anspruch auf die Praxistauglichkeit nachzuweisen, nutzte der Autor, Peter Wendl, die Gelegenheit, sowohl Hinter- und Beweggründe als auch Erfahrungen aus der Vielzahl von zwischenzeitlich insgesamt 150 Intensiv-Veranstaltungen mit über 900 Paaren, die von Auslandseinsätzen betroffen sind, wie Gespräche am Rande von Veranstaltungen und eigene Reflexionen darüber in seinen Vortrag einfließen zu lassen, der über eine ausschließliche Inhaltsangabe des neuen Buchbeitrages weit hinaus ging.

Dem promovierten Theologen war dabei anzumerken, dass hier nicht „ein Blinder von der Farbe“ sprach, sondern jemand, der um die Bedeutung, das Ausmaß und die Folgen belastender Situationen für Paare und Familien weiß, die als unmittelbar Betroffene zunehmend die Frage nach dem Sinn der Einsätze deutscher Streitkräfte außerhalb der bündnisbezogenen Landesverteidigung stellen. Fragen danach, die unbeantwortet bleiben, verdrängt oder zweideutig beantwortet werden, wirken ebenso belastend wie Trennung, Ungewissheit über den Verbleib des Partners oder dessen psychischen Veränderungen, die sich mit dem Ende eines Auslandseinsatzes bemerkbar machen.

„Auch dieses“ – so Peter Wendl – „gilt es mit zu bedenken, wenn eine zeitlich befristete Trennung nicht nur als Bedrohung für die eigene Partnerschaft gesehen wird, sondern diese als Chance ihrer erfolgreichen Bewältigung verstanden wird.“ Daran mitzuwirken und mit Hilfe des neuen Buches einen Beitrag leisten zu können, an dem will der Autor festhalten, der sich für die ideelle Förderung bei den im Katholischen Militärbischofsamt Verantwortlichen, dem Leitenden Wissenschaftlichen Direktor i. K. Lothar Bendel und Militärdekan Monsignore Johann Meyer herzlich bedankte.

Reinhold Bartmann, der als Leitender Katholischer Militärdekan für die Seelsorge in den Bundesländern Bayern und Baden-Württemberg verantwortlich ist, wünschte zum Abschluss der Präsentation dem neuen Buch einen ähnlichen Erfolg wie den des ersten Buches über „Fern-Beziehungen“. „Eine vierte Auflage – das spricht für sich und ist auch der neuen Buchproduktion zu wünschen!“

Wendl, Peter: Soldat im Einsatz – Partnerschaft im Einsatz. Praxis- und Arbeitsbuch für Paare und Familien in Auslandseinsätzen und Wochenendbeziehungen. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2011. ISBN 978-3-451-30466-8 zum Preis von 14,95 €

Im Labyrinth des Lebens

Begegnung mit dem Regisseur Achim von Borries

Beim Filmforum der Akademie am 2. April 2011 mit dem Titel „Im Labyrinth des Lebens“ war der Regisseur Achim von Borries zu Gast. Filmfachleute und Filmfreunde diskutierten mit dem in Berlin lebenden Filmemacher über seine Arbeit und besonders über zwei seiner Filme, die auch gezeigt wurden: „England!“ (2000), der das Schicksal eines todkranken Tschernobyl-Freiwilligen zum Thema hat, und „Wie einst Lilly“ (2010). In diesem Beitrag des Hessischen Rund-

funks zum 40-jährigen Bestehen der Krimi-Reihe „Tatort“, der die Nachwehen des RAF-Terrors zeigt, spielen Ulrich Tukur und Martina Gedeck die Hauptrollen. Sie finden nachfolgend ein Einführungsreferat von Professor Reinhold Zwick, Ausschnitte aus den State-zwicks des Regisseurs auf dem Podium und einige Bilder des Abends sowie Szenenfotos aus den vorgestellten Filmen.

Recherche und Erinnerung. Zu Achim von Borries sowie seinen Filmen „England!“ und „Wie einst Lilly“

Reinhold Zwick

England!

Das Ausrufezeichen im Titel seines Spielfilmdebüts „England!“ (2000) sprang sogleich mit dessen Uraufführung auch auf den bis dato weithin unbekanntem Achim von Borries über, als er diese seine Abschlussarbeit an der „Deutschen Film- und Fernsehakademie“ (Berlin) im Jahr 2000 beim Filmfestival von Cottbus präsentierte: Der Film gewann gleich vier Preise, darunter den Publikumspreis und den Preis der Ökumenischen Jury; und das war nur der Auftakt einer ganzen Serie von internationalen Auszeichnungen.

Als „England!“ im folgenden Jahr im wichtigen Nachwuchs-Wettbewerb um den Max-Ophüls Preis in Saarbrücken lief, hob ihn die Katholische Filmkommission für Deutschland nochmals besonders hervor und charakterisierte ihn dabei treffend: „Poetisch-einfühlsam, ja fast zärtlich fängt der Film die Träume und Hoffnungen einiger in Berlin gestrandeter Menschen ein, im Zentrum ein durch Tschernobyl vom Tod gezeichneter junger Russe, der vorübergehend sein Ziel, einmal die Küste Englands zu sehen, aus den Augen verliert. Stilsicher zwischen realistischem Stimmungsbild und philosophischer ‚Weltbeschreibung‘ changierend, entwickelt sich eine fragile, vom Zerfall bedrohte, aber von Lebensfreude und – Lebenswürde geprägte Reisebeschreibung fern jeder Hysterie.“ (film-dienst, 4/2001). – Die Reise des jungen Valeri, dessen Schicksal als verstrahlter „Liquidator“ von Tschernobyl durch die Ereignisse in Fukushima eine bedrückende Aktualität erhalten hat, stagniert lange: Er bleibt als Illegaler in Berlin hängen, schlägt sich so recht und schlecht durch, versucht sich zwischenzeitlich mit seinem angeborenen Elan und mit Chuzpe als Künstleragent für einen befreundeten



Prof. Dr. Reinhold Zwick, Professor für Biblische Theologie und ihre Didaktik an der Universität Münster

Ikonenmaler, versackt dann aber in den Kreisen der Russenmafia, während sich seine Krankheit dramatisch verschlechtert. Erst kurz vor seinem Tod begleitet ihn sein Künstlerfreund auf die letzte Reise, bei der er am Meer stirbt.

Die Bildsprache, der Erzählgestus, der liebende Blick auf die Figuren und die Genauigkeit in der Milieu-Zeichnung von „England!“ erinnern an „Nachtgestalten“ von Andreas Dresen und „Lichter“ von Hans Christian Schmid, zwei ebenfalls herausragende Filme, die ihre Regisseure bei früheren Filmforen der Münchener Katholischen Akademie präsentiert hatten.

Die gesellschaftlich randständigen Bereiche, in die wir Valeri begleiten, hat der 1968 in München geborene Achim von Borries in Berlin kennengelernt, wohin er 1992 zum Filmstudium gewechselt ist. Aufgewachsen in einem bildungsbetonten Elternhaus – der Vater Ernst von Borries war als Gymnasialdirektor viele Jahre Vorsitzender des Verbands Bayerischer Privatschulen –, hatte er das seltene Glück, dass seine Eltern, nicht zuletzt seine filmbegeisterte Mutter, den Wunsch des Sohnes nach einem so unkalkulierbaren Beruf wie dem des Filmkünstlers unterstützten. Und der große Erfolg gleich des Regie-Erstlings wird auch ihnen eine Bestätigung gewesen sein. „England!“ fand sogar, was für einen Abschlussfilm alles andere als die Regel ist, einen Kinoverleih und blieb nicht in der Festival-Schlaufe hängen. Die katholische Filmkritik zeichnete ihn zum Kinostart als „Kinotipp“ (vgl. film-dienst 19/2001) aus und ähnlich wie die Preisbegründung las sich schon der Schluss der begeisterten Besprechung von Horst Peter Koll im „film-dienst“: „Dass von Borries den Mut und die Kraft aufgebracht hat, eine kleine Gegenwartsgeschichte konsequent und anrührend zugleich mit philosophischen Fragen nach Identität und Glück zu verknüpfen, ohne sie zu ‚belasten‘ oder überzustrapazieren, hebt ihn weit über das gängige Angebot im deutschen Film hinaus.“ (18/2001)

Dass ein genauer und intensiver Film wie „England!“ nicht das große Geld an den Kinokassen brachte, war nicht anders zu erwarten. Gleichwohl erhielt Achim von Borries die Chance, seinen zweiten Spielfilm mit einem deutlich größeren Budget und so bekannten Darstellern wie Daniel Brühl und August Diehl zu realisieren: „Was nützt die Liebe in Gedanken“ (2004), eine atmosphärisch und psychologisch dichte Studie um einen ‚Selbstmörderclub‘, die zwar in den 1920er Jahren spielt, aber in vielerlei Hinsicht für existentielle Befindlichkeiten heutiger Jugendlicher und junger Erwachsener transparent ist. Der „film-dienst“ (3/2004) war abermals voll des Lobes: „Basierend auf einer wahren Begebenheit, die in der Weimarer Republik für Aufsehen sorgte, verbindet der hervorragend fotografierte und gespielte Film ein realistisches Stimmungsbild mit philosophischer Weltbeschreibung, wobei er die entwurzelten Jugendlichen präzise konturiert und ihr ebenso verklärtes wie hysterisches Ringen um Leben und Tod, Liebe und Verzweiflung als zeitlose Suche nach Orientierung und Lebenssinn deutet.“

Leider konnte sich das große Publikum dennoch nicht für den unbedingt sehenswerten Film erwärmen, weshalb es für Achim von Borries in der Folgezeit schwieriger wurde, neue Regiearbeiten für das Kino zu realisieren. Er arbeitete deshalb in den nächsten Jahren verstärkt als Drehbuchautor und als Regisseur bei Fernsehserien, bis er unlängst wieder die Chance zu einem großen Kinofilm erhielt: für „Vier Tage im Mai“, eine Erzählung aus den letzten Kriegstagen im Mai 1945 an der Ostseeküste, die kurz vor der Fertigstellung steht.

Wie einst Lilly

Viele Arbeiten für Fernsehserien sind weitaus mehr als nur die handwerklich soliden Auftragsproduktionen, als die man sie üblicherweise verdächtigt. Das gilt auch für die herausragende „Tatort“-Folge „Wie einst Lilly“ (2010), bei der Achim von Borries nach einem Drehbuch von Christian Jeltsch Regie führte. Die „Tatort“-Serie ist die *Königsklasse* des deutschen Fernsehfilms und nicht selten finden sich hier wahre Meister-

werke, die es verdient hätten auf der großen Kinoleinwand gesehen zu werden. Und verdient hätten, nicht jählings durch die hereinplätzende Titelmelodie und den üblichen Schluss-Clip der Serie abgebrochen zu werden, sondern mit einem Abspann auszuklingen, der einen sanft aus ihnen entlässt. Ein solches Meisterwerk, das sich im Tatort-Format versteckt, ist „Wie einst Lilly“. Mit Recht wurde mit diesem Film der vierzigste Geburtstag der Tatort-Reihe begangen.

Zum Jubiläum gab in „Wie einst Lilly“ auch ein neuer Kommissar sein Debüt, den man gerne öfters sehen würde: Der bekannte deutsche Schauspieler Ulrich Tukur als hessischer Landeskriminalamts-Ermittler Felix Murot. Auch sonst ist „Wie einst Lilly“ bis hinein in Nebenrollen hochkarätig, ja mit der ersten Garde des deutschen Fernseh- und Kinofilms besetzt: Mit Martina Gedeck, Vadim Glowna, Fritzi Haberlandt und Lars Rudolf, um nur die bekanntesten zu nennen.

Dass bei Tatort-Krimis die Kommissarinnen und Kommissare eine herausragende Rolle spielen, ist eines der *Markenzeichen* der Serie: Wir treuen Zuschauer altern gewissermaßen parallel mit unseren guten Bekannten Bati und Leitmayr, Baldauf und Schenk, Odenthal oder Lindholm. Es ist sicher nicht nur der Regie und dem Drehbuch, sondern auch der Präsenz und Präzision von Ulrich Tukurs subtilem Spiel zu verdanken, dass hier noch mehr als in vielen anderen Tatort-Krimis die Figur des Ermittlers ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt und phasenweise wichtiger wird als der bearbeitete Fall.

Das Besondere an „Wie einst Lilly“ ist die bestechend ausbalancierte Verbindung zwischen einer sehr vielschichtigen Handlung und einem ganz entspannten, bisweilen fast schon meditativ verlangsamten Erzählrhythmus, dessen ruhiges Fließen dann aber immer wieder durch *Einschüsse*, durch das Aufblitzen von Erinnerungs- und Traumbildern perforiert und dynamisiert wird.

Gleich die Eingangssequenz verschränkt verschiedene Handlungs- und Zeitebenen, blendet Figuren über- und ineinander und ist zugleich die Ouvertüre für die Dramaturgie und Ästhetik des Films. Ich möchte natürlich nichts von der Geschichte verraten, aber doch exemplarisch auf diese Eingangssequenz hinweisen: Im harten Kontrast zum Tatort-Trailer beginnt der Film mit einigen stillen, romantisch-geheimnisvollen Naturpanoramen, über die sich im Vorgriff auf das Ende des Films ein Dialog zwischen Murot und Martina Gedeck als Wirtin einer Pension am Edersee legt. Der Ausriss aus diesem Gespräch bricht mit einem Schuss jäh ab, und das Bild wechselt zu Bildern einer Computertomographie, dann Aufnahmen eines Gehirns, in dem sich eine Veränderung zeigt, die man einen Moment lang für das Projektil des Schusses oder für die von ihm geschlagene Wunde halten könnte, bis man erfährt, dass es sich um einen haselnussgroßen Tumor im Kopf von Felix Murot handelt. Das Klinische der Apparaturen wird wiederum kontrastiert mit der hier erstmal hörbaren, später refrainartig wiederkehrenden Titelmusik, einer Version von Lale Andersens „Lili Marleen“. Wie man später erfahren wird, weist diese Musik zurück auf die Jugend des Kommissars, die als Erinnerungsspur das Geschehen begleiten wird. Felix Murot wird exponiert als ein Gezeichneter, als jemand der urplötzlich mit der Endlichkeit seines Daseins konfrontiert wurde, konfrontiert zumindest mit der Drohung einer Eintrübung oder des Verlusts seines Wahrnehmungs- und Erinnerungsvermögens, dessen also, was für seinen



Filmemacher Achim von Borries und Filmkritikerin Doris Kuhn stießen im Gespräch auf viele interessante Punkte im Werk des Regisseurs.

Beruf essentiell ist. Und tatsächlich kommt Murots Wahrnehmung durch den Tumor und die Schmerzen, die dieser *Stachel im Fleisch* verursacht, in Bewegung, in ein eigentümliches Changieren zwischen Verzerrung und Klarsicht. Murots Wahrnehmung wird zugleich partiell unscharf und angeschärft.

Statt sich auf ärztlichen Rat sogleich in stationäre Behandlung zu begeben, bricht Murot auf zu einem Todesfall am Edersee, bei dem zunächst alles auf einen Suizid hindeutet.

Anfangs jenseits der Ermittlungen, bald aber immer enger mit ihnen verflochten, wird die Reise von Felix Murot zur Recherche an den Edersee zur doppelten Reise in den labyrinthischen Raum des Erinnerens:

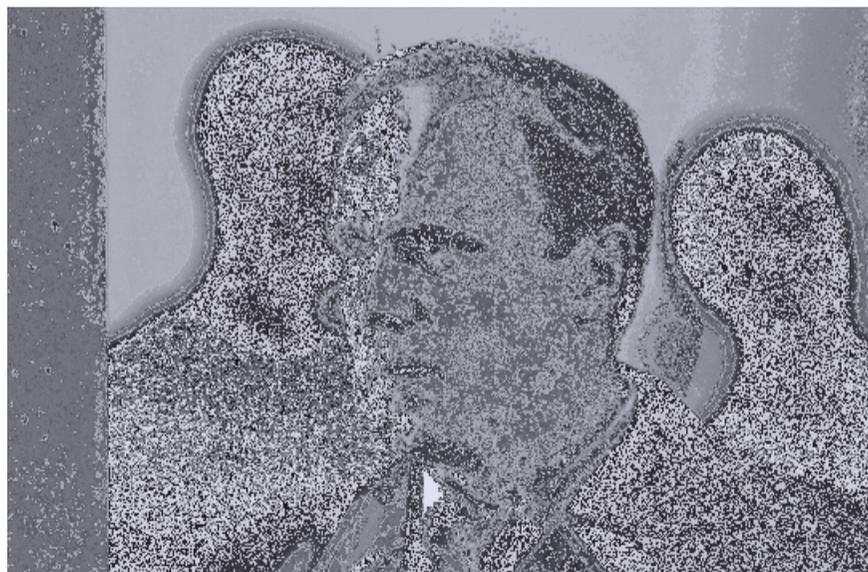
Einmal des Erinnerens an seine Kindheit und Jugend. Denn Murot ist in einer Kleinstadt am See aufgewachsen und der erste Gang führt ihn in die jetzt – symbolträchtig – renovierungsbedürftige Kirche, in der sein verstorbener Vater einstmals Pastor war. Jetzt ist er selbst so alt wie sein Vater damals war, als er, der Sohn, mit ihm gebrochen hatte. Murot spürt, dass es ihm aufgegeben ist, sich der Vergangenheit zu stellen und die Wunde dieses Bruchs zu bearbeiten, sich auf die Suche nach dem verlorenen Vater zu begeben und um eine Versöhnung, die den leiblichen Tod des Vaters transzendiert, zu bemühen. Diese Versöhnung beginnt zeichenhaft damit, dass er das achtlos im Gerümpel der Kirche begrabene Porträtbild des Vaters wieder aufhängt, den Abwesenden wieder gegenwärtig macht.

Die andere Erinnerungsspur führt in die 1980er Jahre, in die Anfänge von Murots Arbeit als Ermittler beim Bundeskriminalamt. Hier vernetzt sich die private Erinnerung mit der kollektiven Erinnerung der Bundesrepublik, tauchen doch immer deutlicher Zusammenhänge auf zwischen dem aktuellen Fall und einem bis heute nicht aufgeklärten Bombenattentat der dritten Generation der „Roten Armee Fraktion“. Murot war seinerzeit von den Ermittlungen entbunden worden und hat dies nie verwunden, weil damit von oberen Instanzen die von ihm verfolgte, für ihn zentrale Spur ad acta gelegt worden war.

Die Recherche, ob sich der tot im Edersee aufgefundene Unbekannte selbst erschossen hat oder ermordet wurde, wird so für Felix Murot zum Katalysator des Erinnerens und – auch im Zeichen des Tumors – einer neuen Positionsbestimmung seines Lebens, seiner

Identität. Murot muss sich diesem Erinnern stellen, denn beide Vergangenheitsebenen drängen unerbittlich an, indem sie immer wieder seine Wahrnehmungen durchkreuzen und überlagern: sei es, dass er die lockend-verführerische Stimme seiner großen Jugendliebe Lilly vernimmt und wiederholt meint, sie in der schönen Wirtin wiederzuerkennen, sei es dass in kurzen Flashbacks schwarzweiße Fernsehbilder über das RAF-Attentat aufflackern. Murot will die Vergangenheit auch gar nicht verdrängen, und was er einmal scheinbar beiläufig zu einem Polizisten sagt, ist für ihn zum Leitsatz geworden: „Wer vergisst, hat verloren.“

Die komplexe Reise in die Räume des Erinnerens und die Ermittlung der Zusammenhänge und Hintergründe des aktuellen Kriminalfalls, die lange Zeit auf der Stelle nur sehr schleppend vorankommt, hat Achim von Borries mit Bildern inszeniert, wie man sie wohl kaum in einem Krimi erwartet hätte. Der Film gewinnt eine kammerpielartige Dichte und Intensität, und in das Kammerpielartige fügen sich merkwürdigerweise auch die wiederholten Panoramen des Sees. Diese Naturbilder sind in einer Weise gefilmt, dass die Landschaften zu Seelenräumen werden. Manche der ruhigen, oft länger gehaltenen weiten Natur-Einstellungen erinnern mich an Bilder von Caspar



Ulrich Tukur hat die Hauptrolle als LKA-Ermittler in „Wie einst Lilly“.

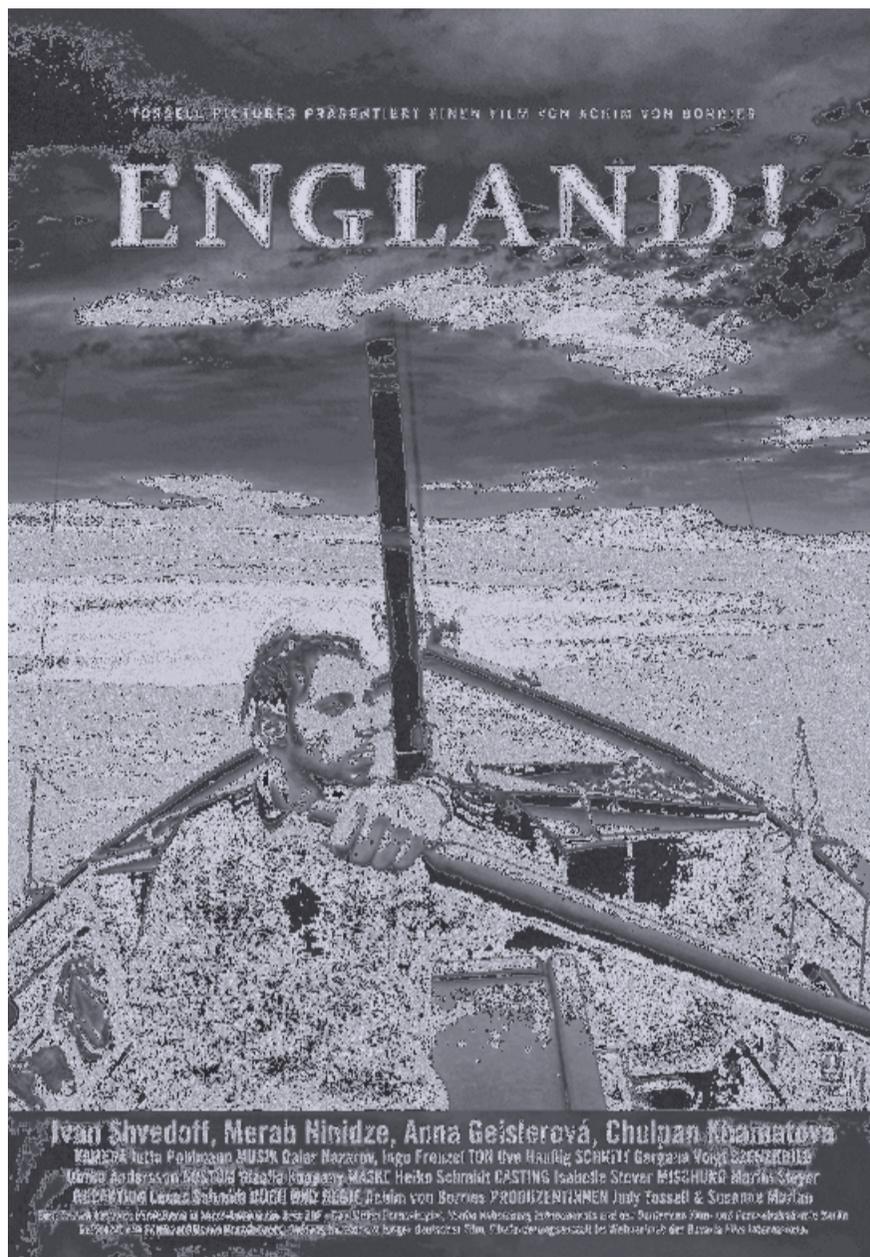


Foto: Verleih

Das Plakat, mit dem für den Spielfilm „England!“ geworben wurde. Charakteristisch die abgebildete Szene: der Protagonist auf seinem für ihn unmöglichen Weg in das Land der Hoffnung.

David Friedrich und – etwa wenn Vögel über den leeren Himmel ziehen – an Bildgestaltungen in der Zen-Kunst; und damit stellenweise ein wenig an Andrej Tarkowskij, der ebenfalls Caspar David Friedrich und die Zen-Kunst in seinen Bildern zusammenbrachte.

Aus all dem, aus der vielschichtigen Erzählung und aus ihrer eindringlichen Inszenierung, erwächst ein Film, der schließlich auch in religiöse Tiefendimensionen weist. Nicht nur mit verschiedenen Anspielungen im Dialog, die ihn durchziehen, sondern auch und mehr noch mit seiner thematischen Struktur, die Fragen von Schuld und Vergebung, Verbrechen und Rache, Identität und Erinnerung aufwirft und diese Fragen im Horizont der Endlichkeit des Daseins anscharft.

„Wie einst Lilly“ ist 2011 für den Grimme-Preis, die angesehenste deutsche Auszeichnung für Fernsehproduktionen, nominiert worden. Er hätte gewiss nicht nur die Nominierung, sondern auch den Preis selbst verdient. □

Foto: Hessischer Rundfunk

Achim von Borries im Gespräch

Achim von Borries beantwortete auf dem Podium eine Reihe von Fragen, die ihm von den Filmexperten und aus dem Publikum gestellt wurden. Im Folgenden finden Sie einige der Fragestellungen und die Antworten, die der Filmmacher darauf gab.

Frage: Ist es für Sie einfacher ein Drehbuch zu schreiben oder einen Film zu machen?

Achim von Borries: Es ist auf jeden Fall viel leichter, ein Drehbuch zu schreiben als einen Film zu machen. Man kann sich als Autor schließlich alles ausdenken und es rein schreiben, man muss es dann ja nicht umsetzen. Ich schreibe deshalb auch sehr gern für andere und sage denen, was sie machen sollen. Das Drehbuch umsetzen müssen ja dann die anderen.

Ich bin aber auch sehr froh, dass ich beides machen kann. Ich bin dann nicht angewiesen auf Drehbuch-Angebote von außen. Und zweitens: Es ist ein schöner Wechsel. Beim Schreiben sitzt man in der Wohnung oder im Büro. Ich schreibe oft zusammen mit Co-Autoren; es ist nicht sehr extrovertiert. Das Drehen selbst ist dann anstrengend, man muss einen ganzen Tross bewegen, eine Mannschaft formen und viel koordinieren.

Man kann, glaube ich, die beiden Tätigkeiten nicht vergleichen. Ich finde es schön, dass ich beides kann.

Frage: Hat das Alter des Regisseurs Einfluss auf seine Arbeit? Hilft es jung zu sein?

Achim von Borries: Eine schwierige Frage. Ich habe vor dem Studium an der Filmhochschule in Berlin etwas anderes studiert, mich erst danach in Berlin beworben und bin Gott sei Dank genommen worden. Sonst wäre ich heute Geschichtslehrer oder so etwas. Ich war aber eigentlich zu jung, zu unreif als ich so mit 25 Jahren mit dem Filmemachen angefangen habe.

Es gibt da zwei Sachen zu beachten. Wenn man jung ist, ist man energiegelad und hat vor allem weniger Skrupel. Und das kann einem schon enorm helfen. Bei der Realisierung eines Films handelt es sich ja darum, viele Menschen, Geldgeber, alle die schließlich mitmachen, zu überzeugen, dass sie einem folgen. Skrupel und Zweifel sind da nicht immer förderlich.

Auf der anderen Seite fehlt einem als junger Mensch Lebenserfahrung. Mir jedenfalls fehlte sie und das ist fürs Filmemachen nicht hilfreich.

Frage: Der Spielfilm „England!“ war Ihr Abschlussfilm an der Musikhochschule und schaffte es in die Kinos. Ist so ein Erfolg üblich?

Achim von Borries: Das war mein erster langer Film. Nach Jahren an der Hochschule überlegt man, was man denn dann als Abschlussarbeit machen könnte. Ich traf in Berlin einen Ukrainer, habe ihn kennengelernt und war mit ihm befreundet; er lebte illegal in Berlin und wollte nach England. Das war ein schon sehr alter Traum von ihm. Da kam mir die Idee zu einem Drehbuch, das sich in den zwei Jahren,



Achim von Borries meinte unter anderem, dass jugendliche Skrupellosigkeit beim Filmemachen hilfreich sein kann.

die ich an ihm schrieb, sehr verändert hat. Ich schau ihn heute erst zum zweiten Mal an; das erste Mal sah ich ihn vor elf Jahren bei der Premiere – auch in München. Beim Filmfest im Arri-Kino hatte er damals Premiere.

Es brauchte ein halbes Jahr, bis sich ein Verleih fand, der den Film in die Kinos bringen wollte. Wir hatten eine sehr kleine Zahl von Kopien, nämlich nur sieben: In Berlin, Hamburg, Frankfurt und München konnte er gezeigt werden.

Mit sieben Kopien haben wir 30 000 Zuschauer gemacht, eine irre Zahl, wenn man bedenkt, wie selten es den Film gab. Wir haben uns dann geärgert, dass wir nicht mehr Kopien hatten. Aber immerhin: besser so als gar nicht.

Frage: Wie kamen Sie auf die Idee ihren ukrainischen Freund mit Tschernobyl und damit mit dem Thema des Todes, der Richtigkeit des Lebens im Angesicht der Endlichkeit zu verknüpfen?

Achim von Borries: Dieser Freund war wirklich einer der jungen Freiwilligen, die in Tschernobyl gearbeitet haben. Sein sehr rastloses Suchen nach diesem Glücksland England, das wahrscheinlich nie dieses konkrete Land war, war ein Anknüpfungspunkt. Das habe ich innerlich immer verknüpft mit der Angst vor der Endlichkeit. Wir haben uns 1995 in Berlin kennengelernt und immer wieder gesten- und tränenreich verabschiedet, weil er nach England wollte. Drei Monate später tauchte er wieder auf, und sagte, irgendetwas sei ihm dazwischen gekommen. Ich verstand ihn, ich verstand, dass er dort nicht hinreisen konnte. Wenn man einen Film macht, muss man etwas vom Thema verstehen. Ich verstehe sehr wenig von der Ukraine, Russen oder Strahlenkrankheiten, aber viel davon, wie es ist, in ein anderes Land, in ein anderes Leben gehen zu wollen.

Das war der Berührungspunkt. Ich fühlte mich auch in einem Stadium der Durchreise. Später, wenn das und das

eingetreten ist, wird dann in deinem Leben alles gut sein. So fühlte ich das damals.

Der junge Mann, den der Film begleitet, schwärmt und träumt, sagt sogar, in England kaufe er sich ein Haus. Er träumt, anstatt im Hier und Jetzt zu leben, den Moment zu genießen.

Frage: Was hat Sie gereizt, das Drehbuch zu „Wie einst Lilly“ zu verfilmen?

Achim von Borries: Drei Dinge haben mich dazu veranlasst. Ich bin ein sehr großer Fan von Ulrich Tukur und es hat mich schon von daher sehr gereizt, diesen Film mit ihm zu machen.

Dann das Drehbuch. Es ist schon sehr kompliziert, aber wirklich toll geschrieben, mit tollen Dialogen, es hat einen besonderen Stil, den es umzusetzen galt.

Und drittens der Hessische Rundfunk. Der Hessische Rundfunk ist eine Anstalt, die es in dieser Form wohl bald nicht mehr geben wird. Dort ist eine Art von Filmmachen möglich, die sonst in Deutschland nicht vorstellbar ist. Alle Mitarbeiter – außer dem Kameramann – sind dort vom Sender angestellt. Wenn man sonst immer von schlanker Produktion spricht, so finden sie beim HR das Gegenteil. Dort gibt es gefühlte Tausende Mitarbeiter, Studios, Kulissenmaler, Techniker; Das ist ein bisschen so, wie Warner Brothers 1940; so stellt sich mir das jedenfalls vor.

Und sie können als Regisseur das alles nutzen. Wir hatten dort ein Haus, das bauten wir zu einer Pension um, in der ein Teil des Films spielte. Es war gelb, ich aber wollte es grau haben. Und dort können sie noch sagen, sie wollen es grau. Und wenn das zeitig genug geschieht, rückt eine Baubrigade an und streicht es grau. Das können sie woan-

ders nicht machen, auch bei keinem Kinofilm. Das können sie in Deutschland komplett vergessen, diese Freiheit, diese Möglichkeiten gibt es nirgends sonst. Diesen Mut, etwas zu riskieren, es sich etwas kosten zu lassen, finden sie bei keinem Redakteur, außer dort. Ergebnis: Fast zehn Millionen Zuschauer.

Frage: Wo waren Ihre Freiräume, das komplizierte Drehbuch zu „Wie einst Lilly“ umzusetzen? Wo waren ihre kreativen Spielräume zu einer eigenen Ästhetik?

Achim von Borries: Gefühlt war ich vollkommen frei. Niemand redete mit drein. Das gibt es auch sonst kaum; dass es zum Beispiel die Auflage gibt, mehr Nahaufnahmen zu machen, den Film bunter zu machen etc., solches findet man kaum. Man ist in Deutschland als Regisseur ohnehin sehr frei.

Ich bin ja Autor und schreibe Drehbücher für andere, und Regisseur, der Drehbücher von anderen verfilmt. Kenne also beide Seiten.

In Deutschland vertrauen alle dem Regisseur, das müssen sie wohl auch. Der Autor kann noch so geschätzt werden, er kann in der Entwicklung des Films über lange Zeit die schöpferische Kraft sein. Wenn der Regisseur kommt, ändert sich das. Jeder dahergelaufene Hansel kann alles ändern, jeden Dialog umschreiben. Das habe ich alles schon erlebt. Ich habe es als Regisseur auch schon gemacht, aber auch als Autor bitter erfahren. Es war schlimm, wenn ein Drehbuch, das sehr schön war, völlig verhunzt worden ist.

Der Autor des Films „Wie einst Lilly“ aber war übrigens sehr glücklich mit der Umsetzung durch mich. Das ist ja auch ein gutes Zeichen und keineswegs immer so. □



Foto: Hessischer Rundfunk

Der Hauptdarsteller zusammen mit Barbara Philipp, die seine Sekretärin und einzige Vertraute beim LKA Magda Waechter spielt.

Priestertag der Katholischen Akademie Bayern

Erstmals seit vielen Jahren lud die Katholische Akademie am 28. März 2011 wieder zu einem Priestertag ein. Rund 50 Pfarrer aus ganz Bayern folgten dieser Einladung und trafen hier auf den Arbeiterpriester Manfred Pook. Der aus Essen stammende Pfarrer wirkte u. a. in einer Fabrik in Brasilien, dann in der Schweiz, in Berlin und Paris und wusste aus seinem ab-

wechslungsreichen Leben anschaulich zu berichten. Angeschlossen hat sich den Schilderungen dann ein intensiver Gedankenaustausch der Priester. „zur Debatte“ bringt den von Pfarrer Pook überarbeiteten Vortrag, in dem er in einer sehr persönlichen Weise die Jahrzehnte seines priesterlichen Wirkens und seiner Arbeit in Brasilien Revue passieren lässt.

Mein Leben als Arbeiterpriester

Manfred Pook

I. Einsatz in Salvador-Bahia

Als wir alle im Trappistenkloster von Cîteaux zu unserer Generalversammlung zusammen waren, bat mich Jacques Loew, nach Salvador-Bahia in die Equipe der MOPP zum Einsatz zu gehen, da einer von den drei Brüdern dieser Equipe unbedingt eine längere Erholungszeit brauchte. Er hatte sich als Priester und Arbeiter vollkommen verausgabt.

Die Annahme dieses Einsatzes bedeutete für mich, auf die Berufsausbildung für Erwachsene in Frankreich zu verzichten. Für diese Ausbildung hatte ich schon alles vorbereitet. Den Eignungstest hatte ich bestanden und schon den Ruf nach Straßburg zur Ausbildung als Maschinenschlosser erhalten. Als ich darauf hinwies, dass schon alles vorbereitet sei, um eine Berufsausbildung sofort zu beginnen, sagte Jacques zu mir: „Lass alles fallen und suche eine Möglichkeit zur Berufsausbildung an Ort und Stelle in Salvador!“

Heute danke ich Jacques für seinen Vorschlag und unserem Herrn Jesus Christus dafür, dass er mir die Kraft geschenkt hat, diesen Vorschlag anzunehmen. Nur so habe ich eine berufliche Tätigkeit entdecken können, von der ich bis dahin keine Ahnung hatte und die genau die richtige für mich war: Blechschlosser in der Metallindustrie.

II. Hilfsarbeiter in der Weizenmühle von Salvador

Nach meiner Ankunft in Salvador haben mir meine beiden Brüder der MOPP-Equipe klar gemacht, dass ich keine andere Möglichkeit hätte, als eine Arbeit als Hilfsarbeiter zu suchen. Nun musste ich also zum zweiten Mal wie vorher für meine Ausbildungszeit in Fröburg in der Schweiz auf Arbeitssuche



Pfarrer Manfred Pook

gehen und auf die Frage: „Was können Sie denn?“ einfach antworten: „Ich kann nichts.“ Das war nicht anders möglich und sehr demütigend für mich.

In Brasilien war es zu der damaligen Zeit normal, als Hilfsarbeiter anzufangen, wenn man keine Berufskenntnisse besaß, und bei der Arbeit mit einem qualifizierten Arbeiter als sein Gehilfe und sein Lehrling im Laufe der Zeit von ihm das zu lernen, was er vorher bei einem qualifizierten Arbeiter selbst gelernt hatte.

Es gab eben zu jener Zeit, vor allem im Nordosten Brasiliens, keine organisierte Berufsausbildung. Schließlich habe ich eine Arbeit mit Hilfe von

Benito, einem Mitglied der christlichen Wohnviertelgemeinde, gefunden. Als Werkstattleiter in einer Weizenmühle war er für die Malmaschinen der Mühle verantwortlich.

Gerade in der Zeit begann in der Weizenmühle ein großes Projekt. Alle Maschinen sollten durch neue ersetzt werden. Die neuen Maschinen wurden aus Deutschland importiert. Für die Demontage der alten und die Montage der neuen Maschinen brauchte man für eine bestimmte Zeit auch viele ungelernete Arbeiter. Aus diesem Grund konnte auch ich eine Arbeit als Ungelerner finden.

Für die Überwachung der richtigen Montage der neuen Maschinen schickte die deutsche Firma einen deutschen Chefmonteur. Als er erfuhr, dass ich Deutscher war und Portugiesisch sprach, bat er mich, ihm als Dolmetscher zu helfen, weil er selbst kein Portugiesisch konnte.

Im Laufe unserer ersten Gespräche erfuhr er, dass ich katholischer Priester war und als Hilfsarbeiter arbeitete. Darüber war er sehr erstaunt und sagte: „Sie sind also Akademiker und hätten es nicht nötig, hier zu arbeiten. Warum machen Sie das?“ Ich konnte ihm antworten: „Ich möchte damit meine Solidarität mit den einfachen Brasilianern zeigen und auch ein Zeugnis darüber ablegen, dass ich meinem Herrn Jesus Christus folgen will, der noch viel tiefer hinabgestiegen ist, als er als wirklicher Gott einfacher Mensch wurde, um uns allen nahe zu sein und uns damit seine Liebe zu zeigen.“

Dann machte er mir sofort einen Vorschlag. „An Hand der Liste der hier Beschäftigten sehe ich, dass es keinen qualifizierten Blechschlosser gibt. Ich halte Sie für fähig, unter meiner Anleitung die anfallenden Blechschlosserarbeiten zu machen. Nehmen Sie bitte meinen Vorschlag an!“ Ich habe natürlich sofort zugestimmt, weil mir klar war, dass das meine Berufsausbildung würde.

Als ich immer besser die mir gezeigten Arbeiten auch hinbekam, begann ich, ein physisches Vergnügen zu spüren. Ich überlegte hin und her und suchte nach einer Erklärung dafür. Dann fiel es mir ein: Ein Großvater war Schlossermeister und der andere Magazinverwalter in einer Kohlenzeche gewesen. Mein Vater hat sein Leben lang als selbständiger Handwerker Zentralheizungsanlagen betrieben. Das steckte also in mir.

Heute weiß ich, dass die Entdeckung des Blechschlosserberufes nur möglich war, weil ich schließlich bereit gewesen war, ohne vorherige Berufsausbildung nach Brasilien zu gehen. Ich habe mit Freude und Genugtuung gearbeitet. Ich sage meinem Herrn Jesus Christus Dank, weil er mir die Arbeit gezeigt hat, die genau meinen Fähigkeiten entsprach.

Bald begann ein ganz anderes Problem. Der deutsche Chefmonteur betrachtete sich als Mann mit viel Auslandserfahrung und meinte, dass er jeden Tag in der ersten halben Stunde schreiend und tobend durch den ganzen Betrieb laufen müsste, um alle einzuschüchtern und dann sicher zu sein, dass alle den ganzen Tag über fleißig arbeiteten. Als ich vorsichtig andeutete, dass bei meinen beginnenden Kenntnissen der brasilianischen Mentalität dies wohl nicht die richtige Art sei, entgegnete er: „Lassen Sie mich es so machen. Ich habe ja schließlich eine große Auslandserfahrung!“

Nach einigen Tagen kamen mehrere brasilianische Arbeitskollegen zu mir, um mir zu sagen, dass sie so nicht mehr lange mit sich umspringen ließen. Sie meinten, dass ich ja in der Lage sei, das dem deutschen Chefmonteur zu

erklären. Ich sollte aber auch der Anführer des Protestes sein. „Du kannst doch reden. Du weißt auch, wie man mit den Leuten da oben am besten umgeht.“ Ich war hin- und hergerissen. Auf der einen Seite fühlte ich die Genugtuung über das Vertrauen meiner Arbeitskollegen, aber andererseits war ich mir bewusst, dass meine Stellung als Hilfsarbeiter mir kein großes Gewicht verlieh. Ich wurde mir bewusst, dass ich einer Versuchung erliegen könnte. In der Mittagspause habe ich mich ganz alleine in eine stille Ecke zurückgezogen. In der Stille dieser Besinnungszeit fiel mir auf einmal eine Szene aus dem Johannesevangelium ein: „Da nun Jesus merkte, dass sie kommen und ihn ergreifen wollten, um ihn zum König zu machen, floh er wieder auf den Berg, er allein (Joh 6,15).“ Sofort wurde mir klar: Du darfst dich nicht „zum König“ machen lassen! Als nach der Mittagspause meine Kollegen kamen, um etwas unter meiner Führung zu unternehmen, konnte ich ihnen klar machen, dass die beiden besten Facharbeiter die Sache in die Hand nehmen müssten, aber auch mit meiner vollen Unterstützung rechnen könnten.

Wir mussten klug vorgehen. Es war die Zeit der Militärdiktatur. Ein Streik war gesetzlich verboten und wurde als ein Vergehen bestraft. Also einigten wir uns auf das Mögliche: Wir machen einen Bummelstreik. Jeder blieb bei seiner Arbeit, arbeitete aber sehr langsam. Die beiden ausgewählten Facharbeiter gingen zur Direktion und erklärten den Grund des Bummelstreiks. Der deutsche Chefmonteur kam zu mir und sagte: „Ich stelle fest, dass alle langsam arbeiten. Ich erwarte von Ihnen, dass Sie dafür sorgen, dass das sofort aufhört!“ Als ich ihm sagen konnte, dass ich nicht die Sache in der Hand hätte, allerdings solidarisch mit meinen Kollegen sei, schrie er: „Wenn Sie so weitermachen, werden Sie nie befördert werden!“ Darauf konnte ich ganz ruhig antworten: „Mir kommt es auf eine Beförderung gar nicht an. Für mich zählt die Solidarität mit meinen brasilianischen Kollegen.“ Nach einer Woche wurden wir alle zur Direktion bestellt. Uns wurde gesagt, dass unser Protest durch den Bummelstreik verstanden worden sei, dass dem deutschen Chefmonteur abverlangt würde, sein Verhalten zu ändern, und dass von uns allen erwartet würde, dass wir wieder normal arbeiten.

Mir ist dabei klar geworden, welche eine wichtige Erfahrung vor allem die beiden Facharbeiter machen konnten. Sie haben sich als fähig erwiesen, Sprecher ihrer Kollegen zu sein und ernst genommen zu werden. All das hätte ich verhindert, wenn ich mich zu ihrem Anführer hätte machen lassen.

III. Priester und Bruder in der christlichen Wohnviertelgemeinde

In dem Wohnviertel lebte ich mit meinen beiden Brüdern der MOPP in brüderlicher Gemeinschaft. Meinen priesterlichen Dienst übte ich nach der Arbeit und am Wochenende aus. Das Wohnviertel gehörte mit einer Kapelle zu einer größeren Pfarrei. Ich war Mitarbeiter des Pfarrers wie ein Kaplan, hatte aber viele Möglichkeiten, in diesem Außenbezirk der Pfarrei ziemlich selbstständig Seelsorge zu betreiben.

Wir drei lebten in einem einfachen Haus mit vier Zimmern zu ebener Erde. Bei den warmen Temperaturen, die nie unter 22 Grad plus fielen, hatten wir die Fenster immer offen, wenn wir im Haus waren. Wir, ein Franzose, ein Kanadier und ich als Deutscher, haben grundsätzlich alles auf Portugiesisch gesagt. Jeder, der am Haus vorbeikam, konnte hören was wir im Haus sprachen. Wir wollten



Im Vortragssaal der Akademie versammelten sich die Priester und unterhielten sich mit Manfred Pook.

so zeigen, dass wir nichts zu verbergen hatten. Eines Tages erfuhren wir, dass die Mitglieder der christlichen Wohnviertelgemeinde den Ausdruck „nossos meninos“ = „unsere Kleinen“ gebrauchten, wenn sie uns meinten. Da die Eltern so ihre eigenen Kinder bezeichnen, sind wir uns bewusst geworden, dass wir „adoptiert“ waren.

Wegen unserer praktischen Arbeit während der Woche gab es zunächst nur die Feier der Eucharistie am Sonntagabend um 18 Uhr, dann nämlich, wenn es dunkel wurde und alle vom Atlantikstrand zurück gekommen waren. Eines Tages kamen einige Frauen und Männer, um uns zu sagen: „Die sonntägliche Eucharistiefeier genügt uns nicht mehr. Wir brauchen eine zweite Eucharistiefeier in der Woche.“ Gemeinsam haben wir uns schließlich auf den Freitagabend geeinigt. In den meisten Fällen endete die Arbeit am Freitagnachmittag. Nur selten wurde auch am Samstag gearbeitet. Der Freitagabend war günstig. Die Eucharistiefeier begann nach dem Abendessen so gegen 20 Uhr. Alle, die kamen, hatten Zeit. Sie sagten uns, dass die Messe am Sonntag nicht zu lange dauern dürfte, weil am Sonntagabend noch genug Zeit notwendig war, um alles für die beginnende Woche vorzubereiten. Dagegen brachten alle am Freitagabend genug Zeit mit. Sie wollten in aller Ruhe das Wort Gottes hören, es aber auch dann in aller Ruhe miteinander austauschen. Immer wieder wollten sie auch das Bibelgespräch durch Augenblicke der Stille unterbrechen. Anschließend war viel Zeit nötig, um in aller Ruhe dem Herrn Jesus Christus ihre vielen Bitten laut vorzutragen. Das waren Augenblicke geistlicher Tiefe, die gemeinschaftlich gelebt wurden. Normalerweise dauerte die Eucharistiefeier am Freitagabend zwei Stunden.

Eine große Bereicherung dieses Gemeindelebens kam durch die kleine Gemeinschaft brasilianischer Ordensschwester, die unter den gleichen einfachen Bedingungen im Wohnviertel lebten. Sie haben uns viel geholfen und wunderbar ergänzt: einmal als Frauen und dazu als Brasilianerinnen. Diese Schwestern gaben auch ein wichtiges Zeugnis durch die Tatsache, dass sie als Arbeiterinnen in Fabriken arbeiteten.

So konnten wir gemeinsam verwirklichen, was Jacques Loew in unseren Statuten in der Nummer 45 formuliert hat: „Weil die praktische Arbeit einen

zentralen Platz in der Welt der Arbeit hat, gibt der Missionar ein Zeichen der Uneigennützigkeit und der Verbundenheit, um dem Evangelium kein Hindernis zu bereiten: Jede Equipe verdient ihren Lebensunterhalt durch praktische Arbeit in der Art des heiligen Paulus und aus denselben Gründen wie er, indem die Equipe auf das Recht verzichtet, das das Evangelium einräumt, nämlich vom Evangelium zu leben, um es so unentgeltlich anzubieten.“ Der Heilige Paulus hat es im ersten Korintherbrief so ausgedrückt: „Worin besteht mein Lohn? Darin, dass ich als Verkünder des Evangeliums das Evangelium unentgeltlich darbiete, um von meinem Recht, das mir aus dem Evangelium erwächst, keinen Gebrauch zu machen (1 Kor 9,18).“

IV. Blechschlosser in der Firma Fluxomaq

Als die Montage der neuen Maschinen in der Weizenmühle abgeschlossen war, musste ich mir eine neue Arbeit suchen. Ich habe sie in einem Betrieb in dem Industriezentrum von Salvador gefunden. Als ich sagen konnte, dass ich als Blechschlosser gearbeitet hatte, wurde ich gebeten, eine Probearbeit von vier Stunden zu machen. Ich konnte meine erworbenen Kenntnisse beweisen und wurde als Blechschlosser Kategorie C eingestellt. Nach einiger Zeit bekam ich die Einstufung als Blechschlosser Kategorie B.

Lange Zeit habe ich mit demselben Abteilungsleiter gearbeitet, der bald entdeckte, dass ich etwas von Mathematik und Geometrie verstand. Er wusste, dass die Zeichnungen, die wir aus dem Zeichenbüro bekamen, nicht immer ohne Fehler bei uns ankamen. Deswegen beauftragte er mich bald, alle angegebenen Masse noch einmal selber nachzurechnen. Ich stellte manchmal ganz schwerwiegende Fehler fest. So kamen wir beide überein, dass das Material erst dann bearbeitet wurde, wenn ich sagen konnte, dass keine Fehler mehr bestanden. Ich bin selbst nie zum Zeichenbüro gegangen. Ich habe meinem Chef alles erklärt und er beanstandete dann die Fehler im Zeichenbüro. Wenn er wiederkam, rief er schon von Weitem: „Manfredo, *wir* haben Recht gehabt!“

Sehr bald erfuhr auch der Betriebsleiter, dass ich zum Gelingen der Arbeiten einen wichtigen Beitrag leistete. Eines

Tages kam er zu mir und sagte: „Ich kann noch mehr von Ihren Möglichkeiten profitieren, wenn Sie bereit sind, im Zeichenbüro zu arbeiten.“ Da habe ich ihm allerdings geantwortet: „Wenn ich eine angenehmere und saubere Arbeit suchte, wäre ich woanders hingegangen. Ich bin hier, um mit den einfachen Arbeitern solidarisch zu sein, um mir die Hände schmutzig zu machen wie sie und die unangenehmen Bedingungen des Lärms und des Staubes wie sie zu ertragen. Für mich ist mein Herr Jesus Christus das nachzuahmende Beispiel, der als einfacher Schreiner und Bauhandwerker gearbeitet hat. Wenn Sie meinen, dass sie mir diese Arbeit weiterhin nicht ermöglichen können, muss ich woanders hingehen.“ „Nein, nein, bleiben Sie! Machen Sie weiter!“ war seine Antwort.

V. Arbeitskollege und Priester

In einem Jahr, zu Beginn der Adventszeit, sind mehrere Arbeitskollegen zu mir gekommen und meinten: „Weil wir fast alle katholisch sind, möchten wir gerne, dass du am 8. Dezember hier im Betrieb mit uns eine Messe feierst.“ Ich habe ihnen geantwortet: „Einverstanden! Aber alles hängt von euch ab. Ihr müsst zur Direktion hingehen und sagen, dass ihr eine Messe im Betrieb am 8. Dezember haben möchtet. Ihr müsst um die Erlaubnis bitten und fragen, auf welche Weise so etwas sich machen ließe. Ihr könnt natürlich hinzufügen, dass ich bereit bin, eine solche Messe zu lesen.“ Sie haben tatsächlich die Zustimmung der Direktion erhalten.

Auch die Mitglieder der Direktion wollten von ihren Untergebenen als katholisch angesehen werden.

Der Direktor und seine engsten Mitarbeiter konnten es sich nicht leisten, nein zu sagen. In Brasilien möchten nämlich die meisten als Katholiken angesehen werden. Auch die Mitglieder der Direktion wollten von ihren Untergebenen als katholisch angesehen werden. Es wurde Folgendes für den 8. Dezember bekannt gegeben:

„Alle kommen an dem Tag wie sonst zur Arbeit. Die erste Stunde ist für die Feier der Messe reserviert. Der Betrieb bezahlt diese Stunde. Keiner ist verpflichtet an der Messe teilzunehmen. Allerdings müssen sich alle irgendwo im Betrieb aufhalten.“

Meine Kollegen haben den Speisesaal als Kapelle hergerichtet. Als ich die Messe begann, hatte ich den Eindruck, dass fast alle da waren. Sicherlich war es bei einigen einfach aus Neugierde so. Ich habe einen kleinen Kommentar zum Magnificat gemacht. Ich konnte an Worte des Kardinals Cardijn, des Gründers der christlichen Arbeiterjugend, erinnern: „Der kleinste Arbeiter ist in den Augen Gottes mehr wert als alles Gold der Welt.“ Das war eine Erläuterung des Verses 52 aus dem ersten Kapitel des Lukasevangeliums: „Der Mächtige hat Niedrige erhöht.“ Ich habe hinzugefügt: „Der jüngste Hilfsarbeiter in unserer Mitte hat mehr Wert in den Augen Gottes als alles Gold der Erde. Der Herr wird ihn erhöhen.“

Als wir alle nach der Messe wieder an unserem jeweiligen Arbeitsplatz waren, kam doch der jüngste Hilfsarbeiter zu mir, um mir zu sagen: „Wenn ich richtig verstanden habe, dann hast du das alles nicht des Geldes wegen gemacht, sondern unserer wegen.“ Ich konnte nur sagen: „Ich möchte dich umarmen. Deine Feststellung zeigt mir, dass sich das alles wirklich gelohnt hat.“

VI. Die Einladung des technischen Direktors von Fluxomaq

Eines Tages kam der technische Direktor und nahm mich zur Seite. Er teilte mir mit, dass er einer Vereinigung von katholischen Unternehmern angehört und den anderen von mir erzählt hatte. Daraufhin wurde er aufgefordert, mich zu einer der nächsten Versammlungen einzuladen. Er nannte mir den Namen eines vornehmen Hotels, in dem jeweils ihre Versammlungen stattfinden. Er nannte mir auch den Tag und die Anfangszeit der Versammlung, zu der er mich einladen wollte. Ich habe geantwortet: „Geben sie mir bitte Zeit, damit ich mit meinen Brüdern darüber sprechen kann. Danach gebe ich Ihnen meine Antwort.“

Als ich zu meinem Arbeitsplatz zurückkam, stürzten mehrere Kollegen auf mich zu: „Was hat der denn von dir gewollt?“ Sofort spürte ich, dass ja auch ihre Meinung dazu für mich wichtig wäre. Also fragte ich sofort: „Was meint ihr dazu? Soll ich die Einladung annehmen, bei einer Versammlung von katholischen Unternehmern zu sprechen?“ Die Antwort war spontan und einmütig: „Du musst sie annehmen! Du kannst unsere Stimme sein!“

Daraufhin habe ich gesagt: „Gut! Dann sagt ihr mir, was ich denen erzählen soll! Ich lege einen Zettel bereit und schreibe alles auf, was euch einfällt, damit ich auch wirklich eure Stimme sein kann.“

In ähnlicher Weise haben meine beiden Brüder zu Hause reagiert.

Der entsprechende Abend begann mit einem vorzüglichen Abendessen. Drei Kellner bedienten uns. Als alles hergerichtet war, wurde ich vorgestellt und dann gebeten anzufangen. Als ich die ersten Sätze sagte, blieben die drei Kellner wie angewurzelt am Serviertisch stehen und bewegten sich nicht mehr während meiner ganzen Ausführungen.

Ich habe versucht, den richtigen Ton zu treffen, um nicht zu verurteilen, aber doch zu verstehen zu geben, dass ich sie für fähig hielt, Kritik anzunehmen und daraus auch die richtigen Konsequenzen zu ziehen.

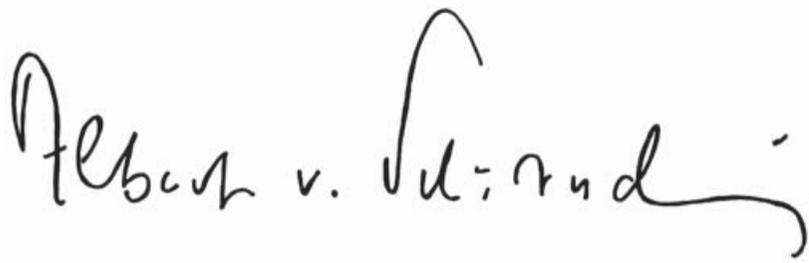
Als die Versammlung beendet war und wir zum Ausgang gingen, kam ein junger Unternehmer auf mich zu und sagte: „Sie haben uns einige starke Rippenstöße versetzt, die uns zum Nachdenken bringen, wie wir einiges anders machen sollten. Danke für die ehrlichen Worte!“

Dann kam einer der drei Kellner und ergriff von hinten meine rechte Hand und sagte mit einer gewissen Ergriffenheit in der Stimme: „Im Namen meiner Kollegen möchte ich ihnen vielmals danken für all das, was sie gesagt haben. Wir haben uns darüber sehr gefreut.“

VII. Abschied von Salvador

Im Jahre 1982 wurde ich bei unserer Generalversammlung zum zweiten Nachfolger von Jacques Loew als Generalverantwortlicher gewählt. Das bedeutete, dass ich nicht mehr in Salvador das Leben als Bruder, Priester und Blechschlosser unter den mir sehr lieb gewordenen einfachen Leuten fortsetzen konnte. Wir waren wieder im Kloster von Cîteaux bei den Trappisten. Ich spürte, dass ich eine Zeit der Stille nur in der Gegenwart unseres Herrn Jesus Christus brauchte. Ich bin in den Kellerraum gegangen, der mit dem Tabernakel für das persönliche Gebet eingerichtet war. Dort habe ich mich durchgerungen, ein uneingeschränktes Ja zu dem neuen Ruf unseres Herrn zu sagen, allerdings mit einem solchen Schmerz über die Trennung von all den mir bis heute so liebgewordenen Menschen in Salvador, dass ich tief geweint habe. □

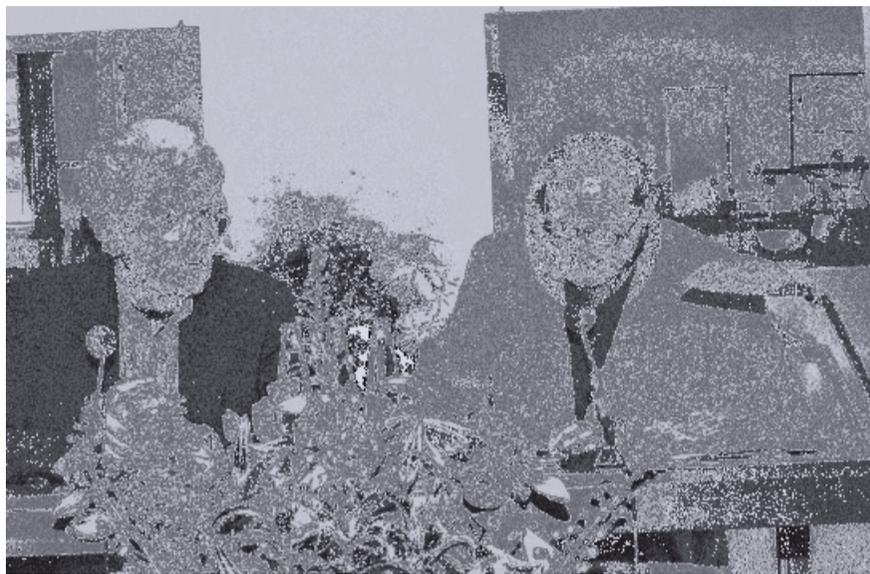
Autoren zu Gast bei



Tankred Dorst

Er gilt als einer der wichtigsten deutschen Autoren der Gegenwart. Der 85-jährige Tankred Dorst hat – seit Jahren in enger Zusammenarbeit mit seiner Gattin Ursula Ehler-Dorst – mehr als 40 Dramen, Filmskripte, Fernsehspiele und Erzählungen verfasst. Ein Ergebnis dieser Schaffenskraft sind die vielen bedeutenden Literaturpreise, unter anderem der Georg-Büchner-Preis. In unserer Reihe „Autoren zu Gast bei

Albert von Schirnding“ war Tankred Dorst am 31. Mai 2011 zu Lesung und Gespräch in der Katholischen Akademie. Der berühmte Dramatiker war der 12. Autor, den Albert von Schirnding für einen Abend in der Akademie gewinnen konnte. „zur debatte“ dokumentiert den Einführungsvortrag von Albert von Schirnding und zeigt Bilder dieses außergewöhnlichen Literaturabends.



Zwei Literaten im Gespräch: Tankred Dorst (li.) und Albert von Schirnding am Podium.

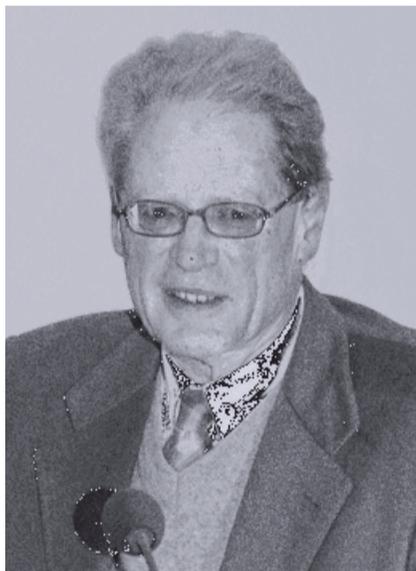
Merlin ist unter uns. Ein Abend mit Tankred Dorst

Albert von Schirnding

I.

In seinen „Wilflinger Erinnerungen“ berichtet Heinz Ludwig Arnold, er sei mit Ernst Jünger – ich weiß, dass es sich um keinen Lieblingsautor von Tankred Dorst und Ursula Ehler handelt; es geht um das Exempel – auf dem Ulmer Bahnhof gestanden, wo sich wegen einer Verspätung eine große Menschenmenge angesammelt hatte. „Jünger, im grauen Mantel, Hut, eine Aktentasche in der Hand, von einem mittleren Beamten kaum zu unterscheiden“, habe, auf die Leute deutend, gesagt: „Nigromontan ist unter ihnen, und sie wissen's nicht.“

Nigromontan figuriert in Jüngers Werk als ein weiser, etwas geheimnisvoller Lehrer. Natürlich meinte der Sprechende sich selbst, der unerkannt, unbemerkt im Gedränge stand. Ich wandle das jetzt ab und sage: „Merlin ist unter ihnen, und sie wissen es nicht.“ Gemeint ist dieses Mal der Dichter eines seiner Hauptwerke, des 1981 am Düsseldorfer Schauspielhaus uraufgeführten, Anfang 1982 von Dieter Dorn an den hiesigen Kammerspielen inszenierten Dramas „Merlin oder Das wüste Land“. Und die Unwissenden sind natürlich nicht Sie, meine verehrten Damen und Herren, die Sie zu dieser literarischen Maiandacht in die Katholische Akademie gekommen sind, sondern ganz generell die Münchner. Immerhin lebt Tankred Dorst seit nahezu sechzig Jahren in dieser Stadt, einer der größten, weltweit gespielten lebenden Dramatiker, er wohnt mit Ursula Ehler hier gewissermaßen um die Ecke,



Albert von Schirnding, Autor und Publizist

aber die Stadt macht meines Erachtens keineswegs das Aufheben, das diese Gegenwart verdient.

Am 15. Dezember vergangenen Jahres wurde Dorst 85 Jahre alt. Ich hätte erwartet, dass beide großen Münchner Theater Dorst-Stücke spielen. Nichts dergleichen. Dafür inszenierte man in Vietnam eine grandiose Aufführung von Dorsts „Parzival“. Und statt stolz darauf zu sein, dass nicht ein weithergeholter,



Interessierte Zuhörer: Weibischof Engelbert Siebler, die Münchner Harfenistin Gudrun Haag (rechts von ihrem

Mann) und die Musiker Laura Faig, Thomas Stimmel und Maria Fitzgerald (v.l.n.r.).



Maria Fitzgerald, Repetitorin an der Bayerischen Theaterakademie August Everding (am Flügel) und zwei Studierende – Laura Faig (Sopran) und

Thomas Stimmel (Bass-Bariton) – hatten für Tankred Dorst Auszüge aus „King Arthur“ von Henry Purcell (1659 – 1695) eigens einstudiert.

sondern unser Nigromontanus den letzten Bayreuther „Ring“ inszenierte, hatte die Münchner Presse, angeführt von der „Süddeutschen Zeitung“, nichts Besseres zu tun, als seine Arbeit bei jeder Gelegenheit mit Geringschätzung (um schlimmere Ausdrücke zu vermeiden) abzutun. Ich komme darauf noch zurück.

Die (trotz mancher, wie ich finde: selbstverständlicher städtischer Ehrungen; der Kulturelle Ehrenpreis der Stadt München kam reichlich spät, für den Achtzigjährigen, 2006, sechzehn Jahre nach dem Büchnerpreis) ungenügende Resonanz, die dem Jahrhundertdramatiker Tankred Dorst in München zuteil wird, hat freilich auch etwas mit ihm selbst zu tun und zwar mit Eigenschaften, die zu den bei Schriftstellern seltensten und nicht hoch genug zu rühmenden gehören. Tankred Dorst macht nämlich weder von seinem Werk noch von seinem Weltruhm noch von seiner Person besonderes Aufheben. Sie kennen wohl die Anekdote von dem Autor, der einen Besucher zunächst mit einem Wortschwall über seine Bedeutung und seine Erfolge eindeckt, um nach einer halben Stunde innezuhalten mit der Bemerkung: „Aber nun zu Ihnen. Wie hat Ihnen mein letztes Buch gefallen?“

Nein, Tankred Dorst ist von solcher Ichbesessenheit (die etwas anderes ist als Künstleregoismus) unendlich weit entfernt, und das ist mehr als eine sympathische Charaktereigenschaft. Seine Uneitelkeit hat etwas zu tun mit der Substanz seines Werks. Schon die Tatsache, dass seit Jahrzehnten unter dem Titel seiner Stücke seine Frau Ursula Ehler als Mitarbeiterin genannt wird, wäre undenkbar bei übertriebenem Schöpferstolz. Auch bei der Inszenierung des Bayreuther „Ring“ hielt er's nicht anders. In einem Interview antwortete er auf die Frage: „Sie führen gemeinsam Regie?“ „Wir arbeiten halt zusammen, so wie wir's immer machen.“

Diese Fähigkeit zur Zusammenarbeit mit anderen erstreckt sich auch auf die Regisseure und teilweise noch auf die Darsteller seiner Stücke: In der Auseinandersetzung und im dialogischen Zusammenfinden mit seinen Regisseuren: mit Peter Zadek, Peter Palitzsch und Robert Wilson vor allem, sind viele Theaterstücke erst das geworden, was sie sind. Die Abfassung des Textes in der Schwabinger Wohnung ist nur eine erste Station auf dem Weg der Werk-Genese, die bei den Theaterproben ihre Fortsetzung findet.

II.

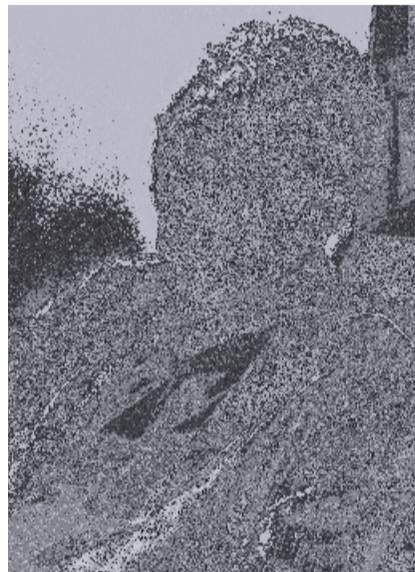
Die Wirkung des sich als Person Zurücknehmenkönnens geht aber noch weiter. Sie äußert sich in zwei wesentlichen Charakterzügen seines ebenso umfangreichen wie reichhaltigen Werks. Der eine ist dessen Vielstimmigkeit. Ich greife nur den auf den ersten Blick fast unglaublichen Unterschied zwischen dem Zyklus der sogenannten Deutschen Stücke und dem zwischen Märchen und Mythos, Phantastik und Apokalyptik angesiedelten Ritterdramen; der „Merlin“ folgte ja unmittelbar auf den Realismus der Stücke bzw. Filme bzw. Erzählungen, die anhand einer Familiengeschichte die deutsche Geschichte im zwanzigsten Jahrhundert bis in die Zeit des Mauerbaus vorführen: „Dorothea Merz“, „Die Reise nach Stettin“, „Die Villa“, „Auf dem Chimborazo“ – wie gut erinnere ich mich an die Aufführung der Münchner Kammerspiele am 16. 12. 1976, an Maria Niklisch, Else Quecke, Claus Eberth, Helmut Stange unter der Regie von Harald Clemen. Fünf Jahre später sah ich dann an zwei Abenden hintereinander den „Merlin“ wieder in den Kammerspielen in der Regie von Dieter Dorn mit dem wunder-



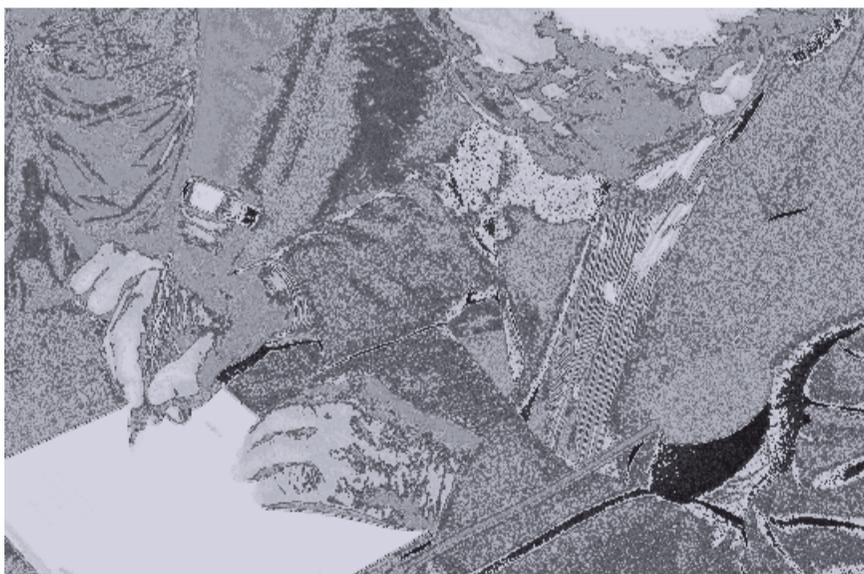
Ursula Ehler-Dorst (hier zwischen Albert von Schirnding und ihrem Ehemann) ist Mitarbeiterin und Kontrollinstanz in einem. Dorst: „Wir sind die kleinste Gruppe“.



Der 85-jährige Dichter und Dramatiker las am Abend für die gut 150 Besucher auch aus seinem Werk.



Entspannt und kundig führte Albert von Schirnding durch den Abend.



Nach der Lesung nahm sich der Autor noch Zeit für die Zuhörer. Viele nutzten die Gelegenheit und ließen sich eine Widmung eintragen.

wunderbaren Peter Lühr und den anderen Starschauspielen dieser Bühne: Thomas Holtzmann, Gisela Stein, Lambert Hamel, Edgar Selge, Romuald Pekny.

Tankred Dorst erklärte einmal, er wolle gerne mehrere Menschen sein, und tatsächlich hat man bei der Lektüre der achtbändigen Werkausgabe den Eindruck, es mit einem ganzen Autorenkollektiv zu tun zu haben. Es kommt freilich beim genaueren Hinsehen dann doch der eine Dichter zum Vorschein, Merlin der Zauberer. – Der zweite Charakterzug des Werks, der sich aus Tankred Dorsts persönlicher Zurückhaltung ergibt, ist das Fehlen von Rechthaberei, positiv ausgedrückt: seine poetische Gerechtigkeit. Die Fähigkeit zu ihrer Hervorbringung ist ja die eigentliche Tugend des Dramatikers, die aber in den Jahrzehnten, in denen Dorsts Stücke aufgeführt wurden, zur oft kritisierten Rarität geworden war. Zwischen den herrschenden Formen des Argumentations- und des Dokumentartheaters bewegt sich die Kunst des Dichters, den wir heute Abend bei uns haben, in großartiger Selbstverständlichkeit als ein aus den agierenden Personen wie von selbst sich entwickelndes Spiel. In dieser Hinsicht ist Dorsts Bemerkung zu verstehen, dass weniger der Autor sich einen Stoff suche als umgekehrt ein Stoff sich einen Autor wähle. Seine Stücke sind keine

In dieser Hinsicht ist Dorsts Bemerkung zu verstehen, dass weniger der Autor sich einen Stoff suche als umgekehrt ein Stoff sich einen Autor wähle.

Brechtschen Parabelstücke, die dem Publikum die einzig richtige, alleinselig-machende Lehre und Haltung beibringen wollen (wobei Brechts Größe vielleicht gerade darin besteht, dass der Theaterdichter dem Lehrstückeschreiber immer wieder in den Rücken gefallen ist). Und sie sind – von der „Großen Schmäherei an der Stadtmauer“ von 1961 über den „Toller“ von 1968, den Kotzebue-Mörder „Sand“ von 1971, das Hamsunstück „Eiszeit“ von 1973, bis zu den „Fragmenten über D'Annunzio („Der verbotene Garten“) von 1983 – keine Dokumentarstücke à la Peter Weiss, Heinar Kipphardt oder Rolf Hochhuth. Es soll nichts mit ihnen bewiesen werden. Der Zuschauer soll sich ein Bild machen und als mündiger Mensch urteilen.

Noch ein Wort zum Dorstschen „Ring“. Ich habe ihn fünfmal gesehen, in jedem Jahr also des Lustrums zwischen 2006 und 2010. Und ich habe auch die drei vorausgehenden Inszenierungen, die von Jürgen Flimm, Alfred Kirchner und Harry Kupfer je fünfmal gesehen (das ergibt allein 80 Bayreuther Festspielaufführungen). Die größte Tugend dieser Inszenierung war wieder die größte Tugend Dorsts: Er hat sich als Regisseur nicht vorgedrängt. Nicht vor das Werk, nicht vor die ausführenden Künstler. Wieviel wert das ist, ermisst man, wenn man die derzeitigen Bayreuther Inszenierungen der „Meistersinger“ oder des „Lohengrin“ sieht oder sich an Schlingensiefs „Parsifal“ erinnert. Die Kritiker aber wollen – in unheimlichem Unisono – Opernregisseure im grellen Rampenlicht, nie dagewesene Einfälle und Deutungen. Natürlich bedeutet das Sich-Nicht-Vordrängen keine Absenz. Für mich jedenfalls war der Regisseur in jedem der Bilder dieser vier Abende präsent. Ich will jetzt seiner Präsenz hier und heute nicht länger im Wege stehen. □

„ausrichtung“

Ausstellung der Klasse Jetelová der Akademie der Bildenden Künste

„ausrichtung“ heißt die Ausstellung, mit der Studierende der Klasse Magdalena Jetelová der Akademie der Bildenden Künste München zu Gast in der Katholischen Akademie sind. Die insgesamt 22 Künstlerinnen und Künstler versuchten, ihre Arbeiten an den Räumen, Gärten und dem Park der Akademie „auszurichten“ und griffen dabei religiöse Themen auf. Viele der Werke sind nicht nur zum Betrachten, sondern laden auch zum Mitmachen ein. „zur debatte“ zeigt Fotos der Vernissage vom 12. Mai

2011 und dokumentiert den Einführungsvortrag von Akademiedirektor Dr. Florian Schuller. Die extra für die Ausstellung gefertigten Arbeiten der internationalen Künstlerschar sind bis einschließlich 15. Juli 2011, montags bis freitags, jeweils von 9 bis 17 Uhr zu sehen. Der Eintritt ist frei. Ein Katalog erscheint zur Finissage am Montag, 4. Juli 2011. Er wird dort im Rahmen der Sommernacht der Künste in der Katholischen Akademie präsentiert.



Neugierig zeigte sich diese Vernissage-Besucherin, die bei Julika Meyers „GruzeFix“ (Bild 4) versucht, dahinter zu schauen. Findet sie dort noch die Spuren des Kreuzes?

Begrüßung und Einführung

Florian Schuller

I.

Herzlich willkommen zur Vernissage Klasse Magdalena Jetelová der Akademie der Bildenden Künste. Ich freue mich, als Hausherr, Sie alle begrüßen zu dürfen.

Zunächst natürlich die Studierenden der Klasse, umgeben von ihren Werken.

Dann mit besonderem Dank Frau Prof. Magdalena Jetelová. Danke für Ihr großes Engagement, Ihr starkes Einfühlungsvermögen, Ihr überzeugendes Mitwirken beim Entstehung dieser Ausstellung. Sollte es jemanden hier im Raum geben, der Frau Jetelová noch nicht ausreichend kennen würde, nur ganz kurz ein paar Daten. Gebürtig in Semily in Tschechien, Studium an der Akademie der Bildenden Künste in Prag und an der Accademia di Brera in Mailand, nach Salzburg, Düsseldorf und Berlin nun seit 2004 Professorin für Bildhauerei an unserer Münchner Akademie.

1987 auf der documenta VIII vertreten, wurde sie bekannt mit großen Holzskulpturen von Tischen, Stühlen oder Treppen, die sie aus Eichenstämmen schlug. Neuere Arbeiten z.B. aus Beton, oder auch Photographien. Von den erhaltenen Preisen erwähne ich nur den – wenn ich richtig informiert bin – letzten, den Lovis-Corinth-Preis 2006. Augenblicklich ist sie intensiv in Venedig mit den Vorbereitungen zu ihrem Beitrag auf der diesjährigen Biennale beschäftigt. Dass Ihre Werke in zahlreichen öffentlichen Sammlungen vertreten sind, von Leeds über Hamburg, Aachen, Karlsruhe, Würzburg, Wien versteht sich da fast von selbst. Um so mehr sind wir dankbar, dass eine international so renommierte Künstlerin mit uns gemeinsam sich auf den Weg einer Ausstellung gemacht hat.

Danke an den Assistenten von Frau Prof. Jetelová, Herrn Carlos de Abreu,



Dr. Florian Schuller, Direktor der Katholischen Akademie

der mit großem Einfühlungsvermögen die Verbindung zwischen uns und der Klasse geschaffen, gehalten und jederzeit, wenn nötig, intensiviert hat.

Ich begrüße alle Kommilitoninnen und Kommilitonen der ausstellenden Studierenden, und Sie alle, die sich interessieren, was junge Künstler produzieren, wenn sie von einem Haus wie dem unseren eingeladen werden.

Einen herzlichen Dank auch an die Mitarbeiter unserer Akademie, die im Vorfeld intensiv mitgeholfen haben. Wenn es so etwas gäbe, würde ich bitten, unseren Herrn Andreas Merkel mit Herrn Christian Sachs und natürlich unserem daueraktiven Herrn Michael



Magdalena Jetelová und Florian Schuller begrüßten gut gelaunt die Gäste.



Rund 250 Besucher waren zur Vernissage in den Vortragssaal der Akademie gekommen.

Zachmeier zu Studierenden ehrenhalber der Klasse Jetelová zu ernennen.

II.

Wir haben diesmal, bei der inzwischen bereits fünften Ausstellung mit einer Akademieklasse, bewusst kein Thema vorgegeben. Warum Sie, die Klasse Jetelová, das Ganze nun „Ausrichtung“ genannt habe, habe ich noch gar nicht nachgefragt. „Ausrichtung“ – meint das einfach das deutsche Wort, dass man etwas ausrichtet, eine Veranstaltung eben. Wäre es so zu verstehen, dann entspräche dem wohl unser neumodischer Begriff des Events – als Ereignis, als etwas Besonderes, Einmaliges, Bewegendes. Könnte ganz gut passen.

Oder hat der Begriff „Ausrichtung“ etwas mit Richtungsangabe zu tun? Ich richte mich aus nach – ja, nach was oder nach wem? Dann wäre dieser Titel eine Art inhaltlicher Vorgabe – aufzuzeigen, nach was oder wem man oder frau sich ausrichtet.

Sei's wie es sei – ich finde die Ausrichtung dieser Ausstellung höchst spannend, anregend, äußerst nachdenkenswert. Wie wenige Künstler vor Ihnen haben Sie unser ganzes Haus in Beschlag genommen, gleichsam mit ihm und seiner Aufgabe gespielt.

„Plato war hier“ (Bild 1) hat sogar eine Studentin auf unsere Glasfront gesprüht und damit an den Gründer schlechthin von Akademie erinnert, von Ihrer und unserer Akademie, an den großen Denker Plato im athenischen Hain des Gottes Akademos. Finde ich ausgesprochen gut, wenn Sie davon ausgehen, dass der Geist Platos in unserer katholischen Institution geistigerweise präsent ist.

Unsere geistige Situation ist ja wirklich unübersichtlich, wie Jürgen Habermas es formuliert hat. Sie erzwingt, dass ich mich selber orientiere – bekanntlich eine der Hauptaufgaben von Akademie. Sei es nun die ein GPS-Leitsystem ironisierende, Irrwege einfordernde Kopfhörer-Aktion oder das andere Kopfhörerpaar, die kleine Aufmunterung, sich zu bücken „Kopf hoch“ (Bild 2), oder sei es die Papiersäule „one peace of something bigger“, die daran erinnert, dass ich nie die Gesamtheit aller Deutungen und Welträtsel auf einmal habe, sondern diese immer nur bruchstückhaft.

Kann sein, dass ich dabei meine Unschuld verliere; der Automat unten bei der Garderobe mag dafür Ahnung oder Warnung sein. Kann auch sein, dass mir drüben an der Wand der „Chor“ der Gleichgesinnten, bzw. Gleichsichtigen Hilfe ist oder aber Hindernis, der zu werden, der ich sein kann oder soll.

Die Zigarette „Hope“ vom Bild aus Fukushima zusammen mit den nicht mehr aufschlagbaren Photobänden im Eingangsbereich lässt den Abgrund ahnen, angesichts dessen wir leben müssen, leben dürfen.

Dem rasenden Rhythmus der Zeit unterworfen – „Born to be fast“ (Bild 3) als selbstbewusstes Motto über allem draußen über dem Haupteingang – tut es deshalb gut, ab und an dem eigenen Herzschlag nachzuspüren. Tun Sie dies doch mal im Vorraum am Treppengang! Oder lassen Sie sich auf die zwei Videos ein, die unwahrscheinlich viel Ruhe ausströmen – Blätter im Wind oben in der Bibliothek oder hier im Saal das Grün einer Wiese.

Aber nicht als Einzelner lebe ich, sondern immer in Kontakt mit Anderen, in einem sich ständig verändernden Netz von Beziehungen. Blicke ich in die Spie-



Viel Zeit brauchten Künstlerin Nele Müller und ihre fleißigen Helfer, um den Schriftzug „Born to be fast“ (Bild 3) über dem Eingang zur Akademie aufzuhängen.



Zeit mussten die Akteure auch mitbringen, bis es ihnen mit vereinten Feuerzungen gelang, die überdimensionale Kerze im Brunnen anzuzünden. Künst-

lerin Minyoung Paik hatte ihr Werk „Für einen guten Zweck“ (Bild 6) genannt.



gelnstallation 1 x 1 x 1, tritt mir diese Wahrheit im Wortsinn bildhaft entgegen.

III.

Theologe und Pfarrer, der ich bin, stehe ich natürlich in der Gefahr unserer Berufskrankheit, alles in meinem Sinne hinzuinterpretieren. Aber was ich in den letzten Tagen an Eindrücken mitbekommen habe, ist schon von sich aus so stark und klar, dass es aus sich selber spricht, ohne dass ich gleichzeitig zu behaupten wagte, alles sei auch genauso gemeint, wie es bei mir ankommt.

Carlos de Abreu, Assistent von Professorin Jetelová, seine Chefin und Direktor Florian Schuller während der Ver-nissage vor dem Werk „Plato war hier“, (Bild 1), einer Arbeit von Doris Feil.



Sehr mühevoll war es, Christus und den Paragliders so im Baum zu befestigen, wie sich Maximilian Bayer das vorstellte. (Bild 9). „Die Mensch-

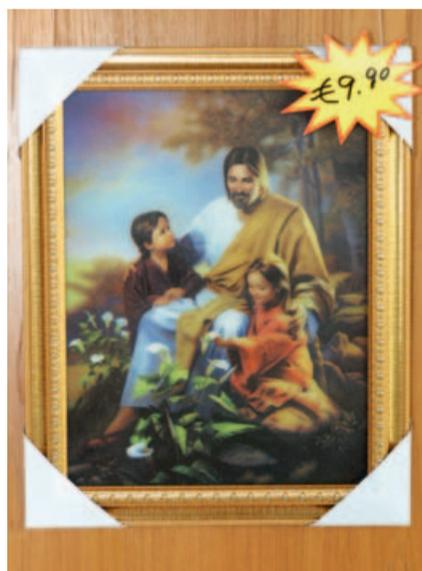
werdung Gottes, die Erdung gleichsam, ist nicht ohne Schwierigkeiten möglich“, so Florian Schuller in seiner Einführung.



Dr. Hildegard Kronawitter, Mitglied der Akademieleitung, ertastet die Rosenkränze (Bild 7), die im Eingang zur Kapelle hängen. Erdacht hat sich dieses Werk Barbara Gabaily.

Ihre Exponate, Ihre Installationen und Werke faszinieren mich als Zeitanzeige. Je-ner frühere selbstbewusste Gestus des Protestes gegen vermuteten oder vielleicht auch persönlich erfahrenen religiösen Zwang, gegen Christentum als anscheinend moralisches Drucksystem, das aufklärerische Hochgefühl, gegen die, wie man meinte, verdummenden, gefährlichen Mythen des Glaubens deutlich Position beziehen zu müssen, auf ihn verweisen die Photos von Klassenzimmern hier an der großen Längswand, (Bild 4) wo sich nur mehr Spuren früherer Kreuze finden, die abgehängt werden mussten.

Bei Ihrer Generation spüre ich eine neue Sensibilität. Zwei Gründe dafür sehe ich. Erstens unterlagen wohl die wenigsten von Ihnen in Ihrer Kindheit und Jugend religiösen Zwangsbeglückungen, wuchsen eher in Distanz zu Kirche und praktiziertem Glauben auf. Zweitens aber wird gerade die weltweite Dimension Ihrer Klasse – von Russland bis Korea – Sensibilität und Offenheit ermöglichen für allgemein gültige religiöse Grunderfahrungen, Leit motive, Symbole, Riten. Ich war wirklich begeistert



Religiöse Kommerzialisierung, von Natalie Wild lächelnd ironisiert (Bild 5). „Wild Holy“ nennt sie das Werk.



„Kopf hoch“ von Dana Lürken (Bild 2). Diese Ausstellungsbesucherin versucht der Aufforderung nachzukommen.

von jenen religiösen Urzeichen, die Sie mit selbstverständlicher Unbefangenheit verwenden, auch wenn – wie an der Holz wand zu sehen – die Formen religiöser Kommerzialisierung lächelnd ironisiert werden. (Bild 5)

Gerade als liturgiebegeisterter Pfarrer staunte ich über die unverstellten Zugänge. Sei es die selbstgegossene Kerze im Brunnen, die mich an die brennende Osterkerze im Taufwasser der Osternacht erinnert (Bild 6). Sei es der Weihrauch in der Bibliothek, der mich an das Beräuchern des Evangelienbuches vor dem Verlesen des Textes im Gottesdienst erinnert. Sei es der Vorhang aus Rosenkränzen (Bild 7), die bei uns in Deutschland – wenn mein Eindruck nicht trügt – nach dem Vorbild der muslimischen Gebetschnüre wieder häufiger am Innenrückspiegel der Autos hängend zu sehen sind. Oder die Spiegelung der orthodoxen Ikone als Einladung zum Kuss im Spiegel, der mich dabei mit mir selber konfrontiert (Bild 8).

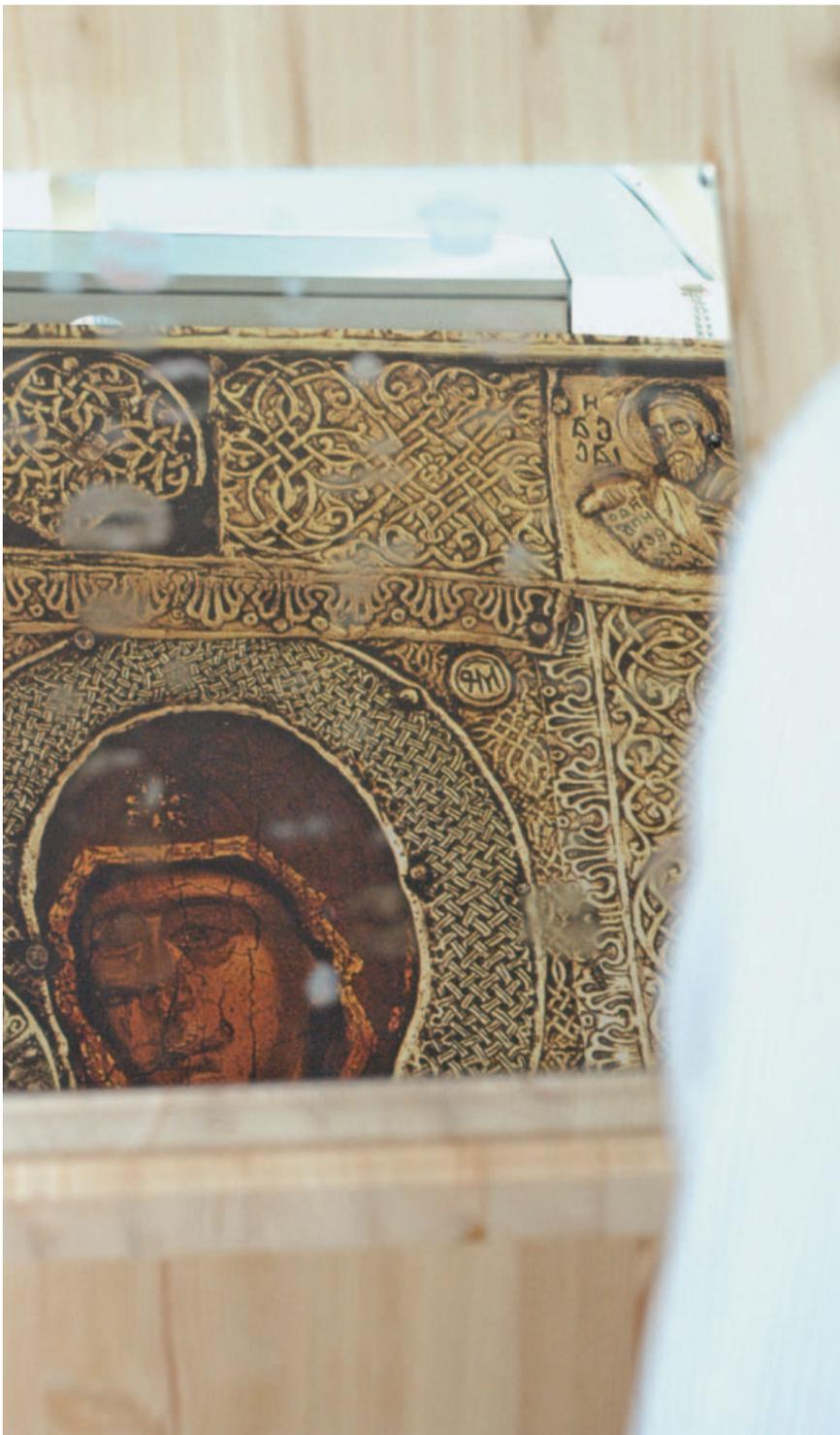
Da findet sich dann sogar eine Maria klassischer Form im Atrium, und ein gekreuzigter Christus, der sich mit seinem Paragliderschirm im Geäst eines hohen

Baumes im Park verfangen hat (Bild 9) – für mich bedenkenswertes Erinnerungszeichen daran, dass die Menschwerdung Gottes, seine Erdung gleichsam, gar nicht so ohne Schwierigkeiten möglich wird. Das Nest aus Kreuzen im Park, in Sichtweite zu dem im Baum hängenden Christus, führt diese Erinnerung an ihr konsequentes Ende.

Wenn man dann durch den Rosenkranzvorhang in die Kapelle tritt, leuchtet in geheimnisvollem Grün ein Kreuzschatten an der Wand, sich bildend aus der Form eines ganz einfachen, alltäglichen Werkstückes. Und an der Wand hinter dem Altar sieht man im Video einen Paternoster-Aufzug auf und ab fahren. Schon der Name dieses Aufzugs, „Paternoster“, „Vaterunser“, ist ja theologisch geschwängert. Mich fasziniert bei diesem Paternostervideo die dauern-

de, lebendige Verbindung von Oben und Unten, Ursehnsucht jeder religiösen Praxis, die zwischen Himmel und Erde vermitteln will. Passt haargenau an diese Stelle.

Bleibt mir nur noch für den Erfolg dieser wunderbaren Ausstellung zu wünschen, möglichst viele Besucherinnen und Besucher mögen draußen über die goldene Schwelle treten, dabei im Abnutzen der Goldschicht einen bleibenden, sich durch die Tritte Anderer vertiefenden Eindruck ihrer Präsenz hinterlassen und dann vor allen Kunstwerken Ihrer Klasse die Aufforderung ernst nehmen, die die bei jedem Näher-treten leuchtende Tür hinter mir (ebenfalls ein doppeltes religiöses Ursymbol) als Motto zusagt: „Tritt ein in das Licht“, bzw. „Tritt ein in das Bild!“ □



Mit sich selbst wird man konfrontiert, wenn man im Clubraum im Spiegel diese Ikone betrachtet (Bild 8). Tamara Pridonishvili zeigt diese Annäherung an orthodoxe Glaubenspraxis.

Abschied von Hubert Schöne



Foto: Bayerischer Rundfunk

Hubert Schöne, langjähriger Moderator der Reihe „Stationen“ im Bayerischen Fernsehen, verantwortete 20 Jahre die Redaktion unserer Zeitschrift „zur Debatte“. Er starb am 23. Mai 2011.

Nur wenige Wochen vor Vollendung des 65. Lebensjahres verstarb am 23. Mai 2011 nach schwerer Krankheit der Journalist Hubert Schöne. In 22 Jahren als Leiter der Redaktion „Kirche und Welt“ des Bayerischen Fernsehens verantwortete und moderierte er bis 2007 unter anderem die Reihe „Stationen“ und wurde so einem breiten Publikum bekannt. Mit seinem Qualitätsanspruch an die Gestaltung religiöser Sendungen erwarb er sich auch in Fachkreisen hohes Ansehen.

In besonderer Weise galt das Engagement Hubert Schönes in langjähriger freier Mitarbeit auch der Katholischen Akademie Bayern. So war er 1970 wesentlich an der Entwicklung des inhaltlichen Konzepts unserer Zeitschrift „zur Debatte“ beteiligt, das er dann von der ersten Ausgabe an 20 Jahre lang als verantwortlicher Redakteur in die Praxis umsetzte: Beschränkung auf die Dokumentation zentraler Passagen der bei Akademieveranstaltungen gehaltenen Vorträge. Der Leser sollte zu jedem Thema die vorgetragenen Aussagen gleichsam im Originalton zur Kenntnis nehmen und nach eigenem Urteil werten können.

Für den gelernten Diplom-Soziologen, Vollblutjournalisten und hellwachen Beobachter des Geschehens in Gesellschaft, Politik, Wissenschaft und Kirche mag diese strikte Absage an jede Form der Kommentierung auch kontroverser Positionen manchmal einen schweren Verzicht bedeutet haben. Ungachtet dessen setzte er das puristische Konzept konsequent um und führte so die Zeitschrift zu einem publizistischen Erfolg, der seinesgleichen sucht.

„zur Debatte“ erwarb sich unter Hubert Schöne im gesamten deutschen Sprachraum und international einen viele tausend Interessenten umfassenden hochqualifizierten Leserkreis, der genau diese Möglichkeit der nahen Teilhabe an den Themen der Akademie sucht. Im nunmehr 41. Jahrgang ihres Erscheinens erfreut sich die Zeitschrift unverminderter Attraktivität und stellt nach wie vor das Kernelement einer nachhaltigen medialen Multiplikation der Tagungsergebnisse dar.

Auch nach Ende seiner redaktionellen Verantwortung für die Zeitschrift blieb Hubert Schöne über all die folgenden Jahre der Akademie mit großer Zuneigung verbunden. Von 2001 bis 2011 unterstützte er ihre Arbeit zudem in der Programmplanung als Mitglied des Bildungsausschusses, einem der drei satzungsgemäßen Beratungsgremien.

Wer mit ihm enger zusammenarbeiten durfte, lernte den leidenschaftlichen Journalisten nicht nur wegen seiner hohen Professionalität zu schätzen. Er verstand auch bald, dass seine spontane Herzlichkeit, sein ausgleichender Humor, seine Lebensfreude und sein anscheinend unerschütterlicher Optimismus nicht allein in seinem Naturell angelegt waren, sondern einer tief im katholischen Glauben wurzelnden inneren Freiheit und Zuversicht entsprangen.

Der viel zu frühe Abschied von Hubert Schöne lässt uns betroffen zurück. Die Katholische Akademie Bayern wird ihm in bleibender Dankbarkeit ein ehrendes Andenken bewahren.

Armin Riedel