



# zur debatte

8/2011

Themen der Katholischen Akademie in Bayern



6

Carolin Neuber berichtet vom Gespräch Kardinal Kaspers in der Jungen Akademie

9

Prof. Dr. Paul Kirchhof wirbt für ein einfacheres und gerechteres Steuersystem



12

Kritische Nachfragen zum Kirchhof'schen Konzept formuliert Prof. Dr. Markus Vogt

15

Dr. Michael Seewald: das Zusammenwirken von göttlicher Selbsterschließung und menschlicher Erkenntniskraft



19

Prof. Dr. Julian Nida-Rümelin sieht den Humanismus als die ideale Leitkultur

22

Eine Selbstverständlichkeit ist die Leitkultur für Ministerpräsident a. D. Dr. Günther Beckstein



29

Über die Situation der katholischen Christen in Japan berichtet Dr. Georg Evers

33

Prof. Dr. Otto Betz bringt uns den Blick Rainer Maria Rilkes in die Welt nahe



## Katholische Kirche heute, gestern und morgen



Foto: dpa

Viele Baustellen warten in der Zukunft auf die Kirche. Bei der Basilika Vierzehnheiligen in Bad Staffelstein

(unser Foto) musste nur das Gebäude renoviert werden.

In seinem viel beachteten Vortrag am 21. November 2001 vor mehr als 400 Teilnehmern in der Katholischen Akademie wirft Kardinal Walter Kasper einen Blick in die Zukunft der Kirche. In der Abendveranstaltung mit dem Titel „Katholische Kirche heute, gestern und morgen“ geht der Kardinal von seinem persönlichen Kirchenverständnis aus und sieht die Kirche in einem epochalen Umbruch von der Volkskirche hin zu einer Glaubens-

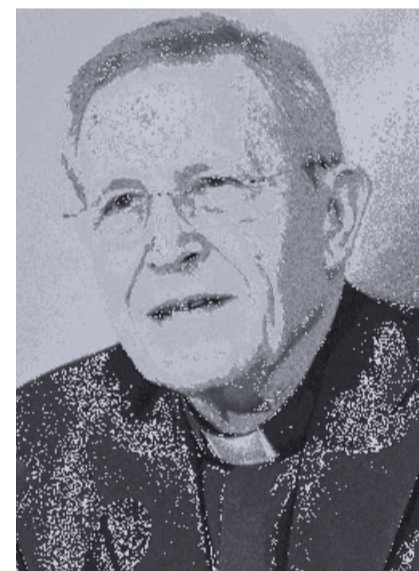
gemeinschaft in der Position einer kreativen Minderheit. Die Kirche solle dabei ihre Position in der Welt annehmen und mit Hilfe vor allem einer geistlichen Erneuerung, aber auch äußere Reformen ihren Weg im 21. Jahrhundert gehen. Bei allen Sorgen ist der Blick des Kardinals von Zuversicht bestimmt. „zur debatte“ dokumentiert den vollständigen, vom Kardinal überarbeiteten Vortrag.

### 1. Persönliche Kirchenerfahrung

„Kirche heute – gestern – morgen.“ Das ist ein Thema, das mich nicht erst heute beschäftigt, sondern mich bewegt, seit ich nachdenken kann, und das sind gut 70 Jahre. Vielleicht darf ich deshalb dazu einleitend etwas sagen, um deutlich zu machen, dass das Thema Kirche für mich kein Thema ist, mit dem ich nur akademisch oder nur als „Amtsträger“ zu tun habe. Die Kirche hat etwas mit mir und meinem Leben und mit meiner Lebenserfahrung zu tun.

Wenn man heute etwas von der Kirche hört, dann – wenigstens nach dem, was man aus den Medien vernehmen kann – dass es ihr nicht gut geht. Ich bin vor und während dem Zweiten Weltkrieg aufgewachsen. Das war die Nazi- und Kriegszeit; da ging es der Kirche noch viel schlechter. Der Bischof unserer Diözese war aus der Diözese verbannt, im Konzentrationslager Dachau gab es einen großen Priesterblock, und am Ende des Krieges lagen viele Kirchen in Trümmer. Als Bub wusste ich, dass ich das, was mir meine Mutter (der Vater war Soldat) über die Nazis sagte, meinen Kameraden nicht erzählen darf, weil die Mutter sonst ins Konzentrationslager kommt. Die Abgrenzung war klar; es gab ein klares Ja oder Nein. Gerade so war die Kirche, genauer: diese vorkonziliare Kirche gab uns Heimat und gab uns Identität. Wir waren stolz dazuzugehören.

Nach dem Krieg begegnete ich der Nachblüte der Jugendbewegung, die eng mit der Liturgischen Bewegung und der Bibelbewegung verbunden war. Es war eine Zeit des Aufbruchs. 1950 – also zu der Zeit als ich studierte und mich auf das Priesterwerden vorbereitete – lag die durchschnittliche Zahl der regelmäßigen Gottesdienstbesucher bei etwas über 50 %. Man war gerne katholisch. Als Papst Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 die Absicht bekundete ein Konzil einzuberufen, war das Überraschung pur. Aber wir empfanden das Konzil niemals als einen Bruch; es war für uns damals vielmehr die Erfüllung von



Walter Kardinal Kasper, Rom

Sehnsüchten, die wir schon länger in den Herzen trugen. Eine Welle des Enthusiasmus machte sich breit, wie sie sich heutige Jugendliche gar nicht mehr vorstellen und die sie schon gar nicht mehr nachempfinden können.

Manche Erwartung mag man im Nachhinein als naiv beurteilen. Denn Krisenphänomene zeigten sich schon vor und während des Konzils. Als ich 1957 meine erste Stelle als Vikar in Stuttgart antrat, konnte ich schon damals in der Jugendarbeit ein abflauendes Interesse spüren. 1968 erlebte ich an der Universität den Umbruch der Stimmung mit einer Fundamentalkritik an der Kirche verbunden mit zum Teil wüsten Szenen und radikalen Experimenten. Demgegenüber geht es heute in der Kirche eher gesittet zu. Was damals geschah, ist heutigen Studenten nicht mehr zu vermitteln. Krise der Kirche gibt es also nicht erst heute und die

# Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!


Vor 30 Jahren starb der Gründungsdirektor unserer Akademie, Prälat Prof. Dr. Karl Forster. Ihm widmeten wir in Anwesenheit seiner Schwester Frau Maria Forster einen speziellen Gedenkabend. Nach der Eucharistiefeier, bei der Prof. Forsters letzter Assistent, Prälat Dr. Eugen Kleindienst, predigte, gab es anschließend ein Erinnerungsgespräch von Zeitzeugen wie interessierten „Nachgeborenen“.

Deutlich wurde dabei wieder einmal die zentrale Idee Kardinal Joseph Wendels, die 1957 zur Gründung der Katholischen Akademie Bayern geführt hatte – ein unwahrscheinlich modernes Konzept, das bis heute Gültigkeit besitzt. Es besteht, so ist die Satzung aufgebaut, auf einer bewussten Zweipoligkeit. Die bayerischen Bischöfe ermöglichen einerseits die nachhaltige Arbeit der Akademie als eines klar erkennbaren kirchlichen Ortes in der Gesellschaft und entlassen andererseits diese Institution auf großer Vertrauensbasis in die volle Freiheit des Gesprächs. Gerade diese Doppelbödigkeit war es, die die weit überregionale Bedeutung unserer Institution ermöglichte und ermöglicht.

Was Bischof Klaus Hemmerle bei der Aussegnungsfeier am 27. November 1981 über Karl Forster sagte, kann wohl genauso als Auftrag und Impuls über „seiner“ Akademie stehen: „Er ist ein Ernstfall und Glücksfall des Katholischen. „Katholisch“ aber heißt: eine Mitte haben und diese Mitte durch nichts sich nehmen lassen, vielmehr aus ihr leben, in ihr eine Orientierung haben, die uns in keiner Situation verlässt oder betrügt. Aber diese Mitte ist orientiert auf den Rand! Es ist nicht so, dass wir uns in dieser Mitte kuscheln können, sondern gerade die Verankerung in der Mitte gibt ein leidenschaftliches Interesse für jene, die anders sind. Sie gibt den Mut zu Gesprächen, die sonst kaum einer führt und zu Auseinandersetzungen, die sonst kaum einer annimmt – aber auch zum Verstehen, für das sich kaum einer vorbereitet, und zum Hineinwagen in neue Dimensionen. Mitte und Rand gehören zusammen, und beides zusammen ist „katholisch“: die Mitte im Herzen und den Rand im Auge – so allem einen Platz geben im Ganzen.“

Aus solcher Tradition des „Katholischen“ heraus will auch im Jahr 2012 die Katholische Akademie Bayern Erfahrungen der Mitte und des Randes ermöglichen, „um allem einen Platz zu geben im Ganzen“. Wir freuen uns, dies mit Ihnen zusammen tun zu dürfen!

Ihr



Dr. Florian Schuller

heutige Krise ist, wie jeder, der auch nur ein wenig Kirchengeschichte kennt, wahrlich nicht die größte aller Zeiten. Jesus hat es seiner Kirche vorausgesagt, dass sie immer in der Krise sein werde. Ein Grund zu Panik sind Krisen der Kirche also nicht.

Als ich nach 25 Jahren Lehrtätigkeit an der Universität Bischof einer großen Diözese wurde, war ich verantwortlich für die Beziehungen zur Dritten Welt. Ich kam viel in der Welt herum, lernte die Kirche in Afrika, Lateinamerika, Asien kennen, wurde mit vielen Armut- und Elendsproblemen, mit ethnischen Konflikten, Verfolgungssituationen u. a. konfrontiert. Unsere Probleme zu Hause nahmen sich da bescheiden aus. Aber ich machte auch eine positive Erfahrung: Als katholischer Christ ist man überall zu Hause, findet man überall Freunde, kann überall Gottesdienst feiern und dies in einer sonst so zerrissenen Welt voller Konflikte. Weltkirche, die man hierzulande oft als Belastung und Begrenzung erfährt, ist etwas Bereicherndes.

Als ich dann vor 12 Jahren nach Rom in den Einheitsrat berufen wurde, war mir klar, dass man Ökumene nicht nur am Schreibtisch erledigen kann, und dass auch die Dokumente allein nicht genügen, dass es vielmehr darauf ankommt, Beziehungen, besser: Vertrauen und Freundschaft mit anderen Christen aufzubauen. Das hat mich wieder auf viele Reisen rund um den Globus mit vielen bewegenden Erfahrungen geführt. Sicher, wir haben volle Einheit der Christen nicht geschafft, aber es gibt so etwas wie eine zusammenwachsende und eins werdende Christenheit. Das ist eine großartige Erfahrung von Zusammengehörigkeit, von Freundschaft und Zusammenarbeit trotz aller bestehenden Unterschiede. Der weit verbreitete Spruch: An der Basis geht's voran, oben wird gebremst, ist schlicht ignorant. Es geschehen in Rom fast jede Woche Begegnungen und Gespräche, die vor einigen Jahrzehnten völlig undenkbar gewesen wären. So ist mir die weltweite Kirche und Christenheit bei allen riesigen Problemen, die es gibt, zur Heimat geworden, und ich bin dankbar, dazu zu gehören. Die Christenheit ist bei allen Spaltungen die größte Friedensbewegung, die es in der Welt gibt, und die Kirche bedeutet für zahllose Menschen in der Welt ein Zeichen der Hoffnung.

## 2. Konkrete Probleme

Wenn ich nun vor diesem Hintergrund auf die gegenwärtige Situation in Deutschland schaue, dann fallen gegenwärtig vor allem negative Schlagzeilen auf: Im vergangenen Jahr stand an erster Stelle der Missbrauchsskandal, der uns tief erschüttert und beschämt hat; er hatte nicht nur überdurchschnittlich viele Kirchengänger zur Folge, sondern – was weit gravierender ist – einen riesigen Vertrauensverlust, und verlorenes Vertrauen ist sehr schwer und nicht von heute auf morgen wieder aufzubauen. Ein zweites Stichwort: Schrumpfende Kirchenbesucherzahlen. Zu meiner Studienzeit lag die Kirchenbesucherzahl – wie bereits bemerkt – bei über 50%, heute liegt sie bei durchschnittlich etwa 12 %; wenn man hinzunimmt, dass die Mehrzahl der Kirchenbesucher über 60 Jahre alt ist, dann ist das eine Zeitbombe. Dazu kommt die Schwierigkeit, mit schwierigen Lebenssituationen wie etwa der Situation der wiederverheirateten Geschiedenen umzugehen, der Mangel an Priester- und Ordensberufungen und die verständlicher Weise viele bewegende Frage, wie es mit unseren Gemeinden denn weitergehen soll. Schließlich kann man auf die immer wieder neuen öffentlichen Diskussionen über Memoranden und Erklärungen verweisen, die dann

regelmäßig Gegenmemoranden und Gegenerklärungen hervorrufen; das sind Zeichen einer ungenuten Polarisierung in der Kirche, verbunden mit einem unüberhörbaren Murren im Volke Gottes und der Forderung nach mehr Mitsprache oder wenigstens nach mehr Gehör.

Man könnte diese Problem-Liste leicht fortsetzen und zeigen: Die Kirche war schon immer während ihrer ganzen 2000-jährigen Geschichte in der Krise und im Umbruch, sie ist es auch heute, und sie wird es auch in Zukunft sein. Aber es gibt auch viele positive Zeichen, etwa die große Zahl ehrenamtlicher Mitarbeiter/innen, die sich tagtäglich in den Gemeinden und kirchlichen Einrichtungen engagieren, die ungebrochene Spendenbereitschaft auch in Zeiten wirtschaftlicher Krise, nicht zuletzt viele stille Beter und vieles andere mehr. Jeder dieser negativen wie positiven Punkte verdiente eine ausführliche Diskussion, die in einem einzigen Vortrag nicht zu leisten ist. Auf einiges möchte ich im größeren Zusammenhang zurückkommen.

## 3. Epochaler Umbruch

Die These, von der ich ausgehen möchte, lautet: In allen genannten und vielen anderen Phänomenen zeigt sich, dass die Kirche in Deutschland und Europa (darauf möchte ich mich beschränken) in einem epochalen Wandel steht. Die genannten Krisenphänomene sind Zeichen einer tieferen Krise. Das griechische Wort *krisis* bedeutet jedoch nicht einfach Zusammenbruch und Katastrophe, *krisis* bedeutet Wendepunkt, bei dem alles auf Messersschneide steht, wo sich alles zum Guten wie zum Schlechten wenden kann; sie kann auch ein *kairós*, eine Gnadenstunde, sein. Die Krise ist deshalb eine Entscheidungssituation.

## Hoffnungslos ist ein Abschied aber nur, wenn ihm kein neuer Anfang und kein Aufbruch zu neuen Ufern folgen.

Was wir gegenwärtig erleben, ist das Zu-Ende-gehen einer Epoche der Kirchengeschichte. Man kann diese Situation bis zu einem gewissen Grade vergleichen mit dem Ende der alten Reichskirche in den napoleonischen Kriegen und dem Wiener Kongress (1814/15). Damals kam es zur Säkularisierung des Kirchengutes und damit zum Ende der feudalen Reichskirche. Das wurde als Unrecht empfunden, und war es auch; es war der Zusammenbruch des gesamten damaligen Kirchensystems, der Verlust politischer wie wirtschaftlicher Macht, was in manchen Gebieten zu einer materiellen wie kulturellen Verarmung führte.

Es war ein schmerzlicher Umbruch, der aber zu einem neuen Anfang und zu einem Aufbruch, zu einer neuen Gestalt der Kirche wurde, nämlich zu der Volkskirche wie die Älteren von uns sie bis 1933 und dann in einer kurzen Phase nach dem Zweiten Weltkrieg kannten. Die Kirche hatte ihre politische und wirtschaftliche Macht verloren, sie hatte dafür aber moralische Autorität gewonnen. Dies war dadurch möglich, dass sie sich auf ein konsistentes katholisches Milieu und auf bedeutende Laienverbände stützen konnte; aus der feudalen Reichskirche war eine milieugestützte Volkskirche geworden. Sie war sozusagen der Fels, an den man sich in der Brandung der beiden totalitären Ideologien des 20. Jahrhunderts halten konnte. Gewiss, es gab damals – wie immer –

Außenseiter, aber das katholische Milieu stand. Wir sollten diese volkskirchliche Gestalt der Kirche deshalb nicht kleinreden. Sie war sie geistliche Heimat; man fühlte sich in der Kirche zu Hause.

Diese volkskirchliche Gestalt geht in der heutigen pluralistischen Situation zu Ende. Das katholische Milieu gibt es heute nur noch in auslaufenden Restformen. Dort, wo sie noch besteht, soll man es nicht zerstören oder herabsetzen, auch Folklore kann eine wichtige identitätsstiftende Bedeutung haben. Aber man muss sich darüber im Klaren sein: Die bisherige volkskirchliche Gestalt der Kirche ist nicht das zukunftsweisende Modell der Kirche im 21. Jahrhundert. Es kommt etwas Neues. Aller Abschied ist schwer, und Abschied bedeutet immer auch Verlust; alles Neue dagegen entsteht unter Geburtschmerzen. Die erfahren wir heute. Hoffnungslos ist ein Abschied aber nur, wenn ihm kein neuer Anfang und kein Aufbruch zu neuen Ufern folgen. Was uns in dieser Situation leider fehlt, ist, dass es so wenig konkrete und zugleich realistische Zukunftsvision gibt: Wir können das Neue bisher höchstens in ersten Umrissen wahrnehmen.

Der Papst hat in seiner kontrovers diskutierten Rede in Freiburg zum Abschluss seines Deutschlandbesuches von Entweltlichung gesprochen. Man kann fragen, ob Entweltlichung ein besonders glücklicher Ausdruck war. Sicher schwebte dem Papst kein Rückzug aus der Welt vor; im Gegenteil, er hat ausdrücklich von der Weltendung der Christen und der Kirche gesprochen. Was er sagen wollte, wird klar, wenn man sieht, dass er sich auf das Johannes-Evangelium bezog, wonach die Kirche in der Welt lebt und in der Welt eine Sendung hat und dennoch nicht von der Welt ist und sich darum nicht an Maßstäben orientieren kann, die in der Welt, so wie sie eben ist, normalerweise gelten. In diesem Sinn verstanden soll die Kirche nicht weltlich sein, d.h. sie soll keine verweltlichte Institution sein. Sie kann ihre Hoffnung nicht darauf setzen, sich möglich den Trends der Zeit anzupassen oder allzu sehr mit politischer oder wirtschaftlicher Macht verquickt zu sein.

Was der Papst damit gesagt hat, war nichts Neues. Der Papst hat uns im Sinn des Konzils eingeladen, *ecclesia semper purificanda* und *ecclesia semper renovanda* zu sein (LG 8). Vom Verzicht auf Privilegien ist bereits in der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums ausdrücklich die Rede (GS 76), und die Kirchenkonstitution redet in einem leider viel zu wenig zitierten Abschnitt davon, dass die Kirche in der Nachfolge des unsertwillen arm gewordenen Christus Kirche der Armen zu sein hat (LG 8). Man hat das in Deutschland auf die Kirchensteuerfrage verkürzt. Das Problem geht jedoch weiter und tiefer. Es geht um einen neuen Stil, der alles Feudale, Herrschaftliche, alles was nach Reichtum und nach politischer wie wirtschaftlicher Macht aussieht, ablegt. Die Kirche bezieht ihre Kraft allein aus Jesus Christus. Sie muss zur apostolischen Einfachheit zurückkehren. Daraus ergeben sich Reform-Anliegen für die im internationalen Vergleich gut situierte deutsche Kirche. Mit alle dem hat der Papst in seiner Rede Ideen aufgegriffen, die schon vor Jahrzehnten nicht nur von Joseph Ratzinger sondern auch von Karl Rahner (*Schriften VI, 1965; IX, 1970; Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und als Chance, 1972*) und von anderen formuliert wurden. Also nichts Neues; aber die Irritationen nach der Rede zeigen, dass Erklärungs- und Handlungsbedarf vorliegt.

Doch unabhängig von dieser Rede ist absehbar, dass die Kirche, und zwar beide großen Kirchen in Deutschland,



Kardinal Walter Kasper – hier in der Diskussion unter der Moderation von Akademiedirektor Dr. Florian Schuller

– warf einen vorsichtig optimistischen Blick auf die Zukunft der katholischen Kirche.

innerhalb unserer stärker pluralistisch werdenden Gesellschaft zu großen Minderheiten werden. Man kann deshalb realistischer Weise gar nicht damit rechnen, dass alles so bleibt, wie es unter volkswirtschaftlichen Voraussetzungen geworden ist. Das gilt auch beim geschichtlich gewachsenen Pfarreissystem. Die Kirche geht einer neuen Art von Diasporasituation entgegen. Diasporasituation neuer Art deshalb, weil Diaspora bisheriger Art meinte, dass eine kleine katholische Minderheit in einem mehrheitlich evangelischen Umfeld lebte oder umgekehrt; die neue Diaspora bedeutet, dass evangelische und katholische Christen zusammen genommen teilweise schon heute und in Zukunft wohl noch mehr in einer mehrheitlich pluralistischen, christlich indifferenten, teilweise aber auch feindselig eingestellten Umwelt leben.

Das bedeutet nicht einer Pastoral der kleinen Herde oder der Ideologie des Gesundheitschumpfens das Wort zu reden. Gesundheitschumpfen als Programm wäre das Gegenteil einer missionarischen Kirche, die sich heute zur Neuevangelisierung aufmacht. Wir geben niemand auf, wir wollen so viele wie möglich gewinnen, sogar so viele wie möglich neu dazu gewinnen, und jeder einzelne, der weggeht ist einer zu viel. Dennoch müssen wir aber realistischer Weise damit rechnen, dass die Kirche in Europa einer neuen Art von Diasporasituation entgegenght. Als Christen müssen wir diese nach menschlichem Ermessen auf uns zukommende Wirklichkeit im Vertrauen auf Gottes Vorsehung realistisch als Herausforderung annehmen.

Diese neue Situation ist kein Grund zur Panik. Wer die Geschichte der Menschheit studiert, der wird bei dem großen Historiker Arnold J. Toynbee in seinem Opus magnum „*Study of History*“ finden, dass es in schwierigen Situationen der Menschheitsgeschichte immer qualifizierte, kreative Minderheiten waren, die einen Ausweg gefunden haben, dem sich die Mehrheit dann anschließen konnte.

In der Kirchengeschichte war es nicht anders. Erneuerungen sind nie von Massenversammlungen ausgegangen sondern jeweils von kleinen Gruppen. Am Anfang waren es nur Zwölf und dazu ein paar mutige Frauen. Dass auch kleine, aber wache und engagierte Minderheiten einen enormen kulturellen Einfluss haben können, zeigt nicht zuletzt die Bedeutung, die das Judentum vor 1933 in Deutschland hatte. Es waren nur ca. 500.000 Juden im damaligen Reich, nicht einmal 1%, aber ihr

kultureller Einfluss war groß. Nicht Quantität sondern Qualität ist für die Identität entscheidend. Wenn wir nur wissen, wer wir sind und was wir wollen, wenn wir vor allem von unserer eigenen „Sache“ überzeugt sind und zu ihr stehen, wenn wir also qualifizierte und kreative Minderheit sind, dann ist nicht Zukunftsangst, sondern Hoffnung angesagt.

#### 4. Christsein und Kirchesein im Horizont der Gottesfrage

Die These, dass Qualität vor Quantität geht, führt mich nun zu einer dritten Dimension der gegenwärtigen Situation. Wir sind ausgegangen von konkreten Krisenphänomenen und sind dann auf die Krise im Sinn einer epochalen Übergangssituation hin zu einer neuen Epoche der konkreten Gestalt der Kirche zu sprechen gekommen. Beides waren binnenkirchliche Gesichtspunkte, und die meisten Reformvorschläge gehen leider allein von einer solchen binnenkirchlichen Perspektive aus. Die Dramatik wird jedoch erst dann voll deutlich, wenn wir die Fenster und Türen aufmachen und die kirchlichen Probleme im kulturellen Gesamtkontext betrachten.

Im Anschluss an Johann Baptist Metz habe ich von einer Gotteskrise gesprochen. Das ist ein missverständliches Wort. Selbstverständlich ist nicht Gott in der Krise; vielmehr sind wir in der Krise, weil wir die Wirklichkeit Gottes verdrängt, vergessen und verdunkelt haben, und weil auch wir Christen das Antlitz Gottes oft entstellt haben. Die Mitschuld der Christen an der entstandenen Situation, die man meist als Säkularisierung beschreibt, wird deutlich, wenn man sieht, dass die Säkularisierung eine ihrer Wurzeln in der Kirchenspaltung im 16. Jahrhundert hat. In den Religionskriegen des 16./17. Jahrhunderts, die im 30-jährigen Krieg Europa an den Rand des Ruins gebracht haben, wurde deutlich, dass die Religion nicht mehr das verbindende Band ist, sondern Grund (oft freilich auch Vorwand) blutiger Auseinandersetzungen; um des Überlebens der Gesellschaft willen war es notwendig, die Religion aus dem öffentlichen Raum zu verbannen und zur Privatsache zu erklären.

Säkularisierung meint also nicht die atheistische Negation Gottes bzw. des Gottesglaubens, sondern dessen Marginalisierung, konkret die Privatisierung des Gottesglaubens und seine Verdrängung aus dem öffentlichen Raum. Ch. Taylor beschreibt in seinem Standard-

werk *A Secular Age* (2007) die Situation so: Während für die gesamte Menschheits- und Kulturgeschichte der Glaube an eine transzendente Wirklichkeit, bei uns: der Glaube an den persönlichen Gott selbstverständlich war und jeder als Außenseiter galt, der das bestritten hat, ist es heute sehr oft genau umgekehrt; der seinen Glauben öffentlich bekennt gilt als Außenseiter. Das ist ein Novum der letzten zwei-/dreihundert Jahre, weil uns menscheits-kulturgeschichtlich keine Kultur ohne eine wie immer geartete transzendente Fundierung und Legitimierung bekannt ist.

Wenn Gott, die alles bestimmende Wirklichkeit als Fundierung und Legitimierung entfällt, dann verändert sich im Grunde alles. Dostojewski hat gesagt, wenn Gott nicht ist, dann ist alles erlaubt. Das heißt nicht, dass alle die Neu-Heiden unmoralische Menschen wären; sie sind in ihrer großen Mehrheit anständige Menschen, wie wir alle es zu sein versuchen. Aber ohne Gott entfällt die letzte und absolute Legitimation; es wird dann alles mehr oder weniger relativ. Max Horkheimer hat darum gesagt: Einen absoluten Sinn ohne Gott zu retten ist eitel.

Es gibt heute eine wachsende Zahl von nachdenklichen Agnostikern, welche die Selbstgewissheit nicht nur der Theisten sondern auch die der Atheisten kritisch in Frage stellen, und die spüren, dass mit dem Ausfall des Gottesglaubens und des christlichen Glaubens etwas fehlt. „Ein Bewusstsein von etwas, das fehlt“ hat Jürgen Habermas es genannt. Er lädt deshalb etwa in seinem Disput, den er am 19. Januar 2004 hier in der Münchner Akademie mit dem damaligen Kardinal Ratzinger hatte, dazu ein, die Botschaft des Evangeliums rational zu entschlüsseln, weil wir angesichts der enormen Herausforderungen, vor der die Menschheit heute steht, auf dessen Motivationspotential vernünftiger Weise nicht verzichten können. Ich könnte es auch so sagen: Die Botschaft, welche die Kirche zu sagen hat, hat heute nicht etwa ausgedient, sie ist heute aktueller als vielleicht je.

Thomas von Aquin wusste: Gott ist die Sache (*res*) des Glaubens und der Theologie. Wir müssen darum als Kirche zur Sache kommen. Wir müssen nicht nachsagen, was andere auch sagen, sondern das sagen, was nur wir als Kirche sagen können und was das eine Notwendige ist. Wir brauchen eine theozentrische Wende in der Theologie, insbesondere in der Theologie von der Kirche und in der Praxis der Kirche. Wir müssen Kirche nicht als irgendein Volk sondern als Volk Gottes bewusst machen und leben; wir müssen Kirche als Zeichen und Werkzeug Gottes in der Welt und als Vorzeichen des Reiches Gottes als Reich der Wahrheit, Gerechtigkeit und des Friedens verstehen. Nur so können wir Antwort geben auf die existenziellen Fragen der Menschen, die Fragen nach dem Sinn und Glück des Menschseins auch in schwierigen Situationen; nur so können wir missionarische Kirche sein. Wir sollten uns aber nichts vormachen, die vielen innerkirchlichen Fragen, die wir meist diskutieren, mögen innerkirchlich ihre Bedeutung haben; aber es sind nicht die Fragen, welche Menschen draußen interessieren. Wir müssen in erster Linie neu von Gott reden.

#### 5. Erneuerte Ekklesiologie

Die Gottesfrage an die erste Stelle und in den Mittelpunkt zu rücken, hat Folgen für die Rede von der Kirche. Wir müssen Ekklesiologie als Theologie treiben. Das bedeutet gerade für die Ekklesiologie eine Herausforderung. Denn die Ekklesiologie ist in der Theologiegeschichte ein relativ später Traktat.

## Themen „zur Debatte“

Editorial	2
<b>Katholische Kirche heute, gestern und morgen</b> Walter Kardinal Kasper	1
Junge Akademie <b>„Inside Vatican“ – Begegnung mit Walter Kardinal Kasper</b> Carolin Neuber	6
<b>Gerechtigkeit im Steuerrecht</b>	
Ein einfaches Bundessteuergesetzbuch – Politische Notwendigkeit oder akademischer Traum? Paul Kirchhof	9
Gerechtigkeit im Steuerrecht. Eine Replik Markus Vogt	12
<b>Kardinal Wetter Preis 2011</b>	
Grund und Methode. Das Zusammenwirken von göttlicher Selbsterschließung und menschlicher Erkenntniskraft im Denken Peter Abaelards (1079 – 1142) Michael Seewald	15
<b>Leitkultur – Leitethik Zumutung oder Selbstverständlichkeit?</b>	
Humanismus als Leitkultur Julian Nida-Rümelin	19
Leitkultur – (k)eine Zumutung! Günther Beckstein	22
„Leitkultur“ oder „Multikulturalismus“. Nationale Identität in den USA und Frankreich im Vergleich Berndt Ostendorf	25
<b>Reihe „Länder-Revue“ Japan heute</b>	
Das Naturverständnis der Japaner Generalkonsul Akira Mizutani	27
Christen in Japan – eine kleine Minderheit in einem Land religiöser Vielfalt und wachsender Säkularisierung Georg Evers	29
Über japanische Denk- und Verhaltensmuster. Ein kleines Psychogramm in Thesen Peter Pörtner	31
<b>„Ungeborgen, hier auf den Bergen des Herzens“ Rainer Maria Rilkes meditativer Blick in die Welt</b>	
„Ich habe ein Inneres, von dem ich nicht wusste“. Von der Öffnung der Sinne Otto Betz	33
„Wir sind die Bienen des Unsichtbaren.“ Metaphern für die Transzendenz Otto Betz	35
<b>Gedenkfeier Karl Forster</b>	
Er lebte eine katholisch geformte Zeitgenossenschaft Eugen Kleindienst	38
Impressum	40

Sie ist erst im späten Mittelalter entstanden in Abgrenzung gegen den damaligen Konziliarismus und ist so zu einer Hierarchologie geraten. Diese Tendenz hat sich in der Neuzeit durch die Kontroverse mit den Reformatoren weiter verschärft. Weil Luther den Papst als Antichrist bezeichnet hat, hat die katholische Kirche die Bedeutung des Papstes umso mehr herausgestellt und sich oft als eine Art Papstmonarchie dargestellt. Papstkirche zu sein wurde geradezu zu einem Identitätsmerkmal der katholischen Kirche, wie es umgekehrt ein Identitätsmerkmal aller anderen Kirchen war, keinen Papst zu haben.

Gegenbewegungen, die zu einer ekklesiologischen Erneuerung führten, gab es seit dem 19. Jahrhundert, vor allem in der Tübinger Schule (besonders Johann Adam Möhler) und bei John Henry Newman. Sie haben die mysteriöse Seite der Kirche, vor allem die Kirche als Leib Christi, wiederentdeckt. Durchgesetzt hat sich diese erneuerte Sicht der Kirche erst in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in der liturgischen Bewegung und in Frankreich (Henri de Lubac, Yves Congar, Jean Daniélou u. a.) im *ressourcement*, in der Rückbesinnung auf die Quellen in der Vätertheologie. Damit haben sie das II. Vatikanum vorbereitet. Das Konzil hat auf das alte patristische Motiv verwiesen: Die Kirche ist nur wie der Mond, der Licht nicht aus sich hat, sondern nur das Licht ausstrahlt, das er von der Sonne gleichsam geborgt hat. Hugo Rahner hat das gesamte Material eindrucksvoll zusammengetragen. Daran setzte das II. Vatikanum in der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ an. „Lumen gentium“ ist nämlich nicht die Kirche; das Konzil fährt vielmehr fort: „Lumen gentium quod est Christus“; „Christus ist das Licht der Völker“, die Kirche ist nur Zeichen und Werkzeug für Gott, der sich in Jesus Christus endgültig offenbart hat.

Was das Konzil in 16 Dokumenten gelehrt hat, hat die außerordentliche Bischofssynode von 1985, 20 Jahre nach Beendigung des Konzils, zusammengefasst: Kirche ist das unter dem Wort Gottes versammelte Volk Gottes, sie ist hörende Kirche; als solche wird sie durch Taufe und Eucharistie als *communio* konstituiert; sie ist Kirche, welche die Heilstaten Gottes feiert, und sie ist Kirche, die zum Dienst an der Welt bestellt ist. Damit fasste die Synode die vier großen Konzilskonstitutionen zusammen: Volk Gottes (Kirchenkonstitution „Lumen gentium“), unter dem Wort Gottes (Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“), das die Heiltaten Gottes feiert (Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“) und die zum Heil der Welt bestellt ist (Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“). Von diesem Wesen der Kirche muss jede Erneuerung der Kirche ausgehen. Sie muss insbesondere ausgehen vom Hören des Wortes Gottes und der Feier der Sakramente, sowie von der Besinnung auf die sakramentale *Communio*-Wirklichkeit aller Christen und von einem neuen Bewusstsein der missionarischen Sendung in die Welt.

Das Konzil musste, um seine Konzeption durchzusetzen, Kompromisse machen. Manche haben sogar gemeint, es lägen in der Kirchenkonstitution zwei unterschiedliche, nicht wirklich miteinander vermittelte Ekklesiologien vor. Die nachkonziliare Diskussion ist leider sehr oft hinter die positiven Ansätze des Konzils in rein innerkirchliche Strukturfragen zurückgefallen. Manchmal kann man sogar den Eindruck haben, dass wir uns um die kirchliche Inneneinrichtung streiten, während das Haus lichterloh brennt und seine Grundmauern ins Wanken geraten sind. Vieles ist ein Insiderstreit, und es ist

eine Selbsttäuschung, dass Menschen, die nichts mit der Kirche und nichts mit dem Glauben im Sinn haben, diese Querelen besonders interessieren.

Nimmt man das Tiefenanliegen des Konzils wahr, dann ist die gegenwärtige Krise weit mehr als eine Institutionen-Krise. Man kann sie darum auch nicht allein mit institutionellen Reformvorschlägen beheben. Viele evangelische Kirchen, die keinen Papst und keine zentrale Kurie und keinen Zölibat haben, die in Sachen synodaler Mitbestimmung und Frauenordination allen entsprechenden Reformforderungen weit entgegen gegangen sind, sind dennoch der Lösung des Problems, wie sie in der heutigen Zeit den christlichen Glauben überzeugend leben und bezeugen können, nicht wirklich näher gekommen. Sie haben ähnliche Probleme wie die katholische Kirche. Relevanz für den einzelnen wie für unsere Gesellschaft kann die Kirche nur haben, wenn sie Identität besitzt und wenn sie weiß, wer sie selber ist.

---

### *Vieles ist ein Insiderstreit, und es ist eine Selbsttäuschung, dass Menschen, die nichts mit der Kirche im Sinn haben, diese Querelen besonders interessieren.*

---

Äußere Reformen ohne geistliche Erneuerung sind ein ziel- und sinnloser Aktionismus, der verpufft und ins Leere geht. Umgekehrt – und dies muss mit derselben Deutlichkeit gesagt werden – ist geistliche Erneuerung ohne konkrete Erneuerung und ohne Reform weltfremd und weltflüchtiger Spiritualismus, der sich ebenso rasch verflüchtigt und zu einem Reformstau führt, der sich wie ein Mehltau auf das kirchliche Leben legt. Es muss beides zusammenkommen: Geistliche Erneuerung und konkrete Kirchenreform. So war es bei allen bisherigen Erneuerungsbewegungen, und es kann heute nicht anders sein. Wir brauchen darum in erster Linie eine geistliche Erneuerung der Kirche.

#### **6. Erneuerung der *Communio*-Gestalt der Kirche**

Mit dem zuletzt Gesagten will ich mich den Fragen der institutionellen Erneuerung nicht entziehen. Bei den Fragen der institutionellen Reform gilt es anzusetzen bei dem Verständnis der Kirche als *communio*. Doch was meint *communio*? *Communio* meint nicht einfach Gemeinschaft, sondern Teilhabe (*participatio*) an der trinitarischen *communio*. Die Kirche wird vom Konzil im Sinn der Kirchenväter als Abbild, sozusagen als Ikone der Trinität verstanden und damit als eine Einheit in der Vielfalt (LG 4; UR 3). Konkret konstituiert wird diese *communio* durch Taufe und Eucharistie. „Wir nehmen an dem einen Brot teil, also sind wir ein Leib“ (1 Kor 10, 16 f). *Communio* ist also ein hochtheologischer und kein rein soziologischer Begriff, aber er muss, wenn er nicht ideologisch missverstanden werden soll, auch auf seine konkreten Konsequenzen hin bedacht werden.

Wenn wir Kirche im Sinn der durch das Konzil erneuerten Tradition als durch die Taufe und die Eucharistie begründete *communio* verstehen, dann bedeutet das einen kommunikativen, dialogischen und brüderlichen Stil in der Kirche, der sich von älteren imperialen, feudalen, und obrigkeitstaatlichen Verhaltensmustern wie von einem scheinmodernen bürokratischen Stil unterscheidet. Eine solche *communio*-Sozial-

gestalt der Kirche entspringt nicht einer Demokratisierung der Kirche, sondern einer Realisierung der der Kirche eigenen Volk-Gottes- und *communio*-Wirklichkeit. In diesem Sinn sollte das Leben der Kirche nach innen wie nach außen durch einen kommunikativen, partizipativen und dialogischen Stil der Brüderlichkeit, der Freundschaft und des Vertrauens und durch eine hör- und lernbereite Dialogkultur geprägt sein.

Dialog ist ein Schlüsselwort des letzten Konzils; es findet sich in den Konzilsdokumenten etwa 30 Mal in den verschiedensten Zusammenhängen. Paul VI. hat dazu eine eigene Enzyklika „*Ecclesiam suam*“ (1964) geschrieben und Johannes Paul II. hat dazu tief-schürfende anthropologische Überlegungen angestellt (*Ut unum sint*, 1995, Nr. 28). Man muss sich deshalb wundern, dass neuerdings manche das bloße Wort Dialog unter Verdacht stellen, es aus dem kirchlichen Sprachgebrauch verbannen und fast schon mit einem Anathem belegen wollen.

Man muss freilich wissen, was Dialog meint. Dialog ist kein unverbindliches Gespräch, auch keine Talk-Runde, kein akademischer Disput, keine Informations-Veranstaltung, keine politische Verhandlung, auch kein quasi-parlamentarisches Verfahren. Im Dialog teilt man dem anderen nicht etwas mit, man teilt etwas von sich selber mit, ja man teilt sich selbst mit. Dialog, theologisch verstanden, bedeutet, sich gegenseitig Zeugnis vom je eigenen Glauben zu geben und dadurch am Reichtum des anderen teilzunehmen, sich bereichern zu lassen, aber dann auch den eigenen Glauben besser und tiefer zu verstehen. Dialog, dem es nicht um die Wahrheit geht und der nicht unter dem Anspruch der Wahrheit steht, verdient es nicht, Dialog genannt zu werden. Darum trifft man sich beim Dialog nicht auf dem kleinsten gemeinsamen Nenner. Dialog hat mit Relativismus und Synkretismus nichts zu tun. Im Gegenteil, wir werden durch den Dialog tiefer in die Wahrheit eingeführt und werden dadurch vor allem im ökumenischen Dialog in unserem Wahrheitsverständnis bereichert.

Wenn wir in diesem Sinn die sakramental begründete *communio*-Wirklichkeit der Kirche in die konkrete Realität umsetzen wollen, dann gehört dazu Kommunikation und das heißt die Neubelebung und Stärkung synodaler Institutionen in der Kirche, auf der ortskirchlichen wie auf der universalkirchlichen Ebene. Diese Erneuerung ist keine Neuerung. Sie hat nichts mit einer gelegentlich kritisch beschworenen Räterekirche zu tun; sie entspricht vielmehr ältester Tradition, die es unter den heutigen Gegebenheiten neu aufzugreifen gilt, um aus dem Geist der *communio* einen aus überholten gesellschaftlichen Mustern stammenden, einseitigen autoritativ-hierarchischen Stil zu überwinden und um der Kirche ein junges frisches Gesicht und eine erneuerte Gestalt zu geben.

Zur kirchlichen *communio* gehört auch das Amt in der Kirche. Denn *communio* stellt sich nicht selbst her und stellt sich nicht allein durch den brüderlichen Dialog ein. Als sündige Menschen sind wir alle irgendwie auch egoistische und egozentrische Menschen. *Communio* setzt darum Versöhnung voraus. Diese kann man nicht machen, sie ist letztlich Geschenk, Gnade. Das kirchliche Amt repräsentiert in seinem Gegenüber zur Gemeinde dieses innerweltlich unableitbare gnadenhafte Gegenüber. Es ist darum ein konstitutiver Dienst in der kirchlichen *Communio* und für die kirchliche *Communio*. Die Brüderlichkeit in der Kirche ist nicht ohne geistliche Vaterschaft möglich. Es muss in der Kirche *auctoritas* im ursprünglichen Sinn des Wortes *augere*

d.h. wachsen geben. Autorität soll also nicht Leben unterdrücken, sondern Leben stiften, und mehren, Leben wachsen lassen und Leben fördern. Das kirchliche Amt soll die anderen Christen zu ihrem Dienst befähigen, sie begleiten, ermahnen, ermutigen, es soll die verschiedenen Charismen und Tendenzen im einen Glauben zusammenführen und zusammenhalten. Solche Autorität brauchen wir heute nicht weniger sondern mehr.

Das Ideal scheint mir in der Regel des hl. Benedikt beschrieben zu sein. Bei Benedikt hat der Abt in der Mönchsgemeinschaft eine wichtige Stellung; er vertritt sozusagen Jesus Christus. Aber er soll bei allen wichtigen Entscheidungen den Rat der Brüder einholen; er soll auch den Jüngsten hören, weil auch durch ihn der Hl. Geist reden kann. Nach der Beratung soll der Abt alles überdenken, er soll darüber beten, um dann zu entscheiden. Autorität und Brüderlichkeit gehören also zusammen und bedingen sich gegenseitig.

Ein ähnliches kommunikatives Miteinander von Amt und Gemeinde beziehungsweise Kirche sollte es auf allen Stufen kirchlichen Lebens geben. Dass dabei auch den Frauen ihr Platz zukommen muss, sollte eigentlich selbstverständlich sein, ist aber in der römischen Kurie leider immer noch ein Desiderat. Auf der Ebene der Pfarrei sind gegenwärtig großräumigere Pfarreien neuen Stils und Zuschnitts im Entstehen. Sie sollten eine Gemeinschaft von Gemeinschaften sein. Dazu gehören Haus- und Basisgemeinschaften, Gruppen verschiedenster Art, die Biotope des Glaubens sind, in denen christliches Leben

---

### *Die Aufgabe des Amtes ist es, sie am Evangelium zu orientieren und sie zur gemeinsamen Feier der Eucharistie zusammenzuführen.*

---

erfahren, gelebt und aktive Beteiligung am kirchlichen Leben konkret eingeübt werden kann. Von ihnen können dann Licht und Wärme des Glaubens ins Umfeld ausstrahlen. Die Aufgabe des Amtes ist es, sie am Evangelium zu orientieren und sie zur gemeinsamen Feier der Eucharistie zusammenzuführen.

Solche Gemeinschaften dürfen sich nicht abschotten. Sie müssen offen sein für die jeweilige Gemeinde und offen für die weltweite Kirche. In einer global vernetzten Welt müssen Gemeinden und Gemeinschaften ihre Kirchturnperspektive überschreiten, wirklich katholisch sein und sich für die größere Kirche in der Diözese und in der Weltkirche öffnen. Die Zeit von Nationalkirchen, welche seit dem späten Mittelalter Mithrasursache von unseligen Spaltungen und Konflikten geworden sind, ist vorbei. Das Christsein des 21. Jahrhunderts sollte sich durch weltweite Solidarität mit den Brüdern und Schwestern auszeichnen, welche in Not sind, vor allem mit den verfolgten und unterdrückten Christen in vielen Ländern der Welt. Dazu gehört auch die alte biblische und urchristliche Tugend der Gastfreundschaft gegenüber Menschen, die von Not und Verfolgung getrieben zu uns kommen.

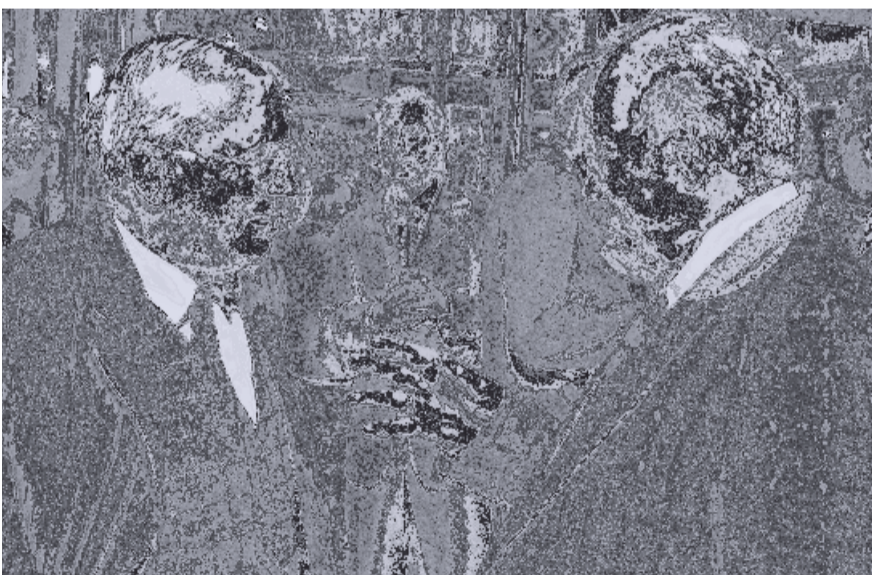
Auf der Ebene der universalen Kirche braucht die Kirche in einer mehr und mehr globalisierten und doch innerlich zerrissenen Welt um der Einheit in der Vielfalt willen ein starkes Zentrum. Wir brauchen Petrus, der mit seinem Christusbekenntnis der Fels ist, auf den die Kirche gegründet ist



*Auch die Weltkirche hat der Kardinal bei seinen Überlegungen im Blick. Unter den Zuhörern des Vortrags fanden sich dann auch Menschen aus anderen Kulturen.*



*Helmut Mangold, Vorsitzender des Diözesanrats der Katholiken in der Diözese Augsburg, freute sich, mit dem Besucher aus Rom zu sprechen.*



*P. Eberhard von Gemmingen SJ (li.), lange Jahre Leiter des deutschen Dienstes bei Radio Vatikan, kennt den Kardinal von Rom. Hier tauscht er sich mit*

*Dr. Walter Bayerlein aus, der viele Jahre im Zentralkomitee der deutschen Katholiken aktiv war.*

(Mt 16,18). Gerade in schwierigen Zeiten wie der unsrigen gilt es, sich um Petrus zu scharen. Ebenso braucht die Kirche eine Stärkung ihrer kollegialen/synodalen Struktur. Beides widerspricht sich nicht. Die vom Zweiten Vatikanischen Konzil gewollte Integration beider Gesichtspunkte könnte vielmehr dazu beitragen, die innere Einheit zu stärken und den noch immer vorhandenen, neuerdings leider sogar wieder verstärkt spürbaren antirömischen Affekt zu überwinden.

So wird es in Zukunft unausweichlich sein, die Bedeutung der Bischofssynode und des Konsistoriums zu stärken, einen alles steuernden zentralen Zentralismus zurückzufahren und den Ortskirchen, das heißt der Kirche in einem Land, einer Kultur oder auch eines Kontinents, mehr Eigenverantwortung zu geben. Auch die Kommunikation und Beratung innerhalb der Kurie könnte verstärkt werden. Hans Maier hat von der Notwendigkeit einer Art Kirchen-Regierung gesprochen. Dadurch wird die Bedeutung des dem Petrusamt übertragenen Auftrags, die Brüder zu stärken (Lk 22,32), nicht absondern zu nehmen.

Zum Dialog nach innen kommt der Dialog nach außen: der Dialog mit dem Gottesvolk des Alten Bundes, der ökumenische Dialog wie der Dialog mit den anderen Religionen, der Dialog mit der heutigen Kultur und mit allen Menschen guten Willens. Mit diesen Dialogen hat das Konzil den Weg gewiesen, von einer Kirche, die sich als Burg und Festung versteht, zu einer kommunikativen und dialogisch offenen Kirche. Dialog bedeutet nicht das Aufgeben der eigenen Identität, sondern vielmehr das Wachsen in der eigenen Identität. Denn wesentlich für die christliche Identität ist in der Nachfolge Jesu das Sein für andere und mit anderen. Das schließt Anpassung ebenso aus wie eine ängstliche Wagenburgmentalität.

Dazu gehört in unserer Situation besonders der ökumenische Dialog. Er ist Auftrag Jesu und er ist ein Werk des Heiligen Geistes. Die Entscheidung dazu ist darum irreversibel und unwiderruflich; er ist eine wichtige Baustelle der Kirche der Zukunft. Wir haben viel erreicht und können schon Früchte ernten. Aber es stehen auch noch ernste Fragen vor uns. Wir sind noch nicht am Ziel. Es gibt noch offene Fragen. Es ist nicht nur die Amtsfrage, sondern die Amtsfrage im Zusammenhang der Kirchenfrage. Weil wir – was kein Verständiger bestreiten wird – ein verschiedenes Kirchenverständnis haben, haben wir auch ein verschiedenes Verständnis von der Einheit der Kirche. Hier berühren wir die Grundschwierigkeit der gegenwärtigen ökumenischen Dialoge.

Wir sollten trotz dieser Schwierigkeiten das, was wir in der Wahrheit und in der Liebe schon heute gemeinsam tun können, auch gemeinsam tun. Das ist mehr als was wir heute tatsächlich schon tun. Wir sollten uns also nicht auf die Frage der Eucharistie- bzw. Abendmahlsgemeinschaft fixieren. Sie ist, solange wir uns über die Kirchengemeinschaft nicht einig geworden sind, nicht möglich. Das schließt nicht aus, dass es begründete Einzelfalllösungen geben kann. Das sind aber Fragen, die nicht in Rom entschieden werden können, die vielmehr in den Ortskirchen entschieden werden müssen. Darin stimme ich ganz mit dem Vorsitzenden der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Gerhard Ludwig Müller, überein.

Vollends ist der interreligiöse Dialog ein Weg in eine offene Zukunft. Er ist die einzig mögliche Alternative zur Gewalt und zu einem Zusammenstoß der Kulturen, der Ethnien und der Religionen. Durch diesen Dialog in der Wahr-

heit und in der Liebe kann die Kirche als eschatologisches Volk Gottes mitten in den Konflikten unserer Welt Vorbild und Werkzeug des eschatologischen Friedens (*shalom*) sein. Die jüngste Begegnung in Assisi ist ein Zeichen dafür.

Mit den Dialogen nach innen und außen hat das Zweite Vatikanische Konzil Entwicklungen angestoßen, die uns fordern, die wir aber nicht programmieren können. Das Konzil hat uns für die gegenwärtige geschichtliche Stunde des Abschieds von langsam, aber unaufhaltsam vergehenden volkskirchlichen Formen und des Aufbruchs zu einer neuen Art des Kircheseins die Richtung gewiesen. Es hat uns ein Licht auf den Weg gegeben, das nicht wie ein Flutlicht eine ganze Piste in die Zukunft ausleuchtet; es hat uns gleichsam eine Laterne in die Hand gegeben, die wie jede Laterne nur leuchtet in dem Maße, als wir selbst voranschreiten. Sie gibt Licht jeweils für den nächsten Schritt, dem dann andere Schritte folgen können und folgen müssen.

## 7. Schluss: Neue Freude an der Kirche

Letztlich ist die Erneuerung nur durch ein erneuertes Pfingsten möglich. Davon hat Papst Johannes XXIII. bei der Einberufung und bei der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils gesprochen. Wenn wir davon überzeugt sind, dass letztlich nur der Pfingstgeist die Erneuerung schenken kann, dann müssen wir vor allem anderen das tun, was die ersten Jünger und Jüngerinnen vor Pfingsten taten. Damals versammelten sich Apostel, die Frauen, die Jesus begleitet hatten, zusammen mit Maria, der Mutter Jesu, und verharteten einmütig im Gebet (Apg 1,12-14). Auch heute wird die Zukunft der Kirche in erster Linie von den Betern bestimmt, und die Kirche der Zukunft wird vor allem eine Kirche der Beter sein.

*Letztlich ist die Erneuerung nur durch ein erneuertes Pfingsten möglich. Davon hat Papst Johannes XXIII. bei der Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils gesprochen.*

Der Geist kann wie am ersten Pfingsten im Sturm und mit Feuer kommen (Apg 2,2f), mit dem Sturm, der manches hinwegfegt und mit dem Feuer, das manches von dem verbrennt, was uns heute noch wichtig erscheint. Der Geist kann aber auch wie beim Propheten Elia im leisen Säuseln des Windes kommen (1 Kön 19,12f) und uns und die Welt mit seiner Glut von innen her reinigen und verwandeln. Er kann uns neu bewusst machen, dass wir uns keine Sorgen machen brauchen, dass vielmehr die Freude an Gott unsere Stärke ist (Neh 8,10). Wenn wir aus dieser Freude heraus als Volk Gottes Freude an der Kirche haben, wird die Kirche auch morgen leben und übermorgen Zukunft haben. Sie wird dann als Vorschein des kommenden Reiches Gottes suchende und fragende junge wie ältere Menschen anziehen und für viele wieder neu geistliche Heimat sein. Jammern zieht niemanden an; Freude dagegen ist ansteckend. Freude am Christsein überzeugt. Wenn ich dazu ein wenig beitragen konnte, wäre ich hochzufrieden. □

## „Inside Vatican“ – Begegnung mit Walter Kardinal Kasper



*Carolin Neuber von der Jungen Akademie moderierte die Fragerunde mit Walter Kasper in der Bibliothek.*

Ein besonderer Termin für Kardinal Walter Kasper war das Zusammentreffen mit jungen Erwachsenen in der Akademie. Unter dem Titel „Inside Vatican“ setzte sich der Kardinal am Nachmittag des 21. Novembers 2011 mit mehr als 40 jungen Teilnehmern – ein ganzes Theologieseminar der Uni München war gekommen – in der Bibliothek zusammen, erzählte und diskutierte. Carolin Neuber von der Jungen Akademie moderierte das Gespräch und stellte, wie auch die anwesenden jungen Menschen, viele Fragen. Der anschließende Bericht von Carolin Neuber fasst die Veranstaltung der Jungen Akademie zusammen.

### **I. Persönliche Erinnerungen des Kardinals**

Gleich zu Beginn des Gesprächs erzählte der Kardinal wie es ihn vom Geburtsort Heidenheim/Brenz nach Wangen im Allgäu „verschlug“. Sein Vater, der aus dem Allgäu stammte, war nach dem Krieg dorthin gezogen und die Familie hatte sich dort ein Haus gebaut, in das Walter Kasper noch heute gerne

kommt, um von dort aus zu Bergtouren aufzubrechen. Bewohnt wird das Haus heute von seiner Schwester. Listig antwortete der Kardinal auf die Fangfrage, ob er denn von Herkunft „Schwabe oder Allgäuer“ sei. „Das schließt sich ja nicht aus“, so seine Replik, gab aber gleich noch eine Anekdote zum Besten. Joseph Ratzinger habe einmal zu ihm gesagt: „Auch wenn du italienisch redest, merkt man, dass du ein Schwabe bist.“ Doch auch darauf wusste der schwäbisch-allgäuerische Kurienkardinal eine Antwort: „Und wenn Du italienisch redest, merkt man, dass du ein Bayer bist.“

Walter Kasper berichtete auch über seine Arbeit an der Universität, wo er als Assistent bei Leo Scheffczyk und Hans Küng tätig war. „Wie passen die beiden denn zusammen?“, wollte da einer der Zuhörer wissen. Lächelnd antwortete der Kardinal: „Also, Hans Küng war damals noch nicht Hans Küng!“ und fuhr fort: „Wir sind mit der Zeit unterschiedliche Wege gegangen, haben aber heute ein gutes menschliches Verhältnis, bei allem Bewusstsein, dass unterschiedliche Positionen da sind.“

Von mehr Gleichklang konnte Kardinal Kasper in seiner Beziehung zu Leo Scheffczyk berichten. Sie beide seien am selben Tag zu Kardinälen ernannt worden. „Das hat mich sehr gefreut und wir sind dann auch nebeneinander gegessen!“

*„Ich habe es dann als Bischof genossen, mit Leuten zu reden, auch mit Kranken und mit Leuten, die auf der Straße lebten, so dass ich sagen kann: Ich bin auch gerne Bischof gewesen.“*

Natürlich kam man in der Nachmittagsrunde auch auf das Zweite Vatikanische Konzil zu sprechen, das in die Zeit seiner Assistententätigkeit an der Uni fiel. Wie habe er die Zeit des Konzils wahrgenommen, wie hat es ihn geprägt? „Sehr! Ich erinnere mich noch an den Abend, als Johannes XXIII. die

Absicht kundgegeben hat, ein Konzil einzuberufen. Das war überraschend, wir waren einfach geplättet. Wir haben es am Radio gehört. Überraschung pur! Das war eine enthusiastische Zeit, da sind viele Ideen diskutiert worden, viele Hoffnungen aufgekommen. Das Konzil war der wegweisende Abschnitt in meinem Leben und ich betrachte das Konzil bis heute als die Magna Charta für die Kirche im 21. Jahrhundert“, schilderte Kardinal Kasper seine damaligen Eindrücke. „Das war eine begeisterte Zeit, wie man sich das heute kaum mehr vorstellen kann. Die Zeitungen waren mit Katholika voll, eine Zeit des Aufbruchs und der Hoffnungen – eine Stimmung, die von der heutigen sehr verschieden ist.“

Nachdem Walter Kasper zwanzig Jahre als Professor in Tübingen war, wurde er 1989 zum Bischof von Rottenburg-Stuttgart geweiht. Ob er den Abschied von der Uni eher bedauert oder die neuen Aufgaben mehr genossen habe? „Da war ein lachendes und ein weinendes Auge – und ich bin froh, dass ich jetzt im Ruhestand wieder Zeit habe, Theologie zu treiben, das ist ja

mein Handwerk.“ Die Uni habe ihm schon gefehlt – die Gespräche mit den Studenten, das sei eine bereichernde Zeit gewesen, auch wenn es in der unruhigen 68er-Zeit manchmal etwas anstrengend war.

Kardinal Kasper versicherte, er habe nie einen Karriereplan verfolgt. Als er damals beschlossen habe, Priester zu werden (Priesterweihe 1957, im Gründungsjahr der Katholischen Akademie Bayern) habe er nicht daran gedacht, jemals Professor, Bischof und Kardinal zu werden. „Ich habe es dann als Bischof genossen, mit Leuten zu reden, auch mit Kranken und mit Leuten, die auf der Straße lebten, so dass ich sagen kann: Ich bin auch gerne Bischof gewesen.“

## II. „Inside Vatican“

Mit seiner Berufung zum Sekretär und später zum Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen führte ihn sein Lebensweg nach Rom. „Wie wird man Kardinal und was macht man da?“, war die erste Frage. Kardinal Kasper: „Zuerst mal: Ich wollte gar nicht nach Rom – ich habe dem Papst damals einen langen Brief geschrieben und alle Gründe dargelegt, warum das nicht geht: Erstens habe ich nicht in Rom studiert, kann kaum Italienisch und kenne dort niemanden.“ Auf all diese Argumente habe Johannes Paul II. nur geantwortet: „Das alles kann man überwinden.“ Und so sei er dann nach Rom gegangen. Die Kurie sei für ihn eine völlig fremde Welt gewesen, mit der er bisher kaum etwas zu tun gehabt hätte. „Ich musste mich eingewöhnen, habe aber bald daran Gefallen gefunden, denn es ist eine internationale Welt in Rom, jeden Tag Weltkirche und nicht nur Deutschland.“ Die lange Tätigkeit als Bischof war eine gute Vorbereitung für seine späteren Aufgaben in Rom: „Denn man muss die universale Kirche kennen, aber auch in der Ortskirche verwurzelt sein.“

Die Arbeitsweise in der Kurie, so der Kardinal, sei relativ frei. „Man ist in seinem Bereich relativ eigenständig, natürlich muss man grundlegende Sachen mit den anderen Dikasterien, den päpstlichen Ministerien, und mit dem Papst besprechen.“ Insgesamt sei man in ein größeres Ganzes eingebunden und natürlich wird erwartet, dass man sich loyal verhält.

Es sei nicht so schwer, etwas mit dem Papst zu besprechen, wusste der Kardinal zu berichten. „Wenn man wichtige Fragen hat, meldet man sich an. Bei Johannes Paul II. ging das relativ einfach, denn er traf Gesprächspartner gerne beim Essen. Da waren auch kontroverse Gespräche möglich. Nicht, dass er sich selber eingemischt hat, aber es hat Johannes Paul furchtbar interessiert, zu erfahren, was Menschen denken. Er wollte sogar, dass man diskutiert. Nicht mit ihm, sondern mit seinem Sekretär. Da konnte man kontrovers diskutieren, da sind schon sehr wichtige Gespräche geführt worden. Sehr brüderlich, nicht so hierarchisch.“ Neben der amtlichen Schiene der Information habe der Papst so eine zweite Möglichkeit gehabt, von Entwicklungen zu hören.

Versteht er sich eher als Kirchenmanager oder Kirchenpolitiker?, so eine weitere Frage an Kardinal Kasper. Die Antwort kommt entschieden: „Weder noch! Ich habe mich gefühlt als Pfarrer auf weltkirchlicher Ebene, auch getreu dem Wort von Yves Congar: Die weite Welt – meine Pfarrei.“ Kasper habe seine Arbeit im Wesentlichen als pastoralen Dienst gesehen, auch die vielen Gespräche mit Bischöfen und Diplomaten, die er geführt habe. Denn: Ökumene könne man nicht am Schreibtisch machen. Man müsse reisen, Begegnungen schaffen, Freundschaften aufbauen.



Gut 40 junge Menschen waren zum Gespräch mit dem Kardinal in die Akademie gekommen.

## III. Im Einsatz für die Ökumene

Dass die persönliche ökumenische Begegnung dem Kardinal, der 2007 mit dem Ökumenischen Preis der Akademie ausgezeichnet wurde, wichtig war, spürte man noch immer, auch wenn sie manchmal etwas gekostet hat: „Das schlimmste Opfer war in Moskau: Da musste ich Wodka trinken, denn das kann man nicht ablehnen.“

*Begegnung ist das A und O im ökumenischen Dialog. Ich habe immer gesagt, Dokumente sind Papier – aber an Pfingsten ist der Heilige Geist als Feuer gekommen, der das Papier verbrennt.*

Aber auch das theologische Gespräch sei für die Förderung der Ökumene natürlich unentbehrlich: Denn die Unterschiede zwischen den verschiedenen Kirchen seien ja wesentlich theologische Unterschiede, man müsse anderen verständlich machen, was man glaube und eine gemeinsame Basis suchen, so der Kardinal. Das habe nichts mit „Glauben verhandeln“ zu tun, man könne über den Glauben nicht verhandeln. „Man gibt Zeugnis von seinem Glauben und der andere auch; dann sucht man: Wo kommt man zusammen, aber man kann auch am Ende sagen ‚we disagree‘, und es waren doch schöne brüderliche Gespräche.“

Bei der Ökumene geht es nach den Worten des Kardinals nicht darum, dass wir evangelisch werden, oder die Evangelischen katholisch, sondern wir uns gegenseitig bereichern. „Da müssen wir

vielleicht selbstbewusster unsere [katholischen] Dinge mehr in die Ökumene einbringen und uns nicht dauernd dafür entschuldigen.“ Denn Dialog könne ja auch mal ein Streitgespräch sein, natürlich ein freundschaftliches.

Bereit zeigte sich Walter Kasper für Einzelfalllösungen, z. B. bei der Frage von konfessionsverschiedenen Ehepaaren und Eucharistiegemeinschaft: „Für mich ist bei der Kommunion wichtig, dass der andere die dahinter stehende Überzeugung teilt: Er muss nach dem Hochgebet ‚Amen‘ sagen können zu dem, was im Hochgebet gesagt wird. Hauptkriterium ist, ob er den Glauben teilt oder nicht, und nur dann ist Teilnahme an der Eucharistie möglich oder nicht möglich.“

Dann wurde der Kardinal auch schärfer: „Ich hör immer sagen: Bei uns an der Basis geht es voran, aber die oben tun nix.“ Über solche Urteile zeigte sich Kasper enttäuscht, da sie übersähen, wie weit man bereits gekommen sei: „Es sind praktisch jeden Tag Bischöfe zum Dialog im Vatikan, sprechen auch den Papst – da geschehen Dinge, die vor 40 oder 50 Jahren undenkbar gewesen wären. Und heute sind sie selbstverständlich.“

Wie weit der ökumenische Weg, den man noch zu gehen hat, trotzdem manchmal ist, machten zwei Erlebnisse klar, die der Kardinal zum Besten gab: Kaspers Sekretär erzählte einmal nach einem Treffen mit evangelikalen Christen, dass einer von denen ihm um den Hals fiel und sagte: „Jetzt habe ich begriffen, dass du auch ein Christ bist.“ – Und ihn selbst habe einmal ein Orthodoxer gefragt: „Betet denn der Papst?“ – „Ich hab’ das dem Papst erzählt, und der ist aus allen Wolken gefallen.“

Kulturelle Hindernisse bei der Ökumene sieht der Kardinal zwar, ist sich aber sicher, dass sie zu überwinden

seien. Bei der evangelischen Kirche seien sie nicht sehr groß, aber bei den Orthodoxen, die eine andere Kultur, eine andere Denkweise haben und von denen man bereits sehr lange getrennt sei, falle der kulturelle Unterschied eher ins Gewicht. Trotzdem bestehe eine gute Basis, denn „obwohl wir 1500 Jahre getrennt sind, haben wir festgestellt: In den grundlegenden Fragen der Kirche glauben wir dasselbe – so was kriegt nur der Heilige Geist hin!“

Manchmal gäbe es in der Tat aber schlicht Sprachprobleme, wenn die Gesprächspartner, zum Beispiel von Alt-orientalischen Kirchen, eine Sprache sprechen, die fast keiner kennt – und der eine, der sie kennt, kann sie nur ins Italienische übersetzen, während die Arbeitssprache der Kommission Englisch ist. Trotzdem leiste man auch dort gute Arbeit. Aber das brauche Zeit, da müsse man Kontakte und Bekanntschaften aufbauen und sich langsam annähern – „und plötzlich springt der Funke über! Begegnung ist das A und O im ökumenischen Dialog. Ich habe immer gesagt, Dokumente sind Papier – aber an Pfingsten ist der Heilige Geist als Feuer gekommen, der das Papier verbrennt.“

## IV. Blick nach Deutschland

Das Thema Ökumene stand auch im Fokus, als ein Zuhörer den Kardinal auf den Besuch Papst Benedikts XVI. in Deutschland und die danach laut gewordenen Enttäuschungen ansprach. Vor allem das Echo in den Medien war nach Ansicht einiger Teilnehmer ja eher negativ und ermüht. Dieser Einschätzung schloss sich Kardinal Kasper nicht an. Natürlich, wenn man überzogene Hoffnungen habe, werde man enttäuscht. „Die verantwortlichen Leute in der evangelischen Kirche waren durchaus realistisch, aber die Medien haben



*Kardinal Kasper fühlte sich unter den jungen Katholiken sehr wohl.*

etwas aufgebaut, das nicht möglich war.“ Insgesamt sei der Besuch etwas gewesen, was man sich vor Jahrzehnten nicht hätte vorstellen können: „Der Papst kommt dahin, wo Luther gelebt hat, man feiert zusammen einen Wortgottesdienst, also in evangelischem Verständnis einen voll gültigen Gottesdienst, der Papst trägt liturgische Gewänder, also eine volle Anerkennung des Gottesdienstes. Man muss sehen, was da für eine Bedeutung dahinter ist. Dann eine Predigt auseinanderzunehmen, zu fragen: was hätte er alles noch sagen müssen – das wird der Sache nicht gerecht.“ Der Papst habe natürlich auch auf die Probleme hingewiesen, die für die Ökumene noch bestehen. Daran müsse man weiter arbeiten. „Man will und kann aber nicht mehr zurückgehen“, ist sich Kardinal Kasper sicher.

Wenig Sympathie zeigte der Kardinal für die Polarisierung „Basis unten – Leitung oben“. Beide seien keine einheitlichen, hermetischen Blöcke. „Es geschehen Dinge auf der oberen Ebene, die vor 50 Jahren undenkbar gewesen wären. Die Kurie ist vielfältiger, als man das meinen würde, schon allein durch die Internationalisierung ergeben sich unterschiedliche Positionen.“ Dabei relativieren sich auch manche deutschen Probleme, denn wenn diese auch im Vatikan wahrgenommen würden, gelte zugleich, dass Deutschland nur eine Ortskirche unter vielen ist.

Kritik unter den Teilnehmern löste auch das Erscheinungsbild des Vatikans aus. Oft verbinde man die Kurie mit dem Bild von Macht, Hierarchie und Misstrauen. „Ist das Bild falsch?“, so die direkte Frage. Kardinal Kaspers Antwort: „Das Bild existiert. Meine erste

Erfahrung in Rom war dann eine andere: Der Vatikan, das sind auch Menschen, mit Fehlern, wie wir sie alle haben. Aber sie sind sehr engagiert für die Kirche Gottes, vor denen habe ich hohen Respekt.“ Wenig anfangen konnte der Kardinal mit dem Thema Macht: „Was hat der Vatikan denn für eine Macht?“, fragte er zurück „Die Kurie hat ja nur Ideen, eine Botschaft. Da werden Grundfragen der Menschheit diskutiert, und das ist die eigentliche Macht. Dass wir eine moralische Instanz haben, die in Grundfragen der Menschheit etwas zu sagen hat und auch gehört wird. Es ist die Macht der Argumente.“

Ein großes Anliegen und seine Antwort auf viele der derzeitigen Probleme ist für Walter Kasper die erneuerte und vertiefte Frage: Was ist die Identität der Kirche – von ihrem Selbstverständnis her, von der Heiligen Schrift, den Kirchenvätern, den großen Konzilien her? „Das muss wieder klarer werden, dann relativieren sich manche Streitigkeiten.“ Diesem Anliegen widmete der Kardinal seinen an das Gespräch mit den jungen Leuten unmittelbar anschließenden Vortrag im großen Saal der Akademie. Den Studierenden hingegen gab er eine Hausaufgabe mit: „Die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils neu und gründlich studieren! Dann: Die Bibel und die Theologie der Kirchenväter, auf denen die Konzilsaussagen beruhen. Die Wurzel, aus denen das Konzil gewachsen ist, nicht vergessen. Die Quellen wieder zum Leben bringen. Dann kommt man darauf: Was ist Kirche überhaupt? Dann beantworten sich viele heutige Fragen und Probleme von selbst.“ □

# Presse

## Katholische Kirche heute, gestern und morgen

### Kathpress

22. November 2011 – Der Kardinal warnte davor, sich weiter auf innerkirchliche Strukturdebatten zu fokussieren. Menschen, die nichts mehr mit der Kirche zu tun hätten, seien auch nicht an innerkirchlichen Querelen interessiert. Strukturreformen der Kirche brächten keine befriedigende Lösung für das Problem der Glaubenskrise, wie ein Blick auf die reformierten Kirchen zeige, meinte der Kardinal. Bei ihnen sei beispielsweise die Frauenordination eingeführt, und sie verfügen über starke synodale Strukturen. „Doch sie haben teilweise noch mehr Probleme als die römische Kirche.“ Der innerkirchliche Dialog sowie der ökumenische und auch der interreligiöse Dialog seien für die Zukunft der Kirche unverzichtbar, betonte Kasper. Indem die Beteiligten sich mitteilen, lernten sie ihren eigenen Glauben auch besser kennen. Das Zweite Vatikanische Konzil habe der Kirche „eine Laterne in die Hand gegeben für eine neue Art der Kirche-Seins“.

### Katholische Nachrichtenagentur

23. November 2011 – Die Zeit der volkshochkirchlich geprägten Gestalt der Kirche neigt sich nach Ansicht von Kurienkardinal Walter Kasper in Deutschland und Europa ihrem Ende entgegen. Stattdessen komme etwas Neues, das „unter Geburtsschmerzen“ entstehe, sagte Kasper in München. Allerdings könne dieses Neue gegenwärtig nur in ersten Umrissen wahrgenommen werden – Der Kurienkardinal äußerte sich bei einem Vortrag vor rund 400 Besuchern in der Katholischen Akademie. Den epochalen Wandel der Kirche verglich Kasper mit dem Ende der alten feudalen Reichskirche nach den napoleonischen Kriegen zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Das sei damals ein schmerzlicher Umbruch gewesen, der jedoch zu einem neuen Anfang in Gestalt der milieugestützten Volkskirche geführt habe. Gegenwärtig vertraue er darauf, dass qualifizierte und engagierte Gruppen wichtige Impulse für die Zukunft der katholischen Kirche liefern werden, sagte der Kardinal. Er wünsche sich, dass die synodalen Strukturen gestärkt würden und die Ortskirchen wieder mehr Kompetenzen bekämen. Das unverzichtbare kirchliche Amt solle „befähigen, ermutigen und die verschiedenen Charismen zusammenführen“, betonte der frühere Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen. An der Leitung der Kirche müssten aber auch Frauen stärker als bisher beteiligt werden. „In der Kurie ist das noch ein Desiderat.“

### Die Tagespost

24. November 2011 – Auch typisch deutsche Kritik am vermeintlichen Reformstau in der Kirche wies Kasper zurück. „Der Spruch, ‚an der Basis geht es voran, oben wird gebremst‘ ist schlicht ignorant“, stellte der Kardinal fest. Dass die meisten Vorschläge aus katholischen Mündern ausschließlich binnenkirchliche Perspektiven berücksichtigen, wird mittlerweile von vielen als ungesunde Abschottung empfunden. „Auch wir Christen haben die Wirklichkeit Gottes in der Welt verdrängt und verdunkelt“, kritisierte Kardinal Kasper und bedauerte, dass die nachkonziliare Diskussion hinter die positiven Ansätze des Zweiten Vatikanischen Konzils in rein innerkirchliche Strukturfragen zurückgefallen sei. Als „Selbsttäuschung“

bezeichnete er die Meinung, dass Menschen ohne Beziehung zur Kirche an diesen Querelen interessiert seien. „Wir brauchen eine theozentrische Wende in der Theologie und in der Praxis der Kirche“, erklärte er. Nicht Strukturreformen, sondern die Gottesfrage gehört an die erste Stelle der katholischen Agenda. Hoffnungen setzt der Kardinal auf das missionarische Wirken kreativer und qualifizierter Minderheiten. Wie könnte es ihnen gelingen, einen Mittelweg zu finden zwischen innerkirchlichen Lagern, ohne von polarisierenden Kräften vereinnahmt zu werden? Der Kardinal empfahl, zweigleisig zu fahren. Die Kirche brauche geistliche Erneuerung und konkrete Reformen zugleich, um weder in sinnlosen Aktivismus noch in weltflüchtigen Spiritualismus abzugleiten. *Regina Einig*

### Münchener Kirchenzeitung

4. Dezember 2011 – Kasper prophezeite eine Rückkehr zur apostolischen Einfachheit. Es gebe „eine neue Art von Diaspora-Situation“. Nun lebten katholische und evangelische Christen gemeinsam in einem pluralistischen Umfeld. Das sei aber kein Grund zur Panik. Kasper sieht die Katholiken als „kreative Minderheit“ herausgefordert, eine missionarische Kirche zu sein. Es gehe um Qualität, nicht um Quantität. Auch wenn der Papst in Freiburg mit dem Wort „Entweltlichung“ nichts Neues gesagt habe: Die Kirche, so Kasper, müsse nun vor allem wieder von Gott reden. Vieles, was momentan an Reformen gefordert werde, komme ihm wie ein „Insider-Streit“ vor: „Wir diskutieren über die Inneneinrichtung, während das Haus brennt.“ *Andreas Schaller*

### Süddeutsche Zeitung

23. November 2011 – „Inside Vatican“ – der Titel der Veranstaltung der Jungen Akademie klingt nach einem Thriller von Dan Brown, nach Mysterium und Verschönerung. Vor etwa 50 jungen Erwachsenen redete Kardinal Walter Kasper über die Frage: Wie geht es wirklich zu im Kirchenstaat? In gediegener Kaminzimmer-Atmosphäre plaudert der Kardinal, tief in seinen Sessel gesunken, zunächst über seine Herkunft aus dem Allgäu und seine Zeit an der Universität. Trotz der „sehr schwierigen Zeit“ von 1968 mit den „schrecklichen Situations“ habe er es als Professor den Umgang mit jungen Leuten genossen. Dankbar das Publikum, auch heute. Zwar stellen die jungen Zuhörer, viele von ihnen aus einem theologischen Anfängerseminar, grundsätzliche Fragen, aber die kritische Diskussion bleibt aus. Die Reformwünsche vieler deutscher Katholiken nehme er wahr, aber: „Wir in Rom schauen nicht mit dem Fernglas nach Deutschland.“ Ganz im Sinne des Papstes betont er die Nähe zur orthodoxen Kirche, und auch sonst zeigt Kasper seine Loyalität zu Benedikt XVI. Wirklich begeistert erzählt er allerdings von dessen Vorgänger, Johannes Paul II. *Simon Laufer*

### Der Neue Tag

28. November 2011 – Immer wieder blitzt bei Kasper seine Begeisterung für Johannes Paul II. auf und die Diskussionen beim gemeinsamen Mittagessen. Dieser sei „furchtbar neugierig gewesen, er wollte wissen, was andere Menschen denken“, erzählt der Kardinal. Mit Papst Benedikt XVI. könne er alles in deutscher Sprache besprechen. Auf die Frage nach dem Stil in der Kurie sagt Kasper, es gehe nicht zu wie auf dem Exerzierplatz. Der Papst sage nicht: „Du musst“. Es gebe feinere Weisen, wie einem bedeutet werde, was zu tun oder zu lassen sei. Grundsätzlich werde aber im Vatikan alles konsensual entschieden. *Alexander Pausch*



# Gerechtigkeit im Steuerrecht

Die Steuergerechtigkeit und die Steuerrechtsvereinfachung sind die großen Themen von Professor Paul Kirchhof. Der Heidelberger Finanz- und Steuerrechtler, ehemaliger Richter am Bundesverfassungsgericht, ist deshalb ein leidenschaftlicher Verfechter eines stark vereinfachten und dadurch verständlichen und nachvollziehbaren Steuerrechts. In einer Abendveranstal-

tung am 20. Oktober 2011 mit dem Titel „Gerechtigkeit im Steuerrecht – Gegenwartsauftrag oder intellektueller Traum?“ stellte er vor mehr als 300 Zuhörern die Grundlinien seines Konzepts vor. Der Münchner Sozialethiker Professor Markus Vogt analysierte in seiner Replik das Kirchhof-Konzept aus christlich-ethischer Sicht und stellte auch kritische Anfragen.

## Ein einfaches Bundessteuergesetzbuch – Politische Notwendigkeit oder akademischer Traum?

Paul Kirchhof

### Die Gerechtigkeitsfrage

Wer eine grundlegende Reform des Rechts plant, macht sich auf den Weg zu mehr Gerechtigkeit. Dieses Ziel werden wir stets nur annähernd, niemals vollständig erreichen. Es lässt sich jedoch in fünf klaren Erwartungen an das Recht bestimmen.

Zunächst gilt die Regel, dass jeder die Rechte des anderen achtet, jeden Menschen als Rechtssubjekt mit eigenen Rechten und Pflichten versteht. Das bedeutet für das Steuerrecht, dass der Steuerstaat den Menschen nicht Eigenes beliebig wegnehmen darf, er vielmehr eines besonderen rechtfertigenden Grundes bedarf, um durch die Steuer Individualeigentum in Staatseigentum zu überführen.

Sodann anerkennt das Recht den Menschen als eine mit Würde und Freiheit begabte Person, die ihre eigenen Angelegenheiten selbst gestalten darf. Diese Freiheit führt zu Verschiedenheit: Der eine arbeitet Tag und Nacht und erzielt ein großes Einkommen, der andere philosophiert Tag und Nacht und entwickelt große Gedanken. Beide sind danach grundverschieden und werden, wenn sie ihren Lebensweg folgerichtig fortsetzen, diese Verschiedenheit weiter mehren. Der Steuerstaat hat diese Unterschiede als freiheitsgewollt anzuerkennen, darf nicht als große Umverteilungsagentur diese erworbenen Verschiedenheiten einebnen, muss vielmehr die Menschen je nach ihrer unterschiedlichen finanziellen Leistungsfähigkeit gleichheitsgerecht zur Finanzierung der Staatsaufgaben heranziehen.

Das dritte Prinzip fordert Verantwortlichkeit, wenn ein Mensch mit Wirkung für andere entscheidet und handelt. Wer am allgemeinen Wirtschaftsleben teilnimmt und dadurch Einkommen erzielt oder seine Kaufkraft im

Umsatz wunschgemäß einsetzen kann, wird mitverantwortlich, dass dieses System auch in Zukunft erhalten bleibt und (steuerlich) finanziert werden kann.

Diese Verantwortlichkeiten folgen verallgemeinerungsfähigen Maßstäben. Jeden trifft je nach Lebenslage und Wahrnehmung seiner Freiheit die gleiche rechtliche Verantwortlichkeit. Deswegen ist die Steuer eine Gemeinlast, die allen Bürgern je nach ihrer Leistungsfähigkeit gleichmäßig auferlegt wird. Gleichheit ist ein elementarer Teil der Gerechtigkeit, Willkür das Unrecht schlechthin.

Schließlich ist die gesamte Rechtsordnung von einer Kultur des Maßes

geprägt. Alles Maßlose, in der Regel auch alles Maßstablose, widerspricht dem Gedanken des Rechtsstaates. Deswegen muss der Staat die Intensität der Steuerbelastung und damit die Höhe des Steueraufkommens jeweils durch seine Aufgaben und deren sparsame und wirtschaftliche Erfüllung rechtfertigen.

### Der Reformauftrag

Die Steuer ist die Gemeinlast, die allen Inländern je nach ihrer finanziellen Leistungsfähigkeit gleich auferlegt wird. Doch oft verfehlt das Steuerrecht die gleichheitsgebotene Unausweichlichkeit, weil das Steuerrecht seine Kassenhäuschen zwar an den Normalwegen aufstellt, auf denen die Wirtschaftenden sich bewegen, der Steuerpflichtige hingegen durch zivilrechtliche Gestaltungen sein Wirtschaften auf Nebenwege verlegt, auf denen er sein wirtschaftliches Ziel gleichermaßen erreicht, die Zahlstellen des Steuerstaates aber vermeiden kann. Wenn ein Wirtschaftsgut durch Niedrigbewertung oder überhöhte Abschreibungen unter Wert ausgewiesen wird, wenn die Wahl der Gesellschaftsform die Höhe der Einkommen- oder Körperschaftssteuer wesentlich verändert, wenn Mutter- und Tochtergesellschaften grenzüberschreitend Gewinne in ein Niedrigsteuerland, Verluste in ein Hochsteuerland verschieben können, verändert nicht die finanzielle Leistungsfähigkeit der Betroffenen die Steuerlast, sondern deren steuertaktisches Geschick. Sie sind im Schachspiel mit dem Finanzamt durch geschickte Spielzüge mit List und Esprit erfolgreich; die Prämie ist eine beachtliche Steuerersparnis.

Viele Bank- und Versicherungsgeschäfte sind Steuergeschäfte. Das Unternehmen verspricht seinen Kunden nicht eine hohe Rendite, die es im Dienst seiner Kunden erwirtschaftet habe, sondern Steuerersparnisse. Den Geschäftserfolg sichern nicht die Vertragspartner, sondern die übrigen Steuerzahler, die an dem Vertrag unbeteiligt sind. Einen Vertrag zu Lasten Dritter allerdings darf es nach der Idee des Vertrages nicht geben. Ein Vertrag ist verbindlich, weil die Vertragspartner übereinstimmend über Güter in ihrer Verfügungsmacht willentlich bestimmen. Der Vertragspartner aber verfügt über sein Eigentum und seine Arbeitskraft, nicht über das Steueraufkommen des Staates und die Steuererhöhungen zu Lasten anderer Steuerzahler.

Wenn Steueranreize die Anleger umwerben, einer Verlustzuweisungsgesellschaft beizutreten, stellt das Steuerrecht die Idee von Wirtschaftsfreiheit und Markt auf den Kopf. Unser Marktsystem und unsere Prosperität lebt davon, dass die Menschen nach Gewinn und Lohn streben, nicht den Verlust suchen. So wird im großen Stil Kapital fehlgeleitet, teilweise Kapital verbrannt.

Das Kernproblem der Steuerlenkung liegt jedoch in einem strukturellen Verlust an Freiheitsvertrauen. Der Steuerstaat traut seinen Bürgern nicht mehr zu, dass sie selbst wüssten, wie sie ihr erzielt Einkommen zu verwenden haben. Er lockt sie durch Steuerverprechen in Anlageformen, die sie aus eigener ökonomischer Vernunft nicht gewählt hätten. Sie riskieren Investitionen in leistungsschwachen Branchen und wenig erschlossenen Gebieten, in Finanzspekulationen und Kulturhoffnungen, in Umweltprogrammen und Städtesanierungen. Und der Staat weiß nicht, wie teuer ihn ein Subventionsprogramm kommt.

### Steuern als Preis der Freiheit

In diesem Besteuerungssystem der Widersprüche, der Fehlanreize, der

gleichheitswidrigen Vermeidbarkeiten ist es geboten, die kühne Frage nach der Gerechtigkeit der geltenden Belastungsgründe zu stellen. Bei dieser Grundsatzfrage des Rechts geht es dem Juristen wie dem Arzt. Er könnte kaum das Ziel seines Handelns, die Gesundheit, definieren, kann aber sehr wohl eine Krankheit diagnostizieren und Heilmittel anwenden. Ähnlich geht es dem Juristen: Er weiß, was Unrecht ist, hat auch die Instrumente, um das Unrecht aus der Welt zu schaffen.

Die Ausgestaltung des Steuerrechts als Ausdruck der Gerechtigkeit beginnt mit dem Auftrag, die Steuer als Preis der Freiheit zu rechtfertigen. Als nach dem Fall des eisernen Vorhangs der Blick sich auf die ehemaligen kommunistischen Staatshandelsländer richtete, hatten diese Länder teilweise nur eine Steuer und der Steuersatz betrug zwei oder drei Prozent. Doch diese Staaten eröffneten nicht das Steuerparadies auf Erden, sondern waren in ihren Staatsunternehmen Herrscher über Löhne und Preise, konnten sich deshalb, wenn das System funktioniert hätte, aus ihren Unternehmen finanzieren, hätten also überhaupt keine Steuer gebraucht. Nur ein freiheitlicher Staat, der in der Garantie der Berufs- und Eigentümerfreiheit die Produktionsfaktoren Kapital und Arbeit in freiheitlicher Hand belässt, muss sich durch Teilhabe am Erfolg privaten Wirtschaftens – durch Steuern – finanzieren. Wer wirtschaftliche Freiheit beansprucht, muss die steuerliche Finanzierung des freiheitsgarantierenden Staates anerkennen.

### Die Ausgestaltung des Steuerrechts als Ausdruck der Gerechtigkeit beginnt mit dem Auftrag, die Steuer als Preis der Freiheit zu rechtfertigen.

Die Rechtfertigung der Steuer als Preis der Freiheit bestimmt auch den Zugriffsgegenstand der jeweiligen Einzelsteuer. Wer Einkommen erzielt, hat die Erwerbsbedingungen des Wirtschaftslebens in Deutschland genutzt, muss deshalb hier Einkommensteuer bezahlen. Zwar ist sein Einkommen seine höchstpersönliche Leistung, zugleich aber auch Leistung der Rechtsgemeinschaft von Staat, Wirtschaft und Kultur. Wer Einkommen erzielt, nutzt die Friedensordnung seines Staates, um seine Handelshäuser, seine Schaufenster, seine Leistungsangebote für jedermann zu öffnen. Er stützt sich auf das vom staatlichen Gesetzgeber und seinen Gerichten garantierte Vertragsrecht, um den Leistungsaustausch zu vereinbaren. Er nutzt die geltende Währung, um Preise und Werte zu bestimmen. Er setzt Arbeitskräfte ein, die auf Schulen und Hochschulen gut ausgebildet worden sind. Er begegnet Kunden, die mit Vertragsrecht, Banken und Zahlungsbedingungen umgehen können. Er erzielt sein Einkommen nicht, weil er eine glänzende Leistung anbietet, sondern weil er einen Leistungsempfänger findet, der dank seiner Kaufkraft und seiner Entscheidung diese Leistung als wertvoll erkennt und durch Honorierung anerkennt. Wer diese Erwerbsgrundlagen individualnützig beansprucht, soll einen maßvollen Teil des dadurch erzielten Einkommens an die Allgemeinheit abgeben, damit sich dieses freiheitliche System auch in der Zukunft finanzieren lässt.

Ähnliches gilt für die Umsatzsteuer. Wer einen 100 Euro Schein in der Tasche hat und einen gewaltigen Durst verspürt, wird in unseren Gaststätten



Prof. Dr. Paul Kirchhof, Bundesverfassungsrichter a. D., Direktor des Instituts für Finanz- und Steuerrecht an der Universität Heidelberg



Mehr als 300 Zuhörer waren am Abend in den Vortragssaal der Akademie gekommen.

und Lokalen in der Kombination von Geld und Durst einen vernünftigen Abend gestalten können. Stünde er in der Wüste, würde er trotz seines Geldscheines verdursten. Deswegen verlangt der Staat von jedem, der die Infrastruktur unseres Marktes zur Befriedigung seines Konsumbedarfs nutzen konnte, eine Umsatzsteuer. Ähnliches gilt für die Verbrauchssteuer, auch für die Erbschaftssteuer, wenn der Erbe dank der staatlichen Erbschaftsgarantie und des Friedensprinzips die Erbschaft entgegennehmen und in Freiheit nutzen kann.

Wenn dieser Grundgedanke des Steuerrechts in einfachen Tatbeständen ausgeformt und so in das Bewusstsein der Menschen gedrungen ist, wissen wir auch im Steuerrecht wieder, was sich gehört. Wer die Zahlung der so gerechtfertigten Steuer verweigert, ist kein ehrbarer Kaufmann, kein anständiger Bürger.

Er grenzt sich durch Steuerverweigerung selbst aus dem redlichen Markt und dem lauterem Wettbewerb aus.

#### Ausgestaltung der Einzelsteuern

Die Einzelsteuern sind so auszugestalten, dass der Steuerpflichtige den rechtfertigenden Belastungsgrund der Steuer erkennt, die Steuer in ihrer Struktur und Belastungswirkung verstehen kann. Deswegen ist auf unnötige Differenzierungen zu verzichten, auch eine Formalisierung des Rechts zu vermeiden, die zu Ausweichstrategien einlädt. Die deutsche Einkommenssteuer kennt sieben unterschiedliche Einkunftsarten. Doch jeder in diesen Einkunftsarten erzielte Euro vermittelt die gleiche finanzielle Leistungsfähigkeit. Deswegen sollte die neue Einkommensteuer nur noch eine Einkunftsart vorsehen. Damit entfällt auch der Tatbestand

„Gewerbebetrieb“, infolgedessen auch die Gewerbesteuer. Sie wird durch eine kommunale Zuschlagsteuer auf alle in der jeweiligen Gemeinde erwirtschafteten Einkommen mit kommunalem Hebesatz ersetzt.

Beim vorgeschlagenen Modell entfallen alle Ausnahme-, Lenkungs- und Privilegientatbestände. Das dadurch erreichte Mehraufkommen wird durch Absenkung der Steuersätze an die Allgemeinheit der Steuerpflichtigen zurückgegeben. Der Unternehmer wird von unproduktiven Steuerüberlegungen entlastet, gewinnt wieder einen freien Kopf für sein Produkt und seinen Markt. Alle Unternehmen werden einheitlich derselben Einkommensteuer unterworfen. Personengesellschaften und Kapitalgesellschaften bilden jeweils eine steuerjuristische Person, bei der die Steuer erklärt, erhoben und vollstreckt wird. Dadurch wird die Körperschaftsteuer voll in die Einkommensteuer integriert. Die Weitergabe des bei der steuerjuristischen Person bereits besteuerten Gewinns an Beteiligte ist die Weitergabe von Vermögen, also nicht steuerbar. Allerdings sollte die Ausschüttung der Kapitalerträge an die Kapitalgeber die in Unternehmen durch Gewinnbesteuerung einbehaltenen 25% Einkommenssteuer offen ausweisen, damit die Vorbelastung ähnlich der im Quellenabzug erhobenen Lohnsteuer sichtbar wird. Dieser Nachweis macht deutlich, dass Arbeits- wie Kapitaleinkünfte grundsätzlich gleichermaßen mit 25% vorbelastet werden, die Arbeitseinkünfte allerdings in der Lohnsteuer individuell auf die persönlichen Verhältnisse des Steuerpflichtigen etwa durch Freibeträge oder die Progression, abgestimmt werden können.

Diese einheitliche, unausweichliche Bemessungsgrundlage ist Bedingung der Steuergleichheit und damit der Steuergerechtigkeit. Hier liegt ein Kernanliegen der Reform. Demgegenüber sind die Höhe der Freibeträge und des Steuertarifs von nachrangiger Bedeutung. Ich habe als der für Steuerrecht zuständige Verfassungsrichter erlebt, dass das

gegenwärtige Steuerrecht wie ein Auto in den Bremsen, im Gaspedal, in der Lenkung und in der Erneuerung der Blinker repariert werden mag, dass das Modell insgesamt aber nicht fahrtauglich ist. Deswegen stellen wir ein neues Modell auf die Straße. Dessen Tempomat ist behutsam auf 80 km/h eingestellt. Es kann aber durch einen Hebeldruck mühelos auf höhere oder niedrigere Geschwindigkeiten (Freibeträge, Steuersätze) eingestellt werden.

Der Entwurf eines Einkommensteuerrechts schlägt einen Grundfreibetrag von 8.000 Euro und eine Vereinfachungspauschale von 2.000 Euro vor. Er verschont damit Einkommen in Höhe von 10.000 Euro pro Person und Jahr. Neuere Gespräche mit anderen Instituten ergeben, dass sogar ein Freibetrag von 12.000 Euro – 1000 pro Monat – in den Bereich des Möglichen tritt. Die nachfolgenden 10.000 Euro werden dann progressiv belastet. Der Spitzensteuersatz beträgt – aufkommensneutral – 25%. Damit werden die gegenwärtigen Unterschiede zwischen den Spitzensteuersätzen – 25% private Kapitaleinkünfte, 45% Arbeitseinkommen – aufgehoben. Insbesondere wird das Arbeitseinkommen nicht mehr höher besteuert als die Kapitalerträge. Die Organisationsform als Einzelkaufmann, Personengesellschaft oder Kapitalgesellschaft ist für die Höhe der Steuerlast unerheblich.

Das vorgeschlagene Reformkonzept beschränkt sich aber nicht auf die Einkommensteuer, sondern sucht das gesamte materielle Steuerrecht in einer Kodifikation zusammenzufassen, damit dem Steuerrecht eine ähnliche Gesetzesgrundlage zu geben, wie es das Bürgerliche Gesetzbuch im Privatrecht bietet.

#### Der Entwurf eines Einkommensteuerrechts schlägt einen Grundfreibetrag von 8000 Euro und eine Vereinfachungspauschale von 2000 Euro vor.

Die Erbschaft- und Schenkungsteuer belastet jede durch Erbschaft und Schenkung empfangene Bereicherung, vereinfacht die Steuer in schlichten Grundtatbeständen und einem praktikablen Bewertungsverfahren. Die Erbschaft unter Ehegatten ist nicht steuerbar, weil Vermögen von den Ehegatten gemeinsam erwirtschaftet und noch nicht an die nächste Generation weitergegeben worden ist. Soweit, insbesondere bei Unternehmen, das ererbte Vermögen kaum Liquidität vermittelt, kann die Steuer auf 10 Jahre in gleichen Jahresraten zinslos gestundet werden. Es gibt nur noch wenige Steuerbefreiungen (Kinder 400.000, Hausrat 20.000, im übrigen 50.000), keine Steuerklassen und nur einen einheitlichen Steuersatz von 10%.

Die Umsatzsteuer belastet den Verbraucher, ist also eine Verbrauchsteuer, wird gegenwärtig dennoch auf alle Umsätze erhoben und dann bei zwischenunternehmerischen Umsätzen durch einen Vorsteuerabzug wieder zurückgenommen. Dieses aufwendige Verfahren wird beendet. Zwischenunternehmerische Leistungen sind grundsätzlich nicht steuerbar, wenn sie über prüfbare Bankkonten (Gewährkonten) abgewickelt werden und dabei eine umsatzsteuerliche Identifikationsnummer erkennbar ist. Im neuen System der Ist-Besteuerung belastet die Umsatzsteuer erst die erbrachte Leistung. Dadurch werden nicht gerechtfertigte Liquiditätsverschiebungen und Ausfallrisiken



Auf dem Podium tauschten die beiden Wissenschaftler ihre Argumente aus.

vermieden. Die Umsatzsteuer ist eine Verbrauchsteuer, wird also grundsätzlich dort erhoben, wo der Verbraucher erwirbt.

Die Verbrauchsteuer belastet den Verbrauch, durch den der Allgemeinheit Kosten entstehen. Steuergegenstand ist der Verbrauch von Energie, von Tabak und Alkohol. Auf die übrigen Verbrauchsteuern wird verzichtet. Die Verkehrssteuern werden in die Umsatzsteuer integriert.

### Steuerreform in der Finanzkrise

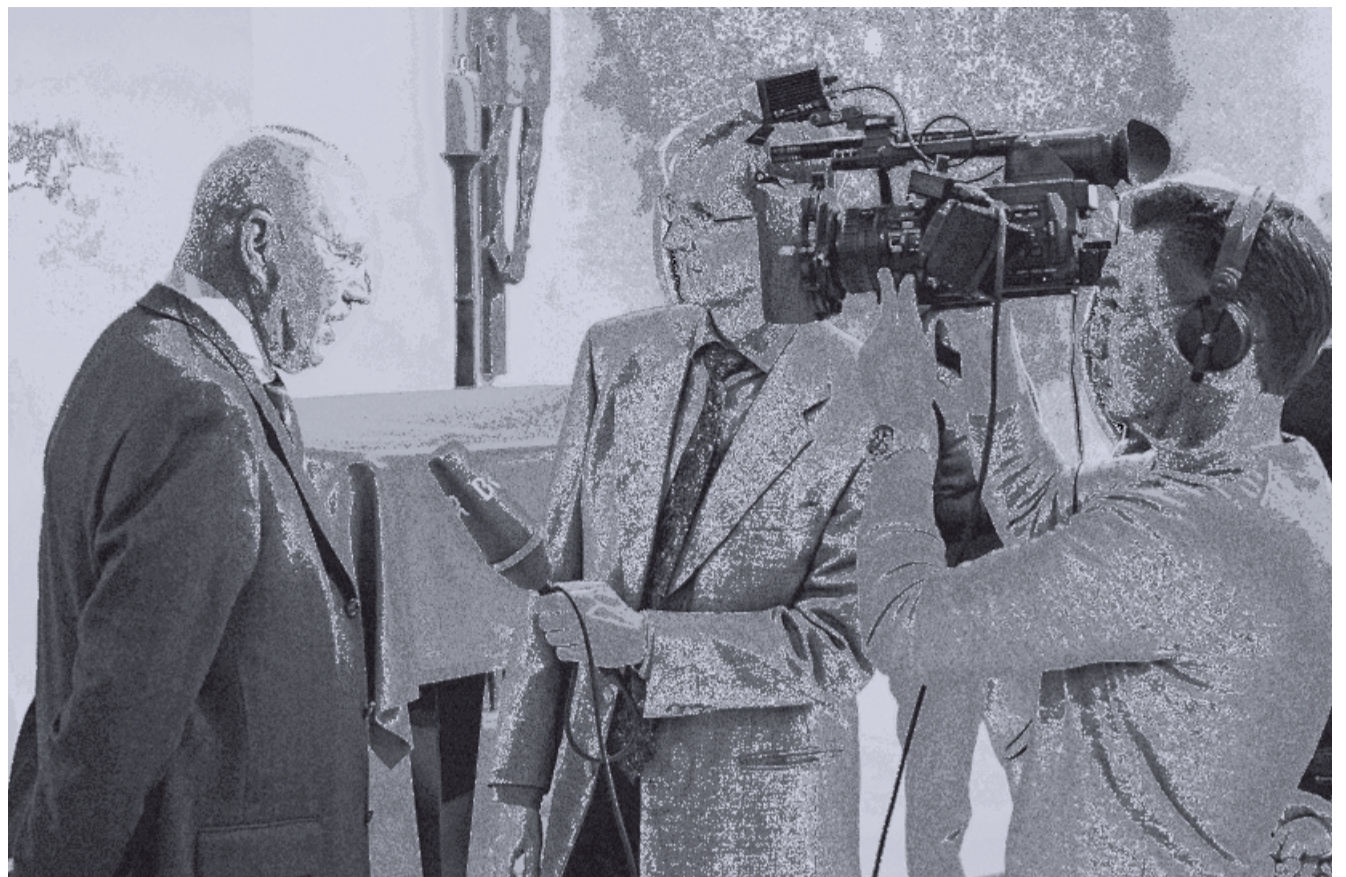
Allerdings weist gegenwärtig mancher verantwortliche Finanzpolitiker auf die gewaltigen Aufgaben hin, die der Finanzmarkt den Staaten und der Europäischen Union stelle. Alle Konzentration gelte dem Schuldenabbau, der Rückgewinnung staatlicher Souveränität gegenüber dem Finanzmarkt, einer erneuerten Kultur der Verständlichkeit und des Maßes weltweit für alle Finanztransfers. Gegenüber diesen gewaltigen Zielen müsse die Steuerreform zurücktreten.

### Die Konkurrenz von Staaten um unternehmerische Ansiedlungen ist kein Wettbewerb.

Doch Finanzreform, Haushaltsreform und Steuerreform sind so miteinander verflochten und folgen ähnlichen Prinzipien, dass sie sich wechselseitig beflügeln können. Im Finanzmarkt stellt sich die Frage, ob die dort erzielten Gewinne gerechtfertigt sind, wenn die wirtschaftliche Leistung der Finanzakteure, die Sinnstiftung und die dem einzelnen Menschen dienende Bedürfnisbefriedigung nicht mehr sichtbar werden. Das Steuerrecht muss sich fragen lassen, ob steuermindernde Vertragsgestaltungen, die nicht im Tausch der Vertragspartner einen Mehrwert vereinbaren, deren Sinn allein in der Belastung des Steuerstaates und der übrigen Steuerpflichtigen liegt, eine innere Rechtfertigung beanspruchen dürfen.

Wenn allein das rechtliche Konstrukt zu einem Vorteil führt, Finanzmarkt und Steuergestaltungen zunehmend durch Griff in die Staatskasse Einkommen erzielen, aber nicht verdienen, die Intransparenz dieser Systeme die Gegenwehr eines wachen Rechtsbewusstseins lähmt, ist eine grundsätzliche Neubesinnung über die Rechtfertigung von Unternehmererfolg, Wirtschaftsfreiheit, freiheitlich definiertem Markt und Wettbewerb geboten. Wirtschaftliches Handeln meint immer Handeln auf eigene Rechnung, Einstehen für den Erfolg eigenen Tuns in Gewinn und Verlust. Steuerlicher Belastungsgrund ist stets der individuelle wirtschaftliche Erfolg, der Zuwachs an finanzieller Leistungsfähigkeit, von dem ein freiheitliches Verfassungssystem einen maßvollen Teil zur Finanzierung des Staates unausweichlich fordert. Hier liegt der Maßstab für eine gleichmäßige und maßvolle Steuerlast.

Die Bekämpfung der Finanzkrise und der Steuerkrise fordern also gleichermaßen eine Besinnung auf die Idee von Freiheit, individueller Selbstverantwortung und einer Zukunftsgarantie für beide Systeme. Wir müssen zurückkehren zum System der christlichen Seefahrt: Wenn der Kapitän sein Schiff auf Sand gesetzt hat, verlässt er als letzter das Schiff. Er riskiert durch übermäßige Risikofreude und Fehlleistungen Leib und Leben, steuert deshalb seine Schiffe behutsam und verlässlich durch die Weltmeere.



Der Fernsehjournalist Dr. Alexander Seibold (Mi.) drehte einen Videoclip über die Veranstaltung. Er ist auf der Homepage der Akademie [www.kath-akademie-bayern.de](http://www.kath-akademie-bayern.de) zu sehen.

### Vermeintliche Gründe gegen eine Steuerrechtsreform

Gelingt diese Rückbesinnung auf das Freiheitsprinzip – und sie muss gelingen, soll die Idee der Freiheit nicht scheitern –, so verlieren die drei wesentlichen, gegen eine Grundsatzreform im Steuerrecht vorgebrachten Gründe deutlich an Gewicht:

- eine große Reform sei in unserem Parteien- und Verbändestaat mit vielfältigen Interessen nicht möglich;
- die internationale Vernetzung der deutschen Wirtschaft und des deutschen Staates erlaube keine strukturelle Reform;
- jede grundlegende Neuerung gefährde ein stetiges und ausreichendes Steueraufkommen.

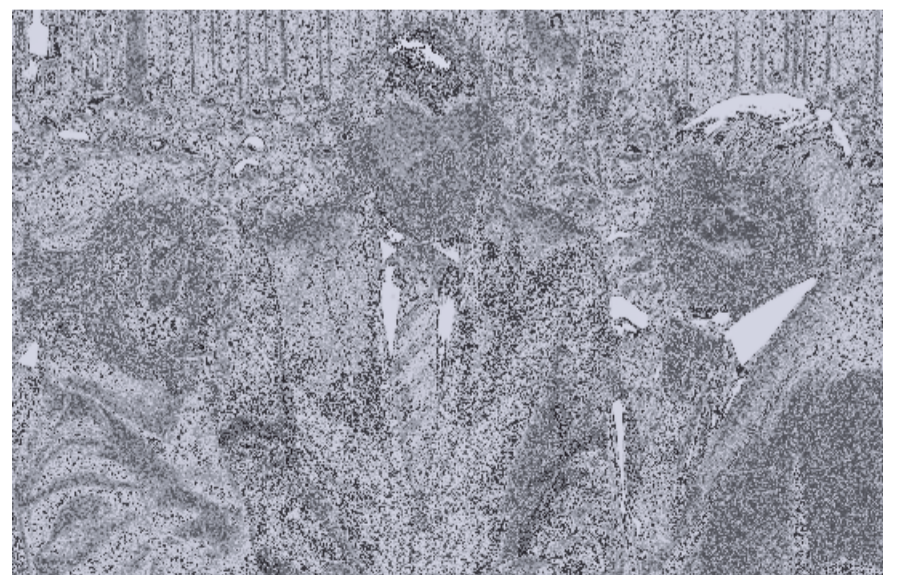
Diese Einwände rühren an die Wurzeln unseres demokratischen Rechtsstaates. Der zutreffende Hinweis, Verbände und Parteien werden einmal erungene Steuervorteile verteidigen und neue erkämpfen, darf nicht zu der faktischen Gesetzmäßigkeit verallgemeinert werden, das Parlament sei zu einem allgemeinen, die Belastungsgleichheit wahren und die wirtschaftliche Freiheit stützenden Gesetz nicht mehr in der Lage. Je mehr die Abgeordneten und ihre Helfer, die den Gesetzgeber von der Gesetzesinitiative bis zur Entscheidung des Bundesrates begleiten, von Interessentenanliegen und Interessentenwissen bedrängt werden, desto mehr werden sich die Verantwortlichen für das Recht zusammenfinden, um diesen Interventionen Einhalt zu gebieten und das Parlament wieder in die Mitte der Demokratie zu rücken. Wir erleben gerade in Europa und weit darüber hinaus in vielen Ländern einen hoffnungsvollen Aufbruch zur parlamentarischen Demokratie. In dieser Phase einer demokratischen Neuzeit dürfen nicht die Staaten, die sich ihrer erprobten Demokratie sicher wähnen und ihr Freiheit, Wohlstand und Hochkulturen ver-

danken, ein Kernstück dieser Staatsverfassung vernachlässigen und gefährden.

Europa harmonisiert die indirekten Steuern, drängt auch auf strukturelle Gemeinsamkeiten der direkten Steuern. Wirtschaftsunternehmen erschließen sich die Weltmärkte und treffen Standort- und Investitionsentscheidungen auch nach dem für sie günstigen Steuerrecht. Deshalb hat Deutschland teilweise seine Steuergesetzgebungskompetenz auf die Europäische Union übertragen, gerät andererseits in einem vermeintlichen „Wettbewerb der Steuerrechtsordnungen“ unter den Druck, Unternehmen steuerlich zu entlasten und zu privilegieren. Doch in der Europäischen Union hat Deutschland nach seinem rechtlichen und seinem realwirtschaftlichen Status sowie nach dem Gesetzgebungsverfahren durchaus das Gewicht, die europäische Steuerpolitik wesentlich zu beeinflussen, viel-

leicht auch ein erprobtes und bewährtes einfaches Steuersystem nach Europa zu exportieren.

Die Konkurrenz von Staaten um unternehmerische Ansiedlungen und Investitionen ist kein Wettbewerb. Der rechtfertigende Gedanke des Wettbewerbs teilt Konkurrenten in Sieger und Besiegte und rechtfertigt den alleinigen Erfolg des Besten durch ein faires Verfahren. Diese Rechtfertigung gilt für den Sport, für politische Wahlen und für den wirtschaftlichen Markt, jedoch nicht für Staaten, die sich ihre Staatsangehörigen nicht abwerben, eine feindliche Übernahme nicht beabsichtigen, das schwächelnde Nachbarland in seinem Status garantieren, im übrigen in der Europäischen Union oder auch in einem OECD-Musterdoppelbesteuerungsabkommen Gemeinsamkeiten entwickeln, die der staatlichen Kooperations- und Friedenspflicht entsprechen,



Vor den Vorträgen: Professor Vogt (re.), Professor Kirchhof und seine Frau Jutta Kirchhof.

keinesfalls aber kartellrechtlich bedenklich wären. Brot ist käuflich, Recht nicht.

Im Übrigen verfehlt das Bild vom Steuerwettbewerb die Wirklichkeit autonomer staatlicher Steuergesetzgebung. Die Steuerstaaten wettbewerben nicht um ein größtmögliches Steueraufkommen auf ihrem „Markt“ der Steuerpflichtigen, sondern sollen – so meint es die These vom vermeintlichen Steuerwettbewerb – mit möglichst geringen Steuerlasten Unternehmen anlocken. Dieser „Wettbewerb“ führte in die Selbstaufgabe. Sein Ziel wäre erreicht mit einem Nullaufkommen, dem Tod des Finanzstaates.

Deshalb muss auch Deutschland in seiner supra- und internationalen Verflochtenheit beherrscht die Chance nutzen, durch ein besseres Steuerrecht andere Staaten zu einer besseren Besteuerung anzuregen. Beispiele in den USA, in Neuseeland, vor allem aber in Mittel- und Osteuropa belegen, dass eine vereinfachende Reform Freiheit entfaltet, damit wirtschaftliche Blüte veranlasst, steuerpolitische Nachahmer findet. Es wäre deprimierend, wenn die Internationalität Deutschlands als Reformunlust, Rechtsverzagtheit, als ein sich Treibenlassen missdeutet würde.

Schließlich hat jede strukturelle Steuerreform, die das Recht vereinfacht, Ausnahme- und Privilegientatbestände abschafft, Steuersätze senkt, die Schwäche, das aus ihr erwachsende Steueraufkommen nur schätzen zu können. Diese Ungewissheit ist aber kein Problem der Reform, sondern des Steuersatzes. Wenn ein Finanzminister die Sorge hätte, die reformierte Einkommensteuer sei nicht aufkommensneutral, könnte er für das erste Jahr nach der Reform wenige Punkte mehr verlangen, den Steuerpflichtigen aber zugleich mit seinem guten Namen garantieren, dass ein Mehraufkommen in voller Höhe an die Allgemeinheit der Steuerpflichtigen zurückgegeben werde. Nach einem Jahr könnte dann das Reformvorhaben in doppelter Weise Vertrauen bilden und allgemeine Zuversicht in das Wort des Gesetzgebers und in das Wort des Ministers verbreiten.

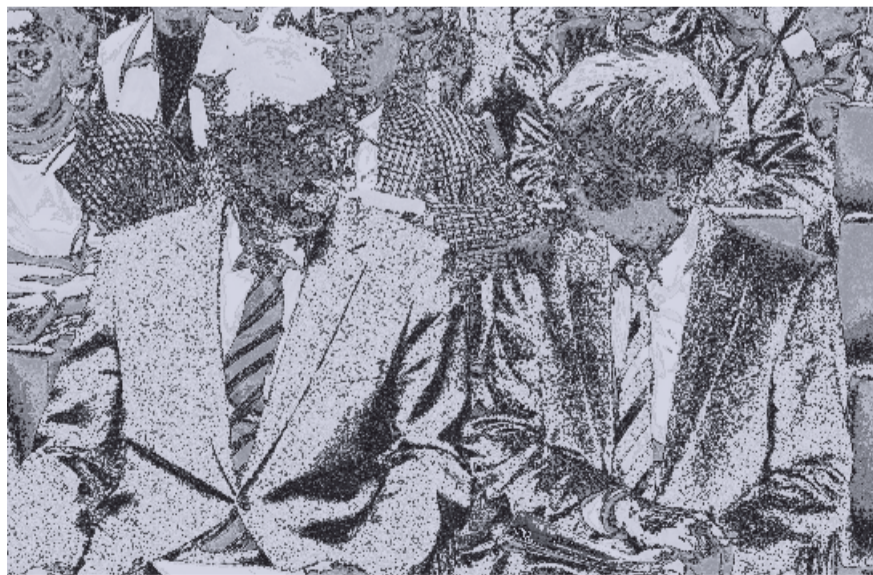
#### Der Wille zum besseren Recht

Der Vorschlag für ein einheitliches Steuergesetzbuch ist kühn, aber notwendig. Das deutsche Steuerrecht wird gegenwärtig nicht mehr verstanden, kann damit auch nicht als gerecht empfunden werden. Der Unternehmer fin-

det wegen der ständigen Änderungen insbesondere des Einkommensteuerrechts, einem Recht auf Rädern, keine verlässliche Planungsgrundlage mehr. Der Erklärungs-pflichtige kann seine Steuererklärung nicht mehr nach bestem Wissen und Gewissen abgeben, weil er das Steuerrecht nicht versteht, muss aber die Richtigkeit seiner Erklärung – strafbewehrt – mit seinem guten Namen bestätigen.

Im Steuerrecht ist uns der Gerechtigkeitsgedanke weitgehend abhanden gekommen. Menschen, die beruflich außerordentlich erfolgreich sind und deswegen Spitzeneinkommen erzielt haben, sich ihr Leben also ökonomisch angenehm einrichten können, haben hinreichende Vorstellungen von Recht und Unrecht, so dass sie niemals einen Banküberfall erwägen würden, sind aber bereit zur Steuerhinterziehung, obwohl die Schädigung einer Bank oder der steuerzahlenden Nachbarn einen ähnlichen Unrechtsgehalt haben, die Strafrechtsfolgen Freiheitsentziehung von ähnlicher Dauer androhen. Die Bereitschaft des Steuerhinterziehers zum Unrecht und zum strafrechtlichen Risiko ist schlechthin irrational. Sie lässt sich nur aus dem Verlust des Rechtsgedankens im Steuerrecht erklären.

Gegenwärtig beginnt in Deutschland eine Debatte über ein besseres Steuerrecht und es wächst das Verständnis, dass eine Grundlagenreform notwendig ist. Die Demokratie wählt regelmäßig ein Parlament, damit es bessere Gesetze mache. Allerdings nimmt jeder bei der Vielzahl von Privilegien- und Lenkungs-tatbeständen einige Vergünstigungen in Anspruch, die er nicht missen möchte. Deswegen bedarf es der Aufklärung, dass bei Wegfall aller Vergünstigungen und entsprechender Absenkung der Steuersätze die meisten Steuerpflichtigen in der Belastungswirkung nicht schlechter stehen, die Familien besser gestellt werden, die Steuergestalter in die gleichheitsgerecht bemessene Last gewiesen werden, alle aber ein Stück Freiheit gewinnen, weil sie sich kaum noch mit dem Steuerrecht beschäftigen müssen, die Steuererklärung beim normalen Arbeitnehmer fast völlig entfällt, beim Unternehmer sehr einfach und verständlich wird, die Steuerlast zu einer unvermeidlichen, aber planbaren Größe wird. Jeder Steuerpflichtige ist in der Sicherheit seiner Legalität und eines planbaren Steuerrechts frei. Unternehmertum, Einfallsreichtum, Markt und produktiver Wettbewerb erleben eine neue Blüte. □



Die beiden Referenten gingen sehr kollegial und fair miteinander um.

## Gerechtigkeit im Steuerrecht. Eine Replik

Markus Vogt

### 1. Würdigung

Die radikale Vereinfachung, Transparenz und Kohärenz des Heidelberger Entwurfs eines Bundessteuergesetzbuches (BStGB), das Paul Kirchhof im Frühjahr 2011 vorgelegt hat, ist ein Vorschlag von historischem Rang, an dem künftig keine Diskussion um Gerechtigkeit im deutschen Steuerrecht vorbei kommen wird. Selbst für einen steuerjuristischen Laien ist die systematische Begründung des Entwurfs in der 37-seitigen Einführung spannend zu lesen, weil das Recht auf allgemein einsichtige Prinzipien zurückgeführt wird. Damit wird jede rechtspositivistische Verengung aufgesprengt. Besonders eindrücklich ist für mich der starke demokratietheoretische Anspruch, der vom Bestreben, Recht und Sittlichkeit wieder stärker zusammenzuführen, getragen ist. Das Steuerrecht wird aus der Sphäre hermetischer Fachdiskussion befreit und als ein Kernbereich der Staatsverfassung entfaltet, der jeden Steuerzahler und Bürger angeht. Kirchhofs Beschwörung der demokratischen Reformfähigkeit erinnert mich an Obamas Erweckungsruf „yes, we can“.

Die konsequente Streichung aller Ausnahme-, Lenkungs- und Privilegientatbestände erscheint wie das Ausmisten des Stalls des Augias: eine Herkulestat. Allerdings glaube ich nicht, dass das Vorhaben im Rhythmus üblicher Reformen als isoliertes Projekt gelingen kann. Wahlaktisch ist das umfassende Vorhaben riskant. In der Verwaltung dominieren in der Regel Beharrungstendenzen. Der nötige politische Wille wird nur durch starken äußeren Druck zustande kommen. Vielleicht schaffen die tiefen Umwälzungen im Finanzwesen und im Europarecht, wie sie sich derzeit abzeichnen, neue Konstellationen, die für Änderungen des Steuerrechts genutzt werden können. Für die Umsetzungschancen der radikalen Reformen ist die steuerjuristische Fachdiskussion deshalb aus meiner Sicht notwendig, aber nicht hinreichend. Ebenso maßgeblich kommt es auf allgemeine finanzpolitische, gesellschaftliche und sozialetische Zusammenhänge an. Deshalb wage ich es als steuerrechtlicher Laie dazu Stellung zu nehmen und mich in die Debatte einzumischen.

Mein Beitrag zur Diskussion des BStGB ist bescheiden, ich werde mich auf die Topografie einiger ethischer Fragen im Steuerrecht beschränken. Aus sozialetischer Sicht ist die Diskussion im Spannungsfeld zwischen den drei Polen der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität zu verorten: Die Steuern dürfen nicht zu hoch sein, damit sich individuelle Initiative und die Interaktion zwischen den Gesellschaftsmitgliedern, auf die der Staat angewiesen ist, frei entfalten kann. Die Gleichbehandlung aller muss rechtlich sichergestellt sein. Die Solidarität zugunsten der schwächeren Mitglieder der Gesellschaft ist auch für das Steuersystem ein unaufgebarer Gestaltungsanspruch. Klassisch kann man diese drei Aspekte mit den Grunddimensionen der Gerechtigkeit nach Aristoteles und Thomas v. Aquin verknüpfen: Legalgerechtigkeit, Verteilungsgerechtigkeit, Tauschgerechtigkeit.

Damit habe ich eine gerechtigkeits-theoretische Systematik für meine



Prof. Dr. Markus Vogt, Professor für Christliche Sozialethik an der Universität München

Anmerkungen zur ethischen Topografie der Steuerdiskussion gewonnen, wobei ich zur Legal-, Verteilungs- und Tauschgerechtigkeit jeweils nur ein oder zwei für Paul Kirchhof charakteristische oder bei ihm aus meiner Sicht nicht hinreichend entfaltete Aspekte herausgreifen werde. Abschließend werde ich kurz auf die Titelfrage unserer Tagung nach dem Gegenwartsauftrag bzw. den Umsetzungschancen solcher „intellektueller Träume“ eingehen.

### 2. Recht und Sittlichkeit: Elemente des Ordoliberalismus im Ansatz von Kirchhof

Die Erfahrung, dass der Ehrliche der Dumme ist, untergräbt das Rechtsempfinden. Daher ist das undurchschaubare Dickicht des gegenwärtigen deutschen Steuerrechts nicht nur ein rechtliches, verwaltungstechnisches und finanzpolitisches Defizit, sondern auch ein moralisches Ärgernis. Durch die zahlreichen Möglichkeiten des Steuersparens wird es zum „Sport“, dass Bürger und Unternehmen versuchen, so viel wie möglich am Staat vorbei für sich zu behalten. Das Zahlen hoher Steuern wird als Defizit an kluger Steuergestaltung erlebt.

Das Problem ist nicht neu. Bereits 1946 hat der Moraltheologe Werner Schöllgen eine eindringliche Studie über „Grenzmoral“ verfasst, die sich mit der Frage nach Recht und Sittlichkeit im Steuerwesen und anderen staatsbürgerlichen Pflichten auseinandersetzt. Nach dieser Analyse bemisst sich die Zahlungsbereitschaft der Bürger nach der mit dem Strafmaß multiplizierten Wahrscheinlichkeit, bei Betrug erwischt zu werden. Steuerhinterziehung ist ein allgemeines moralisches und rechtliches Problem, das beispielsweise in den moraltheologischen Lehrbüchern immer wieder reflektiert wird. Auch die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ geht darauf ein: „Viele scheuen sich nicht, durch Betrug und Schliche sich gerechten Steuern oder anderen der Gesellschaft geschuldeten Leistungen zu entziehen.“ (Nr. 30).

Heute hat das Phänomen der Steuergestaltung in einem Graubereich zwischen Legalität und Betrug aufgrund der Komplexität und inhärenten Widersprüchlichkeit des Systems jedoch neue Dimensionen angenommen. Steuerhinterziehung kann heute weder durch tugendethische Appelle noch durch drakonische Strafen noch durch eine Verharmlosung als „Kavaliersdelikt“ angemessen beantwortet werden. Der staatliche Ankauf von CDs mit Steuerdaten Schweizer Banken, um die Arithmetik des bürgerlichen Vorteilskalküls zugunsten der öffentlichen Kassen zu verschieben, ist auf Dauer keine ethisch tragbare Lösung. Die Ausbreitung der Grenz-moral ruft nach einer tiefer gehenden Reflexion und Reform hinsichtlich des Verhältnisses von Staat und Bürger im Steuerbereich. Der grundlegende Ansatz von Paul Kirchhof, der sich wohltuend sowohl von moralisierend-tugendethischen wie von rein fachjuristisch-positivistischen Ansätzen unterscheidet, weist hier aus sozialemethischer Sicht den einzig möglichen und weiterführenden Weg.

Dennoch fällt das moralische Pathos, mit dem Paul Kirchhof auf eine sittliche Erneuerung durch veränderte Gesetze und Rahmenordnungen hofft, auf. Das Steuerrecht soll „wieder zu einer Quelle allgemeinen Rechtsbewusstseins“ werden, damit „der ehrbare Bürger, der redliche Kaufmann“ auch im Steuerrecht „wieder verlässlich wissen, was sich gehört“. Diese Hoffnung auf eine radikale sittliche Erneuerung durch verändertes Recht erinnert an den Ordoliberalismus, der vorwiegend von protestantischen

### *Die Erfahrung, dass der Ehrliche der Dumme ist, untergräbt das Rechtsempfinden.*

Ökonomen (Röpke, Dietze, Rüstow u.a.) auf Veranlassung Dietrich Bonhoeffers in den 1940er Jahren in Freiburg entworfen wurde. Ihr Leitziel war es, durch die Rahmenordnung der Sozialen Marktwirtschaft, die zugleich auf Freiheit und Verantwortung setzt, zur moralischen Erneuerung der Gesellschaft beizutragen. Insbesondere die demokratiethoretischen Passagen bei Paul Kirchhof können dazu veranlassen, seinen Entwurf als eine moderne, steuerrechtliche Variante des Ordoliberalismus zu verorten.

Ähnlich wie die EKD-Studie zur Steuergerechtigkeit, die 2009 unter dem Titel „Transparenz und Gerechtigkeit“ publiziert wurde, versteht Kirchhof die Steuermoral als einen Kernbereich der bürgerlichen Tugenden. Die Botschaft der EKD-Studie unterscheidet sich jedoch markant von derjenigen Kirchhofs: Wir haben in näherer Zukunft nicht mit einer Steuersenkung zu rechnen. Vorrang haben (1) die Senkung der Staatsschulden, (2) die Aufgaben der sozialen Integration, (3) staatliche Investition für strukturelle Anpassungen. Zu Recht hat sich der Fokus der öffentlichen Sorge in den letzten Jahren auf die Frage nach der Stabilität der Staatsfinanzen und nach der Integration der weniger wohlhabenden Bürger verschoben. Deshalb ist es aus dieser Perspektive nicht zeitgemäß, wenn Paul Kirchhof Steuersenkung verspricht und in seinem Vortrag immer wieder hervorhebt.

Auf dem Weg zum hehren Ziel einer Hebung der Steuermoral setzt Paul Kirchhof vor allem auf das Prinzip der Einfachheit: Entscheidend ist, dass der Dschungel von Ausnahmetatbeständen drastisch reduziert bzw. abgeschafft wird. Den von Kirchhof genannten

Gründen kann man aus wissenschaftstheoretischer und sozialemethischer Sicht weitere hinzufügen: (1) Einfachheit ist ein Kriterium für wissenschaftliche Klarheit und Transparenz. Sie hält ein System und Theoriegebäude für entwicklungs-fähig. (2) Klare und einfache Regeln ermöglichen Verfahrensgerechtigkeit und erhöhen damit deutlich die Möglichkeit, den formalen Ansprüchen der Legalgerechtigkeit zu entsprechen.

Man muss dem Steuerrecht allerdings zugute halten, dass es vor allem deshalb so kompliziert ist, weil es die Lebenswirklichkeit der Menschen abzubilden und der individuellen Besonderheit der Interessen, Lebenslagen und Lebensstile gerecht zu werden versucht. Ein überdehntes Streben nach Einfachheit birgt die Gefahr, dass man alles über einen Leisten schlägt und Ungleiches gleich behandelt, was ungerecht wäre. Als ethisches Kriterium ist Einfachheit kein Selbstzweck, sondern ein Mittel für Verständlichkeit und Klarheit. Es führt von daher zu Verwirrung, wenn Paul Kirchhof in der Architektur seiner Argumentation Verstehbarkeit, sprachliche Gestaltung, Einfachheit und Verlässlichkeit auf die gleiche Stufe stellt wie Gleichheit und Freiheit, obwohl die ersten Aspekte eher formale Gesichtspunkte sind, während die zuletzt genannten inhaltliche Basiskriterien des Gerechten darstellen. Inhaltlich sind alle Aspekte plausibel, aber sie geben in der von Kirchhof zusammengestellten Reihung keine Systematik der Gerechtigkeit und verdecken das Fehlen wichtiger Aspekte.

Einfachheit im Steuerrecht ist vor allem eine Frage des Abbaus von Ausnahmetatbeständen und Subventionen. Aus einem Forschungsprojekt zur Gerechtigkeit im internationalen Agrarhandel – einem Paradebeispiel für extrem hohe, in der Lenkungswirkung oft kontraproduktive Subventionen – weiß ich, wie schwer der Schritt vom theoretischen Konsens über die Streichwürdigkeit von Subventionen zur tatsächlichen Durchsetzung ist: Häufig haben wir es mit gewachsenen Strukturen zu tun, die man aus Gründen der Sozialverträglichkeit und gesellschaftlichen Stabilität nur mühsam, Schritt für Schritt abbauen kann. Schon der Begriff der Subventionen wird sehr heterogen verwendet. Das Ziel der Vereinfachung sowie der Refinanzierung von Steuersenkung durch Subventionsabbau halte ich für ehrenwert, aber nicht – wie beabsichtigt – in allen Bereichen auf einen Schlag für realisierbar. Damit steht aber zugleich das Versprechen der Refinanzierung von Steuersenkungen auf wackligen Füßen.

### **3. Verteilungsgerechtigkeit und Steuerprogression**

Der sozialemethisch und wohl auch politisch entscheidende Diskussionspunkt zur von Paul Kirchhof vorgeschlagenen Reform ist die Frage der Steuerprogression. Sie ist Ausdruck der Verteilungsgerechtigkeit, die eine besondere Verantwortung für die Schwachen fordert – und zwar nicht nur nach christlichem Maßstab, sondern auch als Konsequenz des Sozialstaatsprinzips unserer Verfassung (Art. 20 Abs. 1; Art. 28 Abs. 1 GG) sowie des Modells der Sozialen Marktwirtschaft.

In der teils sehr emotional geführten Diskussion um Verteilungsgerechtigkeit und Steuerprogression ist zunächst – entgegen mancher Polemik – festzuhalten, dass das BStGB die Progression nicht abschafft. „Das BStGB hält an einer Entlastung der Anfangseinkommen durch Progression fest, verlegt diese jedoch in die Bemessungsgrundlage der Einkommenssteuer.“ Das Prinzip der Progression wird jedoch deutlich einge-

schränkt: Nur unterhalb eines Einkommens von 20.000 € steigt der Steuersatz an (vermittels der im unteren Bereich reduzierten Bemessungsgrundlage). Paul Kirchhof versteckt den Systembruch hinter der Rhetorik von „Kontinuität“ und „bewährten Prinzipien des deutschen Steuerrechts“, die „gewahrt“ werden. Die Vermeidung des Namens „flat tax“, unter dem sich viele eine Einheitssteuer ohne jede Progression vorstellen, kann ich angesichts des Ausnutzens unsachgemäßer Assoziationen in der politischen Debatte gut nachvollziehen. Schon in dem Prinzip, dass man nicht gleiche Beträge, sondern prozentual gleiche Anteile steuerlich veranschlagt und diese nach unten hin sozial abfedert, steckt eine erhebliche Differenzierung.

### *Der zentrale ethische Bezugspunkt für die Diskussion des Steuersystems ist das Gemeinwohl.*

Dennoch ist diese aus meiner Sicht nicht hinreichend. Es gibt mindestens acht gewichtige Argumente, die für ein starkes Progressionsprinzip, wie es in Deutschland seit über hundert Jahren in Geltung ist (eingeführt von Johannes von Miquel kurz nach Bismarcks Entlassung), sprechen:

(1) Nach dem Krieg gab es bis Mitte der 1970er Jahre in Deutschland einen Spitzensteuersatz von 53 %. Damals verdiente ein Vorstandsmitglied eines Unternehmens etwa das 15- bis 20fache eines einfachen Angestellten, heute ist es oft das Zweihundertfache. Angesichts der zunehmenden Schere zwischen Arm und Reich gibt es keinen Anlass, das Progressionsprinzip ausgerechnet heute abzuschwächen.

(2) Die Schwächung der Steuerprogression ist verteilungspolitisch kontraproduktiv und verstärkt den „Mittelstandsbauch“ des gegenwärtigen Steuersystems. Gerade bei den mittleren Einkommen würde die Steuerlast unverhältnismäßig stark ansteigen.

(3) Ein progressiver Tarif ist Ausdruck der vertikalen Steuergerechtigkeit. Nach Ansicht von Steuerrechtlern wie Klaus Tipke ist jede Abweichung des Tarifverlaufs von einem linear-progressiven Tarif eine Verletzung des Art. 3 Abs. 1 GG. Kirchhofs Aussage, dass das Ziel des sozialen Ausgleichs nur „die Entlastung der Anfangseinkommen, kaum aber eine Progression als Grundprinzip für alle Einkommen“ rechtfertigt, halte ich für anzweifelbar.

(4) Je mehr jemand verdient, desto größer ist der Anteil seines Einkommens, das er zum Sparen verwenden kann. Deshalb ist die Steuerprogression nicht nur eine Frage der Zumutbarkeitsgrenze am unteren Rand, sondern eine der progressiv steigenden Disponibilität des Einkommens entsprechende Regelung, die für das gesamte Einkommensspektrum in Geltung zu bringen ist.

(5) Praktikabilität und Sicherheit des Staatshaushaltes: Wenn alle den gleichen Steuersatz bezahlen, ist es sehr schwer, diesen zu erhöhen, falls die Finanzen für den Staat nicht reichen, weil für die Menschen am unteren Einkommensrand vermutlich Höherbelastungen kaum zumutbar sein werden.

(6) Um die Schlupflöcher zu stopfen, reicht der politische Wille der Parlamentarier, dazu braucht man nicht den „Lockvogel der flat tax“ (Eppler).

(7) Ob die Vereinfachung gelingt, hängt weniger mit dem Tarifverlauf als mit der gesetzlichen Ausgestaltung der Bemessungsgrundlage zusammen. Die Einführung einer Einheitssteuer hat beispielsweise in der Slowakei zu einer Vereinfachung der Steuerklärungen geführt, in Russland hingegen nicht. Ein Progressionsmodell mit fließenden Übergängen ist entgegen mancher Ansicht kein Komplexitätsproblem, sondern kann in der faktischen Umsetzung durch die Finanzverwaltung mit Computerprogrammen ganz einfach gelöst werden.

(8) In den jungen Marktwirtschaften Osteuropas ist die Einheitssteuer auf dem Vormarsch. Zu beachten ist jedoch, dass der Gewinn an Transparenz und Steuerehrlichkeit viele Gründe hat und keinesfalls einfach als Folge der Abschaffung oder Milderung des Progressionsprinzips zu verstehen ist; zugleich ist ein massives Defizit an sozialem Ausgleich in diesen Ländern zu beobachten, das man durch eine stärkere Progression vergleichsweise einfach mildern könnte.

Meine Überlegungen zur Verteilungsgerechtigkeit lassen sich in folgender Grundsatzfrage bündeln: Darf der Staat die Steuer als Instrument des sozialen Ausgleichs nutzen oder nicht? Angesichts der zunehmenden Kluft zwischen Gewinnern und Verlierern der Gesellschaft sehe ich keinen Anlass, dem Staat das seit über hundert Jahren bewährte Instrument der Steuerprogression aus der Hand zu schlagen bzw. nur auf den Bereich der untersten Einkommensklasse zu begrenzen. Zu beachten ist in dieser Debatte auch, dass es im Heidelberger StGB eine ganze Reihe von weiteren Elementen gibt, die die soziale Komponente schwächen, z. B. die Abschaffung der Unternehmenssteuer oder großzügige Regelungen im Bereich der Erbschafts- und Schenkungssteuer.

Der zentrale ethische (vielleicht nicht juristische) Bezugspunkt für die Diskussion des Steuersystems ist das Gemeinwohl. Eine unverzichtbare Facette hiervon ist der Aspekt der Verteilungsgerechtigkeit und damit des sozialen Ausgleichs. Er ist grundlegend für die Legitimität staatlichen Handelns – und damit auch für die Gestaltung des Steuersystems. Aus sozialemethischer Perspektive bestreite ich die Richtigkeit der Aussage von Paul Kirchhof, dass es „völlig verkehrt“ sei, der Steuer eine Aufgabe der „Umverteilung“ zuzuschreiben. Schon der Begriff „Umverteilung“ ist eine einseitige Verkürzung, als ginge es nur um eine nachträgliche Intervention. Das gesamte Institutionen- und Rechtsgefüge des Staates ist jedoch eine große „Verteilungsagentur“, von der das Steuerrecht ein Teil ist. Sachgemäß sollte man das Präfix „um“ deshalb weglassen. Insofern die Steuer auf das Gemeinwohl bezogen ist und zu dieser auch das Element der Solidarität gehört, ist der soziale Ausgleich ein unverzichtbarer Bestandteil der Steuergerechtigkeit. Über die Marginalisierung des Progressionsprinzips wird der verteilungspolitische Aspekt des Steuerrechts geschwächt.

Ich halte diese Schwächung des sozialen Aspektes nicht nur für ethisch defizitär und politisch unklug, sondern auch konzeptionell für unnötig. Man kann die Grundanliegen und Baugesetze des Kirchhofschen Vorschlags einer radikalen Steuerreform teilen – was ich ausdrücklich und mit Nachdruck tue – ohne das Prinzip der Steuerprogression dermaßen zu beschneiden. Dies im Einzelnen zu entfalten, überschreitet meine Kompetenz; dennoch möchte ich kurz andeuten, in welche Richtung ich mir eine Stärkung der sozialen Komponenten innerhalb der von Kirchhof

entworfenen Systematik vorstelle: Wenn man die Progression in die Bemessungsgrundlage verschieben will, warum dann nicht mehr Stufen einführen? Man könnte z. B. den Steuersatz mit einem Drittel (also 33 % statt 25 %) veranschlagen und die Bemessungsgrundlage in sechs Stufen von 40 % bei einem Einkommen bis 15.000 €/Jahr auf 100 % ab einem Einkommen von 200.000 €/Jahr steigern. Die genaue Abstufung der Bemessungsgrundlagen könnte man daran anpassen, wie es gelingt, durch Subventionsabbau und Streichung von Ausnahmetatbeständen Steuergelder einzusparen. Das ist mein Vorschlag für eine gerechtigkeitskompatible Modifikation des Steuermodells von Paul Kirchhof.

#### 4. Tauschgerechtigkeit: Steuergerechtigkeit im Kontext der Schuldenkrise

Die größte Schieflage des Steuersystems liegt m. E. in der ungleich geringeren Besteuerung von Kapital/Vermögen im Vergleich zu Arbeit/Einkommen. Das hat zur Folge, dass die Besitzenden überproportional gute Chancen haben, reicher zu werden. Wer sich dagegen nur durch Arbeit seinen Lebensunterhalt verdienen muss, hat es ungleich schwerer. Kirchhof benennt zwar dieses Problem: „Eine Umsatzsteuer, die die Börse und Finanzsätze ausnimmt, benachteiligt die Finanzschwachen“. Er entfaltet es aber im BStGB nicht näher, so dass der Zusammenhang zu den durchaus dramatischen Umbrüchen und Schieflagen im Finanzsektor recht blass bleibt.

Die hohen staatlichen Transferzahlungen und Garantien für die „systemrelevanten“ Banken werden aus Steuermitteln bezahlt und damit dem Kollektiv und den künftigen Generationen aufgebürdet, während die Gewinne jahrzehntelang privatisiert wurden und immer noch werden. Das ist in hohem Maß eine Umverteilung von unten nach oben. Der Staat handelte und handelt jedoch unter Zugzwang, da die gesamte Wirtschaft vom Geldkreislauf abhängig ist wie der Körper vom Blutkreislauf (so bereits 1931 die Sozialenzyklika „Quadragesimo anno“, Nr. 105f). Auch die Aufrechterhaltung der wirtschaftlichen Interaktions- und Wettbewerbsfähigkeit ist ein Grundelement der Gerechtigkeit (Tauschgerechtigkeit). Für das Dilemma gibt es bisher keine Lösung. Politik muss den anonymen Mächten des Finanzmarktes die Stirn bieten und gerät doch zugleich mit den Rettungsaktionen in eine tiefe Abhängigkeit von den Banken und Finanzmärkten. Die weitgehenden Garantien, die das Parlament beschlossen hat, gehen über den von der deutschen Verfassung gedeckten Bereich hinaus. Sie entziehen möglicherweise auch dem Staat die Legitimitätsgrundlage der Steuerpolitik. Denn diese beruht darauf, dass das durch Steuern eingenommene Geld – im Rahmen einer der Politik wie allen anderen Bereichen auch zuzuerkennenden Fehlertoleranz – für das Gemeinwohl verwendet wird.

Es gibt in den Finanzmärkten eine Besteuerungslücke. Indem Börsen dazu genutzt werden, mit dem Aufstieg und Niedergang von Unternehmen und Staaten zu spekulieren, gerät das Verhältnis zwischen Wirtschaft und Politik aus dem Gleichgewicht. Nach aktuellen Schätzungen würde die Besteuerung von einem Promille des Börsenumsatzes 15 Milliarden Euro einbringen. Durch Transaktionssteuern könnte zugleich mehr Stabilität und Umverteilung ermöglicht werden. Diese müsste u. a. zugunsten der Entwicklungsländer international genutzt werden (ein Konzept hierfür hat die Initiative „Global Marshallplan“ ausgearbeitet). Da die

Not dort teilweise, z. B. durch den Klimawandel bzw. Energieverbrauch, mit unserem Reichtum zusammenhängt, wäre das gerechtigkeitsrechtlich gut begründet. Das Konzept der Transaktionssteuer ist im Entwurf des BStGB nicht enthalten. Das ist m. E. eine Lücke.

An anderem Ort hat Kirchhof allerdings sehr deutlich die fundamentalen Zukunfts- und Gerechtigkeitsprobleme des drohenden Staatsbankrotts deutlich gemacht. Warum werden nicht auch Kapitaleinkünfte progressiv besteuert? Das braucht allerdings internationale Absprachen. Die internationale Ächtung von Steueroasen ist ein dringendes Erfordernis der Steuergerechtigkeit. Wenn von der Finanztransaktionssteuer eine Lenkungswirkung ausgehen und Ausweichmöglichkeiten verhindert werden sollen, müssen die EU- und die OECD-Länder kooperieren. Die positive Resonanz – nicht nur von Seiten der Bundeskanzlerin und des Bundesfinanzministers, sondern auch international – auf die kirchlich mitgeprägte Kampagne „Steuern gegen Armut“ könnte eine Chance hierfür sein.

#### 5. Durchsetzungschancen: Der Gegenwartsauftrag intellektueller Träume

„Gerechtigkeit im Steuerrecht – Gegenwartsauftrag oder intellektueller Traum?“ ist ein attraktiver Tagungstitel, jedoch weder ethisch noch rechtlich eine echte Frage. Es liegt auf der Hand, dass gegenwärtig strukturelle Erhebungsmängel im Steuerrecht an vielen Punkten zu dessen Unvereinbarkeit mit dem Gleichheitsgrundsatz sowie mit den Ansprüchen von Freiheit und sozialer Gerechtigkeit führen. Daraus ergibt sich „eine gesetzgeberische Pflicht zur Normsanierung“. Dieser kommt auch aus sozialem ethischer Sicht hohe Aktualität und Dringlichkeit zu. Gerechtigkeit im Steuerrecht ist damit ein ethischer und verfassungsrechtlicher Auftrag, dessen normative Geltung nicht von der Frage abhängt, welche Chancen man der Umsetzung einräumt. Man kann die Pflicht, sich für Gerechtigkeit einzusetzen, grundsätzlich nicht nach einer Kalkulation der Erfolgsaussichten bemessen.

Die Politik braucht Menschen wie Paul Kirchhof mit einem intellektuellen Traum, einer Idee und Vision von Gerechtigkeit. Es wäre eine Bankrotterklärung der Politik, wenn sie den Mut zu normativen Leitideen, Utopien und

über den Tag hinausgehendem intellektuellem Gestaltungsanspruch verlöre und sich nur auf pragmatisches Alltagsmanagement begrenzen würde. Die Finanzkrise und das Steuerrecht zeigen exemplarisch in welche Dilemmata eine Politik dann gerät. Ich halte Paul Kirchhofs intellektuellen Traum von einem transparenten, einfachen und gerechten Steuerrecht nicht für naiv, sondern für einen „Realismus höherer Ordnung“, einen Realismus, der nicht deshalb Wirkung entfaltet, weil er gerade opportunistisch, sondern weil er sachlich wie normativ unausweichliche Realitäten benennt. Oft ist der sogenannte Realismus nicht mehr als der resignative Verlust des Glaubens an die Möglichkeit einer gerechten und freien Gesellschaft. Dieses Streben bleibt freilich stets gewagt und von vielen Gegenkräften umringt. Mit Ben Gurion lässt sich der Resignation entgegenhalten: „Wer nicht an Wunder glaubt, ist kein Realist“.

Bei all dem bleibt jedoch selbstverständlich die Frage nach den Durchsetzungschancen des Herkuleischen Vorhabens einer solch radikalen Steuerreform eine durchaus ethisch relevante Fragestellung. Allerdings könnten Politikwissenschaftler, Ökonomen oder Soziologen hier Kompetenteres sagen, als ausgerechnet ein Vertreter theologischer Ethik, dem von Hause aus der Verdacht des mangelnden Realismus noch viel stärker entgegenschlägt als einem ehemaligen Verfassungsrichter.

#### Die Politik braucht Menschen wie Paul Kirchhof mit einem intellektuellen Traum, einer Idee und Vision von Gerechtigkeit.

Wozu ich etwas sagen kann, ist die Frage der Unterstützung der Kirchhofschen Vorschläge von katholischer Seite. Diese ist im Prozess einer „vorpolitischen“, jedoch fachlich übergreifenden und gesellschaftlich in allen Schichten verankerten Debatte sicherlich nicht unwichtig. Entscheidend für die Akzeptanz ist hier die Vermittlung mit sozialpolitischen Anliegen unter gleichzeitiger Berücksichtigung der Interessen von Unternehmen bzw. Unternehmerverbänden.



Professor Dr. Willibald Folz, Vorsitzender des Vereins der Freunde und Gönner, seine Frau Gisela Folz-Mandel und Professor Vogt beim Pausengespräch.

Als ehemaliger Bankvorstand versteht auch Professor Folz einiges vom komplizierten deutschen Steuerrecht.

In der wissenschaftlichen Debatte Christlicher Sozialethik um Steuergerechtigkeit gibt es in vielen Fragen der Begründung, Transparenz und Vereinfachung sowie der Steuergerechtigkeit für Familien wesentliche Übereinstimmungen mit dem Ansatz von Paul Kirchhof. Markante Unterschiede sind das ausdrückliche Plädoyer für eine Korrektur der Einkommensverteilung durch Steuern sowie die Beschäftigung mit Steuerpsychologie und Steuerwettbewerb. Die Analyse widriger Handlungsbedingungen, die möglicherweise Kompromisse, Umwege und Abweichungen von dem Ideal nötig machen, ist ein eigenes Forschungsfeld, das wesentlich dazu beitragen kann, die Durchsetzungschancen des Kirchhofschen Konzeptes näher zu klären.

Von kirchenrechtlicher Seite her scheint es – soweit meine begrenzten Informationen hier reichen – breite Unterstützung zu geben, wenngleich diese kaum öffentlich publik gemacht wird, da man fürchtet, dass Änderungen im Steuerrecht derzeit leicht zuungunsten der Kirchen ausfallen könnten. Aus taktischen Gründen hält man hier lieber still. Insofern die Kirchensteuer an „allen Irrungen und Wirrungen zumindest der Einkommenssteuer“ teilhat, ist sie ethisch verpflichtet, sich für mehr Steuergerechtigkeit einzusetzen.

Der KKV (Katholiken in Kirche und Verwaltung) hat sich als einziger Verband explizit mit Kirchhofs Vorschlag befasst. Unter dem Titel „Nur die große Reform bringt Steuergerechtigkeit“ (Pressemeldung vom 24. 6. 2010) wird Paul Kirchhofs Konzept als „ein großartiger Gedanke“ charakterisiert. Von Seiten der KAB (Katholische Arbeitnehmerbewegung) gibt es in wesentlichen Aspekten explizit Gegenpositionen zum Konzept von Paul Kirchhof: Die KAB fordert mehr Umverteilung über das Steuersystem („Manifest für Steuergerechtigkeit“ vom März 2008). Die KAB-Bundesvorsitzende Birgit Zenker beruft sich auf die „Sozialpflichtigkeit des Eigentums im Sinne eines ausgleichenden Steuer und Leistungstransfersystems.“ Sozialpolitische Anliegen stehen bei vielen Initiativen und Diskussionen der katholischen Verbände im Vordergrund.

Von der Bischofskonferenz gibt es keine Stellungnahme zur Steuergerechtigkeit bzw. zum Steuerkonzept von Paul Kirchhof, jedoch hat ihre Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen in verschiedenen Papieren das Thema gestreift, woraus man zusammenfassend eine weitgehende Unterstützung für Kirchhof ableiten kann, vielleicht sogar die Chance und den Auftrag an kirchliche Gremien oder an das Katholische Büro in Berlin, sich hier vernehmbar und fördernd in den Dialog einzuschalten.

Bei all dem ist jedoch stets zu beachten, dass die katholische Kirche kein Lobbyverein ist. Wichtiger als wahlaktische Unterstützung ist die Frage, wie weit der Entwurf von Paul Kirchhof in der christlichen Ethik wurzelt und mit ihr kompatibel ist. Meine knappen Andeutungen zur Geschichte theologischer Ethik haben – so hoffe ich – einige Spuren substantieller Anknüpfungen, die sich für sozialetische Forschung anbieten, aufgezeigt, seien es theologische und tugendethische Aspekte des Ordoliberalismus oder der abwägende Realitätssinn katholischer Kasuistik. Insgesamt steht für mich außer Frage, dass Paul Kirchhof zentrale Anliegen christlicher Ethik in aktuelle Gestaltungsaufgaben von Politik und Recht übersetzt. Sein Konzept verdient jede Unterstützung von theologischer und kirchlicher Seite, wobei diese in einigen Aspekten auch die Form konstruktiver Kritik haben kann und muss. □

# Kardinal Wetter Preis 2011

Die Katholische Akademie Bayern hat den Kardinal Wetter Preis 2011 an den Nachwuchstheologen Dr. Michael Seewald, geboren 1987, verliehen. Der Preisträger, der sich in seiner Dissertation mit der theologischen Erkenntnistheorie des mittelalterlichen Denkers Peter Abaelard auseinandersetzte, wurde im Juli 2011 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München

summa cum laude zum Doktor der Theologie promoviert. Der mit 1500 Euro dotierte Preis wurde zusammen mit der Fakultät im Rahmen einer öffentlichen akademischen Feier am Donnerstag, 17. November 2011, überreicht.

„zur Debatte“ veröffentlicht die Rede des Preisträgers und zeigt Bilder der Feier im Hauptgebäude der LMU.

## Grund und Methode. Das Zusammenwirken von göttlicher Selbsterschließung und menschlicher Erkenntniskraft im Denken Peter Abaelards (1079 – 1142)

Michael Seewald

Ich bedanke mich sehr herzlich bei der Katholischen Akademie, den Stiftern des Preises und dem Professorium der Katholisch-Theologischen Fakultät für die Verleihung jener Auszeichnung, die den Namen von Friedrich Kardinal Wetter trägt. Eminenz, Sie haben in Ihrer eigenen Forschung einen Schwerpunkt auf das Mittelalter gelegt. Umso mehr freut es mich, dass ich Ihnen heute eine Arbeit vorstellen darf, die sich ebenfalls dieser Epoche widmet. Meine Untersuchung beschäftigt sich mit Peter Abaelard, der von 1079 bis 1142 im heutigen Frankreich lebte.

### I.

Abaelard hat bereits bei seinen Zeitgenossen durch zwei Dinge Aufsehen erregt: seinen ungewöhnlichen Lebenswandel und seine originelle Lehre. Als Spross einer bretonischen Adelsfamilie entschloss sich der junge Petrus Abaelardus nicht das Schwert des Ritters, sondern – wie er selbst schreibt – das Schwert der Logik zu ergreifen. Die Logik war damals eine der sieben freien Künste; sie galt als „Mittel zur Unterscheidung“ (*Glossulae super Porphyrium*, ed. Geyer 506, 24-28), durch das die Bedeutung von Aussagen und Satzgliedern sowie die Richtigkeit von Schlussfolgerungen zu untersuchen war. Abaelard nahm Unterricht bei den bedeutendsten Logikern seiner Zeit und lernte unterschiedliche, konkurrierende Ausrichtungen kennen. Bald schon gründete er seine eigene Schule und wurde ein erfolgreicher Privatlehrer, der es verstand, fesselnde Vorlesungen zu



Dr. Michael Seewald, Rottenburg am Neckar

halten, die weit über die damaligen Fachkreise hinaus drangen. Abaelard ist der Prototyp einer Geisteshaltung, die das zwölfte Jahrhundert prägen sollte: Die Selbstverständlichkeit der religiösen Weltdeutung zerbrach in einem Maße, das den Klischees über das „fromme Mittelalter“ widerspricht. Der Glaube hatte sich – so formuliert es Stephan Ernst – vor einem „rationalen und säkularen“ Wirklichkeitsverständnis zu

verantworten. Die Leitwissenschaft dieser neuen Sichtweise war die Logik: Als Disziplin, die die Gesetze des korrekten Schlussfolgerns zum Gegenstand hat, schien sie das Rüstzeug schlechthin zu liefern, um die Wirklichkeit und deren sprachliche Struktur zu erfassen. Ihr „untersteht jede Unterscheidung zwischen Wahrheit und Falschheit derart, dass sie als Führerin den Vorrang in der gesamten Philosophie und die Herrschaft über sämtliche Lehre besitzt“ (*Dialectica* 4,1, ed. De Rijk 470, 4-6). Abaelard kommentierte, wie im damaligen Schulbetrieb üblich, in origineller und didaktisch anschaulicher Weise die Werke von Aristoteles, Porphyrios und Boethius. Dies änderte sich jedoch, als Abaelards Liebesverhältnis zu Heloisa seiner angesehenen Stellung in der Pariser Gesellschaft ein jähes Ende bereitete: Abaelard wollte die Verbindung geheim halten und keine öffentlich geschlossene Ehe eingehen; Heloisas Onkel ließ ihn aus Rache in einer Nacht- und Nebelaktion entmannen. Abaelard wurde vom hoch geachteten Gelehrten zum Gegenstand des Spotts. Angesichts dieses Falls versucht er, mit seiner an der Logik geübten Vernunft nach Gott zu fragen. Im übertragenen Sinne könnte man formulieren: Während der junge Abaelard ein neuer Aristoteles sein wollte, strebt der reifere danach, ein zweiter Augustinus zu werden. In meiner Doktorarbeit bin ich der Frage nachgegangen, in welchem Verhältnis das sprachphilosophisch orientierte Denken der frühen Phase Abaelards zum theologischen Entwurf seiner mittleren und späten Schaffensphase steht. Es ging mir – so der Untertitel der Studie – um die epistemologischen, also die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Gotteslehre Peter Abaelards.

Ein erstes negatives Resultat sei vorweggenommen: Der sich zunächst aufdrängende Verdacht, Abaelard buchstabiere die Gotteslehre nach den Regeln der Logik, bestätigt sich nicht. Er nutzt zwar ihr Instrumentarium, um theologische Aussagen sprachanalytisch zu untersuchen; dieses Vorgehen dient jedoch dazu, unberechtigte Angriffe abzuwehren und diejenigen „Pseudodialektiker“ oder gar „Pseudochristen“ – wie Abaelard sie nennt (Epistola 14, ed. Smits 280, 41) – zurückzuweisen, die meinen, den Glauben als unsinnig zu entlarven, nur weil er nicht den Gesetzen der Logik gehorcht. Abaelard will den Glauben zwar nicht im strengen Sinne beweisen, aber er bemüht sich, seine Rationalitätsansprüche, die aus der intensiven Lektüre von Aristoteles und Boethius stammen, mit der Gottesgelehrsamkeit seiner Zeit, die vornehmlich durch augustinisches Denken geprägt ist, in Einklang zu bringen. Ich spreche bewusst etwas verfremdend von „Gottesgelehrsamkeit“, weil der Begriff „Theologie“ – im Sinne eines wissenschaftlichen Nachdenkens über Gott – vermutlich eine originelle Prägung Abaelards ist. Zwar kannte auch die Antike das Wort „theologia“, allerdings ist die Dreiteilung in eine politische, eine mythische und eine natürliche Theologie – wie Augustinus referiert – nicht ohne weiteres auf die christliche Gotteslehre anwendbar. Deshalb sprach man bis ins 12. Jahrhundert hinein von der *sacra doctrina*, der *divina pagina* oder der *sacra eruditio*, um verschiedene Aspekte dessen zu bezeichnen, was wohl erstmals Peter Abaelard – und in seiner Nachfolge auch wir – unter dem Begriff „Theologie“ zusammenfassen. Abaelard kennzeichnet durch diesen Arbeitsbegriff die systematische Erschließung der Grundlagen des Glaubens durch die Benennung von Ähnlichkeiten, die der menschlichen Vernunft entsprechen; so will er den Wissensdrang derer stillen, die nach vernünftigen Gründen für den

Glauben verlangen, da nur das zuvor Verstandene geglaubt und als verstandenes Geglaubtes auch verkündet werden könne (vgl. *Historia Calamitatum*, ed. Monfrin 82f., 690 – 696). Abaelard konzipiert die Erkenntnistheorie, auf der seine Gotteslehre aufbaut, als eine Synthese, die sowohl aristotelisch-boethianische als auch – wie damals vorherrschend – augustinish geprägte Denkmodelle in sich vereint. Dies will ich anhand der Lehre über das Zusammenwirken von göttlicher Selbsterschließung und menschlicher Erkenntniskraft veranschaulichen.

### II.

Die Methodik, mit deren Hilfe der menschliche Geist die ihn umgebende Wirklichkeit erfassen kann, steht für Abaelard unter dem Leitbegriff „Ähnlichkeit“ – sie bildet eine Brücke zwischen dem erkannten Objekt und dem erkennenden Subjekt: Wir erkennen die Gegenstände, indem wir Ähnlichkeiten von ihnen aufnehmen. In seinem frühen Kommentar zur Isagoge des Porphyrios unterscheidet Abaelard den intelligiblen Gehalt eines Gegenstandes, wie er an sich und in sich selbst ist (die *forma rei*), von dem, was der denkende Mensch über diesen Gegenstand erkennen kann. Dies bezeichnet Abaelard als *forma concepta*, die in den Intellekt aufgenommene Form eines Gegenstandes (vgl. *Glossae super Porphyrium*, ed. Geyer 20, 28-30). In welchem Verhältnis stehen nun die *forma rei* und die *forma concepta* zueinander? Zwei Möglichkeiten scheiden aus: Auf der einen Seite können die Form des Gegenstandes selbst und die Form, die der Verstand über diesen Gegenstand in sich aufnimmt, nicht identisch sein; dann wären nämlich der erkennende Mensch und die erkannte Sache ein und dasselbe – das aber wäre, zumindest im Denkrahmen Abaelards, unsinnig. Auf der anderen Seite können die aufgenommenen und die an sich seiende Form auch nicht völlig verschieden sein; in diesem Falle wäre überhaupt keine Erkenntnis möglich, da es zu keiner Anpassung zwischen dem Verstand und der äußeren Wirklichkeit käme. Die Folge wäre ein strenger Skeptizismus, den Abaelard jedoch ablehnt. Was bleibt also, wenn die beiden eindeutigen Bestimmungen – nämlich vollkommene Identität und totale Differenz – ausscheiden? Es bedarf eines Mittelweges, der zwischen Selbigkeit und Unterschiedlichkeit hindurchführt. An dieser Stelle tritt die Ähnlichkeit auf den Plan: Ein Gegenstand ist einem anderen ähnlich, wenn er mit ihm in gewisser Hinsicht identisch ist, in anderer Hinsicht wiederum nicht. Durch diese Pendelbewegung zwischen Gemeinsamkeit und Unterschiedlichkeit wird dem Menschen eine Erkenntnis seiner Umwelt ermöglicht: Er nimmt eine Ähnlichkeit der Dinge in seinen Verstand auf und kann deshalb zutreffende Aussagen über die Wirklichkeit treffen, obwohl oder gerade weil er sich von ihr unterscheidet und nicht ganz in ihr aufgeht. Die Herstellung einer Ähnlichkeitsrelation zwischen zwei Gegenständen hat also eine erkenntnisvermittelnde Wirkung. Diese Einsicht wendet Abaelard auch auf die Theologie an, da Gott – so schreibt Abaelard in Anlehnung an Paulus – „in allem, was er schuf, irgendein Bild von sich zurückließ, damit der Handwerker selbst aus seinen Werken und durch die Ähnlichkeit zu den Geschöpfen bekannt werde“ (*Theologia Summi boni* 3,73, ed. Buytaert/Mews 188, 950-952). Die kreatürliche Welt besitzt also eine zeichenhafte Verweiskraft auf den Schöpfer; der menschliche Geist ist durch seine Vernunftbegabung in der Lage, diesen deiktischen Charakter zu erfassen und auf

Gott zurück zu beziehen. Die Sprache dient dazu, diese gewonnenen Einsichten zu artikulieren; die Sprache beschreibt die Struktur der Wirklichkeit und damit auch Gott, indem sie weltliche Benennungen und Bezeichnungen auf ihn hin überträgt. Der Mensch kann durch solche *translationes*, durch übertragene Redeweisen, zutreffende Aussagen über Gott formulieren, indem er die bereits bekannte Bedeutung einzelner Worte auf Gott hin übersteigt (vgl. *Dialectica* 5,2, ed. De Rijk 586, 19-21). Dabei tut sich jedoch eine Grenze auf. Abaelard beschreibt sie folgendermaßen: „Als der Mensch die Laute erfand, um seine Einsichten auszudrücken, Gott damit aber keineswegs erkennen konnte, wagte er es zurecht nicht, jenes unaussprechliche Gut beim Namen zu nennen“ (*Theologia Summi boni* 2,78/*Theologia Christiana* 3,134/*Theologia Scholarium* 2,91, ed. Buytaert/Mews 141, 703-705). Abaelard kann es auch

### *Abaelard verbindet also eine eher platonisch-augustinisch geprägte Theologie mit der aristotelisch-boethianischen Logik.*

bildlich ausdrücken: Gott wohnt „im Schlupfwinkel“ (*Theologia Summi boni* 1,39/*Theologia Christiana* 1,100/*Theologia Scholarium* 1,160, ed. Buytaert/Mews 100, 373). Ist hier die Grenze der vernunftmäßigen Gotteserkenntnis erreicht? Kann der Mensch nur noch auf eine Offenbarung oder zumindest auf die Zeugnisinstanzen der Offenbarung – nämlich Schrift und Tradition – rekurrieren?

#### III.

Diese Deutung greift meiner Ansicht nach kurz. Abaelard kennt – vor allem durch seine Augustinuslektüre – einen dritten Weg zwischen einer rein innerlich verorteten Vernunftkenntnis und einer vollkommen äußerlich sich abspielenden Offenbarung. Hierbei ist der Begriff der *illuminatio*, der Erleuchtung, von Bedeutung. Das Wort ist philosophisch-historisch voraussetzungsreich: Platon unterscheidet in seiner *Politeia* zwischen einem Erkenntnisakt und derjenigen Instanz, die selbst kein Gegenstand der Erkenntnis ist, aber jeder Erkenntnis vorausgeht und sie erst ermöglicht. Platon bezeichnet diese Instanz als die Idee des Guten; er vergleicht sie mit der Sonne, die sowohl den Gegenstand meiner Erkenntnis ins rechte Licht rückt, als auch meine Augen erleuchtet, so dass ich erkennen kann. Augustinus macht diese Vorstellung für das Christentum fruchtbar. Er entwickelt die Theorie eines inneren Lehrers, der dem Menschen die Prinzipien der Wirklichkeit zeigt, indem er – ähnlich wie Platons Idee des Guten – die Seele des Menschen erleuchtet und es ihr dadurch ermöglicht, intelligibel zu erkennen. Augustinus identifiziert diesen inneren Lehrer mit Christus, den er als „die ewige Weisheit“ bezeichnet, „an welche jede Vernunftseele sich wendet“. Der innere Lehrer wohnt sozusagen im Intellekt des Menschen; er ist zwar nicht mit ihm identisch, aber auch keine fremde, von Außen kommende Instanz. Dieser Schritt ist von entscheidender Bedeutung für die Verhältnisbestimmung zwischen göttlicher Selbsterschließung und menschlicher Erkenntniskraft. Abaelard macht sie sich in kreativer Weise zueigen: Er überträgt die Eigenschaften, die Augustinus mit Christus, dem inneren Lehrer, verbindet, auf den Heiligen Geist – er lehrt und erleuchtet von In-

nen (vgl. *Theologia Christiana* 3,30, ed. Buytaert 206f., 353-360). Das ist originell: Die Theologen vor Abaelard haben die Wirkungen von Sohn und Geist strenger geschieden; die *illuminatio* war die Aufgabe des Sohnes, die *inspiratio* – das Wort verrät es bereits – wurde dem Geist zugeschrieben. Abaelard nimmt also in der augustinischen Theorie des inneren Lehrmeisters eine trinitätstheologische Umakzentuierung vor und wendet sie speziell auf das Gebiet der Gotteserkenntnis an.

#### IV.

Hier gilt es kritisch nachzufragen: Ist Abaelards Denken noch konsistent? Gibt er nicht zwei verschiedene Antworten auf ein und dieselbe Frage? Traditionellerweise sind Abstraktion und Illumination zwei konkurrierende Erklärungsmodelle, die sich gegenseitig ausschließen. Entweder der Geist erkennt dadurch, dass er den intelligiblen Gehalt durch die Bildung von Ähnlichkeiten herauschält – sie abstrahiert –, oder ein innerer Lehrer rückt die intelligiblen Gehalte ins rechte Licht und zeigt sie dem Verstand. Abaelard lehrt beide Varianten. Wie lässt sich das erklären? In der Forschung wird Abaelard häufig als stürmisches, aber intellektuell etwas kurzatmiges Genie dargestellt – er reihe einen originellen Gedanken an den anderen, verbinde sie aber nicht zu einem großen Ganzen. Ich bin jedoch der Ansicht, dass sich die beiden skizzierten Ansätze – man könnte sie durch die Schlagworte „Abstraktion“ und „Illumination“ kennzeichnen – sehr wohl in ein geordnetes Verhältnis bringen lassen. Hierzu schlage ich zwei Interpretationsbegriffe vor: „Grund“ und „Methode“. Der Erkenntnisgrund ist – es wurde bereits angesprochen – eine Instanz, die zwar im menschlichen Geist verortet wird, aber nicht mit ihm identisch ist. Dennoch ermöglicht sie es ihm, korrekt zu erkennen. Sie ist der „Grund“, weil jeder Erkenntnisakt auf ihr fußt und ohne sie buchstäblich in der Luft hängen würde. Eine Methode hingegen ist die Art und Weise, in der der menschliche Geist das ihm zur Verfügung stehende Material ordnet und auswertet, um einen Erkenntnisgewinn zu erzielen. Kurz gesagt: Der Erkenntnisgrund gibt Auskunft über das „Woher“ eines Erkenntnisaktes, die Methode antwortet auf die Frage nach dem „Wie“. „Woher“ und „Wie“ sind keine konkurrierenden Fragen, sondern sie fordern ganz verschiedenartige Erklärungen; das „Woher“ zielt auf die Ursprungskausalität, das „Wie“ auf die Prozessmodalität. Mit dieser Unterscheidung lässt sich die mögliche Spannung, die zwischen den beiden Modellen „Abstraktion“ und „Illumination“ ausgemacht wurde, entschärfen. Die augustinisch geprägte Vorstellung einer Erleuchtung des Verstandes dient Abaelard zur Klärung des „Woher“ einer Erkenntnis – die Antwort: Jede Gotteserkenntnis wird durch den inneren Lehrer, der in der Seele des Menschen wohnt, vermittelt. Die Abstraktion hingegen, die durch Ähnlichkeiten ermöglicht wird, wie Abaelard in seinen logischen Frühschriften ausführt, zieht er zur Beantwortung der Frage nach dem „Wie“ der Erkenntnis heran. Abaelard verbindet also eine eher platonisch-augustinisch geprägte Theologie mit der aristotelisch-boethianischen Logik. Die Vorstellung des inneren Lehrers gibt den Grund, der Ähnlichkeitsschluss hingegen die Methode der Gotteserkenntnis an. Diese Synthese formuliert Abaelard fast beiläufig in einem komprimierten Satz. Er kommentiert eine Stelle aus dem Römerbrief: „Gott hat es ihnen nämlich offenbart“ – indem er ihre Vernunft erleuchtet [hier findet



*Kardinal Wetter zeigte sich vom Vortrag und der Dissertation sehr beeindruckt. Spontan bot er Dr. Seewald an, mit ihm wissenschaftlich in Kontakt zu bleiben.*



*Professor Martin Thurner (li.) freute sich mit dem Preisträger.*



*Dr. Michael Seewald fand beim Stehempfang schnell Kontakt zu anderen jungen Leuten.*





*Dekan Professor Dr. Knut Backhaus hielt eine temperamentvolle Laudatio auf den Preisträger.*

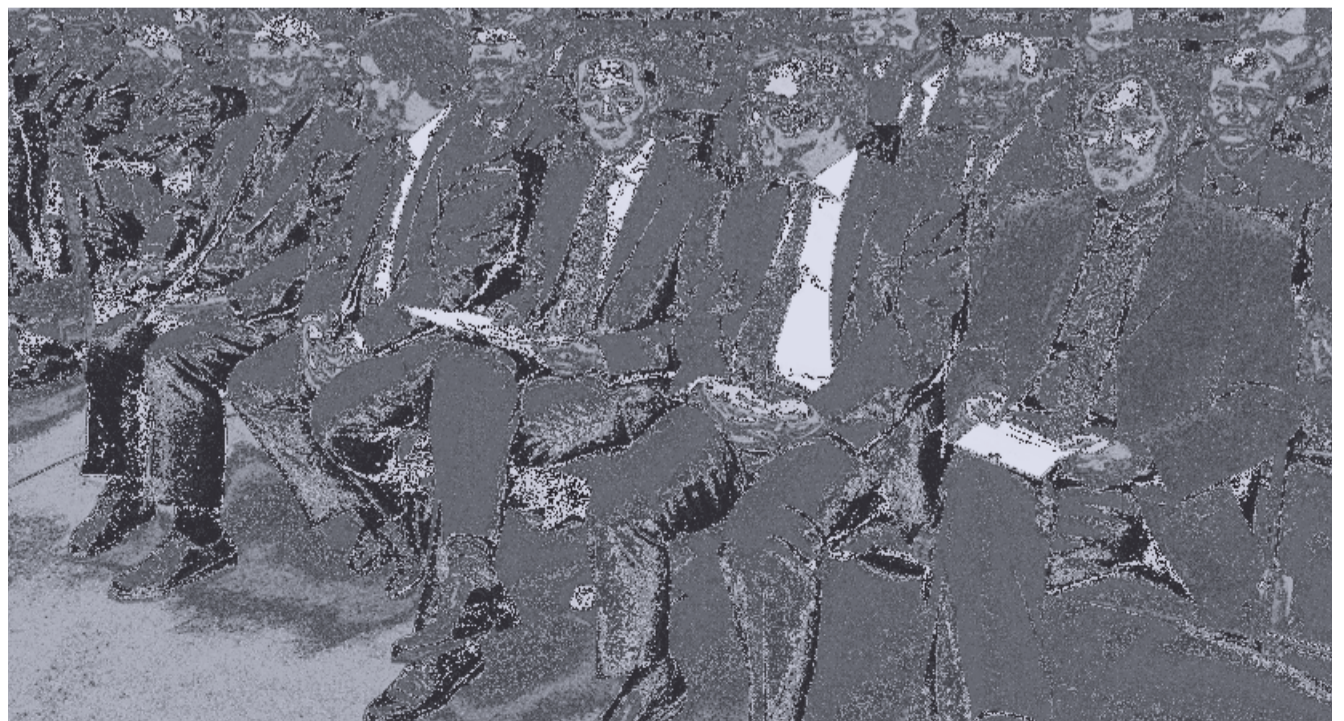


*Mitreisende Musik präsentierten „Sax au Chocolat“. Die vier jungen Damen von links nach rechts: Nina Engl (Sopran-Saxophon), Veronika Sax (Tenor-*

*Saxophon), Verena Richter (Bariton-Saxophon) und Johanna Huber (Alt-Saxophon).*



*Uni-Dekan Professor Knut Backhaus, Kardinal Friedrich Wetter, der junge Preisträger, Gebhard Fürst, Bischof von Rottenburg-Stuttgart, und Akademiedirektor Dr. Florian Schuller (v.l.n.r.).*



*Die erste Reihe: Kardinal Friedrich Wetter, Dekan Prof. Dr. Knut Backhaus, Preisträger Dr. Michael Seewald, Akademiedirektor Dr. Florian Schuller und Prof. Dr. Bertram Stubenrauch, der Doktorvater des ausgezeichneten Jung-Wissenschaftlers (v.l.n.r.).*



Weihbischof Dr. Bernhard Haßberger (re.), der in Vertretung von Kardinal Reinhard Marx zur Preisverleihung ge-

kommen war, traf Dr. Robert Simon wieder, den ehemaligen Generalvikar der Erzdiözese.



Vor der Preisverleihung: Bischof Gebhard Fürst, Kardinal Friedrich Wetter und Dekan Professor Knut Backhaus (v.l.n.r.).

sich der innere Lehrer], damit sie durch die Ähnlichkeit der körperlichen oder sichtbaren Dinge zur unkörperlichen und unsichtbaren Natur der Gottheit betrachtend aufsteigen [das bezeichnet den Vorgang der Abstraktion durch die Bildung von Ähnlichkeiten]“ (*Theologia Christiana* 4,85 CT, ed. Buytaert 305, 1260-1266).

#### V.

Aus dem Gesagten lassen sich drei Arten von Schlussfolgerungen ziehen, die gleichzeitig die drei Dimensionen einer historisch fragenden, aber systematisch interessierten Dogmatik umreißen:

**Erstens** geht es um das Werk Abaelards und dessen rechte Interpretation: Abaelard hat eine originelle Synthese zweier Grundtypen der Erkenntnistheorie vorgelegt; Abstraktion und Illumination stehen nicht konkurrierend nebeneinander, sondern ergänzen und bedingen sich gegenseitig.

**Zweitens:** Welche Bedeutung hat diese Einsicht für die theologische Ideengeschichte? Die beschriebene Verbindung verschiedener ontologischer und erkenntnistheoretischer Strömungen wird häufig erst dem 13. Jahrhundert zugeschrieben. Von besonderer Bedeu-

tung ist dabei Bonaventura, der in *De scientia Christi* eine Theorie des Wissenserwerbs vorlegt, die auf dem Boden der augustinischen Tradition steht, aber – wie Andreas Speer formuliert – die aristotelischen Argumente „nicht verwirft, sondern zu integrieren sucht.“

### *Die vorgetragene Interpretation der theologischen Traktate Abaelards legt nahe, dass eine ähnliche Syntheseleistung bereits gut einhundert Jahre früher angedeutet wurde.*

Die vorgetragene Interpretation der theologischen Traktate Abaelards legt nahe, dass eine ähnliche Syntheseleistung bereits gut hundert Jahre früher angedeutet wurde. Sie scheint zwar versteckt und nicht so ausgearbeitet wie das spätere Modell Bonaventuras, aber sie ist – wenn auch noch rudimentär – im Werk Abaelards, also bereits in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts, nachweisbar.

**Drittens:** Die Theologiegeschichte bewegt sich nicht im luftleeren Raum; sie kann keinen vergangenen Ort geistig aufsuchen, wenn sie nicht ihren eigenen Ort und ihre eigene Zeit kennt. Welchen Ertrag also bringen die Überlegungen für unsere zeitgenössische theologische Erkenntnislehre?

Der Ähnlichkeitsbegriff scheint heute noch verwendbar zu sein – man denke etwa an Wittgensteins Rede von „Familiärenähnlichkeit“; die Rede eines „inneren Lehrers“ ist jedoch – sieht man von Gadamer ab – weitgehend fremd geworden. Dennoch ist das mit ihr verbundene Sachproblem noch immer virulent: Wie kommt eine Gotteserkenntnis zustande, die sich jenseits der reinen Vernunft, aber diesseits einer äußerlich ergangenen Offenbarung vollzieht?

Der Begriff der „Intuition“, der bei manchen Autoren – etwa bei Lonergan – an die Stelle des „inneren Lehrers“ tritt, lässt eine entscheidende Frage offen: In welchem Verhältnis steht diese Intuition zur abstraktiven Fähigkeit der menschlichen Vernunft, die ihr Können durch den Fortschritt in den Naturwissenschaften eindrücklich unter Beweis stellt? Abaelards Überlegungen zu Grund und Methode, zu menschlicher Erkenntnis kraft und göttlicher Selbsterkenntnis kraft können hierbei Anregung und Fundgrube sein. □

#### Literatur:

Ernst, Stephan: *Subjektivität und Rationalität. Der Glaubensbegriff Peter Abaelards (1079-1142): Eine Frucht des geistigen Aufbruchs im 12. Jahrhundert*, in: *Theologie und Glaube* 79 (1989), 130-146.

Klitzsch, Ingo: *Die ‚Theologien‘ des Petrus Abaelardus. Genetisch-kontextuelle Analyse und theologiegeschichtliche Relektüre (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 29)*, Leipzig 2010.

Marenbon, John: *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge 1997.

Santiago-Otero, Horacio: *El término ‘teología’ en Pedro Abelardo*, in: J. P. Beckmann u.a. (Hg.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia 13.2)*, Berlin u.a. 1981, 881-889.

Seewald, Michael: *Verisimilitudo. Göttliche Selbstkundgabe und menschliche Erkenntnis kraft im Entwurf Peter Abaelards (Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie)*, Berlin 2012.



Prof. Dr. Markus Vogt, seit kurzem Vorsitzender des Münchner Hochschulkreises der Akademie, wohnte zusammen mit vielen Kollegen aus dem Professorium der Katholisch-Theologischen

Fakultät der Preisverleihung bei. Beim Stehempfang unterhielt er sich unter anderem mit Dr. Walter Bayerlein, Mitglied im Bildungsausschuss der Katholischen Akademie.



Münchens Weihbischof Bernhard Haßberger (re.) vertiefte sich in Diskussionen mit den Professoren Winfried Haunertland (li.) und Andreas Wollbold.

# Leitkultur – Leitethik

## Zumutung oder Selbstverständlichkeit?

Beim Thema Leitkultur sind die Fronten verhärtet. Während die Gegner sie als Vorstufe zur „Kulturdiktatur“ ablehnen, beinhaltet sie für die Befürworter die Chance, dass eine Gesellschaft ihre Identität findet und bewahrt. In einer gemeinsamen Tagung in Nürnberg wollten die Akademie Caritas-Pirckheimer-Haus und die

Katholische Akademie Bayern diese festgefahrene Debatte wieder flottmachen. Die Tagung mit dem Thema „Leitkultur – Leitethik. Zumutung oder Selbstverständlichkeit?“ am 8. und 9. Juli 2011 führte Politiker und Wissenschaftler zusammen. „Zur Debatte“ dokumentiert die überarbeiteten Referate.

## Humanismus als Leitkultur

Julian Nida-Rümelin

Sie haben die Leichtfertigkeit gehabt, einen Philosophen einzuladen, und es ist zu befürchten, dass es dann auch ein wenig philosophisch wird, und genauso wird es auch kommen. Das heißt, Sie müssen ein wenig Geduld haben, wenn ich Sie erst einmal weg hole von tagesaktuellen Auseinandersetzungen, auch von der politischen Herausforderung der Integrationspolitik, und den philosophischen Rahmen abstecke, um die Argumentation plausibel zu machen.

Ich habe mir vorgenommen, in drei Schritten vorzugehen. Erstens will ich die theoretischen, auch philosophischen, ethischen, vielleicht auch weltanschaulichen Gedanken skizzieren, die dagegen sprechen, oder dagegen zu sprechen scheinen, einen Zusammenhang zwischen Demokratie und Kultur oder gar Religion herzustellen. Das wird der erste Teil sein. Ich werde versuchen, Ihnen diese Position möglichst plausibel darzulegen, auch wenn sie nicht meine ist.

Ich werde dann zweitens diejenige Position schildern, die man jetzt zunehmend als „kommunitaristisch“ bezeichnet. Das sind Theoretiker, aber auch Praktiker, die sagen, letztlich ist alles kulturabhängig, auch die Außenpolitik. China macht nicht einfach eine Außenpolitik aus nationalem Interesse, sondern auch aus einem bestimmten Selbstverständnis heraus; eine bestimmte nationale Identität, die sich über die verschiedenen Brüche hinweg erstaunlich kontinuierlich durchhält, zum Beispiel im Umgang mit den Nachbarstaaten, wie mit Jugendlichen, die man noch erziehen müsse. Das ist eine alte chinesische Tradition, ein Selbstverständnis, das eine wichtige Rolle spielt. Man könnte sagen, der Kommunitarismus will uns den Gedanken nahebringen, letztlich ist alles Kultur. Alles ist kultur-



Prof. Dr. Julian Nida-Rümelin, Professor für Philosophie und Politische Theorie an der Universität München, Kulturstaatsminister a. D.

abhängig, auch die demokratische Praxis, auch die Institutionen. Wir können uns eine Demokratie, die von jeweiligen kulturellen Bedingungen unabhängig ist, gar nicht vorstellen. Das ist die Gegenposition.

Dann werde ich versuchen, eine Art Synthese oder eine Zwischenposition – das ist dann meine eigene – zu schildern. Sie trägt dann den Titel „Humanismus als Leitkultur“. Wir werden sehen, dass beides Begriffe sind, die umkämpft sind, sowohl „Humanismus“ wie „Leitkultur“. Das heißt, wir müssen nun genauer sagen, was wir denn darunter eigentlich verstehen.

### I.

Der wohl nach wie vor bedeutendste politische Philosoph der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist der Harvard-Philosoph John Rawls, einer, der sein ganzes Leben lang fast nur ein einziges Thema traktiert hat, nämlich die Frage nach der Gerechtigkeit, und indirekt auch die Frage nach der Demokratie, nach den Normen, den Gründen der Demokratie. Der zweitwichtigste, so sehe ich das jedenfalls, der unterdessen südlich von München wohnt, ist Jürgen Habermas, ungefähr gleich alt wie John Rawls. Die beiden haben auch viel miteinander diskutiert. Es wird Sie vielleicht wundern, wenn ich beide als liberale Denker bezeichne. Das ist jetzt nicht der Liberalismus einer deutschen Kleinpartei, sondern ein Liberalismus, der ausgreift und sich besonders auf die Idee gleicher Freiheit stützt, die allen menschlichen Individuen in der Demokratie zukommt und daher den Staat in die Verantwortung nimmt, die Bedingungen für diese gleiche Freiheit zu schaffen, unter anderem in Gestalt von staatlichen Bildungsangeboten, aber auch von staatlichen Sozialangeboten.

Jürgen Habermas und John Rawls sind in diesem fundamentalen Sinne beide liberalistische Denker. Jürgen Habermas vielleicht früher etwas weniger, als die marxistische Prägung noch erkennbar war; aber um so mehr er sich davon gelöst und sich eher auf Immanuel Kant hin orientiert hat, zähle ich Jürgen Habermas unzweifelhaft auch zu den in diesem Sinne liberalistischen Denkern. Bei allen Differenzen haben diese beiden – man könnte auch zahlreiche andere nennen, wie Bruce Ackerman, Joseph Raz, Amy Goodman – eines gemeinsam, nämlich, dass sie großen Wert darauf legen, dass die öffentliche Debatte, die öffentlichen Diskurse, die öffentlichen Begründungen getrennt betrachtet werden von den Diskursen der jeweiligen Lebensform des privaten Bereichs, der jeweiligen Kultur, der Teilkultur, der man angehört. Bei Habermas wird das so stark zugespitzt, dass er am Ende von Moralität vs. Ethik spricht. Bei letzterem geht es um Regeln, die öffentlich begründbar sind, da gibt es Argumente Pro und Contra, und idealiter bildet sich als Ergebnis einer rationalen Verständigung, eines Austausches von Gründen und Gegengründen ein Konsens heraus. Damit sind diese Regeln dann in Geltung.

Die interessante Frage ist, wie dies mit dem Recht zusammenhängt. Damit hat sich Habermas erst relativ spät auseinandergesetzt, aber dann umso intensiver (in „Fakzifität und Geltung“, 1992). Ein Teil dieser Regeln, gewissermaßen das Zentrum der demokratischen Ordnung, wird dann in Rechtsnormen gegossen und hat damit eine doppelte Geltung, Geltung im Sinne der allgemeinen Zustimmungsfähigkeit aller rationalen Individuen, und eine Geltung über Institutionen. Dass es da manchmal Spannungsverhältnisse gibt, liegt auf der Hand.

„Ethik“ betrifft die Normen und Werte der jeweiligen Kultur, der Lebensform, des Privaten. Ich formuliere es einmal in eigenen Worten, nicht in den Worten von Habermas: Moralität betrifft die öffentlich begründbaren Regeln, die allgemein verbindlich sind. Diese beiden, Ethik und Moralität, sind unabhängig voneinander. Ich habe das noch nie überzeugend gefunden, aber auf diesen Punkt werden wir dann im dritten Teil eingehen. Es ist merkwürdig; offenbar hat Jürgen Habermas irgendwann auch Zweifel bekommen, ob das wirklich überzeugend ist. Das Dokument dieses Zweifels ist das berühmte Gespräch zwischen dem damaligen Kardinal Ratzinger und Jürgen

Habermas in der Katholischen Akademie in Bayern. Dort nimmt Habermas etwas auf, was vorher in seinen Schriften keine Rolle gespielt hat. Dahinter verbirgt sich keine Saulus-Paulus-Erfahrung, weil er nach wie vor sagt: „Ich bin religiös unmusikalisch.“ Es geht vielmehr um eine theoretische Einsicht. Es fehlt etwas; nämlich: Woher kommen denn die Ressourcen unserer normativen Urteile, unserer normativen Überzeugungen? Und da, meint Habermas nun, kann man das Religiöse nicht ausgrenzen; das muss Teil sein; wir haben eine Übersetzungsaufgabe auch im öffentlichen Raum. Das ist das Neue, was er dann in den Jahren nach diesem Gespräch in einer ganzen Reihe von Texten weiter ausgearbeitet hat.

Bei John Rawls ist die Sichtweise sogar noch radikaler. Das berühmte Werk von John Rawls ist 1971 erschienen, „A Theory of Justice“. Es ist ein dickes Werk, das eigentlich völlig überkreuz mit den üblichen philosophischen Auffassungen lag. John Rawls entwickelt eine normative Theorie der Gerechtigkeit. Er stützt dies auf bestimmte Annahmen von Rationalität der Individuen. Das ist die große Tradition, die wir in Europa seit Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau und Immanuel Kant kannten, die aber für die meisten nur von historischer Bedeutung war. Da gab es einmal diese Phase des europäischen Rationalismus, Thomas Hobbes, und dann die europäische Aufklärung. Da möchte man die staatliche Ordnung und die politische Praxis auf rationale Zustimmungsfähigkeit aller gründen, unter Umständen wie bei Thomas Hobbes auf rationales Eigeninteresse, bei John Locke eingegrenzt durch individuelle Rechte, die man als Mensch hat, bei John Locke übrigens von Gott verliehen, weil man Gottes Eigentum ist. Aber letztlich muss die Legitimität einer politischen Ordnung auf die Zustimmungsfähigkeit aller gegründet werden.

### *Habermas nimmt viel auf vom angelsächsischen Diskurs, und Rawls distanziiert sich von dieser rationalitätstheoretischen Begründung.*

Diese große Tradition ist irgendwann im 19. Jahrhundert eingegangen; sie ist inhaltlich nicht mehr fortgesetzt worden. Der große deutsche Philosoph Hegel spielt daher eine wichtige Rolle, aber auch der britische Philosoph David Hume. Beide waren massive Kritiker dieser Auffassung, und das hat ihr sozusagen den Todesstoß versetzt. John Rawls hat das 1971, viele, viele Jahre später – die letzten Schriften von Immanuel Kant in dieser Tradition sind Ende des 18. Jahrhunderts, 1795 verfasst, grob gesagt 180 Jahre später wieder aufgegriffen, und es kommt zur Renaissance eines Denkens, das man üblicherweise als vertragstheoretisch oder kontraktualistisch bezeichnet. Der Grundgedanke von Rawls, diesem wichtigsten liberalistischen Theoretiker, lautet, die Demokratie sollte sich so verstehen: Sie beruht auf einem gemeinsamen Gerechtigkeitssinn, auf einem geteilten Gerechtigkeitssinn aller. Dieser Gerechtigkeitssinn ist letztlich Ausdruck der Tatsache, dass wir in einer kooperativen politischen Gemeinschaft, einer politisch verfassten Gemeinschaft leben. Wir profitieren alle, haben alle Vorteile aus diesen Kooperationen. Das beginnt zum Beispiel mit öffentlichen Bildungsangeboten, aber auch mit der Bereitschaft, Steuern zu zahlen, damit diese finanzierbar sind.

Die Praxis des Staates muss sich an den beiden Prinzipien der Gerechtigkeit messen lassen. Das erste Prinzip besagt gleiche maximale individuelle Freiheiten, so ähnlich, wie wir das aus dem Grundgesetz kennen, Art. 1 bis 19. Das Grundgesetz beginnt nicht zufällig mit Individualrechten und Freiheiten. Zweitens müssen alle Vorteile, die sich aus diesem Kooperationsgefüge ergeben, so verteilt werden, dass sie allen, zumal den am schlechtesten Gestellten, helfen. Das ist die These, das berühmte Differenzprinzip von John Rawls. Alles andere würde den einen für den anderen instrumentalisieren, nämlich dem einen etwas wegnehmen, was der andere bekommt. Es müssen alle etwas davon haben, besonders diejenigen, denen es ohnehin schlechter geht als den anderen. Nur dann ist eine politische Ordnung gerecht, und die politischen Implikationen liegen gewissermaßen auf der Hand. Diese bestehen in der Sicherung der individuellen Rechte, Bürgerrechte und Menschenrechte – er spricht von Grundrechten, „basic rights“, eigentlich ganz in der Tradition des deutschen Grundgesetzes, das ja auch dieses Amalgam von Grundrechten kennt – und auf der anderen Seite die faire Verteilung der Vorteile, die alle aus dieser Kooperation ziehen: Differenzprinzip.

Der späte Rawls, also in den Jahren danach, macht sich Sorgen, dass diese Theorie der Gerechtigkeit, die er als Angebot für das Selbstverständnis der westlichen Demokratien formuliert hat – es wird im Laufe seiner weiteren Schriften immer deutlicher – allzusehr von ganz spezifischen ethischen und Rationalitätstheoretischen Annahmen abhängt. Deswegen versucht der spätere Rawls, die politische Sphäre, die politische Gerechtigkeit möglichst von solchen umfassenden philosophischen, theoretischen ethischen Überlegungen zu separieren. Er sagt, ich kann doch die Leute nicht zwingen, eine bestimmte ethische Theorie zu teilen. Er spricht da im Englischen von „comprehensive moral doctrines“; das heißt, dass Menschen bestimmten moralischen Theorien oder Doktrinen anhängen, die in sich geschlossen sind. Aber die sind eben unterschiedlich. Wir sind pluralistisch verfasst. Die einen haben diese Auffassung, die anderen jene; die einen sind Muslime, die anderen Christen, die dritten sind Utilitaristen, die vierten Atheisten, die fünften sind libertär, andere sagen, es geht nur um die Optimierung meines eigenen Wohls.

Also müssen wir etwas anbieten, was über diese Unterschiede hinweg alle eint. Da kommt wieder der alte Gerechtigkeitssinn, den er ja schon in seinen frühen Schriften erwähnt hat, nämlich die Idee, es könnte so etwas geben wie einen öffentlichen Diskurs über richtig und falsch, gerecht und ungerecht, der sich ablöst von den unmittelbaren Bindungen, die ich mitbringe. Das ist das Angemessene für eine multikulturelle Gesellschaft. „Political Liberalism“ 1992, die zweite große Monographie von Rawls, führt das im Detail aus. Es geht um „public reasoning“, um öffentlichen Austausch von Gründen und Gegen Gründen, ganz ähnlich wie bei Habermas. Die beiden Kontrahenten in vielen Fragen nähern sich zunehmend an. Habermas nimmt viel auf vom angelsächsischen Diskurs, und Rawls distanziert sich von dieser Rationalitätstheoretischen Begründung.

Wir haben jetzt die beiden bedeutendsten Theorieentwürfe, die für eine strenge Trennung der politischen Sphäre von der kulturellen plädieren. Ich bringe sie nicht deswegen, weil das in innerphilosophischen Debatten eine Rolle spielt, sondern weil es zwei Theorieangebote von großem Einfluss sind.

Auch in der Rechtstheorie spielen zum Beispiel beide Ansätze, Rawls und Habermas, eine bedeutende Rolle für Rechtswissenschaftler und Rechtstheoretiker. Auch in den Programmen der politischen Parteien hat sich das niedergeschlagen, in unterschiedlicher Form übrigens, aber wenn ich das recht sehe, ist in allen Programmen der demokratischen Parteien in Deutschland ein Einfluss zu spüren. Der Anspruch ist ja, unsere Demokratie, unsere Ordnung angemessen zu interpretieren. Das ist eine machtvolle Position.

## II.

Die Gegenposition kann man sich zum Beispiel an der Kritik an Rawls schon in den 1980er Jahren anschaulichen; das will ich vielleicht kurz als Einstieg nehmen. Da argumentiert Michael Sandel (Liberalism and the Limits of Justice, 1982), ein jetzt an der Harvard-Universität lehrender Professor, folgendermaßen. Er sagt: Ist denn das überhaupt plausibel? Können wir diese Vorstellung, dass wir gleiche individuelle Freiheiten haben, dass wir gleiche Rechte haben, dass Individuen in einer Gesellschaft leben wollen, in der es zum Beispiel Religionsfreiheit gibt, Assoziationsfreiheit, Berufsfreiheit usw., können wir das wirklich unabhängig von aller kulturellen Zugehörigkeit begründen? Ist das plausibel? Also zum Beispiel: Was würde denn der Fundamentalist sagen?

### *Kolonialismus ist praktizierte Menschenrechtsverletzung.*

Der Fundamentalist unterscheidet sich vom Nicht-Fundamentalisten in der zentralen Frage, wie ich mit Differenzen der Meinungen umgehe. Der Fundamentalist ist, anders als der Liberale, in diesem weiten Sinne nicht tolerant. Er sagt, ich habe Recht und ihr habt Unrecht, und deswegen sollte man alles tun, damit ihr eure Meinung ändert. Wenn das zum Beispiel dadurch möglich ist, dass abweichende Meinungen verfolgt werden, dann sollte man das tun.

Welche Argumente hat nun der liberale Denker, der in diesem Sinne liberale Denker, gegen eine solche Auffassung? Der Fundamentalist könnte zum Beispiel sagen: Schaut doch her; Gesellschaften, die durch eine einzige Religiosität zusammengehalten sind, sind harmonischer, haben weniger Konflikte, weniger Bürgerkriege, sind kohärenter. Die Vielfalt bringt ja Reibungsverluste mit sich. Warum soll ich für Vielfalt um ihrer selbst willen sein? Was spricht denn dafür? Und da ich sowieso überzeugt bin, dass ich Recht habe und die anderen Unrecht, sollten die anderen dazu gebracht werden, die richtigen Überzeugungen zu entwickeln und nicht die falschen! Das ist gewissermaßen der alte Häresie-Diskurs: Wer die falsche Meinung hat, muss von dieser Meinung abgebracht werden, und zwar nicht nur mit Argumenten, sondern möglicherweise auch mit anderen politischen oder mit Gewaltmitteln.

Welche Ressourcen haben wir – das ist ein philosophisches Argument –, welche argumentative Ressourcen, um gegen eine solche fundamentalistische Position Stellung zu nehmen? Der frühe Rawls meinte, wir haben ein rationales Eigeninteresse daran, dass es Religionsfreiheit gibt, denn ich kann ja nie wissen, ob ich nicht einmal zu einer Minderheitenreligion gehöre. Da sagt der fundamentalistische Gegenspieler, das Problem lässt sich lösen; wenn wir

nur repressiv genug sind, dann gehören so gut wie alle der jeweils akzeptierten Doktrin an. Die Kommunitaristen sagen nun Folgendes als Antwort: Sie sagen, die liberalen Erklärungen sind einfach unzureichend. Wir müssen anerkennen, dass es eine ganz spezifische kulturelle Prägung ist, die uns dazu bringt, individuelle Freiheiten und Rechte zu wollen, zu wünschen; das ist eine Frage der Lebensform, der Kultur, in der wir leben. Das ist nicht invariant, das ist nicht universell, das lässt sich nicht für alle gleichermaßen rechtfertigen, sondern das ist gebunden an eine gewisse moralische Gemeinschaft, und die Zugehörigkeit zu dieser moralischen Gemeinschaft macht meine eigene Identität als Person aus.

Das heißt, wenn ich nicht zu einer moralischen Gemeinschaft gehöre, kann ich gar nicht moralisch urteilen, weil die Gemeinschaft – deswegen „Kommunitarismus“, „community“ – bzw. die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft das bestimmt, was ich als identitätsprägende Normen und Werte für mich akzeptiere. Es gibt nicht das Individuum, das herausgelöst ist – der große Irrtum der Liberalismus. Es gibt nicht die Individuen, die ihre Eigeninteressen optimieren. Deswegen die Kritik an „rational choice“, Kritik an der Ökonomie, am Ökonomismus der modernen Gesellschaften. Die Kommunitaristen kritisieren diese Marktgesellschaft, die zunehmend die Gemeinschaften zerstört. „Neighbourhoods“, Gemeinschaften der Nachbarschaft, gibt es nicht mehr, weil die Menschen dauernd aus ökonomischen Gründen umziehen müssen. Das Karriere-Interesse verhindert soziale Bindungen, weil Familienbindungen, Familienpflichten die Karrieren behindern könnten, usw. usw. In einer reinen Marktgesellschaft findet also eine Art Zerstörung der Gemeinschaftszugehörigkeiten statt, die aber Basis für alle Moralität sind. Das ist eine Kritik des Kommunitarismus.

Das ist auch erfreulicherweise gar nicht links-rechts einzustufen. Einer der bedeutendsten Kommunitaristen ist Alasdair MacIntyre, der einmal eine K-Gruppen-Vergangenheit hatte wie der neue Baden-Württembergische Ministerpräsident. Er war einmal Kommunist, d.h. wirklich Kommunist, nicht so ein schwacher Kommunist wie in unserer früheren DKP, und jetzt ist er einer der konservativsten Denker in den USA überhaupt, der sagt, wir verstehen den ganzen moralischen Diskurs nicht, wir verstehen gar nicht, was richtig und falsch sein soll, wenn wir uns nicht auf einen gemeinsamen Gott beziehen können, und zwar auf einen personalen Gott, der uns diese Weisungen gegeben hat. Ein Zusammenbruch aller Moralität durch Zusammenbruch von Religion, das ist die These von MacIntyre heute. Das ist eine eher rechte Variante.

Dann gibt es auch linksliberale Varianten wie die von Michael Walzer, der sagt, wir haben eine Pluralität von Gemeinschaften, und wichtig ist, dass diese Pluralität von Gemeinschaften erhalten bleibt und nicht durch eine dominierende unterjocht wird. Der Vorwurf von Walzer ist zum Beispiel, dass wir eine Tendenz zur Dominanz der Marktwirtschaft haben, und damit eine Tendenz zur Zerstörung anderer und der ganzen Pluralität von Gemeinschaftszugehörigkeiten.

Wenn die Kommunitaristen Recht haben, dann ist die Demokratie als Staatsform von einer kulturellen Zugehörigkeit abhängig. Sie sehen in der politischen Debatte gewissermaßen einen Abglanz, einen oft nicht bewussten Abglanz dieser zum Teil hochabstrakten Debatte, die ich Ihnen aber jetzt zumuten musste. Es wird also zum Beispiel gesagt, letztlich geht es hier um die

Prinzipien einer jüdisch-christlichen Kultur. Oder es wird gesagt, dass Artikel 1, Absatz 1, Grundgesetz, die Menschenwürde-Garantie, nur verständlich ist, wenn sie als Ausdruck der Gott-ebenbildlichkeit verstanden wird.

Es gibt bedeutende Philosophen, die diese Auffassung vertreten. Ich weise nur darauf hin: Wenn man diese Auffassung vertritt, hat das eine doch nachdenklich machende Konsequenz. Alle diejenigen, die diesen Gottesbezug nicht teilen und nicht teilen können – dazu gehören zumindest diejenigen, die nicht zu einer monotheistischen Religion gehören, aber auch die Atheisten und Agnostiker – würden dann gar nicht verstehen, was Artikel 1, Absatz 1 als zentrale Norm unserer Verfassungsordnung beinhaltet. Das ist demokratietheoretisch auch nicht unproblematisch.

### *Die Demokratie als Staatsform scheint zumindest mit einer Vielzahl von Kulturen vereinbar zu sein.*

Ich hoffe, dass sich jetzt nach diesen zwei Schritten eine gewisse Aporie, eine gewisse Ratlosigkeit breit macht. Beide Positionen sind miteinander unverträglich. Beide Positionen scheinen einiges für sich und auch einiges gegen sich zu haben. Ich versuche jetzt in einem dritten Teil, eine Position zu skizzieren, die in meinen Augen als Synthese zwischen diesen beiden Gegensätzen interpretiert werden kann.

## III.

Die **erste These** lautet: Die Demokratie als Staatsform – es ist fast eine Banalität, was ich jetzt sage – ist mit einer Vielfalt von kulturellen Kontexten, kulturellen Umgebungen verträglich. Das ist erst einmal eine empirische These. Es gibt eine Demokratie in Japan, einer ziemlich anderen Kultur als unsere. Es gibt die größte Demokratie der Welt, wenn man die Zahl der Personen nimmt, nicht in den USA, sondern in Indien. Indien ist nicht buddhistisch, wie manche meinen, sondern ein hinduistisches Land. Das ist ein bemerkenswertes Phänomen. Wir haben in Südamerika unterdessen überwiegend Demokratien.

Es gab eine weitverbreitete Auffassung von Intellektuellen im Westen, dass die Ausbreitung der Demokratie als Staatsform in afrikanischen Ländern undenkbar ist, weil kulturell nicht verträglich. Man schaue sich einmal unterdessen den von der Bertelsmann-Stiftung jährlich vorgelegten Index für Demokratiequalität an. Da sind Länder wie Namibia oder Botswana ziemlich weit oben. Noch dazu sind das Länder – ich habe mir das jetzt auch einmal selbst angeschaut; es ist ganz faszinierend –, die eine immer noch tribale Kultur haben. Das heißt, es gibt starke Stammeskulturen und Abgrenzungen zwischen den Stammeskulturen in Namibia.

These Nummer 1 ist also: Die Demokratie als Staatsform scheint zumindest mit einer Vielzahl von Kulturen vereinbar zu sein. Ein interessantes Phänomen. Man kann sogar sagen, dass es in den letzten Jahrzehnten einen Siegeszug der Demokratie gegeben hat, der so von fast niemandem, von fast keinem Intellektuellen oder Politiker je erwartet worden ist. Wer hätte das gedacht? Erst einmal Südeuropa, Südamerika, Asien, jedenfalls die vormalige Sowjetunion, wobei da vieles noch nicht sehr demokratisch ist, und dann schließlich auch noch Afrika. Wer hätte das gedacht?

**Zweite These**, die jetzt schon stärker ins Normative hineingeht: Wir müssen uns vor einem Missverständnis hüten, das durch eine verbreitete Legende immer wieder erneuert wird. Es wird Sie jetzt wundern, was ich sage; Sie können es nachprüfen. Es ist eine Legende, eine irrümlische, um nicht zu sagen, lügnische Legende, zu behaupten, dass die Menschenrechte nach dem Zweiten Weltkrieg von den westlichen Ländern aufoktroiert wurden. Das ist historischer Unsinn.

Die Vereinten Nationen sind zuerst einmal als ein System kollektiver Sicherheit konzipiert worden. Es ging darum: Wie kann man den Frieden sichern? Nach dem Zweiten Weltkrieg war es nur allzu verständlich, dass das im Mittelpunkt stand. Dann waren es im Westen hauptsächlich zwei Kräfte, die eine zweite Säule etabliert haben, ziemlich schwach in der Charta der Vereinten Nationen, aber in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948 wird diese zweite Säule, wenn auch noch sehr fragil, mit aufgezo-gen. Übrigens lohnt es sich, diese Allgemeine Erklärung immer mal wieder zu lesen. Sie ist auch sprachlich sehr viel gelungener als alles, was später gekommen ist, so wie das Grundgesetz sehr viel besser ist als alle Grundgesetzergänzungen, die es seitdem gegeben hat, vor allem die letzten, die unglaublich geschwätzig und umständlich sind. Diese kraftvolle Sprache der Gründungsdokumente ist immer wieder ein Faszinosum.

Wer hat dann diese Allgemeine Erklärung in die Welt gesetzt? Ja, jedenfalls nicht die westlichen Mächte. Den Anstoß dazu gaben zunächst einmal die jüdischen Organisationen in den USA und weltweit, die nach dieser Erfahrung des Holocaust darauf gedrungen haben, die Menschenrechtsthematik zu einem Identitätsmerkmal der Vereinten Nationen zu machen. Die zweite „Weltmacht“ war Eleanor Roosevelt, die Witwe des verstorbenen Präsidenten, die mit einer übrigens immer noch hörenswerten Stimme leicht überschlagend und extrem laut und schrill dafür geworben hat, dass die Vereinten Nationen, und erst einmal auch die USA, sich dieses zum Ziel machen, nämlich weltweit die Menschenrechte zu wahren. Die dritte Kraft waren die südamerikanischen Staaten, die sich in einer Konferenz vor dem Dezember 1948 schon im Wesentlichen auf die Grundzüge der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte geeinigt hatten.

Und wer waren die Gegner? Vor allem Großbritannien! Das war der Hauptgegner, eine damals noch mächtige Weltmacht, wenn auch durch den Krieg geschwächt im Vergleich zu den USA. Im Commonwealth ging die Sonne nicht unter. Eine mächtige Weltmacht opponierte gegen die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, und vielleicht werden Sie sich fragen, wie das denn kommt. Nun, wie kommt das wohl? Großbritannien war Kolonialmacht und musste befürchten, wenn die Menschenrechte zu wichtig werden, dass sie diese Kolonialgebiete verlieren würde, weil es eine Menschenrechtsverletzung darstellt. Kolonialismus ist praktizierte Menschenrechtsverletzung. Und schließlich das Pentagon: Auch das Pentagon war damals, so ähnlich wie es heute gegen einen internationalen Strafgerichtshof ist, ein mächtiger Gegner innerhalb der USA. Deutschland spielte natürlich damals überhaupt keine Rolle in diesen Debatten.

Der in meinen Augen spannendste Beitrag für die Etablierung der Menschenrechte als zweite Säule der Vereinten Nationen ist von der indischen Delegation eingebracht worden. Das ist rhetorisch und inhaltlich mit Abstand der faszinierendste Beitrag auf dieser

ganzen Konferenz. Indien; kein westliches Industrieland, sondern Indien! Wir sollten uns also von dieser Vorstellung lösen, die Menschenrechte sind irgendwann in Europa erfunden worden und dann dem Rest der Welt nach dem Zweiten Weltkrieg aufoktroiert worden. Das ist mitnichten so.

Es hängt zum Beispiel damit zusammen, dass es große Traditionen in anderen Kulturkreisen gibt. Ich bin in letzter Zeit mehr durch Zufall darauf gestoßen, als ich mich als Forschungsschwerpunkt mit dem Konfuzianismus beschäftigte. Der Konfuzianismus ist eine im Großen und Ganzen humanistische Kraft gegen die Legalisten in China, die antihumanistisch sind. Der Konfuzianismus hat viel mit Aristoteles gemeinsam. Der Buddhismus geht in seiner Auffassung, was Würde betrifft, sogar noch weit über die übliche, von John Locke und anderen in Europa vertretene Auffassung hinaus, indem er nämlich Würde jedem empfindungsfähigen Wesen, nicht nur dem Menschen zuschreibt, usw. Es gibt in allen großen Kulturregionen Anknüpfungspunkte an die Menschenrechte.

In unserem Kulturkreis gibt es eine gedankliche Linie – oder ich sehe sie nur so –, die in der Tat in der griechischen Antike beginnt, zum Teil bei Platon und Aristoteles, aber mit wichtigen Einschränkungen. Zum Beispiel kannten diese noch nicht die gleiche menschliche Würde, sondern es war immer die Würde der Polis-Bürger, und da auch nur der Männer. Bei Aristoteles gibt es drei Herrschaftsformen von Natur: Eltern über Kinder, Freie über Sklaven, Männer über Frauen. Das entspricht noch nicht so ganz der Vorstellung von Gleichberechtigung und Gleichstellung, die wir heute zu Recht haben. Aber schon in der Antike entsteht eine merkwürdige Gedankenbewegung, die mit der Stoa zusammenhängt, die auf einmal feststellt, dass Menschen gleichermaßen vernunftfähig sind, Verantwortung für ihr Leben wahrnehmen können und deshalb eine

gleiche Würde haben. „Dignitas hominis“ ist nicht eine Erfindung der europäischen Aufklärung, sondern eine Erfindung der römischen Antike im Mittelmeerraum.

Dann wird das in verschiedenen Ausformungen immer wieder zurückgedrängt, und kommt später wieder hoch. Insbesondere im Renaissance-Humanismus kommt diese Idee in Anknüpfung an die Stoa und auch an Platon wieder hoch. Sie entwickelt sich zunehmend zu einer machtvollen Bewegung – mit einer langen Blutspur im Übrigen –, zieht sich dann durch die Jahrhunderte, und schließlich entsteht in unserem Kulturkreis mit der europäischen Aufklärung der Menschenrechtsdiskurs im engeren Sinne, und das ist die Voraussetzung für die moderne Demokratie. Also eine lange, lange, lange Vorgesichte. Auch das ist ein Thema, zu dem man viel mehr sagen müsste, und jede Äußerung riskiert, missverstanden zu werden, weil es so hoch umkämpft ist.

Aber dieser langsam sich entwickelnde Diskurs, oder sollte man besser sagen, diese langsam sich entwickelnde Einsichtsfähigkeit in die gleiche menschliche Würde als Zentralgedanke der Menschenrechte, wird zunächst gegen die feudalen und die klerikalen Autoritäten erkämpft. Gerade weil ich hier bin, setze ich hinzu, dass auch die katholische Kirche sich damit immens schwergetan hat. Die Menschenrechte und die Demokratie galten bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil offiziell als Verirrungen des Liberalismus. Das ist nachlesbar.

Im Parlamentarischen Rat, dessen Protokolle auch sehr lesenswert sind, werden gegen den Vorschlag der vier weiblichen Mitglieder, doch die Gleichberechtigung von Mann und Frau ins Grundgesetz zu schreiben, zwei Argumente in Stellung gebracht: Erstens, dass dies mit dem geltenden Familienrecht unvereinbar ist. Das stimmt; es war auch, nachdem es im Grundgesetz stand, bis in die 1960er Jahre hinein

unvereinbar, weil das Familienrecht immer noch nicht vorsah, dass Frauen zum Beispiel selbstständig Rechtsgeschäfte in größerem Umfang vornehmen durften. Sie durften sogar nach dem Zweiten Weltkrieg – das ist nicht graue Vorzeit – nicht berufstätig werden ohne Zustimmung des Ehemannes, der bestätigen musste, dass sie deswegen ihre Hausarbeiten nicht vernachlässigen würden. Das ist noch nicht so lange her. Das war das eine kraftvolle Argument gegen die Gleichberechtigung von Mann und Frau, und das andere, auch in den Protokollen nachlesbar, ist die These, dass die Gleichberechtigung von Mann und Frau mit dem christlichen Menschenbild unvereinbar sei. Das steht beides in den Protokollen; man muss es nur nachlesen.

Wir haben also eine lange und mühsame Geschichte, bis die Menschenrechte Grundlage für die Demokratie und die Politik in der Demokratie werden. Über Jahrhunderte zieht sich das hin. Das ist keine rein westliche europäische Angelegenheit, sondern es hat Analogien in anderen Kulturbereichen, wenn sie dort auch im Vergleich relativ schwach ausgeprägt sind. Das war die zweite These.

Jetzt komme ich zur **dritten These**, und damit hoffe ich, den Gordischen Knoten, der sich vorher bei der Gegenüberstellung von Liberalismus und Kommunitarismus verwickelt hat, zu durchhauen.

Natürlich ist die Demokratie nicht nur als Staatsform denkbar. Sie bedarf auch einer gemeinsamen Lebensform, die diese Demokratie trägt. Um das zu erläutern, knüpfe ich jetzt unmittelbar an die zweite These an. Wenn wir die gleiche Freiheit interpretieren als die zentrale Idee der Menschenrechte und der Demokratie, oder die Demokratie als die Politik- und Staatsform, die die Menschenrechte zum Ausdruck bringt, sie realisiert – und dafür würde ich werben –, dann liegt doch auf der Hand, dass eine Kultur oder eine Lebensform, in der zum Beispiel junge Mädchen und



Der Schriftsteller SAID las einen Auszug aus seinem Buch „Der lange Arm der Mullahs“. Der vorgetragene Text,

„Brief an Europa“, warf einen literarischen Blick von außen auf die Diskussion um die Leitkultur.

Frauen zur Unterwürfigkeit gegenüber ihren älteren Brüdern oder zukünftigen Ehemännern erzogen werden, eine Lebensform ist, die mit der Demokratie unvereinbar ist, weil in der Demokratie die gleiche Autonomie, der gleiche Respekt unabhängig von Geschlecht, „Rasse“, ethnischer Herkunft, Religion usw. gilt.

Das gilt im übrigen auch für ein anderes Beispiel, das mindestens so wichtig ist. Wenn wir in einer – und ich rede jetzt nicht rein abstrakt – Gesellschaft lebten, in der im Bus oder in der Tram-bahn oder U-Bahn Menschen aufstehen und sich woanders hinsetzen, weil sich neben sie ein Schwarzer setzt, ein Mensch mit dunkler Hautfarbe, bin ich nicht dafür, das zu einer Straftat zu erklären und entsprechende Gesetze zu machen. Aber eine solche Lebensform ist mit der Demokratie unverträglich; diese Lebensform ist demokratieunverträglich! Denn dann hätten wir nämlich eine diskriminierende Praxis in der Kultur verankert, und das gerät in Konflikt zur gleichen menschlichen Würde, zum gleichen Respekt, zur gleichen Anerkennung.

Das sind zwei Beispiele. Diese Liste ließe sich sehr lange verlängern. Sie zeigt, dass die Demokratie als Staats-, Regierungs- und Verfassungsform nicht unabhängig ist von Kultur- und Lebensform. Insofern geben wir den Kommunitaristen Recht. Aber – das gehört ebenfalls noch zur dritten These – es gibt einen sehr breiten Bereich der kulturellen Verträglichkeit der Demokratie. Das heißt, die Demokratie sollte so verfasst sein, dass sie möglichst inklusiv ist, ein möglichst breites Spektrum von Lebensformen aushält und sich mit Interventionen in die Lebensformen und Partialkulturen so weit es geht zurückhält. Das Instrument für die Balance, die wir da herstellen müssen zwischen einer Modifikation von Lebensformen und –kulturen, damit sie demokratieverträglich werden, und einer Kultur der gleichen Anerkennung aus Respekt gegenüber unterschiedlichen Lebensformen, dieses Instrument, das wir im demokratischen Staat dafür zur Verfügung haben, heißt in allererster Linie Bildungspolitik, Bildungsstaat.

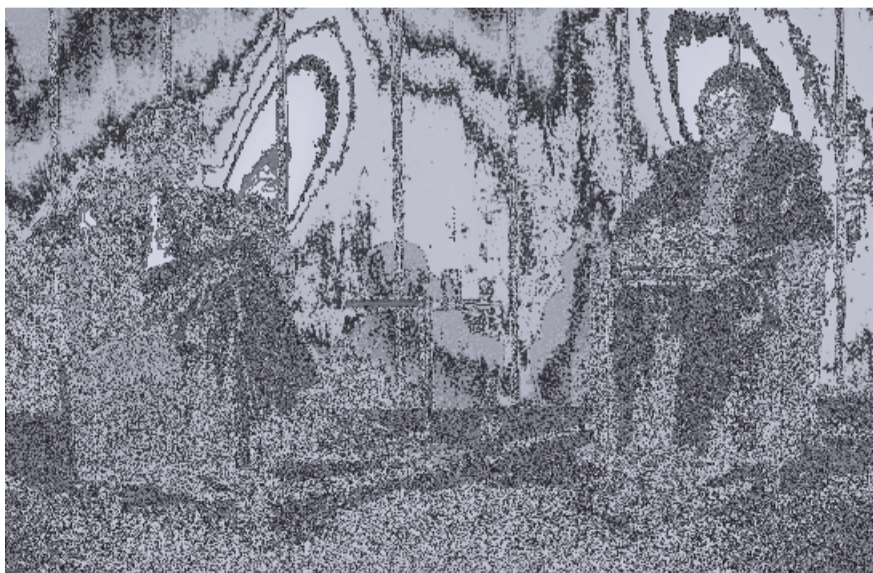
Wir sollten uns in guter deutscher Tradition als ein Bildungsstaat verstehen, nämlich ein Staat, der für die Bildungsangebote verantwortlich ist. Diese Bildungsangebote sind inklusiv, das heißt, sie richten sich an alle gleicher-

maßen. Sie sind darauf gerichtet, soviel Anerkennung kultureller Vielfalt aufrecht zu erhalten, aber auch soviel Gemeinsamkeit zu schaffen, dass wir in einer gemeinsamen, demokratisch verfassten politischen Welt miteinander gut auskommen und kooperieren können, und diese politischen Institutionen auch als Teil dieser politischen Gemeinschaft tragen können.

Oder nochmal anders gesprochen, in einem anderen Bild: Wir alle, die Mitglieder der Mehrheitsgesellschaft oder von Minderheitskulturen, wenn man das überhaupt so säuberlich unterscheiden kann, wir haben natürlich eine Vielfalt von Identitäten. Zu dieser Vielfalt von Identitäten muss, in der Demokratie jedenfalls, auch die politische gehören. Das heißt, ich bin Teil – ich meine politisch jetzt in einem sehr weiten Sinne – einer gemeinsamen Bürgerschaft. Ich verstehe mich als Bürgerin und Bürger, bin hier sesshaft geworden, auch unabhängig davon, ob die Staatsbürgerschaft schon besteht oder nicht, als Teil einer gemeinsamen Bürgerschaft. Als Teil dieser gemeinsamen Bürgerschaft kooperiere ich mit den anderen Mitgliedern dieser Bürgerschaft. Das ist verträglich damit, dass ich eine spezifische kulturelle Identität habe, die sich von anderen möglicherweise in fundamentalen Punkten unterscheidet.

Wenn man Multikulturalismus allerdings so versteht, dass wir diese politische Gemeinschaft der Bürgerschaft nicht brauchen, dann bin ich der Auffassung – das habe ich auch 2001 schon formuliert und gleich öffentlich dafür ziemlich Kritik einstecken müssen – dass der Multikulturalismus tot ist. Diese Form von Multikulturalismus, die sozusagen nur einen modus vivendi unterschiedlicher kultureller Identitäten vorsieht, ist nicht lebensfähig. Wenn wir unter Multikulturalität allerdings eine Gesellschaft, eine moderne Demokratie mit einer Vielfalt von kulturellen Prägnanzen verstehen, getragen von einer Kultur des Respekts, der gleichen Anerkennung, dann ist das nicht nur möglich, sondern notwendig. So gut wie alle Demokratien, die ich kenne, sind multikulturell verfasst. Die Utopie der Ausmerzungen der Multikulturalität durch Assimilation ist menschenverachtend. Der sollten wir nicht anhängen. □

*Dieser Text gibt den mündlichen, frei gehaltenen Vortrag, nur minimal redigiert, wieder.*



Dr. Siegfried Grillmeyer, Direktor der Akademie Caritas-Pirckheimer-Haus (re.) moderierte die Fragerunde mit Professor Julian Nida-Rümelin.

## Leitkultur – (k)eine Zumutung!

Günter Beckstein

Ich bin froh, dass es diese Tagung gibt. Es ist eine Reizworttagung. Der Begriff „Leitkultur“ ist ein Rotes Tuch, das röter nicht sein könnte. Wer ihn in den Mund nimmt, macht sich aus Sicht vieler Menschen aller möglicher Verfehlungen schuldig. Ich selber bin in diesem Zusammenhang auch schon gerne einmal als Zwangsgermanisierer bezeichnet worden – und als vieles mehr.

### I. Woran liegt diese Aufregtheit?

Zum einen: Die Debatte über die Leitkultur ist eine typisch deutsche Debatte. Zwar gibt es sie in anderen europäischen Ländern auch. Aber wir Deutsche führen sie vorwiegend unter uns. Für die allermeisten Türken, die ich kenne, ist die Forderung nach Akzeptanz einer deutschen Leitkultur eine absolute Selbstverständlichkeit, weil das umgekehrt auch in der Türkei so wäre. Und im Gegensatz zu so manchem Disputanten kenne ich sehr viele in Deutschland lebende Türken sehr gut. Es ist so: Der Begriff der Leitkultur ist eher ein Reizwort für Deutsche ohne Migrationshintergrund und eher keines für Deutsche mit Migrationshintergrund. Dazu kommt, dass wir diese Debatte besonders emotional führen – und ja, schon auch besonders verletzend. Das ist auch wieder typisch deutsch. Kein Geringerer als Thomas Mann hat in seiner berühmten Rede „Deutschland und die Deutschen“ in der Library of Congress in Washington diesen eigen-tümlich deutschen Wesenszug angesprochen. Wir neigen in Deutschland zum Extrem.

Sie kennen sicherlich den Mesotes-Begriff von Aristoteles. „Mesotes“ steht im Griechischen für „Mitte“ und bezeichnet das richtige Maß zwischen zwei Extremen, zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig. Dieses Maßvolle ist uns Deutschen ein fremder Wesenszug. Eindeutige Befürworter einer Sache stehen eindeutigen Gegnern gegenüber. Und zwar meist mit geschwollenem Kamm. Verständnis für die Bedürfnisse und für die Sichtweise des Gegenüber gedeiht in so einer Atmosphäre nur schwerlich. Zumal dann, wenn die politische Information einer breiten Öffentlichkeit durch Printmedien geschieht, bei denen die Inhaltsdichte umgekehrt proportional zur aufgewendeten Druckerschwärze abnimmt.

Ein zweiter Grund für die deutsche Aufregtheit gerade bei der Leitkultur-Debatte liegt natürlich in der schwierigen deutschen Geschichte begründet. Die Erfahrungen aus Nationalsozialismus, Krieg und Holocaust haben uns zu Recht sensibel gemacht gegenüber allem, was mit Nation und nationaler Identität zu tun hat. Bereits im 19. Jahrhundert unterwanderten Xenophobien und Antisemitismus die damals sehr moderne Vorstellung von Nationalstaatlichkeit und Nation.

Ernst Moritz Arndt hat schon 1813 gekeift: „Bis in den innersten Kern vergiftet war das Teutsche von dem Fremden.“

Und über die Franzosen: „Ich will den Hass, festen und bleibenden Hass der Deutschen gegen die Welschen und gegen ihr Wesen, weil mir die jämmerliche Affäre und Zwittererei missfällt, wodurch unsere Herrlichkeit entartet



Dr. Günther Beckstein MdL, Bayerischer Ministerpräsident a. D.

*und verstümpert und unsre Macht und Ehre den Fremden als Raub hingeworfen ward.“*

Was sich für uns Heutige wie das lächerliche Gezeter eines Rumpelstilzchens anhört, war bitter ernst gemeint. Und unterschätzen wir die Hartnäckigkeit solcher Einstellungen nicht! Gerade die deutsche Frankophobie gehört zu den widerständigsten Strömungen in der deutschen Geschichte. Ich werde nie vergessen, wie meine Tochter Ruth nach ihrem Abitur einen Frankreichaufenthalt geplant hat. Wohl gemerkt: Mitte der Neunzigerjahre! Vom Vater gab's gar keinen Zuschuss, von der Mutter ein bisschen was. Und dann war da noch der Großvater, mein über neunzigjähriger Vater. Er zückte seine Geldbörse und wollte meiner Tochter ein schönes Taschengeld in die Hand drücken. Fragte, wohin sie denn fahren wolle. War entsetzt, als er „Frankreich“ hörte. „Zum Erbfeind?“, entfuhr es ihm. Und, so schnell konnten wir alle gar nicht schauen, war der Geldbeutel wieder in den unendlichen und unerreichbaren Tiefen seiner Hosentasche verschwunden.

Offiziell war Frankreich zum Zeitpunkt dieser Episode bereits der beste Freund Deutschlands. Über zehn Jahre zuvor, 1884, hatten in Verdun Kohl und Mitterrand Hand in Hand der Kriegstoten gedacht. Aber in den Köpfen, in den Köpfen war vieles noch vorhanden, was über Jahrzehnte und Jahrhunderte hinweg grundgelegt worden war. Die Vorstellungen von einer deutschen Nation haben sich vor allem mit der Reichsgründung 1871, dem Ersten Weltkrieg und dem Nationalsozialismus immer mehr mit Xenophobien und Überlegenheitsmythen angereichert. Sie haben zu einer Überhöhung der deutschen Nation durch die Deutschen selbst geführt. Zu einer rassistischen und kulturarroganten Abgrenzung gegenüber anderen Völkern und gegenüber den Nachbarn in Europa. Am deutschen Wesen sollte die Welt genesen – tatsächlich aber kamen aus Deutschland am Ende Selbstüberschätzung, Zerstörung und Tod.

## II. Verfassungspatriotismus

Da lag es nach dem Zweiten Weltkrieg nahe, den Deutschen ein neues Identifikationsangebot zu unterbreiten. Jürgen Habermas und Dolf Sternberger entwickelten als Alternative zum kulturellen Patriotismus den so genannten Verfassungspatriotismus.

Die Idee dabei war, dass sich die Menschen mit dem Grundgesetz identifizieren sollten. Und zwar rational: Aufgrund ihrer politischen Vernunft und als freie Bürger einer Art „Willensgemeinschaft“. Die vor allem emotional besetzten ethnischen und kulturellen Gemeinsamkeiten sollten demgegenüber in den Hintergrund treten. Diese Identifikation sollte aber gleichwohl in so starkem Maße erfolgen, dass jeder von sich aus gerne eine aktive Staatsbürgerrolle übernimmt – etwa in Bürgerinitiativen, Parteien oder in der öffentlichen Diskussion.

### *Was wir aber brauchen und auch wollen, das ist eine gemeinsame Basis.*

Diese Idee war an sich eigentlich gar nicht so schlecht. Aber es war eine theoretische Idee, ein akademisches Konstrukt. Das nur dann funktionieren könnte, wenn die Welt eine Gelehrtenstube wäre – und wahrscheinlich nicht einmal dann. Die Menschen verlieben sich aber nicht in Verfassungsartikel. Sie schätzen vielmehr das, was ihre ganz konkrete Lebenswelt bereichert und ihnen ein gutes Leben ermöglicht. Nicht als Wort lieben wir die Freiheit. Sondern als das Paar Flügel, das sie für uns ist und das wir anlegen können.

Die Idee vom Verfassungspatriotismus klammerte das Gefühl aus. Das war verständlich, weil das Gefühl in der ersten Jahrhunderthälfte zum Hass gegenüber Juden, Minderheiten und allem Fremden mutiert war.

Übersehen wurde dabei aber das positive Vermögen des Gefühls. Ich behaupte: So wie es falsch ist, zu sehr auf das Gefühl zu setzen, so falsch ist es auch, ausschließlich auf die Vernunft zu setzen. Wir brauchen das Affektive und das Rationale gleichermaßen, wenn wir eine echte Werte- und Solidargemeinschaft begründen wollen. Gleichermaßen und in Maßen – Sie erinnern sich: Mesotes. Man kann sagen, dass der Verfassungspatriotismus 1989/90 sanft und ziemlich unbeachtet entschlief.

Während der Friedlichen Revolution in der DDR wurde vollends klar, dass dieses blutleere Konzept keine Zukunft hatte und auch keine Zukunft haben würde. Die Menschen auf den Straßen in der DDR riefen begeistert und mit Tränen in den Augen: „Wir sind ein Volk!“ Und sie riefen nicht in leicht unterkühlter intellektueller Distanz zu sich selbst: „Wir sind eine rationale Willensgemeinschaft und wollen uns dem Geltungsbereich des Grundgesetzes anschließen.“

Diese Menschen auf den Straßen der DDR verstanden sich als Deutsche, als Mitglieder einer Kulturnation. Sie ignorierten die politischen Grenzen und bezogen sich auf das jenseits dieser Grenzen Einigende:

- auf die gemeinsame Sprache und ein gemeinsames literarisches Erbe,
- auf gemeinsame Traditionen und einen gemeinsamen Bestand an Brauchtum,
- auf ein gemeinsames Kulturerbe, das von der Musik über die Malerei bis hin zur Architektur reicht,

- auf eine gemeinsame Geistesgeschichte, die in hohem Maße vom Christentum mit seinen jüdischen Wurzeln und Humanismus und Aufklärung geprägt ist – und so fort.

Letztlich knüpften diese Menschen an das kulturelle Selbstverständnis des bereits erwähnten Thomas Mann an, der von sich sagte, als er 1938 in New York ankam: „Wo ich bin, ist Deutschland. Ich trage meine deutsche Kultur in mir.“

Nun kann man natürlich auch den Begriff der Kulturnation kritisch sehen. Die nationalistischen Historiker des 19. Jahrhunderts waren der Meinung, dass die deutsche Nation ein quasi-mystischer und in jedem Falle glorreicher Schöpfungsakt gewesen sei, an dessen Ende schließlich der Nationalstaat stand. Die „jüngere“ Nationalismusforschung der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sah es dagegen genau umgekehrt: Zuerst seien die Herrscher gekommen und hätten durch Kriege Grenzen gezogen und Staaten gebildet. Und danach erst habe man sich für diese neuen politischen Gebilde Nationen zurecht konstruiert, denen man bestimmte Kulturmerkmale zuschrieb.

Die Kritiker des Leitkultur-Begriffes sind nun der Meinung, dass die Befürworter noch immer die Definition des 19. Jahrhunderts im Kopf haben. Und dass es ihnen darum geht auszugrenzen – die Eingewanderten von der gleichsam übernatürlichen Schöpfung Nation fernzuhalten. Oder sie nur dann aufzunehmen, wenn sie sich komplett assimilieren. Das ist natürlich völliger Nonsens. Und es ist auch ein gefährlicher Nonsens, weil es jene Überhöhung in sich trüge, die das Kulturverständnis des 21. Jahrhunderts gerade nicht haben soll und darf.

## III. Deutschland als Kulturnation

Deswegen muss der Begriff der Kulturnation aber noch lange nicht falsch sein. Es gibt Staaten, die sich aus historischen Gründen über ein gemeinsames Kulturgut nicht definieren können und wo die Eingliederung der Einwanderer schlichtweg per Pass erfolgt.

In Deutschland ist das nicht so. Hier spielt ein gemeinsames kulturelles Erbe eine eminent wichtige Rolle – ob uns das passt oder nicht. Wichtig ist dabei nur, dass die Kulturnation kein exklusives Selbstverständnis entwickelt, denn dazu besteht kein Anlass. Wir sind nicht wertvoller als andere, aber wir sind auch nicht weniger wert. Wir dürfen uns nicht über andere erheben, aber es besteht auch kein Anlass zur Selbstdemontage.

- Wir wissen: Unsere schöne deutsche Sprache und Literatur macht uns aus – aber weder die deutsche Sprache noch die Sprachschönheit an sich beschränken sich nur auf Deutschland.
- Wir wissen: Deutschland, das bedeutet eine Vielzahl an Traditionen und Brauchtümern, ein überreiches historisches, künstlerisches und kulturelles Erbe. Einen ähnlichen und nicht weniger faszinierenden Reichtum gibt es aber auch in anderen Ländern auf der Welt.
- Und wir wissen auch: Seit dem Zweiten Weltkrieg ist Deutschland eines der stabilsten demokratischen Länder auf der Welt. Der freie, in seiner Würde unantastbare Mensch ist für uns unverhandelbar. Das gibt es auch anderswo. Aber es gibt keinen Grund, sich deswegen nicht darüber zu freuen und es nicht als einen von vielen Aspekten deutscher Identität zu sehen.

Eine heikle Debatte. Sie ist eine politische Debatte. Sie ist eine Debatte über deutsche Identität und Identitäten. Und sie ist eine kulturphilosophische Debatte. Sie ist aber, das betone ich nochmals, keine anthropologische Debatte.

Angestoßen hatte die Debatte der Politologe Bassam Tibi. Von ihm stammt auch der Begriff „Leitkultur“. Allerdings bezog er ihn in seinem Buch „Europa ohne Identität“ zunächst auf Europa. Theo Sommer stellte in der Folge die Frage nach einer deutschen Leitkultur, die auf politischer Seite Friedrich Merz aufgriff.

Diese Diskussion über eine deutsche Leitkultur kam in den Folgejahren immer wieder auf. Jörg Schönbohm, Norbert Lammert, zuletzt Alexander Dobrindt – sie alle haben immer wieder für eine Leitkultur als gemeinsames Fundament geworben. Im CSU-Grundsatzprogramm vom September 2007 ist der Begriff fest verankert, etwas abgewandelt zur „Leitkultur in Deutschland“ auch im Programm der CDU.

Bassam Tibi ist der Meinung, dass Kulturnationen wie Deutschland deswegen eine Leitkultur brauchen, weil sie nur so ihren Einwanderern ein Identifikationsangebot machen und sie integrieren können. Dabei ging und geht es aber, auch wenn Theo Sommer diesen Begriff wohl einmal gebraucht hat, nie um einen Kulturwechsel, nie um eine kulturelle Assimilation. Das will niemand, auch wenn es noch so oft behauptet wird. Und wenn es jemand wirklich wollte, dann wäre es erstens unrealistisch und zweitens antipruralistisch. Jürgen Habermas hat grundsätzlich völlig Recht, wenn er schreibt: „In einem demokratischen Verfassungsstaat darf auch die Mehrheit den Minderheiten die eigene kulturelle Lebensform [...] nicht als so genannte Leitkultur vorschreiben.“ Aber eben auch er setzt den Begriff der Leitkultur fälschlich einfach mit Assimilation gleich.

### *Wir können das Nichtbekennen zu unserer Verfassung und zu unseren Verfassungswerten nicht akzeptieren.*

Wir wollen die Gleichheit aller nicht und wir brauchen sie auch nicht – um Gottes willen, was wäre das für eine Vorstellung!

Was wir aber brauchen und auch wollen, das ist eine gemeinsame Basis. Es kann nicht sein, dass in einer Gesellschaft alles in gleichem Maße gilt, weil dann am Ende gar nichts mehr gilt. Ich illustriere das immer gerne mit einem Bild: Stellen Sie sich vor, man würde alle Kulturen, die es in Deutschland gibt, mit Kreisen darstellen. Das ergäbe zunächst einmal ein recht abwechslungsreiches Bild mit vielen großen und kleinen Kreisen. Bunt und farbenfroh wäre dieses Bild. Aber wenn man genauer hinsieht, würde man feststellen: Die meisten Kreise stehen unverbunden, ohne eine Überlappung oder Überschneidung nebeneinander. Sie haben nichts Gemeinsames, was sie verbindet. Die Kreise existieren halt so nebeneinander her. Eine rechte Dynamik ergibt sich daraus nicht. Und wenn der Wind bläst, dann schüttelt er die Kreise einzeln alle kräftig durch, weil sie sich nicht beieinander eingehakt haben. Eine starke Gemeinschaft sieht anders aus.

Ein modernes und demokratisches Staatswesen braucht aber eine solche starke Gemeinschaft. Der Staat muss eine Grundlage haben, einen großen Konsens als Fundament. Nur mit einem

solchen Konsens kann er Krisen gut bestehen und ist vor Radikalismen und Extremen aller Art gefeit. Nur mit einem breiten Konsens kann unsere Gesellschaft eine Miteinander-Gesellschaft werden, in der das Gegeneinander abgebaut wird.

Woraus sonst, frage ich, sollte dieser Konsens bestehen als aus der religiösen, kulturellen und demokratischen Prägung, die die Mehrheitsbevölkerung erfahren hat? Welche Kultur sonst sollte in Deutschland die größte Verbindlichkeit generieren, wenn nicht die Kultur der Deutschen selbst?

## IV. Kulturbegriff und Christentum

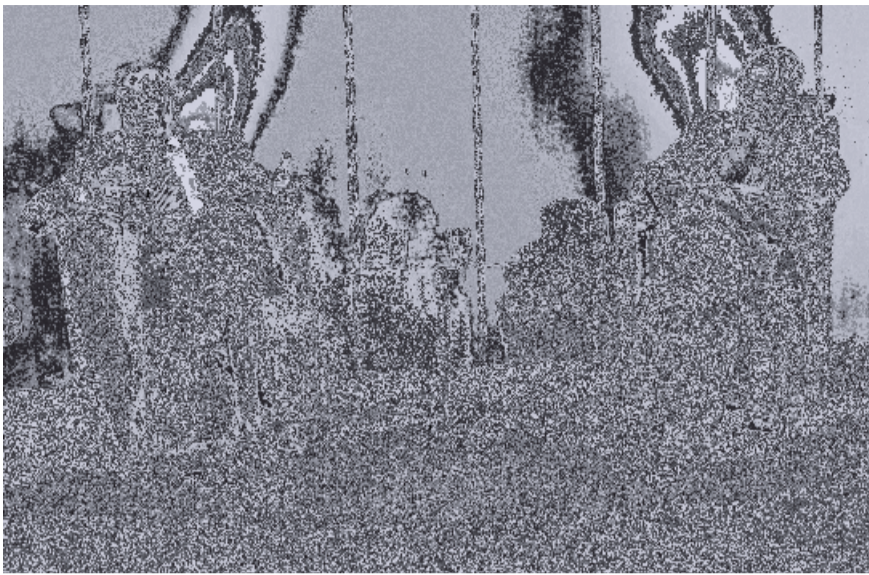
Diese Kultur ist natürlich keine Strichliste mit so und so vielen Merkmalen, die wir immer wieder einmal abhaken müssen. Sie ist ein fortwährender Prozess, etwas Offenes und Demokratisches. Immer wieder wird sie angereichert mit Neuem, das zum festen Bestand werden kann. Ich sage „kann“: Es muss nicht gleich jeder lebensweltliche Ausdruck zum Kulturgut erhoben werden. Richard Wagner hat einst dazu richtig gesagt: „Der schafft Kultur, der mehr als sie erstrebt.“

Für unsere Kultur in Deutschland muss man sehen: Sie ist stark geprägt vom Christentum mit seinen jüdischen Wurzeln, und auch durch den Humanismus und die philosophische Aufklärung des 18. Jahrhunderts hat sie eine grundlegende Orientierung erfahren. Das ist so. Wer diese Prägung benennt, hält noch lange kein Plädoyer für einen christlichen Gottesstaat. Natürlich ist es gut, dass das moderne demokratische Deutschland ein weltanschaulich neutraler Staat ist. Ja, was denn sonst? Demokratie und weltanschauliche Neutralität bedingen einander. Jeder Mensch soll seinen Glauben oder auch Nichtglauben frei wählen können. Gläubige sollen ihren Glauben auch ausüben können – deshalb ist es auch richtig, dass es Moscheen in unserem Land gibt.

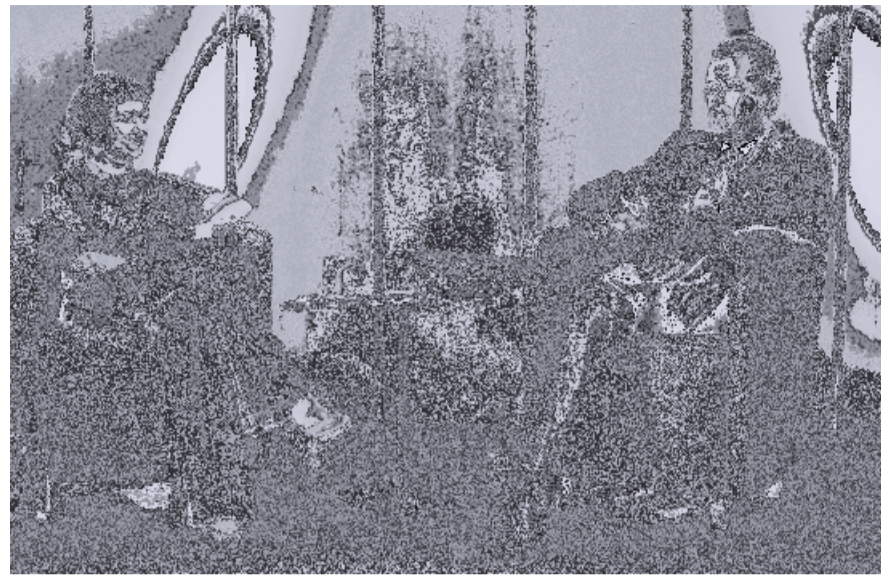
Aber: Die Bundesrepublik Deutschland ist deswegen kein völlig areligiöser Raum. Wir sollten nicht so tun, als gäbe es die Prägung durch das Christentum nicht. Sie ist enorm, und sie wirkt bis heute durch, auf uns alle.

- Mittelalterliche Klöster waren lange die einzigen Stätten, in denen es Bildung und Schrifttum gab.
- Über Jahrhunderte hinweg war die Kirche das mit Abstand Wichtigste im Leben vieler Menschen.
- Die Kirche spendete Heil, deutete die Welt in ihrem Sinne und machte kleine und große Politik – mit vielen schlimmen Verirrungen, wie wir wissen.
- Und selbst die Kirchenspaltung durch den Protestantismus fand in Deutschland statt und hat die Geschichte geprägt wie selten ein Ereignis zuvor.

Demgegenüber hat der Islam weit weniger Prägekraft in Deutschland entfaltet – ich sage bewusst: Deutschland und nicht Europa. Bis in die Sechzigerjahre spielte er hier kaum eine Rolle. 1961 schloss die Bundesrepublik Deutschland mit der Türkei ein Abkommen zur Anwerbung von Gastarbeitern ab. Dieses Abkommen sah auch den dauerhaften Verbleib der Angeworbenen in Deutschland und den Nachzug von Familienmitgliedern vor. Seit den Siebzigerjahren nimmt die Zahl Muslime, die nach Deutschland kommen, kontinuierlich zu. Aktuell ist von etwa 4,3 Millionen Menschen muslimischen Glaubens in Deutschland auszugehen.



Bayerns ehemaliger Ministerpräsident Dr. Günther Beckstein (li.) diskutierte ebenfalls mit dem Publikum und beantwortete Fragen von Akademiedirektor Dr. Florian Schuller.



In einem intensiven Gespräch diskutierten Nürnbergs Oberbürgermeister Dr. Ulrich Maly und die Journalistin Gudrun Sailer – sie arbeitet für das

Bayerische Fernsehen und Radio Vatikan – kommunalpolitische Perspektiven von Leitkultur und Leitethik.

Diese Menschen gehören zu unserem Land, das ist ganz selbstverständlich. Es ist aber nicht so, dass 50 Jahre Islam dieselbe Prägekraft für Deutschland hätten wie 1.500 Jahre Christentum, 500 Jahre Humanismus und 300 Jahre philosophische Aufklärung. Auch dann nicht, wenn man die zweifellos großen Leistungen islamischer Gelehrter seit dem Mittelalter mit einbezieht. Hier eine Gleichstellung vorzunehmen, wäre ganz einfach ahistorisch.

#### V. „Verstaatlichung“ christlicher Werte

Nimmt man also diese starke religiöse Prägung unseres Landes, dann kann der Staat sich eine religiöse Ignoranz und Gleichgültigkeit gar nicht leisten: Es würde die Prägung des Großteils seiner Bevölkerung damit völlig übergehen. Dem entsprechend sind auch Grundgesetz und Länderverfassungen nicht im luft- und werteleeren Raum geschrieben worden. Die Verfasser nahmen deutlich auf den vorhandenen religiösen Urgund Bezug.

Die Präambel des Grundgesetzes verweist expressis verbis darauf. Das Grundgesetz geht auch von einem vorstaatlichen Recht aus, wenn es bestimmte Rechtsgüter in der so genannten „Ewigkeitsklausel“ des Artikels 78 der demokratischen Willensbildung entzieht. Dies zeigt sich am stärksten im Schutz der Menschenwürde nach Artikel 1: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“

Dieser Artikel ist die direkte Ableitung der christlichen Überzeugung, der Mensch sei zum Ebenbild Gottes geschaffen. Aus dieser Überzeugung resultieren alle wichtigen Werthaltungen: Respekt und Rücksichtnahme, Verantwortung für sich selbst und andere, die Solidarität und die Gerechtigkeit, aber auch Nächstenliebe, Barmherzigkeit und Verzeihung. Und aus dieser Überzeugung resultieren auch alle wichtigen Verfassungsgrundsätze.

Nicht minder deutlich drückt sich die Präambel der Bayerischen Verfassung von 1946 aus. Ich zitiere:

„Angesichts des Trümmerfeldes, zu dem eine Staats- und Gesellschaftsordnung ohne Gott, ohne Gewissen und

ohne Achtung vor der Würde des Menschen die Überlebenden des Zweiten Weltkrieges geführt hat, in dem festen Entschlusse, den kommenden deutschen Geschlechtern die Segnungen des Friedens, der Menschlichkeit und des Rechts dauernd zu sichern, gibt sich das bayerische Volk, eingedenk seiner mehr als tausendjährigen Geschichte, nachstehende demokratische Verfassung.“

Gott, Gewissen, die Würde des Menschen, Frieden, Menschlichkeit, Recht: Das sind alles religiöse Kategorien! Explizit genannt ist auch die Geschichte; ergänzen müsste man sicherlich Kultur, Güter und Brauchtum. Mit einem Wort: Sich zu einer solchen Verfassung zu bekennen, heißt immer auch, sich zu der Prägung zu bekennen, die hinter dieser Verfassung steht.

Meine Forderung, jeder Einwanderer müsse unsere Prägung als Leitkultur für dieses Land und in diesem Land akzeptieren, ist damit nichts weiter als die logische Fortsetzung der Forderung, die Verfassung zu akzeptieren, und zwar von den Inhalten und Werten her und nicht nur formal.

**Jeder, der nach Deutschland kommt, um hier zu leben und zu arbeiten, steht in der Pflicht, sich in die Gesellschaft seines neuen Heimatlandes zu integrieren.**

Diese Forderung halte ich auch in Zeiten der Europäischen Einigung für wichtig. Ich bin überzeugt: Die Identifikation der Menschen erfolgt nach wie vor in erster Linie auf nationaler Ebene, auch wenn wir derzeit durch die Übernahme der Schulden anderer Länder so tun, als gäbe es nur noch eine europäische Identität. So lange es aber die Nationalstaaten gibt, müssen sie auch an ihrer eigenen nationalstaatlichen Stabilität interessiert sein dürfen. Aus alledem ergeben sich nun für die Integration von Einwanderern einige sehr konkrete Grundsätze:

- Wir können das Nichtbekenntnis zu unserer Verfassung und zu unseren Verfassungswerten nicht akzeptieren. Parallelgesellschaften, Integrationsverweigerer, gewaltbereite religiöse Fanatiker oder Hassprediger: Das alles geht nicht. Solche Leute müssen das Land verlassen, weil sie sein Fundament massiv untergraben.

- Jeder, der nach Deutschland kommt, um hier zu leben und zu arbeiten, steht in der Pflicht, sich in die Gesellschaft seines neuen Heimatlandes zu integrieren.

- Er hat die demokratische Ordnung der Bundesrepublik zu respektieren und damit auch die im Grundgesetz verankerten Grundrechte – nicht zuletzt so wertvolle Errungenschaften wie die Religionsfreiheit oder die Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau. Toleranz, die Glaubens- und Meinungsfreiheit, die Gewaltfreiheit – das alles ist nicht verhandelbar.

- Die Kultur, die das Gastland über Jahrhunderte hinweg geprägt hat, muss er als Grundlagenkultur und als Leitkultur seines öffentlichen und in bestimmtem Umfang auch seines privaten Handelns akzeptieren – ohne dass damit die Forderung nach einer Assimilation verbunden wäre.

- Möglichst schnell und möglichst gut muss er Deutsch lernen, weil das die Grundvoraussetzung aller Integration ist. In dieser Hinsicht wird die Leitkultur wirklich auch zum Geschenk: Sie vermittelt durch die Sprache Bildungsfähigkeit, die der Einzelne zu seinem ökonomischen und sozialen Wohlergehen braucht. Der Staat wiederum profitiert von jedem gebildeten Bürger. Denn die Gebildeten sind am immunsten gegen antidemokratische Strömungen.

Es ist nicht möglich, bis ins Detail festzulegen, was Migranten nun adaptieren müssen und was nicht. Der entscheidende Gradmesser aber ist das Entstehen oder Nichtentstehen von Parallelgesellschaften. Gibt es sie, ist etwas nicht in Ordnung. Ich bin heilfroh um die demokratische Prägung, die unser Land in den Jahren nach dem Zweiten

Weltkrieg erfahren hat. Sie ist Teil meiner ganz persönlichen Identität. Und ich freue mich über ihre äußeren Symbole – über Kirchen, über den aufklärten und mündigen öffentlichen Diskurs, über eine große Presselandschaft, über freie Bürgerinnen und Bürger, die offen und ungestraft ihre Meinung sagen. Diese so positiv wirksame demokratische Kultur mit ihren guten Wurzeln als Leitkultur zu definieren, das wünsche ich mir für unser Land.

- Es ist eine Leitkultur, die sich bei aller Grundlagentreue gegenüber neuen Einflüssen nicht abschottet.

- Die integrativ ist und nicht ausgrenzend.

- Und die sich schon gar nicht aufschwingt zur selbstgefälligen Überhebung, um den Einwanderern in Deutschland zu zeigen, wie man richtig lebt, glaubt und fühlt – eben deshalb, weil sie den aufklärerischen Gedanken der Toleranz zur Grundlage hat.

Joachim Gauck hat in seiner Festrede beim Jahresempfang der Evangelischen Akademie Tutzing die Toleranz als einen von drei Hauptpunkten seiner „globalen Leitkultur“ genannt. Er hat Folgendes gesagt: „Gleichgültigkeit ist kein anderer Name für Toleranz. Gleichgültigkeit ist ein Name für Verantwortungslosigkeit. [...] Es ist einfach wichtig, dass wir begreifen, dass wir dem Wachstum von Toleranz auch dadurch dienen können, indem wir uns unserer eigenen Werte wieder sicherer werden. [...] Und darum sollten wir nicht der irigen Meinung sein, dass wir der Toleranz etwas Böses antun, wenn wir noch einmal unsere christliche [...] Dogmatik anschauen und uns sagen, welcher Wert davon für diese Gesellschaft ein heilsamer und wichtiger [ist].“

Übernehmen wir also Verantwortung. Vergewissern wir uns dessen, was uns ausmacht. Verwechseln wir die Toleranz nicht mit der Beliebigkeit. Stehen wir offen, aber selbstbewusst, wenn es um die Zukunft unseres Landes und seiner Menschen geht. Und vergessen wir auch 65 Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs nicht, was uns als Gesellschaft glücklich macht: nämlich Einigkeit und Recht und Freiheit. □



# „Leitkultur“ oder „Multikulturalismus“. Nationale Identität in den USA und Frankreich im Vergleich

Berndt Ostendorf

Der Untertitel der Tagung weist auf eine semantische Problematik meines Titels hin: Sind die Begriffe Leitkultur und Multikulturalismus eine Zumutung oder eine Selbstverständlichkeit? Das ist wahrlich eine berechtigte Frage:

Bevor ich darauf eingehe, möchte ich die nationalen Ängste kurz resümieren, die diese Diskussion um Leitkultur und Multikulturalismus so zwanghaft machen. Es sind Ängste, die in allen westlichen Ländern, die sich in einem Prozess der rapiden Veränderung befinden, politisch instrumentalisierbar sind, sicherlich in den USA, in Frankreich und in Deutschland.

Welche Verunsicherungen der nationalen Identitäten der USA und Frankreich spielen in den Debatten eine strukturierende Rolle?

**a) USA:** Der Verlust des religiösen Zusammenhalts und der Rolle der Religion im Staat. Gefährdung der jüdisch-christlichen Tradition durch den Islam, durch den säkularen Humanismus und den Atheismus.

**b) Frankreich:** Die Gefährdung der Laïcité und der säkularen Republik

**c) Der Verlust der Kulturation:** Gefahr von innen (multiethnische, multi-rassistische Einwanderung) und von außen (Kolonialismus). In Frankreich die Konsequenzen der Europäisierung und Globalisierung.

**d) USA:** Der Verlust der politischen Hegemonie am Ende des American Century. Hierzu insbesondere die Rolle der internationalen Organisationen wie UNO und Internationaler Gerichtshof.

**e) Der Verlust der Gemeinschaft:** bowling alone, individual lifestyle politics, Privatisierung und Massenkultur. Erosion des zivilgesellschaftlichen Zusammenhalts.

**f) Arbeitsmigration:** Der Verlust des Arbeitsplatzes durch verstärkte illegale und legale Einwanderung. Import eines Prekariats. Einwanderung ins Wohlfahrtssystem.

**g) Die Bedrohung durch den sichtbar ethnischen Anderen.**

**h) Die Bedrohung durch den internationalen Terrorismus**

Die Debatte zum Multikulturalismus und zur Leitkultur ist also in erster Linie ein Medium der nationalen Selbstvergewisserung und Selbstbeschreibung. Hierbei bedienen sich Befürworter des Multikulturalismus wie auch die Opponenten aus dem semantischen Repertoire des Kulturnationalismus, um auf vermeintliche Defizite oder Fehlentwicklungen der „eigenen Nation“ zu reagieren. Oft spielt eine klassische Hintergrundfurcht des Niedergangs (Untergang des Abendlands; American Decline) eine gewisse Rolle. Beginnen wir mit der klassischen amerikanischen Identität, die als American Creed in der öffentlichen Diskussion bekannt geworden ist.



Prof. Dr. Berndt Ostendorf, Professor für Nordamerikanische Kulturgeschichte an der Universität München

## A) The American's Creed

Auf einer Bronzetafel im Kongress der USA steht folgender Text, der als American's Creed in die Geschichte eingegangen ist. Er wurde von einem Angestellten im Kongress, William Tyler Page, im Jahr 1917 in Anlehnung an das apostolische Glaubensbekenntnis verfasst und wird zusammen mit dem Pledge of Allegiance in Schulen und bei Einbürgerungsveranstaltungen rezitiert.

Der Text ist ein klassisches Beispiel für die typisch amerikanische Symbiose von religiösen und politischen Leidenschaften und wenn man so will ein Destillat der amerikanischen Leitkultur. Es handelt sich wohlgerne um einen Verfassungspatriotismus mit transzendenter Flankierung. Robert Bellah gab dieser Symbiose den Namen Zivilreligion.

„I believe in the United States of America as a Government of the people, by the people, for the people, whose just powers are derived from the consent of the governed; a democracy in a republic; a sovereign Nation of many sovereign States, a perfect union, one and inseparable, established upon those principles of freedom, equality, justice and humanity for which American patriots sacrificed their lives and fortunes. I therefore believe it is my duty to my country to love it; to support its Constitution; to obey its laws; to respect its flag, and to defend it against all enemies.“

Das „Gebet“ wurde vom United States House of Representatives am 3. April, 1918 als „amerikanisches Glaubensbekenntnis“ gebilligt. Die Zitate stammen aus Lincolns Gettysburg Address, der Declaration of Independence, der Verfassung Artikel IV und VI, und von Daniel Webster. Uns sind die Bilder von den Einbürgerungsveranstaltungen bekannt: die Neubürger halten die Hand aufs Herz und mit Tränen in den Augen rezitieren sie den Text. Das mag Politkitsch sein, aber es ist eine wirksame Bestätigung des funktionierenden Verfassungspatriotismus in einem multikulturellen Amerika.

## B) Amerika und Frankreich: Zivilreligion vs. laïcité

Zwei Gedanken vorweg zur dominanten Gefühlsstruktur der beiden Länder, also zur nationalen Identität der USA und Frankreichs:

**1)** Ein erster Unterschied zwischen den USA und Frankreich betrifft die Rolle der Religion. In Frankreich wäre auf Grund der laizistischen Grundhaltung ein solches zivilreligiöses Gebet undenkbar. Ja, das Gebet stellt ein Destillat all jener Eigenarten Amerikas dar, die die Franzosen auf die Palme bringen: Franzosen unterstellen den Amerikanern gerne einen Hang zur Bigotterie. Dabei praktizieren doch beide Republiken die Trennung von Kirche und Staat. Aber sie tun dies auf eine radikal unterschiedliche Weise. Gleich hier wird ein wesentlicher Unterschied deutlich, der auch die jeweiligen Haltungen zum Multikulturalismus prägt: In Amerika gilt der erste Zusatz zur Verfassung, der die Etablierung einer Staatskirche verbietet, aber jedem einzelnen Bürger die freie Ausübung seiner Religion garantiert. In Amerika gibt es keine Sektenbeauftragten, weil es keine Sekten gibt. Es ging den Gründungsvätern Amerikas also um die Verhinderung einer machtvollen, zentralen Kirche, andererseits aber auch um das Recht der individuellen Bürger jegliche, noch so abstruse Religion auszuüben. In Frankreich hingegen herrscht das Prinzip der laïcité verbunden mit liberté, égalité, fraternité vor, ein Prinzip, das zentralistisch, von Staats wegen durchgesetzt wird – (l'affaire du foulard). Hier ist schon ein höflicher Zweifel erlaubt, ob nicht doch der Katholizismus eine zwar verborgene, aber exklusiv prägende Rolle sowohl für die laïcité als auch für die francité gespielt hat und noch immer spielt.

## Der amerikanische Staatsbürger möchte sein Recht auf freie Ausübung seiner Religion oder Kultur möglichst weit auslegen.

Das Sprachrohr der Aufklärung Denis Diderot fasste die Grundstimmung der Franzosen so zusammen: „Die Menschen werden erst frei sein wenn der letzte König mit den Gedärmen des letzten Priesters erwürgt worden ist.“

**2)** In den USA finden wir eine Mischung bzw. Dialektik vor, die im Sinnpruch „e pluribus unum“ ihren beredten Ausdruck findet. Demokratische Graswurzelpolitik, also partikularer Pluralismus, einerseits; die hohen, universalen und republikanischen Ideale der Verfassungstradition andererseits. Die Triebfeder des amerikanischen politischen Systems ist die dialektische Spannung zwischen diesen beiden Polen, der Demokratie (pluribus) und der Republik (unum). Und ein permanenter Streit ist entstanden um die jeweilige Abwägung beider Gewichtungen. Dabei kann man eine durchgängige Dominanz der freiheitlichen Zivilgesellschaft über den Staat feststellen, die eine anti-zentralistische Stimmung gegenüber „denen da in Washington“ wach hält. Der amerikanische Staatsbürger möchte sein Recht auf freie Ausübung seiner Religion oder Kultur möglichst weit auslegen. Frankreich hingegen ist eine jakobinische, laizistische, dezidiert zentralistische Republik, wo es nur Bürger und idealiter gar keine „pluribus“, also keine Minderheiten geben sollte. Schon gar nicht gibt es eine pluralistische Graswurzeldemokratie oder eine mächtige Zivilgesellschaft wie in Amerika. Im

Konfliktfall dominiert der Staat über die Zivilgesellschaft. Antietatismus wie in Amerika gibt es kaum, stattdessen den TGV.

Beide Länder verbindet jedoch der vom Universalismusanspruch hergeleitete Gedanke einer „mission civilisatrice“ einerseits und der „American exceptionalism“ bzw. city upon a hill“ andererseits – in beiden Ländern glauben viele Politiker an den exportierbaren Modellcharakter ihres politischen Systems.

Nähern wir uns jetzt dem Kernproblem des Multikulturalismus, der Frage der Zugehörigkeit:

**C) Inklusion und Exklusion:** Frank Olaf Radtkes Optionen und Michael Walzers doppelter Liberalismus

Wie kann nun die Inklusion oder Exklusion der Anderen modellhaft angeordnet werden? Was sind die Optionen für Ausschluss und Einschluss von Migranten: Wie zieht man die Grenzen zwischen dem kulturell Eigenen und dem kulturell Anderen. Mein Frankfurter Kollege Frank-Olaf Radtke bringt die Optionen, die als Behandlung der Anderen zur Verfügung stehen, folgendermaßen in ein System:

**Option 1) Radikale Trennung** auf Grund von rassistischer, nationaler und religiöser Differenz des Anderen vom Eigenen. Mit einer politischen Durchsetzung der Differenz wird dieses Eigenen als zu schützendes gemeinsames Gut definiert und gegen das „Fremde“ verteidigt. Die Trennung kann verschiedene historische Formen annehmen: Abschiebung des Anderen, ethnische Säuberung, Genozid. (Balkan, Ruanda)

**Option 2) Asymmetrische Apartheid** oder Gastarbeiterstatus: Die untergeordnete Gruppe hat in der Gastgesellschaft keine vollen Bürgerrechte, partizipiert aber am Arbeitsmarkt und je nach Land auch am Arbeitsrecht. Sie hat in allen bürgerrechtlichen Fragen einen untergeordneten Fremdenstatus wie etwa die Gastarbeiter in Deutschland und arrangiert sich oft in vorläufigen Ghettos. Parallelsystemen sind vorprogrammiert und sogar erwünscht. (Etwa durch Import von türkischen Hodschas und Gymnasiallehrern für türkische Gastarbeiterkinder).

**Option 3) Radikaler Multikulturalismus** mit politischen und juristischen Sonderrechten für die Anderen als klar definierbare Gruppen. Man lebt in parallelen Rechtssystemen wie etwa im Consociationalism im Libanon, oder man spricht vom Säulenmodell wie in Holland. Man geht von der Gleichheit der kulturellen Gruppen, nicht der Gleichheit freier Individuen aus. Individuen werden über die Mitgliedschaft in Gruppen, etwa durch Quoten und Proporz, berücksichtigt (Affirmative Action).

**Option 4) Bindestrich Pluralismus** oder republikanischer Multikulturalismus mit einer Trennung à la Hannah Arendt zwischen einer privaten Sphäre, die vor Eingriffen geschützt bleibt, und einer öffentlichen Sphäre, die dominant und verpflichtend ist. Man macht einen Unterschied zwischen dem privaten Menschen, der sich in seiner Freizeit so ethnisch gebärden mag, wie er will, und dem öffentlichen Staatsbürger, der sich an die republikanischen Regeln halten muss. Man kann also gleichzeitig amerikanischer Bürger und ethnischer Anderer sein, eben ein Bindestrich-Amerikaner. Die private Sphäre kann durchaus eine prägende normative Rolle spielen (etwa über freiwillige ethnische Lobbies), solange die individuellen Rechte anderer nicht verletzt werden.

Die Integration wird weitgehend den voluntary institutions der Zivilgesellschaft und dem Markt (melting pot), nicht der staatlichen Politik überlassen.

**Option 5)** Der radikale und kompromisslose Einschluss des Anderen als Individuum mit allen Bürgerrechten ohne Rücksicht auf Rasse, nationale Herkunft, Geschlecht, Kultur oder Religion. Das war der Inhalt der Entscheidung des Obersten Gerichtshofs: Brown vs. Board of Education, Topeka Kansas von 1954. Die republikanische „Gleichgültigkeit“ aller vor dem Gesetz war somit gesichert.

In Amerika sind Optionen 3 bis 5 historisch zur Anwendung gekommen, man hat sich aber in der täglichen Praxis auf die Option 4 eingependelt. In Frankreich herrscht offiziell Option 5 nach wie vor als tragende Ideologie vor, aber Frankreich bewegt sich in der täglichen Praxis auf Option 4 zu.

Ein Kernproblem, das seit 1960 in den Vordergrund der politischen Diskussion rückte: Gleich-Gültigkeit vor dem Gesetz ist schön und gut. Was ist aber mit jenen Menschen, die auf Grund einer kollektiven historischen Erfahrung, etwa durch permanenten Rassismus oder wirtschaftliche bzw. soziale Ausgrenzung, gar nicht anders können, als ihre kulturelle Andersheit politisch einzubringen? Denken wir an die Indianer oder an Schwarze in den USA, an die beurs in Frankreich. Lohnt es sich aber, diese gewachsenen Differenzen politisch relevant werden zu lassen? Hier gehen die Meinungen auseinander.

Martha Minow, ehemalige Assistentin des schwarzen Verfassungsrichters Thurgood Marshall, weist auf ein grundlegendes Dilemma der politischen Bearbeitung von Andersheit hin: Wenn die unterschiedliche Behandlung von Menschen deren Andersheit hervorhebt, so kann dies eine Stigmatisierung und Behinderung zur Folge haben. Aber auch das Prinzip der Gleichbehandlung kann gegenüber der Andersheit so unsensibel werden, dass die Menschen auf diese Weise stigmatisiert oder behindert werden. Das Stigma der Differenz kann sowohl reproduziert werden, wenn man es ignoriert als auch, wenn man es betont.

Was ist besser? Einen Unterschied zu machen und diesen politisch einzubringen, oder alle Unterschiede zu ignorieren? Beides kann die Betroffenen aufregen: unsensible Gleichbehandlung oder Stigma der Differenz. Also auch die Toleranz der Differenz ist problematisch und ambivalent. Am Beispiel der Schwarzen erläutert Minow, dass die Neutralität des Staates zwar die Gleichheit des schwarzen Individuums vor dem Gesetz sichert, dass aber eine solche Neutralität des Staates ebenso das historische Erbe rassistischer, sozialer und wirtschaftlicher Arrangements stillschweigend einfriert. Schon Alexis de Tocqueville machte die Beobachtung, dass der Rassismus, wenn man ihn aus den Gesetzen entfernt, sich in den Sitten einnistet – in jene *habits of the heart*, die der Multikulturalismus überwinden soll. Hier stellt sich die grundsätzliche Frage, ob der Staat sich in das freie Spiel der *habits of the heart* mittels *social engineering* einmischen soll, um historisch gewachsenes Unrecht zu korrigieren oder zu kompensieren oder ob jedes solches Eingreifen wiederum unbeabsichtigte und möglicherweise schlimmere Folgeschäden, etwa eine Verhärtung, Verrechtlichung oder Fundamentalisierung von Unterschieden, die man eigentlich überwinden will, nach sich zieht. Die gut gemeinte multikulturelle Therapie kann also bössartige, sogar perverse Nebenwirkungen, etwa eine Balkanisierung der Bevölkerung, zeitigen.

Michael Walzer formuliert nun eine Art Kompromiss, der für Amerika typisch geworden ist. Er geht davon aus, dass beide Rechtsgüter in einer aufgeklärten liberalen demokratischen Republik wie Amerika geschützt werden müssen: sowohl die individuelle Freiheit als auch die Gruppenrechte (letztere vor allem vor dem Hintergrund von historischer Diskriminierung). Er gibt den beiden politischen Programmen, die die Rechte des Individuums einerseits und die politische Anerkennung der Differenz von Gruppen andererseits garantieren sollen, das Etikett Liberalismus Eins und Liberalismus Zwei (was für deutsche Ohren ungewöhnlich klingt).

Die erste Spielart des Liberalismus (liberalism one) garantiert mit Entschiedenheit die bürgerlichen Rechte des Individuums und leitet davon einen rigiden neutralen Staat ab, d.h. einen Staat ohne eigene kulturelle oder religiöse Absichten, einen Staat, der keine weiteren kollektiven Ziele verfolgt außer die physische Sicherheit, Unversehrtheit und Wohlfahrt seiner Bürger zu garantieren.

### *Der real existierende Ethnopluralismus, der spätestens ab Anfang des 19. Jahrhunderts prägend wurde, wurde lange Zeit von Staats wegen einfach ignoriert.*

Die zweite Spielart des Liberalismus (liberalism two) sieht einen Staat vor, der sich um das Überleben und die Pflege einer bestimmten Nation, Nationalkultur oder Religion, oder einer (begrenzten) Anzahl von Nationen, Kulturen und Religionen kümmert, solange die Grundrechte jener Bürger, die etwa andere kulturelle, religiöse oder nationale Orientierungen, oder gar keine solchen haben, gesichert sind.

Eines fällt sofort auf: Liberalismus zwei, funktioniert nur mit der Notbremse des Liberalismus eins. Der Gedankenstrich leitet zur universalistischen Rückversicherung über. Gerade eine Politik der partikularen Differenz, so Axel Honneth, bedarf einer Absicherung des Toleranzgedankens durch eine universelle Rechtsgrammatik. Hier nun liegt des Pudels Kern – auch im europäisch-amerikanischen Vergleich: Wie kann man das Recht von Gruppen oder Nationalitäten auf kulturelle Differenz mit dem Recht auf Gleichbehandlung aller Individuen vor dem Gesetz in Einklang bringen. Die amerikanischen Befürworter des Multikulturalismus möchten wohl beides: Individualrechte und Kollektivrechte in der für den diskriminierten Einzelnen jeweils positiveren Folge und Abstufung. Das schafft nicht nur juristische und gesellschaftliche Probleme, sondern immer Streit unter den Gruppen: die Culture Wars sind in der Durchführung des Multikulturalismus also programmiert.

Die erste gleichgültige Lösung geht bürgerrechtlich am weitesten und stellt die eigentliche republikanische Verfassungstradition etwa der Franzosen dar. Sie setzt die Freiheit des Individuums als größtes zu schützendes Gut eindeutig fest. Dieser Fokus auf die Rechte und Pflichten des Individuums ist nicht nur Bestandteil fast aller liberaler Verfassungen geworden, auch in der historischen Entfaltung individueller Erwartungen und Gewohnheiten spielt diese freiheitliche Orientierung eine immer größere Rolle (etwa bei den kurrenten Revolutionen in Nordafrika und im arabischen Raum). Aber kann dieser abstrakte Liberalismus eins seinerseits ohne eine Rückversicherung durch den

kulturell kodierten Liberalismus zwei auskommen. In dieser Frage gibt es unterschiedliche Meinungen. Radikale Vertreter eines linken Republikanismus halten einen Verfassungspatriotismus als Leitethik für ausreichend. Hier nun melden sich die liberalkonservativen Zweifel der Kommunitaristen in Amerika und des Richters Böckenförde in Deutschland zu Wort. Dieser meint: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“ Dieses Defizit zu beheben, das war sicherlich ein Anstoß für die Entwicklung des Multikulturalismus in Amerika, d.h. es fand eine kommunitaristische Nachbesserung des Liberalism One statt.

### **D) USA-Frankreich. Gemeinsamkeiten und Unterschiede**

Die Differenz zwischen den USA und Frankreich lässt sich am besten an einer Grundeinstellung zum Pluralismus zusammenfassen. In den USA gibt es eine lange Tradition eines politischen Pluralismus, d.h. einer pluralistischen Gewaltenteilung, die einen starken, zentralen Staat verhindern sollte. Es gab einen vertikalen Pluralismus in der Gewaltenteilung zwischen Bund, Einzelstaaten und Kommunen, und den horizontalen Pluralismus in der Gewaltenteilung von Legislative, Exekutive und Judikative. Dazu kommt noch die vom ersten Zusatz zur Verfassung generierte religiöse Vielfalt in den USA mit über 50 Großkirchen und unzähligen kleineren Denominationen. In anderen Worten: ein Hang zum pluralistischen Partikularismus gehörte zum politischen Alltag einer Graswurzeldemokratie, was sich in dem alten amerikanischen Sprichwort niederschlägt: All politics is local politics. Deshalb ist die Bereitschaft des Durchschnittsamerikaner, im Alltag mit Pluralismus proaktiv umgehen, sehr hoch entwickelt.

Diese alte Tradition des institutionellen und politischen Pluralismus machte sich bis 1960 wenig Gedanken über die ethnischen oder rassischen Aspekte der Gesellschaft. Der real existierende Ethnopluralismus, der spätestens ab Anfang des 19ten Jahrhunderts prägend wurde, wurde lange Zeit von Staats wegen einfach ignoriert. Ethnische Herkunft war in einer Einwanderungsgesellschaft selbstverständlich, jedenfalls war und blieb sie geschützt vom ersten Zusatz zur Verfassung. Der Staat mischte sich in die Regelung der Assimilation und Integration nicht ein, sondern überließ diese der Zivilgesellschaft bzw. dem

Markt, d.h. dem sogenannten Melting Pot, der in einem Zeitraum von zwei drei Generationen aus Einwanderern Bürger zu machen pflegte. Es gab zwar jede Menge Parallelgesellschaften wie Chinatown, Kleindeutschland, Little Italy, East Side Ghetto, einige von ihnen mit eigener Polizei und Rechtsprechung, diese wurden aber als temporäre Übergangseinrichtungen gesehen: man sprach von Druckausgleichskammern. Nur bei einigen Gruppen wollte sich trotz radikal-universalistischer Gesetzgebung diese Assimilation nicht einstellen: bei den Schwarzen, den Indianern und später bei den Chicanos. Lag das möglicherweise am latenten Rassismus in der Gesellschaft?

Mit Erstarren der Bürgerrechtsbewegung und der gleichzeitigen Aufhebung der nationalen Einwanderungsquoten, kam es zu einem schlagartigen Anwachsen und zur Sichtbarkeit von ganz neuen „Anderen“: Schwarze, Hispanics und Asiaten standen nun im Mittelpunkt der Politik statt vordem die Europäer. Nunmehr setzte sich im Rahmen der Bearbeitung von Sklaverei, Rassismus, und Genozid eine Politik der „Anerkennung ethnischer Differenz“ durch. Die Tradition des gelebten Pluralismus war bereits im politischen Alltag eingespielt, es musste nur mit Ethnizität und Rasse gefüllt werden. Der vertikale und horizontale Pluralismus macht sich auch in der täglichen Praxis multikultureller Programme bemerkbar: New York geht damit anders um als Kalifornien, San Diego anders als Phoenix, Arizona. Hingegen hat der Verfassungspatriotismus gemeinsame nationale Wurzeln.

Ganz anders in Frankreich. Die prägende Doktrin des jakobinischen Republikanismus sah einen stark zentralistischen Staat vor und polemisierte von Anfang an gegen institutionellen oder ethnokulturellen Pluralismus. Schon während der Revolution fiel das Wort vom „reaktionären Partikularismus“, der einer rationalen Gesellschaft mit universellen Gesetzen im Wege stand. Eine enge Beziehung von Bürger und Staat war definiert durch Staatsbürgerschaft: *citoyenneté*. Nur diese transzendiert den ethnischen Partikularismus. Der zentrale Staat repräsentiert den *volonté générale*, den Zusammenschluss aller Individuen als Bürger im täglichen Plebiszit, wie Ernest Renan es formulierte. Kein Zufall also, dass bis heute von links bis rechts ein Konsens in der Abwehr des politischen, wirtschaftlichen oder ethnischen Pluralismus *à l'Americaine* vorherrscht. Gleichwohl mussten die Franzosen eine ähnliche Erfahrung wie die



Der Kunsthistoriker Andreas Puchta (re.) veranstaltete eine Abendführung im Germanischen Nationalmuseum. Aufspüren sollten die Teilnehmer dabei, was denn typisch deutsch sei.

Amerikaner machen. Nicht jeder Einwanderer wurde automatisch zu einem Franzosen: Trotz republikanischem Universalismus war eine Gruppe von „exclus“ entstanden, die in den Vorstädten ihre kulturelle Differenz, etwa durch das Abfackeln von Autos, artikulierten.

Die französischen Vorbehalte gegenüber dem amerikanischen Multikulturalismus als normatives politisches Programm lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

- 1) Multikulturalismus führt zur Balkanisierung der Nation.
- 2) Er fördert eine Opferideologie, die zudem
- 3) zu einer Abwehr der individuellen Verantwortung verführt.
- 4) Multikulturalismus verhindert Mischungen und besteht auf Reinhaltung unter den Gruppen.
- 5) Die Betonung der Kultur verdrängt das politische Nachdenken über Klassenstand und Geschlecht. Multikulturalismus ist für Feministinnen unverträglich.
- 6) Das patchwork der Minderheiten ist für die postfordistische Vermarktung ideal. Multikulturalismus wird vom Großkapital und seinen Stiftungen massiv gefördert. Die moderne Zielgruppenforschung spricht vom „clustering“ der life „style politics“.
- 7) Multikulturalismus ist „unfranzösisch“.
- 8) Multikulturalismus, so betonen Altlinke, stellt eine rechte Ideologie im linken Gewande dar.

#### E) Der verborgene oder verdrängte Pluralismus Frankreichs

Hier mag es geboten erscheinen einen semantischen Unterschied zu machen, nämlich zwischen dem Subjekt „Multikulturalismus“ und dem Adjektiv „multikulturell“:

Das Subjekt betrifft eine normative Politik oder policy. Das Adjektiv beschreibt eine demographische Tatsache.

Insofern können Gesellschaften, die eine normative Politik des Multikulturalismus ablehnen, durchaus multikulturell sein. In diesem Widerspruch zwischen republikanischer Leitidee und multikultureller Realität befindet sich Frankreich. Denn es hat seit Ende des Krieges eine stetige „Pluralisierung“ Frankreichs stattgefunden, die zu immer wieder neuen zivilgesellschaftlichen Maßnahmen Anlass geboten hat. Diese Maßnahmen sind der indirekte Ausdruck einer politischen Anerkennung des realen Ethnopluralismus, selbst wenn nach wie vor das Ziel der Integration nicht der fremdkulturelle Bindestrich-Bürger sondern der französisch-sprechende laizistische Citoyen ist. Es findet also ein Prozess der „Multikulturalisierung“ als Unterfütterung der nationalen Wirklichkeit statt, der, bei gleichzeitigem Festhalten an der Idee einer Leitkultur, wiederum Ängste weckt und politische Reaktionen nach sich zieht. Diese widersprüchlichen Prozesse werden von populistischer Politik instrumentalisiert..

#### Zusammenfassung

Die USA haben früher den real existierenden ethnischen Pluralismus akzeptiert: Das amerikanische Modell der zivilgesellschaftlichen Integration und die Akzeptanz des ethnokulturellen Pluralismus bleiben ein Gegenmodell zu Frankreich. Aber die Zeiten des pro-

grammatischen Multikulturalismus sind auch in den USA vorbei. David Hollinger spricht vom postethnischen Amerika und Samuel Huntington stellt kurz vor seinem Tode die bange Frage: *Who Are We?* Er macht den Multikulturalismus und die mexikanische Einwanderung für den Verfall der nationalen Identität verantwortlich.

Der französische Staat hält offiziell am jakobinisch-republikanischen Prinzip fest. Gleichwohl findet in Frankreich eine graduelle Hinwendung zu amerikanischen Mustern insofern statt, als Einwanderer nicht nur mehr als Rohmaterial für den französischen Schmelztiegel gesehen werden, denen eine jakobinisch-republikanische Identität aufgezwungen wird, sondern dass die Einwanderer an einer Neudefinition der französischen Identität teilnehmen.

Vor einigen Tagen sendete Arte ein Programm über den Beitrag des Islam zur französischen Identität. Kurzum, die Definition der *francité* wird durch die normative Kraft des Faktischen multikultureller. Das Wort *francité* stammt vom senegalesischen Präsidenten Leopold Senghor, der zudem das Wort von der „negritude“ geprägt hat.

Formen des ethnokulturellen Pluralismus verändern die Gesamtgemengelage: eine Art graduelles „Realignement“ der nationalen Identitäten findet statt. Die real existierende, plurale Zivilgesellschaft setzt sich gegen den Obrigkeits-Staat durch. Dies ist eine politische Mobilisierung hin zur Anerkennung der Differenz, die sich weltweit bemerkbar macht. Man spricht in Frankreich bereits von einem *multiculturalisme tempéré*.

Und Amerika wird wieder französischer: Mit Barack Obama ist der erste nicht-weiße Präsident im Amt, der einen rigorosen Universalismus und einen klassischen Verfassungspatriotismus predigt und der den Multikulturalismus als „Psychodrama der Baby Boomer Generation“ verspottet. Ob der erste multi-ethnische Präsident mit seinem Ruf zur Einheit Erfolg haben wird, darf man allerdings bezweifeln. □

#### Literatur:

Barry, Brian. *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge 2000).

Ben Michaels, Walter. *The Trouble With Diversity. How We Learned to Love Identity and Ignore Inequality* (New York 2006).

Coleman, Doriane Lambelet. „Individualizing Justice Through Multiculturalism: The Liberals' Dilemma“. *Columbia Law Review* Vol. 96 (June 1996): 1093-1166.

Fraser, Nancy. „Rethinking Recognition: Overcoming Displacement and Reification in Cultural Politics“ *New Left Review* 3, (May-June 2000), 107-120.

Glazer, Nathan. *We are all Multiculturalists Now*. (Cambridge, Mass. 1998).

Hollinger, David A. *Postethnic America: Beyond Multiculturalism*. (New York 2000).

Huntington, Samuel. *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*. (New York 2004).

Minow, Martha, *Making "All" the Difference: Inclusion, Exclusion, and American Law* (Ithaca 1990).

Ostendorf, Berndt. „Der Preis des Multikulturalismus. Entwicklungen in den USA“ in: *Merkur* Heft 9/10, Jg. 46. (Sept./Okt. 1992), S. 846-862.

Ostendorf, Berndt (Hg.), *Multikulturelle Gesellschaft: Modell Amerika?* (München, 1994).

Safran, William. „Pluralism and Multiculturalism in France: Post-Jacobin Transformations.“ *Political Science Quarterly* Vol. 118/3 (Fall 2003): 437-465.

Taylor, Charles, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton 1994).

## Reihe „Länder-Revue“

# Japan heute

Das Seebeben vor der Küste Japans, der folgende Tsunami und das dadurch ausgelöste Reaktorunglück von Fukushima haben den Inselstaat tief getroffen. Bei einer Tagung der Katholischen Akademie unter dem Titel „Japan heute“ am 24. September 2011 lieferten Experten Hintergrundinformationen zu den wirtschaftlichen, ge-

sellschaftlichen und politischen Folgen der Katastrophe sowie zur spezifisch japanischen Kultur. Ein Vortrag befasste sich zudem mit der Situation der christlichen Minderheit in Japan. „zur debatte“ dokumentiert drei Referate in gekürzter und überarbeiteter Form.

## Das Naturverständnis der Japaner

Akira Mizutani

Nach dem schweren Erdbeben in Nordost-Japan war zu beobachten, wie die öffentliche Wahrnehmung der internationalen Gemeinschaft in den Gesichtern der Betroffenen – anders als bei Menschen in verschiedenen anderen Ländern, die von einem Hurrikan oder Tsunami heimgesucht wurden – eine geradezu erleuchtete Ruhe und Besonnenheit feststellte, und diesem gefassten Handeln Anerkennung zollte.

1. Der moderne Mensch behandelt Natur und Menschen, als ob sie unterschiedliche und sich gegenüberstehende Existenzen wären. Dadurch werden Wege zur Problemlösung leicht deutlich; aber dies ist sowohl ein Vorzug als auch eine Schwäche der wissenschaftlichen Methode. Man kann sagen, dass Menschen, wie auch andere Tiere und Pflanzen, sich über lange Zeit hinweg unter der Behütung der Natur entwickelt haben und zur Anpassung an diese Umwelt erzogen wurden. Wenn dem nun so wäre, so ist anzunehmen, dass die vielfältigen Charakteristika der Umwelt die inmitten dieser Umwelt aufgewachsenen Lebewesen irgendwo, im Großen oder Kleinen, mit typischen Eigentümlichkeiten prägen.

2. Da die Japaner, ungeachtet dessen, woher ihre Ahnen ursprünglich kamen, zumindest seit der Überlieferung der Geschichte vor über 2000 Jahren im heutigen Japan einheimisch sind, haben sie sicherlich mehrfach die Erfahrung gemacht, in welchem Umfang ein solchermaßen vererbtes Gedächtnis Einfluss nimmt. Zweifellos waren sie davon ausgehend bestrebt, sich an die sie umgebende Umwelt anzupassen, und dies ist ihnen teilweise gelungen.

3. Das Klima, das die Japaner geformt hat, ist größtenteils das der



Akira Mizutani, Japanischer Generalkonsul, München

gemäßigten Zone. In dieser wechseln zyklisch die Jahreszeiten, Frühling, Sommer, Herbst und Winter. Damit vollzieht die Umwelt wiederholt komplexe Änderungen. Und um sich daran entsprechend anzupassen, sind für die dort lebenden Menschen beständige Achtsamkeit und diverse sorgfältige Planungen erforderlich.

4. Zudem liegt Japan am östlichen Rand des eurasischen Kontinents und ist ein Inselreich. Was diese Lage angeht, so ist das Klima dort rauer als etwa bei einer westlichen Randlage. Dies wird deutlich, wenn man den unterschiedlichen Einfluss betrachtet,

den die sibirischen Kaltluftmassen beispielsweise auf England und Japan haben. Gleichwohl gibt es aber auch die Besonderheit, dass, bedingt durch die Straße von Tsushima und das Japanische Meer, der Einfluss des schroffen Klimas ein wenig mehr als auf der koreanischen Halbinsel abgemildert wird. Daraus entstehen verschiedene Bezeichnungen für Naturerscheinungen. Wenn man z. B. allein den Regen nimmt, gibt es viele verschiedene Arten und zu deren Unterscheidung diverse Begriffe, wie etwa „haru-sama“ (Frühlingsregen), „shigure“ (Regen im Mai) oder „aki-sama“ (Herbstregen).

5. Ebenso wie das Klima ist auch die topographische Struktur Japans sehr komplex und mannigfaltig. Es ist keine Übertreibung zu sagen, dass sich die japanische Inselkette aus Bruchstücken zusammensetzt, die durch die Bewegungen der Erdkruste an der Peripherie des Festlandes aneinander rieben und zerbrachen. Die geologische Karte Japans gleicht einem Mosaik; zudem macht die vulkanische Aktivität diesen Zustand noch komplexer und gleichsam zu etwas im Fluss Begriffenem. Die Bewegungen der Erdkruste setzen sich bis heute als Erdbeben fort.

6. Die komplexe Geologie bringt eine komplexe Topographie mit sich und ist mit einer komplexen Verflechtung von Gebirgsketten und Flüssen und der daraus resultierenden Unterteilung von Siedlungsgruppen verknüpft. Dadurch bedingt waren die verschiedenen Siedlungsgruppen nicht nomadisch, sondern kamen nicht umhin, sich fest niederzulassen; und während sie sich an die jeweiligen klimatischen Besonderheiten anpassen, gewannen sie wohl gleichzeitig eine tief verwurzelte Zuneigung diesem Land gegenüber.

7. Erdbeben sind seit der Entstehung Japans und seiner Einwohner immer wieder aufgetreten, und jede Generation hat mehrere Male erlebt, wie irgendeine Region Japans von einem starken Beben heimgesucht wurde. Diese enormen Verschiebungen der Erdkruste haben auf der einen Seite in der Vergangenheit die vielfältige und in ihrer Üppigkeit komplexe Schönheit der japanischen Landschaft geschaffen. Wenn man nun ein Volk, das seit vielen Generationen die Erfahrung weitergegeben hat, dass die Erde, die sich eigentlich nicht bewegen sollte, gelegentlich stark zittert, und ein Volk, das diese Erfahrung fast gar nicht besitzt, vergleicht – so ist hier ein großer Unterschied in den jeweiligen Empfindungen gegenüber dem Konzept von „Natur“ ersichtlich.

8. Die meisten Berge Japans sind von Vulkanen beeinflusst, die wiederum mit Erdbeben zusammenhängen. Die Vorfahren der Japaner glaubten, dass auf den hohen Bergen Götter residierten, viele davon weibliche Gottheiten. Um nicht von deren furchtbaren Zorn getroffen zu werden, versuchten die Menschen, ein anständiges Leben zu führen, und verehrten die Götter. Noch heute nennen viele Japaner ihre Ehefrau mit Spitznamen „yama no kami“, also „Berggott“. Das Land wurde einerseits als „Mutter Erde“ verstanden, die mit reicher Zuneigung die Japaner ernährt; gleichzeitig aber auch als strenger Vater, der oft die Peitsche schwingend für Faulheit straft. Überdies bedingt die mannigfaltige Beschaffenheit der Erdkruste einerseits auch eine Vielfalt der darin eingeschlossenen Bodenschätze; wenn man andererseits aber etwa das Augenmerk speziell auf bestimmte Sorten wie Steinkohle oder Erdöl richtet, kann Japan keinesfalls mit anderen produzierenden Ländern mithalten.

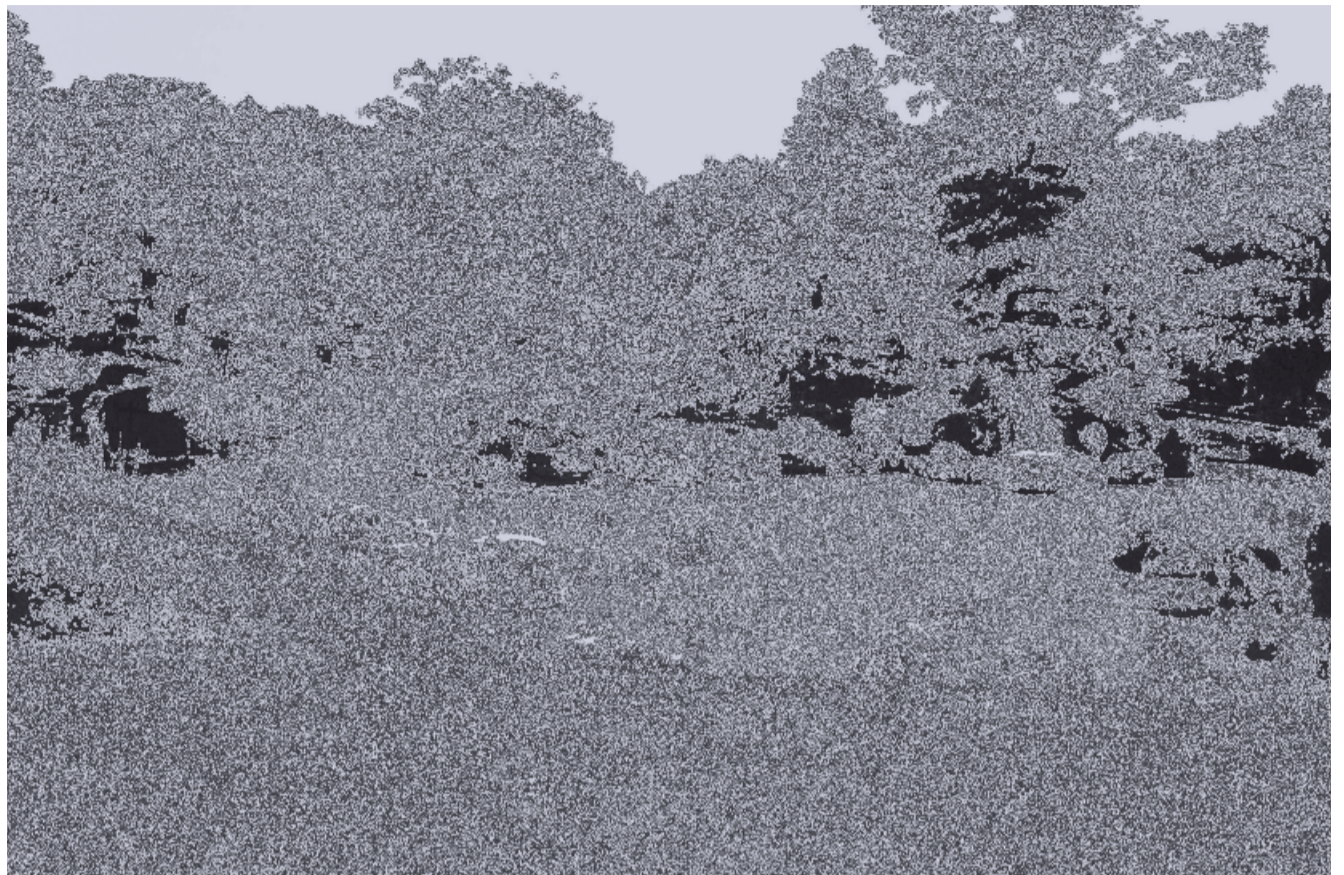


Foto: kna

*Der Garten des Kaiserschlosses in Kyoto. Hier zeigt sich der besondere Blick der Japaner auf die Natur sehr deutlich.*

9. Die Komplexität der Topographie bringt eine vielfältige Flora mit sich, die wiederum auch eine reiche Fauna nach sich zieht. Die japanische Inselkette ist aufgrund ihrer Lage Teil der Route von Zugvögeln, und da sie im Laufe der Geschichte, nach Bewegungen der Erdkruste, vom Kontinent abgetrennt wurde, gibt es auch subtile Veränderungen zu den Lebewesen auf dem chinesischen Festland und der koreanischen Halbinsel.

10. Eine solchermaßen vielgestaltige und aktive Natur hat wohl unbewusst in den seit Generationen darin lebenden Japanern eine zärtliche oder zuneigte Betrachtung sowie Ehrerbietung für Macht und Mysterium der Natur hervorgebracht. Indem man Widerstand

### *Die Ahnen der Japaner glaubten, dass jedem einzelnen Berg, Fluss und Baum eine Gottheit innewohnt.*

gegen die Natur gering hielt, sie vielmehr als Lehrer achtete und von ihr lernte, hat man sich dabei sicherlich bemüht, so Erfahrungen anzusammeln und mit der Natur zu koexistieren. In diesem Sinne wurde also gedacht, dass es für den Schutz von Ruhe und Frieden im Leben der Japaner genauso wichtig war, sich der Unterweisung durch den strengen Vater zu fügen, wie sich durch die tiefe Zuneigung von Mutter Erde verwöhnen zu lassen. Die Tatsache, dass die Bewegungen der Erdkruste zu Erdbeben werden und manchmal Tsunamis zur Folge haben, zeigt doch klar die Vermengung der Existenz von Meer und Land. In Japan gibt es seit alters her viele Mythen, die vom Zusammenfluss der Produkte des Meeres und des Landes handeln. Dies stellt einen Ausdruck der Mentalität der Symbiose mit der Natur dar.

11. Einsame Wüsten-Länder mit ihrer Eintönigkeit mögen den Monotheismus hervorbringen. Umgekehrt ist Japan ein Land, das eine in ihrer Vielfältigkeit und ständigen Verwandlung unbegrenzte Natur besitzt. So ist es vielleicht nur natürlich, dass die Vorfahren der Japaner ein polytheistisches Volk wurden, die ursprünglich Myriaden von Göttern, die sogenannten acht Millionen Götter, in der Natur erkannten und diese mit Ehrfurcht verehrten. Die Ahnen der Japaner glaubten, dass jedem einzelnen Berg, Fluss und Baum eine Gottheit innewohnt. Indem man sie verehrte und ihnen gehorchte, entstand zum ersten Mal die Vorstellung, dass das eigene Leben und die eigene Existenz gesichert würden.

Im 6. Jahrhundert kam der Buddhismus über die Koreanische Halbinsel nach Japan und bürgerte sich dort ein. Zum Hintergrund dessen ist anzunehmen, dass es auch eine Rolle spielte, dass das Konzept der Vergänglichkeit (mujō) als eine der Grundlagen der buddhistischen Lehre mit dem Naturverständnis, das die Japaner von alters her aufgenommen hatten, harmonierte. Beispielsweise hatten die Japaner, die immer wieder von nur sehr schwer vorhersehbaren Erdbeben und Taifunen getroffen wurden, keinen Spielraum, deren Ursachen wissenschaftlich zu ergründen; vielmehr hatten sie wohl keine andere Wahl, als eher den Verstand darum kreisen zu lassen, welche Maßnahmen schnellstmöglich Schäden verringern oder vermeiden könnten. Bis heute gibt es im Japanischen ein Sprichwort, „Gegen Erdbeben, Gewitter, Feuer und den eigenen Vater kann man nicht ankommen!“. Dies nennt stellvertretend widrige und leidvoll gefürchtete Dinge im flüchtigen Leben. Dem gelassenen Gesichtsausdruck vieler Betroffenen ist vielleicht diese aus Jahrhunderten gezogene Lebensweisheit der Japaner zu entnehmen. □

## BR alpha logos

### Neue Anfangszeiten für alpha-Lógos

BR-alpha, der Bildungskanal des Bayerischen Fernsehens, setzt ab Januar 2012 eine Programmreform um. Diese betrifft auch die **alpha-Lógos-Reihe** der Katholischen Akademie. Die 45-minütigen Beiträge werden zwar weiterhin vierzehntägig am Sonntagabend gesendet, doch die Anfangszeiten haben sich von 19.15 Uhr auf **19.30 Uhr** verschoben.

Die voraussichtliche Sendefolge im kommenden Jahr:

Sonntag, 15. Januar 2012, 19.30 Uhr  
Buddha im Westen

Sonntag, 29. Januar 2012, 19.30 Uhr  
Klimawandel und Gerechtigkeit

Sonntag, 12. Februar 2012, 19.30 Uhr  
Ein säkulares Zeitalter

Sonntag, 26. Februar 2012, 19.30 Uhr  
Katholisch – und römisch?

**Noch ein Hinweis an unsere Leser:** Die Sendungen der alpha-Lógos-Reihe sind auch auf der Homepage von BR-alpha abzurufen und können damit jederzeit auf dem heimischen Computer gesehen werden. Die Internetadresse lautet: <http://www.br.de/fernsehen/br-alpha/sendungen/logos/logos104.html> Dort findet sich nicht nur die aktuelle Sendung, sondern es stehen ein Jahr lang auch die bereits gesendeten Beiträge zur freien Nutzung zur Verfügung.

# Christen in Japan – eine kleine Minderheit in einem Land religiöser Vielfalt und wachsender Säkularisierung

Georg Evers

## Brüche in der Tradition Japans

Um die Situation des Christentums in Japan beschreiben und situieren zu können, ist es wichtig, auf die Traditionsbrüche hinzuweisen, die Japan in den letzten 150 Jahren erlebt hat. In der Zeit von 1633 bis 1853 hatte Japan eine Politik der Abgrenzung (*sakoku*) verfolgt, in der so gut wie alle Verbindungen mit dem Ausland abgebrochen wurden. Während dieser Periode war das Christentum verboten und die japanischen Christen erlebten eine Zeit systematischer Verfolgung und staatlicher Kontrollen, durch die sie zum Abfall von ihrem Glauben gezwungen werden sollten. 1853 erzwangen die Amerikaner durch die Demonstration der überlegenen Stärke ihrer Kriegsschiffe ein Ende der Abgrenzungspolitik, was zugleich auch das Ende des Tokugawa-Shogunats zur Folge hatte. Die 1868 begonnene Meiji-Reform-Politik hat dann zu gewaltigen Umwälzungen in der japanischen Gesellschaft geführt. Zwar wurde von den Reformpolitikern betont, dass es eigentlich nur darum ginge, „westliche Technik“ einzuführen, zu kopieren und zu verbessern, wobei es aber gleichzeitig möglich sein würde, „östliche Ethik“, d. h. die traditionelle japanische Kultur möglichst intakt zu bewahren.

Auf der Suche nach den Gründen der offensichtlichen Überlegenheit der westlichen Technik hatte man in den Kreisen der Meiji-Reformer anfänglich diskutiert, ob die Übernahme der englischen Sprache und die Annahme des Christentums notwendige Voraussetzungen seien, damit Japan in Hinblick auf die Naturwissenschaften, die Technik, die Industrie und die militärische Rüstung zum Westen aufschließen könne. Nach Besuchen japanischer Regierungsdelegationen in Europa und in Nordamerika wurde schnell klar, dass dies nicht der Fall war. Die Meiji-Reformer setzten darauf auf die Stärkung der Stellung des Tennō, indem sie, im Rückgriff auf tatsächliche oder konstruierte alte Traditionen, den Shintoismus zur Staatsreligion machten. Der Tennō, dessen Genealogie auf die Sonnengöttin Amaterasu zurückgeführt wird, wurde zu einem göttergleichen Wesen (*kami*) erhoben. Basierend auf der neu geschaffenen Ideologie des Kaisertums und der damit verbundenen Überzeugung, dass Japan eine in der Welt einzigartige Nation darstellt, hat Japan die Übernahme westlicher Technik, Naturwissenschaft, Architektur und Militärwesen in einer erstaunlich kurzen Zeit geschafft.

Was von den Reformern als Erneuerung alter japanischer Traditionen deklariert wurde, stellte in Wirklichkeit aber einen Bruch mit vielen gewachsenen Traditionen dar, der viele gesellschaftliche Umwälzungen mit sich brachte. Japan in immer neue koloniale Abenteuer führte und letztlich im Pazifischen Krieg (1941 – 1945) endete.

Die Niederlage Japans und die Besetzung des Landes durch die Amerikaner bezeichnete einen weiteren tiefgehenden Traditionsbruch, der den Mythos von Japans einzigartiger nationaler Bestimmung und Unbesiegbarkeit zerstörte. Für das Christentum war die Periode der unmittelbaren Nachkriegszeit zunächst eine „fruchtbare“ Zeit, da das



Dr. Georg Evers, ehemaliger Asienreferent am Missionswissenschaftlichen Institut Missio, Aachen

Christentum für viele Japaner einen Weg aufzuzeigen schien, mit den negativen Erfahrungen fertig zu werden und die neue von den Amerikanern (Douglas Mac Arthur) geprägte Verfassung und politische Ordnung besser zu verstehen.

In der Periode des spektakulären Wirtschaftswachstums Japans versiegte der Zustrom von Japanern in die christlichen Kirchen dann jedoch so gut wie ganz. Während der Boomjahre der japanischen Wirtschaft in den 1970er und 1980er Jahren haben kritische Beobachter behauptet, die Japaner hätten eine neue Zivilreligion entwickelt, in der Überstunden und andere Opfer für das Wachstum des Bruttosozialprodukts (GNP) geradezu religiöse Qualität hätten und das Bruttosozialprodukt den Charakter einer Art „höchster Gottheit“ angenommen habe, der zu dienen fast jeder Japaner sich verpflichtet fühlte. Die allgemeine Erwartung, dass die wirtschaftliche Entwicklung ungebremst weiterlaufen würde und Japan es sogar schaffen könnte, die führende Wirtschaftsmacht in der Welt zu werden, erhielt 1990 mit dem plötzlichen Ende des wirtschaftlichen Wachstums, dem Platzen der sog. „Bubble Economy“, ein jähes Ende.

Aus der daraus resultierenden Verunsicherung im Lebensgefühl der Japaner haben die christlichen Kirchen allerdings nicht profitieren können. Nakanishi Susumu, ein bekannter Schriftsteller und Kulturkritiker, hat den damit verbundenen Traditionsbruch in Japan in einem Buch mit dem Titel: „Was die Japaner vergessen haben“ (*Nipponjin no wasuremono, Tokyo 2007*) beschrieben, indem er beklagt, dass die Japaner in ihrem Streben, in Wirtschaft und Technik ganz vorne zu sein, ihre Seelen verkauft und viele wertvolle Dinge der Tradition „vergessen“ hätten. So hätten die Japaner den Rhythmus des Lebens und die enge Beziehung zur Natur und zum natürlichen Ablauf der Jahreszeiten verloren. Mit dem Verlust der traditionellen Beziehung zur Natur sei auch die Furcht vor den Naturgewalten

verloren gegangen. Nakanishi beklagt, dass in den modernen Wohnungen in den japanischen Großstädten es nicht nur keine Tatamimatten, sondern auch keinen Ort für das Heilige mehr gäbe, wie die traditionell in der Wohnung freigehaltene Stelle (*Tokonoma*), in der sich der „*Butsudan*“ bei buddhistischen Gläubigen oder der „*Kamidana*“ bei Anhänger des Shintoismus befand. Hier konnten die Bewohner ihre Opfergaben niederlegen und Gebete verrichten, hier hatte die Urne mit der Asche der Vorfahren ihren Platz, denen wichtige Veränderungen im Leben der nächsten Generation so „mitgeteilt“ werden konnten.

## Begegnungen des Christentums mit Japan

Das Christentum hat in Japan eine gut 450-jährige Geschichte. Sie hat ihren Anfang, als am 15. August 1549 der spanische Jesuit Franz Xavier in Kagoshima auf der Insel Kyushu landet. Damit beginnt eine gut 50jährige Periode, in der das Christentum sich kräftig ausbreitet und von einer Reihe von Daimyo gefördert wird. Die Zahl der Christen wird nach nur 50 Jahren um 1600 schon mit mehr als 300 000 angegeben. Der Verdacht, dass die christlichen Missionare so etwas wie die Vorhut der spanischen oder portugiesischen Kolonialisten darstellen, führt Anfang des 17. Jahrhunderts zur Verfolgung der Christen. Das Christentum wird als „üble Religion“ verboten, die Missionare ausgewiesen und die japanischen Christen gezwungen, ihrem Glauben abzuschwören. Heute sind die japanischen Christen stolz auf die große Zahl von Märtyrern, die der Folter standgehalten haben und in den heißen Quellen oder in den Gruben, in die sie mit dem Kopf nach unten gehängt wurden, ihr Leben verloren haben.

## Das Christentum hat in Japan eine gut 450-jährige Geschichte.

Trotz der Verfolgung und der Praxis, dass jedes Jahr die Bevölkerung in den Orten, wo Christen vermutet wurde, aufgefordert wurde, auf Heiligenbilder zu treten (das sog. *fumi-e*) zum Nachweis, dass sie zum Zeichen ihres Abfalls buchstäblich Christus oder Maria mit den Füßen traten, haben Christen im Untergrund fast 250 Jahre überlebt. Auch wenn sie mit dem Bildtreten nach außen ihren Glauben verraten zu haben schienen, sind viele innerlich doch ihrem Glauben treu geblieben und haben darauf vertraut und darum gebetet, dass Gott ihnen ihre Schwäche verzeihen werde. Diese „verborgenen Christen“ (*kakure Kirishitan*) haben ohne Priester die wichtigsten Glaubensinhalte und biblische Geschichten, den lateinischen Text der Taufformel und den liturgischen Kalender mündlich bewahrt. Eine später gefundene schriftliche Zusammenstellung des christlichen Glaubens unter dem Titel „Geschichte von der Erschaffung von Himmel und Erde“ (*tenchi hajimari no monogatari*) war zwar sehr stark von buddhistischem Gedankengut beeinflusst, beschrieb aber doch im Wesentlichen korrekt die Heilsereignisse von der Schöpfung bis zum Kreuzestod Jesu. In vielen Häusern gab es eine Statue der Kannon, der buddhistischen Göttin der Barmherzigkeit, in das die Christen auf der Rückseite ein Kreuz einritzten und die Statue dann als Marienstatue verehrten.

Als in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts Japan gezwungen wurde, seine Häfen für den internationalen Handel zu öffnen, konnten christliche Missionare

wieder ins Land kommen. Französische Priester hatten in Nagasaki eine Kirche bauen können, die aber nur für Gottesdienste von ausländischen Christen gedacht war. In der Fastenzeit des Jahres 1865 erhielten die französischen Missionare Besuch von einer Gruppe Japanern, die sich intensiv in der kleinen Kirche umsahen und dann im Gespräch mit den Missionaren die überraschende Aussage machten: „Wir haben dasselbe Herz!“. Es waren Angehörige der verborgenen Christen, die zum Erstaunen der Missionare wussten, dass gerade Fastenzeit war, die Marienstatue erkannten und sich vergewisserten, ob die Missionare auch unverheiratet waren. Es stellte sich heraus, dass auf den Inseln um Nagasaki noch einige Tausende dieser „*kakure Kirishitan*“ lebten.

Heute versteht sich die katholische Kirche in Japan als „Kirche der Märtyrer“ und sieht darin das Charakteristikum ihrer Spiritualität. Dies wurde wieder deutlich, als im November 2008 in Nagasaki 188 japanische Märtyrer seligsprochen wurden, die in der Zeit der Verfolgung im Zeitraum 1603 – 1639 für ihren Glauben getötet worden waren. Die Feierlichkeiten erinnerten zugleich an die insgesamt 50 000 Männer, Frauen und auch Kinder, die in der wohl grausamsten Christenverfolgung in der Geschichte der Kirche von den japanischen Behörden getötet worden sind. Diese Betonung auf die Bedeutung des Martyriums hält zugleich aber auch immer wach, dass die japanische Kirche innerhalb der japanischen Gesellschaft lange Zeit als geächtete Gruppe gegolten hat. Bei aller Hochachtung vor dem Zeugnis der Märtyrer wird man daher nicht übersehen können, dass das Wachhalten an die Erinnerung der Verfolgung es mit sich bringt, dass die katholische Kirche in Japan zu stark „rückwärts“ gerichtet bleibt und den Herausforderungen der Gegenwart nicht gerecht wird. Seit Jahren wird innerhalb der katholischen Kirche in Japan über die Frage nachgedacht, wie eine auf die Bedürfnisse der Japaner abgestimmte Verkündigung aussehen müsste, um neue Impulse für die Evangelisierung zu geben und der japanischen Kirche zu helfen, aus dem Getto, in dem sie sich des längeren verfangen hat, herauszuführen. Auf diesem Gebiet herrscht eine mehr oder weniger große Ratlosigkeit, verbunden mit einem neidischen Blick auf die christlichen Kirchen in Südkorea, die sich seit Jahrzehnten eines ständigen Wachstums erfreuen. Die beiden großen nationalen Konferenzen zur Evangelisierung, die 1987 in Kioto und 1994 in Nagasaki stattgefunden haben und neue Methoden für die Verkündigung des Evangeliums finden sollten, haben bisher nicht die erhofften Früchte getragen.

In Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils kam es auch in der katholischen Kirche in Japan zu einem grundlegenden Wandel in der Haltung zu den anderen Religionen. Die Einsicht, dass die kleine japanische Kirche nur in der Zusammenarbeit mit den anderen Religionen und im Gespräch mit ihnen innerhalb der japanischen Gesellschaft wirken und wahrgenommen werden kann, hat sich bei Bischöfen und Priestern und langsam auch bei den Gläubigen durchgesetzt. Anfänglich waren es ausländische Missionare, die wie die Jesuiten Heinrich Dumoulin und Hugué Enomiya Lassalle die wichtige Grundlagenforschung betrieben und praktische Erfahrungen im christlich-buddhistischen Dialog sammelten. Inzwischen gibt es eine Reihe von Instituten, so an der Sophia Universität in Tokio und der Nanzan Universität in Nagoya, die mit ähnlichen protestantischen Einrichtungen in Fragen des interreligiösen Dialogs zusammenarbeiten.

Mit der Kapitulation Japans am 15. August 1945 begann eine neue Zeit für die christlichen Kirchen in Japan. Das Ende des Staats-Schintoismus, die neue Verfassung, in der endgültig alle Religionen gleichgestellt wurden, eröffneten der christlichen Mission große Chancen. Die christlichen Kirchen erlebten einen großen Zulauf und in den nachfolgenden Jahren hat sich die Zahl der Christen sogar verdoppelt. Aber Anfang der 1960er Jahre ebte diese Wachstumsperiode mit dem Beginn des rasanten Wirtschaftswachstums Japans wieder ab. Die Beiträge der christlichen Kirchen zum Wiederaufbau des Landes auf den schulischen und karitativen Sektoren wurden durchaus allgemein anerkannt, aber zu einer Massenbewegung wurde das Christentum deshalb nicht. Die protestantische Mission konzentrierte sich von Anfang an eher auf die Städte und setzte als Mittel der Missionierung auf schulische Einrichtungen und soziale Hilfeleistungen. Die Gründung der sozialistischen Partei Japans 1898 geht auf die Initiative protestantischer Christen zurück, die in dieser Partei bis heute eine große Rolle spielen. Während des Pazifischen Krieges wurden die protestantischen Kirchen 1941 gezwungen, sich in der „Vereinigten Kirche Christi in Japan“ (*Nippon Kirisuto Kyōdan*) zusammenzuschließen. Auch wenn nach der Kapitulation Japans einige Kirchen – z. B. die Lutheraner und die Baptisten – wieder aus dieser erzwungenen Gemeinschaft ausgetreten sind, hat der Zusammenschluss den Einfluss der Protestanten in Japan und in Asien gestärkt. Angesichts der in Japan vorherrschenden Verdrängung der während des Pazifischen Krieges durch das japanische Militär begangenen Menschenrechtsverletzungen hat der Kyōdan 1967 ein Schulbekenntnis abgelegt, das viel beachtet wurde. Die protestantischen Kirchen setzen sich stark für die wegen ihrer Herkunft oder Berufszugehörigkeit diskriminierten Randgruppen und Minderheiten des Landes – die Ainu, die Koreaner und die Burakumin (Eta) – ein. Auch in der Friedens- und Anti-Atom-Bewegung sind viele protestantische Christen engagiert und arbeiten ökumenisch mit den Katholiken zusammen.

#### Erscheinungsbild des Christentums in den Augen der Japaner

Das Christentum erscheint in den Augen der meisten Japaner als eine „strenge“ Religion, die hohe Anforderungen an ihre Anhänger stellt. Während der Buddhismus, der ja ebenfalls ursprünglich aus Indien stammend über China nach Japan gekommen ist, als japanische Religion angesehen wird, haftet dem Christentum immer noch der Charakter des „Fremden“ und nicht wirklich Japanischen an. Den meisten Japanern ist der Absolutheitsanspruch des Christentums, dass Heil ausschließlich nur im Christentum gefunden werden kann, im Tiefsten fremd und unverständlich. Schon Franz Xavier hat dies erfahren müssen. Auf die Frage bekehrungswilliger Japaner: „Du sagst, in Jesus Christus können wir das Heil finden. Was ist mit unseren Vorfahren?“, hatte er die Antwort gegeben: „Die sind in der Hölle! Ihr aber könnt euch jetzt retten!“ Diese Antwort, die selbst auf der Basis der damaligen Theologie die Heilssituation der „Heiden“ nicht so negativ hätte beschreiben müssen, hat viele Japaner von der Annahme des Christentums abgeschreckt. Viele eigentlich am Christentum interessierte Japaner haben damals geantwortet: „Dann bleiben wir bei unseren Vorfahren!“.

Japaner lieben es, auf den höchsten Berg Japans, den Fujisan, zu verweisen,

auf dessen Gipfel viele Wege führen, wobei es letztlich gleichgültig ist, welchen Weg man nimmt, wenn man nur „oben“ anlangt. Großzügig räumen sie den so auf Exklusivität gesinnten Christen ein, dass sie den direkten und kürzesten Weg, die Directissima, gehen. Grundsätzlich verhalten sich Japaner den Wahrheitsansprüchen der Religionen gegenüber mit einer Haltung der Abwehr und eines gesunden Pragmatismus. Ihnen geht es weniger um den Wahrheitsgehalt, sondern um die Effektivität einer bestimmten Religion und Lehre. Die entscheidende Frage ist, ob die religiösen Lehren und Praktiken hilfreich sind, bestimmte Krisensituationen im Leben zu meistern.

#### In der Diskussion um die Nutzung der Kernenergie, die in Japan nach der Katastrophe von Fukushima begonnen hat, haben sich japanische Christen intensiv beteiligt.

Ein negativer Faktor für das Erscheinungsbild des Christentums in den Augen vieler Japaner ist die Gespaltenheit der Christen. Die Aufhebung des Verbots des Christentums im Jahr 1871 und die Verankerung der Religionsfreiheit in der Meiji-Verfassung von 1889 beendete die Periode von 250 Jahren, in der christliche Mission in Japan nicht möglich war. Für die nun einsetzende Missionierung, an der neben katholischen auch viele Missionare der verschiedenen protestantischen Kirchen beteiligt waren, war belastend, dass die Christen als in sich gesplante Gruppierung auftraten, deren Mitglieder sich gegenseitig vorwarfen, jeweils nicht das „richtige Christentum“ zu leben. In Reaktion auf dieses Ärgernis der Spaltung hat einer der ersten japanischen Konvertiten, Uchimura Kanzō (1861 – 1930), der ursprünglich sich den Methodisten angeschlossen hatte, die sog. „Nicht-Kirchen-Bewegung“ (*Mukyōkai*) gegründet, die ein kirchenloses japanisches Christentum sein will, das ohne äußere Organisation, Pastoren und Sakramente auskommt und nur die Bibel anerkennt. Die Mukyōkai hat heute gut 30 000 Mitglieder, von denen viele führende Positionen vor allem im Erziehungssektor haben.

Auf der anderen Seite ist wohl jedem Japaner die Person Jesus Christus bekannt. Sein Leben und seine Lehre, wie sie in der Bergpredigt überliefert wird, werden allgemein geschätzt. Weit mehr Japaner als es Christen gibt, sind im Besitz einer Bibel und mit ihrem Inhalt vertraut. Es zeugt von einer Sympathie für christliche sakrale Architektur, Musik und liturgische Feiern, wenn immer mehr nichtchristliche Japaner ihre Hochzeit in einer katholischen oder protestantischen Kirche feierlich begehen wollen. Jüngste Zahlen belegen, dass bis zu 70 % der Brautpaare für ihre Eheschließung sich für eine christliche Kirche entscheiden, während der Anteil der Paare, die dies in einem Schintoshrein tun, traditionell der bevorzugte Ort für Eheschließungen, nur noch bei knapp 20 % liegt. Die meisten katholischen Kirchen bieten Nichtkatholiken die Möglichkeit, ihre Hochzeit im Rahmen einer eigens für diesen Zweck geschaffenen Form zu feiern, bei der zum Einzug die Orgel erklingt, die Kirche festlich geschmückt wird und der Priester nach dem Eheversprechen dem Brautpaar nach Wunsch einen Segen erteilt. Damit die Kirche nicht nur als Hochzeitsveranstalter gesehen wird,

werden die zukünftigen Ehepaare, die von diesem Angebot Gebrauch machen wollen, vorher zu Gesprächen über Ehe, Familie und andere ethische Fragen eingeladen. Die Zahl der von diesem Angebot Gebrauch machenden Ehepaare ist relativ hoch und bietet der Kirche eine Möglichkeit, einer größeren Gruppe von Menschen mit dem Christentum in Berührung zu bringen. Seitens der katholischen Kirche wird darin eine Möglichkeit des indirekten Apostolats gesehen. Der durch die Hochzeitsfeier für die Beteiligten gegebene Kontakt führt in einigen Fällen zu einer weiterführenden Beziehung, die manchmal in der Taufe endet. Aber auch wenn es nur zu einem vorläufigen Kontakt kommt, hilft die Begegnung doch, das Image der katholischen Kirche zu verbessern.

Den größten Einfluss hat das Christentum in Japan durch die vielen Einrichtungen auf dem Erziehungssektor, angefangen von Kindergärten über Grundschulen und Gymnasien und Universitäten. Hier ist der Anteil der christlichen Einrichtungen überproportional stark. Auch wenn die schulischen Einrichtungen nicht als direkte Missionseinrichtungen geplant sind und operieren, rekrutiert sich doch die Mehrheit der Konvertiten aus Absolventen dieser Schulen.

Ein anderer Faktor, der für ein positives Image der Christen in der japanischen Gesellschaft sorgt, ist der Einsatz der Christen auf dem sozialen Sektor. Bei der Dreifachkatastrophe von Erdbeben, Tsunami und Reaktorunfall am 11. März 2011 reagierte die Caritas Japan schnell und richtete in der Stadt Sendai ein Katastrophenzentrum ein, das für die Opfer Lebensmittel, Decken und andere notwendige Dinge bereitstellte. Unterstützt wurde die Caritas Japan durch die Caritas Internationalis, die Hilfsangebote der Caritas von Macao, Taiwan, Singapur, Korea, Myanmar und sogar von der neu gegründeten Caritas Vietnam koordinierte. Auch die katholische Hilfsorganisation „Jinde Charities“ in Shijiazhuang in der Provinz Hebei in der VR China bekundete ihre Solidarität mit den Opfern. Solidaritätsaktionen für Japan gab es ebenfalls in der katholischen Kirche Indiens und Pakistans. Besondere Beachtung fand in Japan die Unterstützung durch koreanische Christen und Buddhisten für die Erdbebenopfer. Angesichts der historischen Animosität zwischen Japan und Korea wurden die vielfältigen Akte der Solidarität seitens der koreanischen Bevölkerung in Japan besonders gewürdigt.

In der schweren Zeit nach der Katastrophe erlebte die kleine Herde der japanischen Christen die weltweite Solidarität ihrer Schwesterkirchen in aller Welt als sehr tröstlich.

In der Diskussion um die Nutzung der Kernenergie, die in Japan nach der Katastrophe von Fukushima begonnen hat, haben sich japanische Christen intensiv beteiligt. Zusammen mit anderen christlichen Führern hat der Bischof von Kioto Paul Otsuka gefordert, dass Japan, das schließlich das einzige Land auf der Erde ist, das Opfer von Atombomben geworden sei, diese Gelegenheit nutzen solle, aus der zivilen Nutzung der Kernenergie auszusteigen, da diese Technik offensichtlich nicht beherrschbar sei und das Überleben der Menschheit und die Umwelt gefährde. Schon lange haben die christlichen Kirchen sich in der Friedensbewegung engagiert und gegen die Atomrüstung protestiert. Es ist im Ausland wenig bekannt, dass bei dem Atombombenangriff auf Nagasaki am 9. August 1945, bei dem über 70 000 Menschen getötet wurden, unter den Opfern fast 10 000 Katholiken waren, eine Anzahl, die zu diesem Zeitpunkt 10 % der in Japan lebenden Katholiken darstellte. Der katholische Arzt Takashi Nagai (1908 – 1951), dessen Frau durch die Bombe ums Leben kam und der selber stark strahlengeschädigt war, hat den Rest seines Lebens dazu benutzt, durch seine Bücher und den Film „Die Glocken von Nagasaki“ an das Gewissen der Welt zu appellieren, dass eine solche Katastrophe sich nicht wiederhole. In Hiroshima wurde auf Initiative von P. Hugo Enonimya-Lassalle S.J. die „Peace Memorial Church“ gebaut, die eine wesentliche Rolle als Antikriegs- und Antiatomdenkmal spielt.

#### Japanische Katholiken – eine Minderheit in der eigenen Kirche

Im März 2005 veröffentlichte die Kommission für Migration in der japanischen Bischofskonferenz statistische Angaben, nach denen die Zahl der Katholiken in Japan erstmals über 1 Million gestiegen sei. Die Zahl der Katholiken wird mit 1 015 637 angegeben, von denen 449 926 einheimische japanische und 565 712 ausländische Katholiken sind. Während die Zahl der einheimischen japanischen Katholiken seit mehr als einem Jahrzehnt sich kaum geändert hat, ist die Zahl der ausländischen Katholiken ständig gestiegen mit dem Ergebnis, dass sie gegenwärtig die Mehrheit innerhalb der katholischen



Foto: kna

Die deutsche katholische Gemeinde in Japan feiert Gottesdienst. Mehr als die Hälfte der Katholiken in Japan sind Ausländer.

Kirche in Japan stellen. Während die Angaben zur Zahl der einheimischen japanischen Katholiken auf festen Angaben in den jeweiligen Pfarrregistern basiert, gehen die Zahlen für die ausländischen Katholiken auf Angaben des japanischen Justizministeriums über die Zahl der offiziell in Japan registrierten Ausländer zurück, die allerdings nur die Nationalität, nicht aber die Religionszugehörigkeit der Ausländer enthalten. Die Zahlenangaben zu den in Japan lebenden ausländischen Katholiken wurden auf der Grundlage des Prozentanteils der Katholiken in den jeweiligen Herkunftsländern geschätzt. Da es wegen der großen Zahl der illegal im Lande lebenden Ausländer keine zuverlässigen statistischen Angaben über die Zahl der ausländischen Arbeitskräfte gibt, dürfte die Zahl der ausländischen Katholiken eher noch höher sein. Unter den ausländischen Christen, die in Japan leben, sind viele philippinische Frauen und Männer, die in der Regel Katholiken sind. Philippinische Frauen sind in Japan billige Haushaltskräfte und viele von ihnen arbeiten in Bordellen, während philippinische Männer als billige Tagelöhner auf Baustellen und in der Industrie arbeiten. Fast alle haben keine offizielle Aufenthalts- und keine Arbeitserlaubnis, müssen sich ständig vor den Behörden verstecken und werden wegen ihres rechtslosen Status an ihren Arbeitsstätten gnadenlos ausgebeutet. Die schlechten Arbeitsbedingungen der ausländischen Arbeitskräfte wird mit den „drei K“ für *kitsui* = schwer; *kitanai* = dreckig und *kiken* = gefährlich beschrieben. Kontakte zur katholischen Kirche, wie die Teilnahme an Sonn- und Feiertagsgottesdiensten sind für diese Menschengruppe nicht nur aus religiösen Gründen wichtig, sondern bieten auch die einzige Gelegenheit, einmal wieder die Muttersprache gebrauchen zu können, Freunde und Bekannte zu treffen und auch materiell einander gegenseitig zu helfen. Bischof Tani Daiji von Urawa nennt noch einen anderen Grund für die Ungenauigkeit in den Zahlenangaben der ausländischen Katholiken. Die Höhe der finanziellen Abgaben der einzelnen Diözesen an die japanische Bischofskonferenz richtet sich nach der Zahl der in ihr registrierten Katholiken. Eine etwas nachlässigere Zählung der ausländischen Katholiken hilft daher, die Abgaben geringer zu halten.

Die größte Gruppe der ausländischen Katholiken stellen die 250 000 japanisch-stämmigen Brasilianer der dritten Generation dar, die in das Land ihrer Großeltern zurückgekehrt sind, von der äußeren Erscheinung her oft recht „japanisch“ erscheinen, aber der Kultur und Sprache ihrer Vorfahren meist doch sehr entfremdet sind. In der japanischen Gesellschaft sind sie wenig angesehen und haben mit dem Image zu kämpfen, Versager zu sein. Die Zahl der aus den Philippinen eingewanderten katholischen Christen ist mit 150 000 ebenfalls sehr hoch. Es handelt sich einmal um Frauen, die oft illegal in der Unterhaltungs- und Sexbranche tätig sind und zum anderen um ungelernete Arbeiter, die ebenfalls meist illegal in Japan leben, da sie wegen der fehlenden Qualifikation keine offizielle Arbeitserlaubnis seitens japanischer Behörden erhalten können. Ebenfalls stark vertreten sind Koreaner mit 55 000 und die Peruaner mit 47 000 Katholiken. In den Diözesen Urawa und Nagoya beträgt der Anteil der ausländischen Katholiken 80 %, gefolgt von Yokohama und Kioto, die einen Anteil von 69 % ausländischer Katholiken aufweisen. Es hat lange gedauert, bis die japanischen Bischöfe und die Ortspfarrer auf die durch den Zuzug ausländischer Katholiken entstandene pastorale

Herausforderung geantwortet haben. Anfänglich begnügte man sich damit, aus den Reihen der ausländischen Missionsorden einige Priester auszuwählen, die aus den jeweiligen Zuzugsländer der Gastarbeiter stammen, damit sie in der jeweiligen Landessprache an Sonn- und Feiertagen einen Gottesdienst hielten.

Die Diözesen Urawa und Yokohama, in der sehr viele aus Brasilien stammende Katholiken leben, haben damit begonnen, Diözesanpriester zum Erlernen der portugiesischen Sprache nach Brasilien zu schicken, damit sie nach ihrer Rückkehr nach Japan in der Pastoral an den brasilianisch-stämmigen Katholiken eingesetzt werden können. In den Diözesen, in denen die Zahl der ausländischen Katholiken oft die der einheimischen übertraf, hat man in den späten 1990er Jahren begonnen, eigene Anlaufstellen, sog. „Katholische Internationale Zentren“ zu gründen, die neben Gottesdienstangeboten in den verschiedenen Sprachen auch Beratung und Hilfen für die Zuwanderer und ihre Familien anbieten. Die Arbeit dieser Zentren ist von den ausländischen Katholiken, vor allem in persönlichen Notfällen wie Krankheit, Schwierigkeiten mit den Behörden, Straffälligkeit und anderen menschlich schwierigen Situation gut angenommen worden. Bei der großen Zahl der ausländischen Katholiken reicht die Zahl der Zentren nicht aus. Um auf die pastorale und menschliche Herausforderung angemessen zu reagieren, sind die örtlichen Pfarreien gefordert, sich um die ausländischen Katholiken zu kümmern und neue Wege zu finden, sie in das Pfarrleben vor Ort zu integrieren. In vielen Pfarreien ist es inzwischen üblich geworden, dass Gottesdienste regelmäßig neben Japanisch auch in Englisch, Spanisch oder Portugiesisch angeboten werden. Immer häufiger sind ausländische Katholiken Mitglieder im Kirchenvorstand und Pfarrgemeinderat. Oft sind sie sogar die treibende Kraft. Da japanische Katholiken eher zurückhaltend in ihrer Bereitschaft sind, in solchen Gremien mitzuarbeiten, sind es die ausländischen Katholiken, die den Ton angeben. In einigen Fällen hat dies schon zu Protesten der einheimischen japanischen Katholiken geführt, die sich in ihrer eigenen Kirche nicht mehr recht zu Hause fühlten, da das ausländische Element so stark geworden ist.

#### Ausblick

Um die Situation des Christentums im heutigen Japan beschreiben und einordnen zu können, wurde seine Stellung in dem Gesamtkontext der weltanschaulichen und religiösen Entwicklungen des Landes nachgezeichnet. Das Christentum ist in Japan eine kleine Minderheit, die wegen ihres Beitrags auf den Gebieten der Erziehung und der Sozialarbeit geschätzt wird. Immer noch erscheint vielen Japanern das Christentum als eine fremde Religion, die mit ihren Glaubensinhalten und der Strenge ihrer moralischen Forderungen einerseits bewundert, aber dann auch wieder als zu weltfremd abgelehnt wird. Es wird für die Zukunft des Christentums darauf ankommen, ob es gelingt, die Botschaft des Evangeliums in einer Form zu präsentieren, die auf die Bedürfnisse der Japaner eingeht und Lösungen für die vielfältigen Probleme aufzeigen kann. Die christlichen Kirchen Japans können ihre internationalen Kontakte mit den asiatischen Kirchen und weltweit sicher noch besser nutzen, um die Inselmentalität der Japaner (*shimaguni konjō*) zu durchbrechen und Impulse für ein größeres Engagement Japans in der Welt zu geben. □

## Über japanische Denk- und Verhaltensmuster. Ein kleines Psychogramm in Thesen

Peter Pörtner

### I.

Wenn man sich vierzig Jahre aus quasi professionellen Gründen mit Japan beschäftigt und innerhalb dieses Zeitraums insgesamt acht Jahre in diesem Land verbracht hat, verfügt man über einen gewissen Fundus an Informationen: persönliche Erfahrungen, Erinnerungen, Anekdoten – und natürlich auch Thesen, Interpretationen und Deutungen, die man der manchmal mühseligen Lektüre zahlreicher und sehr verschiedenartiger Fachliteratur verdankt.

Was nun bei der Durchsicht dieses Fundus auffällt, ist, dass er sich aus kunterbunten, oft heterogenen und nicht selten widersprüchlichen Elementen zusammensetzt.

Das kann und darf gar nicht anders sein: Zum einen ist Zeit vergangen und damit haben sich die Zustände und Fakten nicht geringfügig verändert; zum anderen steckt ja, wie wir schon lange wissen, hinter jeder Erkenntnis ein Interesse oder auch mehrere Interessen. Und das sieht man den Erkenntnissen an. Selbst das, was unter einem Faktum überhaupt zu verstehen ist, ist, das wissen Sie, höchst umstritten – und nicht nur von einer wissenschaftlichen Disziplin zur anderen unterschieden, sondern auch von (akademischer) Schule zu (akademischer) Schule. Auch die Universität ist ja, sagt zumindest Niklas Luhmann, vor allem ein Reputationssystem. Eine jede konstruiert sich ihre Welt mehr oder wenig anders. Eine jede ist, um es mit Faustens ungeliebtem Famulus Wagner zu sagen, so in ihr eigenes „Museum gebannt“.

Es ist ein gewaltiger Unterschied, ob man sich dem Denken und der Verhalten der Japanerinnen und Japaner unter einem kulturhistorischen, einem religionsgeschichtlichen, einem sozialpsychologischen, einem völkerpsychologischen oder einem soziologischen Aspekt nähert; ob man quantitativ oder qualitativ vorgeht. Die Ergebnisse sind soweit voneinander entfernt wie die Verfahrensweisen, welche die Ergebnisse hervorgebracht haben. Was bedeutet das für diesen kleinen Beitrag, der sich mit dem „japanischen“ Denken und Verhalten befassen soll?

Es bedeutet, dass ich nur eine sehr fragmentarische Vorstellung vom japanischen Denken und Verhalten vermitteln kann; vor allem aber eine nur idealtypische: Das heißt: Von allem, was ich sage, behaupte ich nicht, dass es immer und überall so ist und sich so abspielt; ich sage nur: Es ist wahrscheinlich, resp. es ist unter den gegebenen Bedingungen erwartbar, dass es so ist oder sich so abspielt. Auch in Japan gibt es nicht nur Konformität; ganz im Gegenteil, wenn es auch dieses – gerade von Japanern – gerne zitiertes Sprichwort gibt: „Ein Nagel, der herausragt, wird eingeschlagen.“

Es bleibt uns also nichts, als um das Objekt unserer Wissensbegierde ein wenig herumzutanzten; sozusagen wie um das Goldene Kalb, – um im biblischen Bild zu bleiben. Schlimm ist allerdings, dass wir dabei nicht umhin können, auch die Abstraktionsebenen – dann und wann – zu wechseln.

Mit anderen Worten: Was ich in aller Kürze bieten kann, das ist nicht mehr



Prof. Dr. Peter Pörtner, Professor für Gegenwartsbezogene Japanologie und Leiter des Japan-Zentrums der Universität München

als ein patchwork-Psychogramm, ein patchwork-Soziogramm. Unterscheidungen, die im Auge behalten werden müssten, muss ich ignorieren; wie zum Beispiel historische Entwicklungen und Veränderungen, auch den bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts gravierenden Unterschied zwischen Stadt und Land, etc.

### II.

Zur ersten Orientierung nur dies: Japan ist vor etwa 1500 Jahren Japan geworden, indem es sich (mit der Hilfe vieler koreanischer Einwanderer) sinifiiziert hat: Auf dem Weg des (Sich-) Chinesisch-Werdens ist Japan Japan geworden. Und zwar unverwechselbar. In gewisser Weise hat schon damals Japan sich gerüstet für das, was nach 1868, nach der so genannten Meiji-Restauration, geschah, als Japan sich okzidentalisierte: Auf dem Weg des (Sich-) Westlich-Werdens ist Japan zum Modernen Japan geworden; und zwar unverwechselbar. Daraus erklärt es sich wohl, dass Japan immer gleichsam doppelt registriert war und ist.

Kurz, aber ein wenig kompliziert gesagt: Japan hat das Fremde im Grunde immer genutzt, um sich seines Eigentums zu versichern und bewusst zu machen. Wie es das gemacht hat, darin liegt, wie ich meine, eine Besonderheit Japans. Keine Angst! Das war wohl der letzte Satz dieser Art, den Sie heute zu hören bekommen.

Man liest oft, Japan war und sei ein Kaiserreich; nominell stimmt das. Aber vom 9. bis zum 19. Jahrhundert hatten die meisten Kaiser de facto keine Macht. Die Macht lag zunächst in der Hand von Regenten-Familien und später in der von Militär-Führern, eben den auch im Westen bekannten Shōgunen. Auch während der 250 Jahre währenden Friedenszeit, der Tokugawa- oder Edo-Epoche, die 1868 ihr offizielles Ende fand, als der junge Kaiser Meiji wieder in Rechte eingesetzt wurde, auf die seine Dynastie, die einzige Kaiser-Dynastie, die es in Japan gab und gibt,

1000 Jahre lang hatte warten müssen. Und dieser Meiji-Tennō und seine Frau waren es, die den Japanern und Japanerinnen zeigten, dass man und wie man westliche Kleidung trägt.

Bis zum 11. März 2011 konnte man sagen, dass das moderne Japan von drei traumatischen Ereignissen geprägt wurde:

1. Die rasante und auch rabiata, ja gewaltsam durchgeführte Modernisierung und Verwestlichung Japans nach 1868, die, wie Hegel vielleicht sagen würde, das ganze „Reich der Sitte“ in Japan, irritiert und umgewälzt haben.

2. Das große Kantō-Erdbeben von 1923, als die Hauptstadt Tōkyō zerstört wurde.

3. Die Atombombenabwürfe auf Hiroshima und Nagasaki.

In Zukunft, alles deutet darauf hin, werden auch die Katastrophen vom 11. März 2011 – als viertes großes Trauma des Modernen Japan – dazu gezählt werden müssen. Denn selbst wenn in Japan wieder Alltags-Normalität einkehren, zurückkehren wird – und sie wird, ja ist bereits wieder ... Der Name *Fukushima*, was übrigens „Glücksinsel“ bedeutet, markiert ein neues Trauma in der Geschichte des Modernen Japan, das nicht überwunden und verarbeitet werden kann, sondern integriert werden muss. Wie das geschehen soll und wird, das kann m. E. noch niemand sagen.

Gerade um über das Trauma von Hiroshima und Nagasaki hinwegzukommen, hat man bald nach dem Zweiten Weltkrieg begonnen, den Japanerinnen und Japanern beizubringen, dass Atomenergie auch eine gute Seite hat: Sie bringt Licht, Wärme, Bewegung. Und jetzt hat sie Fukushima gebracht. Letztlich eine Spätfolge der Entscheidung, den westlichen life-style zu übernehmen und am weltumfassenden internationalen Wettbewerb teilzunehmen. Spätestens in den 1950er Jahren, als nach Kapitulation und amerikanischer Besatzung der beispiellose wirtschaftliche Aufschwung Japans begann, war an kein Zurück mehr zu denken; und es wollte auch kaum mehr einer oder eine zurück. Stattdessen wurde das Bild vom Fahrradfahrer, der unablässig in die Pedale treten muss, um nicht umzufallen, zu dem Topos, mit dem sich Japaner gegenseitig ihren Zustand erklärten.

### III.

Wenn man den japanischen Medien trauen und glauben darf, lieben die Japaner und Japanerinnen neben dem Sport vor allem das Essen und das Lachen. Warum das Lachen? Ein japanischer Autor, Furuta Takehiko, behauptet, dass das Lachen in der japanischen Frühgeschichte (anders als Tod, Leid, Trauer und Schmerz, die den Alltag, also den Bereich des so genannten Profanen, prägten) in den Bereich des Nicht-Alltäglichen und Nicht-Profanen gehörte. Die Hauptbeschäftigung der prähistorischen Menschen sei die Arbeit zur Sicherung der Subsistenz, des Überlebens gewesen. Wenn nun in diese notwendige und alltägliche Routine ein unerwartetes Glück einbrach, wenn (anders als die Katastrophen vom 11. März 2011) eine Flut einmal keinen großen Schaden hinterlassen, sondern statt dessen viele Fische ans Ufer geschwemmt hatte, kamen die Menschen zusammen – und lachten. Das Lachen über etwas, das geschehen ist, hatte hier also die Funktion einer Art nachträglicher Aneignung eines (unerwarteten, glücklichen) Ereignisses. Denkbar, dass aus dieser Erfahrung sich die Technik des „Herbeilachens“ (von *arigatasa*) entwickelt hat.

Bedeutet doch das japanische Wort für „dankenswert“ (*arigatai*), von dem der übliche Ausdruck für „Danke!“ (*arigatō*), abgeleitet ist, wörtlich: „schwer zu haben“. Zu dem Begriff der (*arigatasa*), der eben das bezeichnet, über das man nicht so ohne weiteres verfügen, das man auch nicht erzwingen kann, tritt noch der Begriff der *medetasa*, der das bezeichnet, was Glück bringen oder doch zumindest verheißen soll. Beide beziehen sich also nicht auf den Alltag, den Normalzustand, sondern verweisen eher auf das Ereignis eines zwar Erwünschten, aber nicht unbedingt Erwartbaren.

Aus diesen beiden Begriffen lässt viel von der existentiellen Grundbefindlichkeit der Japanerinnen und Japaner ablesen, – eben der Grundbefindlichkeit, die ihr privates und öffentliches Denken und Handeln zumindest mitbestimmt.

### IV.

Ich zähle jetzt einfach – ganz „modo barbarico“ – einige Dinge auf, die ich für diskutabel halte:

Die Japaner sind Fatalhedonisten. Sie sind stark im Nehmen, im Hinnehmen des Unvermeidbaren. Es wird oft behauptet, dass *shigata ga nai* und *shōga nai* die Lieblingsworte der Japaner seien: „Da kann man nichts machen!“. Das wird so sicher nicht stimmen, aber: Es gibt diese fatalistische Seite. Wir müssen jedoch auf der Hut sein: Der japanische Schicksals-Begriff ist anders konnotiert als der christlich-abendländische. Gleichzeitig gibt es da aber auch eine hedonistische Seite, als würden die Japaner das Leben u. a. wie eine Wette verstehen; kann es doch auch gut gehen. Es kann auch *medetai* sein, auch wenn es schwer zu haben (*arigatai*) ist. Daher nenn ich dieses Denken und Verhalten fatalhedonistisch; und sehe

auch darin ein Beispiel für die doppelte Registriertheit der Japaner und Japanerinnen.

Die Japaner sind Pragmatiker des Jeweiligen. Sie versuchen die Dinge in ihrer Jeweiligkeit (japanisch heißt das *sono ba*, *sono ba* d. h. je nach Ort und Umständen) in den Griff zu bekommen. Universalistisches Denken war den vor-modernen Japanern fremd und hat – davon bin ich überzeugt – auch in der Moderne in Japan keine Heimstatt gefunden; höchstens in der akademischen Diskussion. Das zeigt sich zum Beispiel auch darin, dass die Japaner an Rechtstheorie nicht sonderlich interessiert sind. In der Praxis versucht man – folgerichtig – das Präzedenzrecht anzuwenden. In diesen Kontext gehört auch die Tatsache, dass die Japaner in der Regel partikular orientiert sind, auf das Besondere gerichtet, auf das Hier und Jetzt der Dinge – und auch der Menschen. Sie präferieren face-to-face-Situationen.

Meiner Erfahrung nach sind die Japaner und Japanerinnen Fanatiker der Geselligkeit. Praktisch alle Künste in Japan, die Dichtung, die darstellende Kunst, die Musik, auch die höchst elaborierten Gesellschaftsspiele waren quer und längs durch die Geschichte Optionen der Geselligkeit, oder, wie man auch sagen könnte: Optionen für die Kommunikation unter Anwesenden. Einen deutlichen Niederschlag findet das in den zahlreichen – religiösen – Festen, den *matsuri*, die geradezu orgiastisch zelebriert werden; Japan ist auch ein *matsuri*, eine Fest-Kultur. Vielleicht hat diese Tendenz zum Über-die-Stränge-Schlagen auch eine kompensatorische Funktion. Aber das weiß ich nicht.

Ich weiß nur (wieder ein Beispiel für die ominöse doppelte Registriertheit, von der ich rede), dass die Japaner – andererseits – die sozialhygienische

Funktion von Formen exzessiv zu nutzen und einzusetzen verstehen. Ein Grauen für viele ausländische Japanbesucher. Da habe ich schon so manche Geschichte gehört ... Ich halte diesen bewussten und massiven Einsatz von Formen für eine kluge, eben sozialhygienisch höchst effektive Strategie. Denn: Wer die Formen beherrscht, der kann in der Gesellschaft leichter und

### Die Japaner sind Pragmatiker des Jeweiligen.

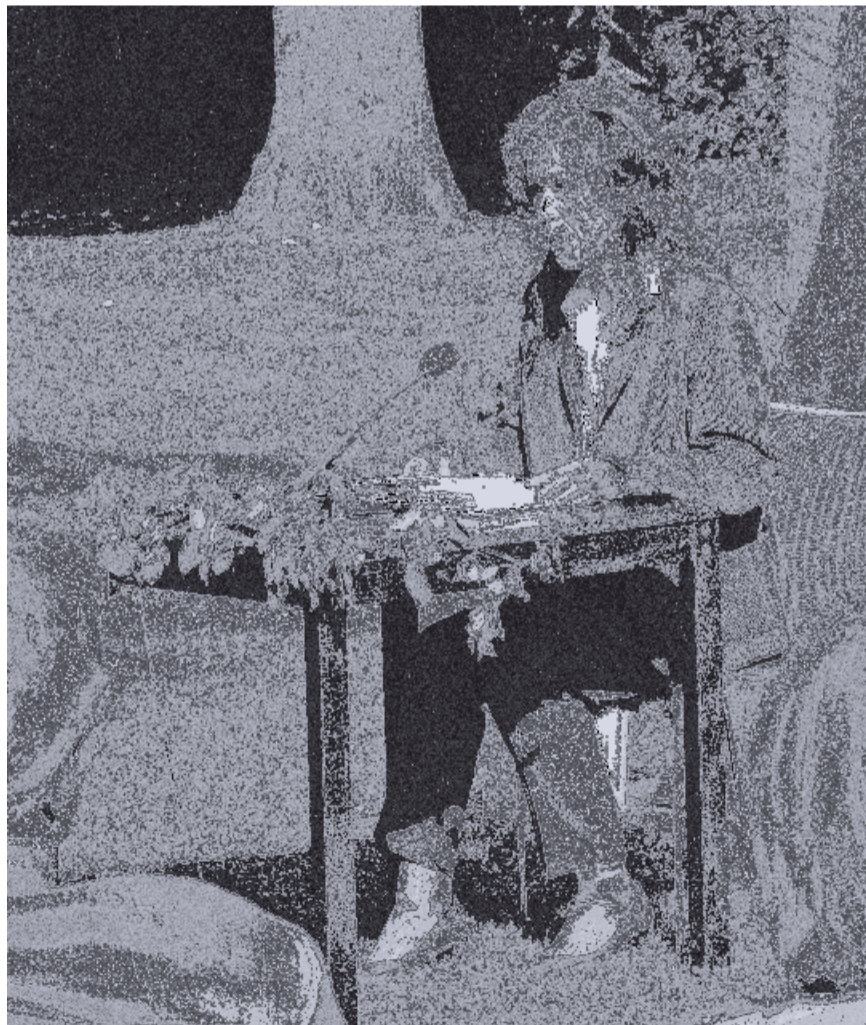
erfolgreicher agieren. Weiß er doch, was er in einer gegebenen Situation (die er natürlich auch zu durchschauen gelernt haben muss!), was er in einer gegebenen Situation zu tun hat, tun muss. Denn er handelt in einem System von Formen, die er innerhalb dieses Systems nicht anwenden darf; sonst fällt er aus dem gegebenen Rahmen – und erreicht nichts; oder eben nur, dass er aus dem Rahmen fällt. Wie einer, der während einer Vorstandssitzung plötzlich nur in einer (gerade) selbst erfundenen Sprache spricht. Im Kontext dieser sozialhygienischen Funktion der Formen könnte man auch über die Spätwirkungen des Konfuzianismus auf das moderne Japan diskutieren; sind doch die Formen, hier bekanntermaßen Riten genannt, für den Konfuzianismus gleichsam der Kitt, die Einheitsstifter der Gesellschaft, in denen sich das Ideal der Menschlichkeit (*jin*) artikuliert.

Japaner sind zwar äußerst belastbar, „Maniacs“ des Durchhaltens (*gambariya*), aber sie übernehmen nicht gerne Verantwortung: Verantwortung zu tragen, das ist gefährlich. Weil man zu derselben gezogen werden kann. Und in Japan zur Verantwortung gezogen zu werden, bedeutet oft: *rien ne va plus*. Der Verantwortliche als Typus fungiert in Japan mehr noch als in europäischen Gesellschaften als Sündenbock und potentielles Bauernopfer. Wobei man jedoch auch das Ritual der Opferung oder Selbst-Opferung des Verantwortlichen unter dem Aspekt der Sozialhygiene der Formen deuten kann.

Ein sehr wichtiges Thema, überdies ein höchst umstrittenes und kontrovers diskutiertes Thema, muss noch zur Sprache kommen: Gibt es ein japanisches Ich; sozusagen ein Gegenmodell zum europäischen Standard-Individuum, dem autonomen, selbstverantwortlichen Ich à la Descartes?

Im Gegensatz zum europäischen Ich, das darauf bedacht ist, seine Grenzen zu hüten und zu bewachen, sei das japanische Ich, wie eine deutsche Japanologin (Hijiya-Kirschner) einmal einen bestimmten japanischen sozialpsychologischen Ansatz zusammenfasste, „ein kontextsensitiver Kristallisationspunkt“. Wahr daran ist wahrscheinlich, dass europäische Individuen sich in Kontexte einbringen; japanische Iche aber sich von den Kontexten gleichsam tragen, ja formen lassen: Hier ist das Dazwischen viel bedeutsamer als im Westen. Hier scheinen die so genannten Ich-Demarkationen poröser zu sein als bei ihren westlichen Gegenstücken. Das könnte ein Grund sein für die oft beschworene japanische Gruppen-Orientiertheit.

In den 1980er und 1990er Jahren war es geradezu Mode, von Japan als einer maternellen (nicht matriarchalischen) Gesellschaft zu reden. Maternell bezieht sich dabei auf die Bedeutung der Mutter für die japanischen Kleinkinder. Japan ist immer noch, auch wenn sich dies aus verschiedenen Gründen neuerdings ein wenig zu verändern scheint, eine „vaterlose“ Gesellschaft. In der Kleinkinderziehung spielen die Väter praktisch immer noch keine



Die Autorin Miki Sakamoto las an diesem sonnigen Herbsttag im Park der Akademie aus ihrem Werk „Die Kirschblütenreise“.



relevante Rolle, weil sie nicht da sind. Das heißt: Das ganze Drama der primären Sozialisation spielt sich zwischen Mutter und Kleinkind ab, die in einem geradezu symbiotischen Abhängigkeitsverhältnis zueinander stehen. Die Kleinmechanik dieses Erziehungsdramas kann hier nicht beschrieben werden. Sein Ergebnis aber scheinen Individuen mit durchlässigen Ich-Grenzen zu sein, die das Gefühl haben, der Gesellschaft eine gewisse (quasi angeborne, also anerzogene) Schuldenhypothek zurückzahlen zu müssen (was freilich nicht geht) und den Eltern und der Gesellschaft dankbar sein zu müssen; dass sie leben und in der und für die Gemeinschaft tätig sein dürfen. Wie primäre und sekundäre Sozialisation sozusagen „smart“ zusammenarbeiten, um solcherart Individuen, die auch kanjin, („Kontextuen“) genannt wurden, hervorbringen, auch das kann hier nicht diskutiert werden.

## V.

Da wir uns in einer Katholischen Akademie befinden, hoffe ich, dass ich ein wenig, wirklich nur ein wenig, philosophieren darf, obendrein in einem nicht wirklich katholischen Sinne. Erlauben Sie mir ein paar Worte darüber, wie sich das geistige Milieu Japans (historisch und systematisch) von dem christlich-abendländischen unterscheidet. Die Unterschiede, die ich benennen werde, sind noch heute im Denken und Verhalten der Japaner und Japanerinnen wirksam und sichtbar. Und wir sollten sie ernst nehmen. (Vieles davon gilt übrigens auch für China; ich werde aber über den japanischen Anteil sprechen.)

Es gab im vormodernen Japan keine Zweiwelten-Theorie, wie wir sie seit Platon im Abendland kennen. Also auch keine Unterscheidung zwischen einer eigentlichen, wahren Welt, der Welt der *adamantinen* Ideen, und der uneigentlichen Welt des Scheins (Höhlegleichnis!), in dem wir verblendeten Menschen leben müssen. Und dazwischen eine unüberwindbare Kluft, von Platon *chorismos* genannt. (Die Schein- und Schaumwelt des Buddhismus hat eine ganz andere Bedeutung!)

Seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts leben die Japaner in einer komplexen Misch-Welt, wie ich sie nennen möchte. In vormodernen Epochen lebten sie – das kann man in den japanischen Mythologien nachlesen – in einer ungeschaffenen Welt (*mundus increatus*). Folglich lebten sie auch ohne die Vorstellung eines Schöpfergottes, einem *conditor mundi*; der Kosmos ist nur ein geschlossenes Kontinuum, ganz ohne ein wie auch immer gedachtes Außerhalb. Alles, was ist, ist so genannten 10 000 Dinge (*manbutsu*), sind als solche das Gesamt des Kosmos; auch die Unter- und Anderwelten, die Höllen und Paradiese befinden sich zwar „woanders“, aber eben nicht außerhalb des einen geschlossenen Kosmos, der alles umfasst. „Dort“ bedeutet hier nicht „jenseits“ dieser Welt, sondern „jenseits der Berge“, „jenseits des Meers“ oder irgendwo in der „Tiefe“ unter unseren Füßen.

Da es, wie gesagt, an der Vorstellung von einem personal gedachten Schöpfergott mangelt, fehlt in der japanischen Welt auch die Prägeform des abendländisch-christlichen Individuums; das Mephisto in Goethes Faust so prägnant und präzise den „kleinen Gott der Welt“ nennt.

Dass aus diesen fundamentalen Unterschieden eine andere Beziehung zu den Dingen und Zeichen geschlossen werden kann, versteht sich von selbst; eine Beziehung, die einmal dicht beschrieben werden sollte. □

# „Ungeborgen, hier auf den Bergen des Herzens“

## Rainer Maria Rilkes meditativer Blick in die Welt

Mit dem poetischen Werk Rainer Maria Rilkes befasste sich ein Studientag in der Katholischen Akademie am 26. November 2011. Unter dem Titel „Ungeborgen, hier auf den Bergen des Herzens“. Rainer Maria Rilkes meditativer Blick in die Welt“ zeigte der Religionspädagoge Otto Betz, wie der

Dichter uns einlädt, ihm in den Garten seiner Bilderwelt zu folgen und seine Impulse in unser eigenes Leben hineinzunehmen. „zur Debatte“ dokumentiert die beiden Vorträge, die sich mit dem Inneren des Menschen und Metaphern für die Transzendenz bei Rilke befassen.

## „Ich habe ein Inneres, von dem ich nicht wusste“. Von der Öffnung der Sinne

Otto Betz

### I.

„Ist es möglich, dass man trotz Erfindungen und Fortschritten, trotz Kultur, Religion und Weltweisheit an der Oberfläche des Lebens geblieben ist? Ist es möglich, dass man sogar diese Oberfläche, die doch immerhin etwas gewesen wäre, mit einem unglaublich langweiligen Stoff überzogen hat, so dass sie aussieht, wie die Salonmöbel in den Sommerferien? – Ja, es ist möglich.“ So kennzeichnet Rilke in seinem „Malte“ die Situation eines normalen Gegenwartsmenschen, dessen Sinne stumpf geblieben sind, weil niemand sie ihm wirklich geöffnet und erschlossen hat. Einem solchen ist es offenbar nie widerfahren, dass ihm gleichsam die Schuppen von den Augen fielen und ihm eine neue Wahrnehmung geschenkt wurde. Rilke empfand den Vorgang des Sehens als lebenslange Aufgabe, man kommt damit nie zu einem Ende, weil sich die Wirklichkeit immer wieder neu zeigt. In einem Brief an die Fürstin Thurn und Taxis vom 6. September 1915 hat Rilke diese „Lebensaufgabe“ so formuliert: „Es müsste nur unser Auge eine Spur schauender, unser Ohr empfangender sein, der Geschmack einer Frucht müsste uns vollständiger eingehen, wir müssten mehr Geruch aushalten, und im Berühren und Angehörtsein geistesgegenwärtiger und weniger vergesslich sein: um sofort aus unseren nächsten Erfahrungen Tröstungen aufzunehmen, die überzeugender wären, überwiegender, wahrer wären, als alles Leid, das uns je erschüttern kann.“ – Seiner Meinung nach lässt die partielle Blindheit und Gefühllosigkeit den Menschen verkümmern, weil er dann weder die Schönheit noch die Größe der Schöpfung wahrnimmt, aber auch die Tiefenschichten seiner eigenen Seele nicht wecken kann.



Prof. Dr. Otto Betz, Professor für Allgemeine Erziehungswissenschaft und Religionspädagogik an der Universität Hamburg

Auf bewegende Weise hat er den Lernprozess einer Augenöffnung im „Malte“ beschrieben: „Ich lerne sehen. Ich weiß nicht, woran es liegt, es geht alles tiefer in mich ein und bleibt nicht an der Stelle stehen, wo es sonst immer zu Ende war. Ich habe ein Inneres, von dem ich nicht wusste. Alles geht jetzt dorthin. Ich weiß nicht, was dort geschieht.“ – Rilke spricht hier einen Gedanken an, der ihn sein ganzes Leben lang beschäftigt hat. Die Außenwelt, der Bereich des Sichtbaren und Wahrnehmbaren, hat eine geheimnisvolle Entsprechung: die Innenwelt, und diese beiden Bereiche stehen in einem intensiven Wechselverhältnis zueinander. Die Vielfalt und

Fülle der sichtbaren Wirklichkeit, die wir mit unseren Augen und den übrigen Sinnen aufnehmen, trifft in unserem Innern auf eine entsprechende Welt der Formen und Farben und Gestalten. Weil wir aber bei unserer Weithinwendung nicht nur auf das Schöne und Anmutige stoßen, sondern auch auf das Abgründige, das Dunkle und Ängstigende, müssen wir gewärtigen, auch im Fundus der eigenen Tiefe auf solche erschreckenden Phänomene zu treffen. Vor allem aber scheint es wichtig zu sein, dem Unscheinbaren und Unauffälligen genauso viel Beachtung zu schenken wie dem, was ins Auge fällt und sich in den Vordergrund drängt. In vielen seiner Briefe wurde Rilke zum behutsamen Lehrer, der dazu beitragen wollte, sehendere Augen und aufmerksamere Ohren zu bekommen. Am 16. Juli 1903 schrieb er an Franz Xaver Kappus: „Wenn Sie sich an die Natur halten, an das Einfache in ihr, an das Kleine, das kaum einer sieht, und das so unversehens zum Großen und Unvermeidlichen werden kann; wenn Sie diese Liebe zu dem Geringen und ganz schlicht als ein Dienender das Vertrauen dessen zu gewinnen suchen, was arm scheint: dann wird Ihnen alles leichter, einheitlicher und irgendwie versöhnlicher werden, nicht in ihrem Verstande vielleicht, der staunend zurückbleibt, aber in Ihrem innersten Bewusstsein, Wachsein und Wissen.“

So wichtig es Rilke ist, sich aufmerksam der Außenwelt zuzuwenden, um die Wirklichkeit in ihrer ganzen Fülle aufzunehmen, ist es ihm mindestens ebenso wichtig, die innere Welt wahrzunehmen und eine Verbindung herzustellen zu der bilderträchtigen Innenwelt der Seele. Das unermesslich angesammelte „Sehmaterial“ soll ja keine fremde Welt bleiben, erst wenn es korrespondiert mit den inneren Landschaften,

*Rilke ist bekanntlich in seinem Leben viel gereist, hat unterschiedliche Städte, Landschaften, Kulturen, Sprachräume kennen gelernt und sich den verschiedenen Eindrücken geöffnet.*

können bleibende Erfahrungen gewonnen werden. Rilke ist bekanntlich in seinem Leben viel gereist, hat unterschiedliche Städte, Landschaften, Kulturen, Sprachräume kennen gelernt und sich den verschiedensten Eindrücken geöffnet. Und immer war er darum bemüht, das Geschaute und Erlebte zu einer zweiten Wirklichkeit werden zu lassen, es durch Sprache und persönliche Formulierung in eine feste Gestalt zu überführen und dadurch unverlierbar zu machen. Und immer ereignete sich bei der Verarbeitung des Erlebten auch eine Differenzierung seiner „Innensicht“ als Begegnung mit bisher unbekannt Dimensionen der eigenen seelischen Tiefe.

### II.

Wir haben oft eine unbewusste Neigung, die Welt nicht zu sehen, wie sie sich – in ihrer Ambivalenz – zeigt, sondern sie uns zurechtzumachen nach den eigenen Wünschen und Sehnsüchten. Rilke war darum bemüht, sich den Realitäten zu stellen und auf die Neigung, nur das Angenehme herauszupicken, zu verzichten. Am 11. Dezember 1906 schrieb er von der Insel Capri an seinen Mäzen Karl von der Heydt: „Das Entzücken-Buchstabieren ist lange hinter mir und darin besteht meine ganze Lebensfreude und -aufgabe: dass ich,

wenn gleich ganz anfängerhaft, unter denen bin, die das Schöne hören und seine Stimme erkennen, selbst wo es sich kaum aus den Geräuschen heraus hebt; dass ich weiß, dass der liebe Gott uns nicht unter die Dinge gesetzt hat, um auszuwählen, sondern um das Nehmen so gründlich und groß zu betreiben, dass wir schließlich gar nichts anderes als Schönes empfangen können in unserer Liebe, unserer wachen Aufmerksamkeit, unserer gar nicht zu beruhigenden Bewunderung.“ Er singt kein

### *Rilke hatte ein ungemein feines ästhetisches Empfinden, sein Leben lang war er den Ausdrucksformen des Schönen auf der Spur.*

Loblied auf die vielgerühmte Insel, sondern weist auf das hin, was ihn abtöft: die törichte und unreflektierte Begeisterung der Fremden, die immer nur die gleichen „Sehenswürdigkeiten“ wahrnehmen und bejubeln. „Ich werde jedes Mal recht traurig in solchen Landschaftsausstellungen, vor dieser deutlichen, preisgekrönten, unanfechtbaren Schönheit. Da es doch schon fast zu viel ist, einen Stein am Wege aufzulesen, eine Kastanie, ein welkes Blatt, da schon die Schönheit eines kleinen unscheinbaren und gemeinhin geringen Dinges das Herz überfließen macht, was soll man in solchen Schönheits-Konzerten, wo alles Programm-Nummer ist und erprobt und beabsichtigt und ausgewählt.“

Rilke hatte ein ungemein feines ästhetisches Empfinden, sein Leben lang war er den Ausdrucksformen des Schönen auf der Spur. Was ihn aber in besonderer Weise anzog, waren solche Phänomene des Schönen, die sich nicht selbstsicher aufplustern und zur Schau stellen, sondern die man erst entdecken muss und die erst nach einer gewissen Zeit ihr Geheimnis preisgeben. Wie viele Stunden verbrachte er in Museen, in Berlin und München, in Moskau und Paris, in Wien und Rom. Er setzte sich den Bildwerken aus, sprach gleichsam mit ihnen, besuchte sie häufig, ging mit ihnen um. Es war kein distanzierter Standpunkt, den er einnahm, er wollte keine objektivierende Analyse, sondern fragte sich, was ihm da begegnete, welcher „Wahrheit“ er gegenübertrat, die ihn anrief, bestätigte oder infrage stellte. Welche Erschütterung spricht aus dem Gedicht „Archaischer Torso Apollos“. Obwohl doch von diesem Kunstwerk nur ein Bruchstück erhalten ist, weder der Kopf noch die Arme oder die Beine sind erhalten, hat er doch den Eindruck, es gehe eine unerhörte Kraft von ihm aus. Das geht so weit, dass er sich nicht mehr als der Schauende empfindet: er weiß sich angeschaut und kann sich nicht mehr verabschieden ohne das Bewusstsein, dass sich sein Leben ändern muss.

Wie genau konnte Rilke schauen, wie sorgsam die Nuancen erkennen und darstellen. Er will die Dinge nicht schöner machen als sie sind, aber er will etwas von ihrer Wahrheit einfangen. Und immer sind ihm die Dinge und Wesen auch Spiegel, die ihm etwas über die eigene Wirklichkeit mitteilen. – Von den Blumen war es vor allem die Rose, die er immer von neuem bestaunte und bewunderte. Und es war nicht nur die üppig aufgeblühte und Entfaltete, die es wert war, liebevoll angeschaut zu werden, auch die Heckenrose hat ihn angezogen. Und selbst die Verblühende hat für ihn noch eine Botschaft. Am 11. September 1906 schrieb er an Mary Gräfin Gneisenau, er sehe in der Verblühenden „den Ausgleich, der in dem

unsäglichen Schönsein einer solchen Rose liegt, die den freudigen und fürstlichen Rhythmus ihrer Fülle verlangsamt hat, bis er Vergehen wurde, Vergänglichkeit, eine Reihe langsam absteigender Töne. Aber wie wir die Rose irgendwie brauchen in ihrem Kommen und Aufgehen, wie sehr ist auch dieses uns nötig, wie sehr hängt auch dieses mit unserem Herzen zusammen, wie hängen wir auch daran: an diesem Welksein und an des Welkseins zarten, ein wenig klagenden Nuancen: diese Gelbs im Gelben, ach ja, sie sind auch in uns, und wir kommen dazu, sie schön zu finden und uns an ihnen zu freuen; wir kommen dazu, in des Lebens Händen alles gelten zu lassen in abwartender, in williger, noch ein wenig anfängerhafter Gerechtigkeit. Denn das Welken und Welksein und Sich-daran-Hingeben ist eine Schönheit mehr neben der Schönheit dessen, was kommt und treibt und trägt.“ Die Schönheit hat also viele Gesichter und Rilke ist es wichtig, nicht nur das glanzvolle Antlitz herauszustellen. Selbst das Vergängliche und Vergehende hat noch seinen Reiz, gehört zur ganzen Wirklichkeit. Und immer hat das Geschaute seinen eigenwilligen Spiegelcharakter, ob es uns passt oder nicht.

Es gehört vielleicht zu den wichtigsten Einsichten Rilkes, dass er zwar immer von der Herrlichkeit des Daseins überzeugt war, dass er aber nie seine furchtbaren Seiten übersah, sondern darauf drängte, auch das Furchtbare in der Welt wahrzunehmen als Teil der Gesamtwirklichkeit. Wir dürfen die Welt nicht ausschnitthaft und wahlweise aufnehmen, sie bietet sich uns nun einmal mit einem heiteren und einem erschreckenden Antlitz dar. Schon in seinen Briefen an Franz Xaver Kapus klingt dieses Motiv an, das dann in seinem späteren Leben immer weiter variiert wird. Am 12. August 1904 schreibt er:

„Wir müssen unser Dasein so weit, als es irgend geht, annehmen; alles, auch das Unerhörte, muss darin möglich sein. Das ist im Grunde der einzige Mut, den man von uns verlangt: mutig zu sein zu dem Seltsamsten, Wunderlichsten und Unauflösbarsten, das uns begegnen kann. (...) Wir haben keinen Grund, gegen unsere Welt Misstrauen zu haben, denn es ist nicht gegen uns. Hat sie Schrecken, so sind es unsere Schrecken, hat sie Abgründe, so gehören diese Abgründe uns, sind Gefahren da, so müssen wir versuchen, sie zu lieben. (...) Vielleicht ist alles Schreckliche im tiefsten Grunde das Hilflose, das von uns Hilfe will.“

### III.

Das Leben geschehen lassen, weil das Leben recht hat, das war der Grundgedanke, dem Rilke folgen wollte, und es fiel ihm sicher nicht immer leicht, dieser Maxime treu zu bleiben. Gerade in den letzten Lebensjahren, als sich zunehmend Krankheiten und andere Beschwerden bemerkbar machten, hielt er an dieser Überzeugung fest. Ausflüchte und Verdrängungen sollten keinen Platz haben. Besonders in den Briefen an die Gräfin Sizzo kommt dieser Gedanke mit aller Schärfe zum Ausdruck. Am 12. März 1923 schreibt er ihr:

„Wie ich mehr und mehr in meinem Leben und in meiner Arbeit nur noch von dem Bestreben geführt bin, überall unsere alten Verdrängungen zu korrigieren, die uns die Geheimnisse ent-rückt und nach und nach entfremdet haben, aus denen wir unendlich aus dem Vollen leben könnten. Die Furchtbarkeit hat die Menschen erschreckt und entsetzt: aber wo ist ein Süßes und Herrliches, das nicht zu Zeiten diese Maske trüge, die des Furchtbaren? Das



Foto: akg-images

*Dieses Porträt des jungen Rainer Maria Rilke (1875 bis 1926) entstand im Jahr 1903 in Worpswede.*

Leben selbst – und wir haben nichts außer ihm – ist es nicht furchtbar? Aber sowie wir seine Furchtbarkeit zugeben (nicht als Widersacher, denn wie vermöchten wir ihr gewachsen zu sein?)

### *An der letzten Sinnhaftigkeit unserer Existenz hat Rilke nie gezweifelt.*

sondern irgendwie in einem Vertrauen, dass eben diese Furchtbarkeit ein ganz *Unsriges* sei, nur ein, von der Hand, für unsere lernenden Herzen noch zu Großes, zu Weites, zu Unumfassliches ..., sowie wir, meine ich, seine schrecklichste Furchtbarkeit bejahen, auf die Gefahr hin, an ihr (d.h. an unserem Zuviel!) zu Grunde gehen –, erschließt sich uns eine Ahnung des Seligsten, das um diesen Preis unser ist. Wer nicht der Fürchterlichkeit des Lebens irgendwann, mit einem endgültigen Entschlusse zustimmt, ja ihr zujubelt, der nimmt die unsäglichen Vollmächte unseres Daseins nie in Besitz, der geht am Rande hin, der wird, wenn einmal die Entscheidung fällt, weder ein Lebender noch ein Toter gewesen sein. Die *Identität* von Furchtbarkeit und Seligkeit zu erweisen, dieser zwei Gesichter an demselben göttlichen Haupte, ja dieses *einzig*en Gesichts, das

sich nur so oder so darstellt, je nach der Entfernung aus der oder der Verfassung, in der wir es wahrnehmen...: dies ist der wesentliche Sinn und Begriff meiner beiden Bücher, von denen nun das eine, die Sonette an Orpheus, schon in Ihren gütigen Händen ist.“

Rilke greift zu starken Worten, um die Wichtigkeit seiner Gedanken zu unterstreichen. Die schwer verständlichen und dunklen Vorgänge in unserem Leben, sie haben ihren Sinn, davon ist Rilke überzeugt, auch wenn wir den genauen Stellenwert in unserem Dasein nicht kennen. An der letzten Sinnhaftigkeit unserer Existenz hat Rilke nie gezweifelt. Wenn er von seinen Briefpartnern um Rat gefragt oder um tröstenden Beistand gebeten wurde, hat er nie „vertröstet“ oder beschwichtigt, sondern immer versucht, auch den rätselhaften und belastenden Faktoren einen Sinn zuzuerkennen. Es ist keine Lösung, sich darauf herauszureden, man sei von der Natur schlecht bedacht worden, die Voraussetzungen der eigenen Existenz seien zu kümmerlich oder die Bedingtheiten seien Schuld am eigenen Versagen und Zerschlagen. Das Leben ist, wie es ist – und hat recht. – Am 6. August 1919 schrieb Rilke an Aline Gräfin Dietrichstein: „Wenn der Mensch doch aufhörte, sich auf die Grausamkeit in der Natur zu berufen, um seine eigene zu entschuldigen! Er vergisst, wie unendlich

schuldlos auch noch das Fürchterliche in der Natur geschieht, sie sieht ihn nicht zu, sie hat keine Distanz dazu, – sie ist im Entsetzlichen ganz, auch ihre Furchtbarkeit ist darin, ihre Großmut –; es ist, wenn man so sagen soll, auch nichts anderes als ein Ausdruck ihrer Fülle. Ihr Bewusstsein besteht in ihrer Vollzähligkeit, weil sie *alles* enthält, enthält sie auch das Grausame.“

Wenn wir uns der sichtbaren Welt zuwenden, werden wir mit ihren wunderbaren und ihren erschreckenden Seiten konfrontiert; und wie leicht halten wir uns nur an die eine Seite und verteuflern die andere. Rilke rät uns, viel genauer hinzuschauen. Das Schöne ist nicht das Liebliche oder das Anheimelnde, das, was sich schnell erschließt. Gerade das Übermächtige, das fast Bedrohliche und Fremdartige, kann sich als besondere Form des Schönen erweisen, auch wenn dieses erschreckend,

### *Wenn wir uns der sichtbaren Welt zuwenden, werden wir mit ihren wunderbaren und ihren erschreckenden Seiten konfrontiert.*

Schöne uns verstört. Es mag sein, dass sich die Grenzlinie zwischen der Sphäre des Schönen und des Hässlichen verschiebt und wir merken, dass von uns ein sorgsamerer Blick gefordert ist, um auch im scheinbar Dunklen das verschattete Licht zu sehen, im Unsinnigen die verborgene Sinnspur, in der bedrohlichen Härte das aufsteigende Große. Am 22. Dezember 1908 schrieb Rilke an Sidonie Nádherný von Borutin: „Dass das Unerbittliche da sein muss, um des Erbetenen willen, und dass Schönheit dünn und gering wird, wenn man sie nur im Gefälligen sucht; dort ruht sie zuweilen; aber sie wohnt und wacht in jedem Ding und schließt sich ein und tritt für den heraus, der sie überall glaubt und nirgends weitergeht, eh er sie beharrlich beschwört.“

#### IV.

Auf diesem Hintergrund betrachtet, wird das Wort in der ersten Duineser Elegie verstehbar, das davon spricht, welche Intensität das Schöne entfalten kann, sodass wir kaum die Anfangsgründe ertragen können.

„Denn das Schöne ist nichts  
Als des Schrecklichen Anfang, den wir  
noch grade ertragen,  
und wir bewundern es so, weil es  
gelassen verschmäh,  
uns zu zerstören. Ein jeder Engel ist  
schrecklich.“

Ist das, was wir geschaut, erkannt, geliebt haben, was in unser ganzes Sein eingegangen ist, unverlierbar, ein Schatz, den wir immer wieder heraufrufen können? – Im Jahre 1916 geriet Rilke in eine bedrückende Situation, die ihn zu zermalmern drohte: Er wurde als Soldat nach Wien einberufen, musste eine entwürdigende Ausbildung durchstehen und wurde schließlich ins Kriegsarchiv abgeschoben. In dieser Zeit großer Demütigung und seelischer Not entstand ein Gedicht, das mit dem Wort „Hasszellen“ beginnt, quälende Eindrücke benennt, dann aber die innere Welt aufruft, die doch nicht verloren gegangen sein kann. Drei Strophen aus dem Schlussteil des Gedichts sind ein bewegendes Zeugnis für diese gleichsam lebensrettende Besinnung auf das Unverlierbare.

*Wir haben nichts, als was dort innen  
steht,  
wir haben alles, was dort innen steht.  
Wie fassen wir denn, was dort innen  
steht,  
da auch das Fliegende dort innen steht.*

*Da auch der Winde mancher innen  
steht  
Und Fallendes nicht fällt und innen  
steht  
Und dennoch fällt indem es innen steht  
Fallender fällt indem es innen steht.*

*Da auch Geschwundenes dort innen  
steht  
Und nicht mehr schwindet seit es innen  
steht.  
Im Schwinden selber steht, was innen  
steht.  
Wie fassen wir denn, was im Schwinden  
steht?“*

Es ist wie eine Beschwörung, was Rilke hier heraufruft. Hin- und hergerissen, zutiefst verunsichert, klammert er sich an etwas, das noch Stand verspricht und heraufgerufen werden kann. Das zugedeckte und verschüttete Innen, es muss wieder herausgegraben werden, damit ein Punkt gefunden wird, von dem aus in dem sinnlosen Wirbel der Zeitumstände das eigene Geheimnis wahrgenommen werden kann. – Rilke hat Jahre gebraucht, um die Versehrungen der Kriegsjahre einem Heilungsprozess zuzuführen und wieder Vertrauen zu fassen zur eigenen Berufung und poetischen Kraft. In vielen Briefen ist vom „Anheilen der Bruchstellen“ die Rede. Als er nach dem Krieg zum ersten Mal wieder nach Venedig fahren kann, schreibt er am 24. Juni 1920 an Anita Forrer: „Ich staune alles wieder an, so gut ich es auch weiß, hier schöpft man's mit Staunen nicht aus; das unbegreifliche Vorhandene –, und wohl mir, dass ich endlich wieder staunen kann; es ist doch meine ehrlichste Bethätigung, recht eigentlich das Maaß meiner Natur.“ Und erst die Wiederbegegnung mit Paris gab ihm die Gewissheit, dass sich die Wunde geschlossen hatte und eine neue Perspektive sich ihm eröffnete. Am 31. Dezember heißt es in einem Brief an Lou Andreas-Salomé „Diese Tage! Es war Herbst, von jener pariser Pracht der Himmel und des Lichts, die diese Jahreszeit der Natur steigert um die Jahreszeit einer längst Natur gewordenen Stadt: welche Überflüsse im Licht, welche Durchdringlichkeit der Dinge, die sich atmosphärisch durchschwingen ließen und diese Vibrierung weitergaben, welche Einheit von Gegenstand und Gegenüber, Nähe und Tiefe der Welt, – welche Zärtlichkeit und Fülle des Winds, obwohl er durch Straßen kommt. (...) Ich kann Dir nicht sagen, wie mich in diesem Moment das Glück der Heilung durchfluthete und überstieg, – da erst begriff ich, dass nichts verloren sei, und ein Fortsetzen möglich sein würde, trotz des eben noch so tief unterbrochenen Herzens.“ □

## „Wir sind die Bienen des Unsichtbaren.“ Methaphern für die Transzendenz

Otto Betz

#### I.

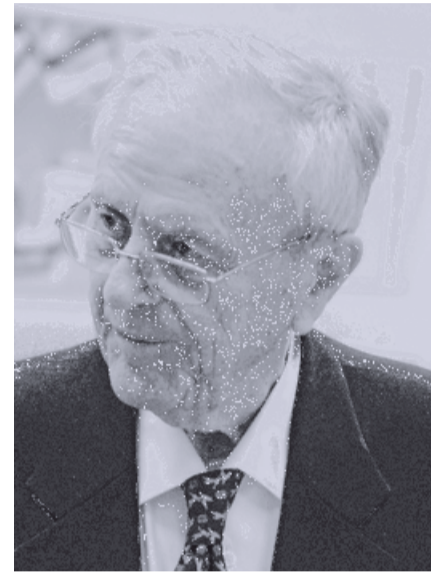
Im Werk Rilkes ist oft von Gott die Rede. Trotzdem ist es eine schwierige Frage, herauszufinden, welches Verständnis von Gott er hatte und was es bedeutet, wenn er von Gott spricht. Rilke hat sein ganzes Leben hindurch mit sich experimentiert, vom eigenen Dasein musste er ausgehen, die eigene Existenz galt es auszuloten, die vielen Schichten der Seelentiefe wollte er durchdringen.

Dabei war er überzeugt, dass die Räume des Unbewussten unabsehbar waren. In einem Brief an Nora Purtscher-Wydenbruck vom 11. August 1924 spricht er davon, dass „alles noch Unerkannte oder überhaupt Unerkennbare ein Gegenstand unserer Bemühung, unseres Staunens, unserer Erschütterung und Ehrfurcht“ sein müsste. „So ausgedehnt das Außen ist, es ver trägt mit all seinen siderischen Distanzen kaum einen Vergleich mit den Dimensionen, mit der Tiefendimension unseres Inneren, das nicht einmal die Geräumigkeit des Weltalls nötig hat, um in sich fast unabsehlich zu sein.“ Dieser Ausgangspunkt der unfassbaren Größe der eigenen Existenz ist im Grunde auch ein indirekter Glaubensakt, weil dieses eigene Dasein nicht aus sich heraus erklärbar ist. Im gleichen Brief heißt es nämlich weiter: „Wer, innerhalb der dichterischen Arbeit, in die unerhörten Wunder unserer Tiefen eingeweiht, oder doch von ihnen, wie ein blindes und reines Werkzeug irgendwie gebraucht wird, der musste dazu gelangen, sich im Erstaunen eine der wesentlichsten Anwendungen unseres Gemüts zu entwickeln.“ Es verbinden sich hier die Hochgemutheit der dichterischen Existenz mit der Demut dessen, der sich als Werkzeug einer größeren Wirklichkeit versteht.

### *Es verbinden sich hier die Hochgemutheit der dichterischen Existenz mit der Demut dessen, der sich als Werkzeug einer größeren Wirklichkeit versteht.*

Die metaphysische Seinsweise Gottes hat Rilke eigentlich nicht interessiert, er wollte keine Kenntnisse „über“ Gott gewinnen. Seine Kernfrage war, ob die Erkenntnis der eigenen Seele und ihrer Tiefenschichten einen Zugang zu dem unbekanntem Gott vermitteln kann. Und – als Dichter – fragt er sich, ob gerade im schöpferischen Akt etwas von der göttlichen Kreativität geahnt werden kann. „Ich bekam eine neue Ehrfurcht zu meinem Innern“, schreibt er an Magda von Hattingberg. In der eigenen Existenz sind Grenzüberschreitungen möglich. Der Zuwachs an Einsichten in die Bewusstheit und in die unbewussten Schichten ermöglicht auch eine Annäherung an die geahnte göttliche Wirklichkeit.

In den frühen „Geschichten vom lieben Gott“ findet sich eine Erzählung mit dem Titel „Von einem, der die Steine belauscht“. Da ist von Michelangelo die Rede, der vor einem Steinblock



Professor Otto Betz promovierte in München, lehrte viele Jahre an der Universität Hamburg und lebt heute in Passau.

steht, aber nicht weiß, was für eine verborgene Gestalt sich darin verbirgt. Er hört eine Stimme: „Michelangelo, wer ist im Stein?“ Seine Antwort ist: „Du, mein Gott, wer denn sonst? Aber ich kann nicht zu dir.“ Als aber Michelangelo seine Aufgabe erkannt und den Stein gleichsam erlöst hat, hört er wieder die Stimme: „Michelangelo, wer ist in dir?“ Und der Bildhauer kann antworten: „Du, mein Gott, wer denn sonst.“ Weil Gott sich in seiner Schöpfung verbirgt, kann er auch darin gefunden werden. Weil der Mensch Aufgaben in der Schöpfung hat und sie weiterführen soll, kann er den Gott in sich entdecken. „Mach mich zum Horchenden am Stein“, heißt es im Stundenbuch. Der Mensch soll auf die verborgenen Geheimnisse der Schöpfung lauschen, dann kann er ihnen gerecht werden und selbst zu einem schöpferischen Gestalter heranreifen.

Im Grunde ist es immer der „Gott vor uns“, um ein Wort Teilhard de Chardins zu verwenden, der für Rilke wichtig wird. Gott ist nicht wie ein Besitz zu haben, er ist immer der Kommende, der aufscheint, der blitzhaft erfahren werden kann, aber nicht zum geruhsam Bleiben wird. Man könnte sagen, Momente der Gottesnähe und der Gottesfinsternis wechseln sich ab. In einem späten Gedicht, es ist Mitte Oktober 1925 in Muzot entstanden, er hat noch ein Jahr zu leben, ruft Rilke die Götter an, die ihm noch einmal eine schöpferische Phase gewähren sollen. Die ist nämlich nur möglich, wenn eine Epiphanie geschieht, wenn Gott erscheint und dem Dichter einen Neubeginn schenkt. Das kann aber nur geschehen, wenn der Dichter zugibt, dass sein bisheriges Werk vorläufigen Charakter hatte und noch keine wirkliche Gültigkeit besitzt. Er muss wieder Anfänger werden und sich neu auf den Weg machen.

„Jetzt wär es Zeit, dass Götter träten  
aus  
Bewohnten Dingen ...  
Und dass sie jede Wand in meinem  
Haus

Umschlagen. Neue Seite. Nur der Wind,  
den solches Blatt im Wenden würfe,  
reichte hin,  
die Luft, wie eine Scholle,  
umzuschaukeln:  
ein neues Atemfeld. Oh Götter, Götter!  
Ihr Oftgekommenen, Schläfer in den  
Dingen,  
die heiter aufstehn, die sich an den  
Brunnen,  
die wir vermuten, Hals und Antlitz  
waschen  
und die ihr Ausgeruhtheit leicht  
hinzutun  
zu dem, was voll scheint, unserm vollen  
Leben.  
Noch einmal sei es euer Morgen, Götter.  
Wir wiederholen. Ihr allein seid  
Ursprung.  
Die Welt steht auf mit euch, und  
Anfang glänzt  
An allen Bruchstellen unseres  
Misslingens ...“

Man könnte sagen, hier ginge es ja lediglich um die gewissermaßen private Hoffnung eines Dichters, wieder eine kreative Phase poetischer Einfälle gewährt zu bekommen. Der ganze Duktus des Gedichts macht aber deutlich, dass hier am Beispiel einer neuen Dichtung die Erneuerung und Weiterführung der Schöpfung anklingt. Ein Geistwind, ein Wendesturm ist nötig, damit ein Morgen hereinbrechen kann, der nicht nur Wiederholung des Alten ist. In Gott wird die Kraft des Ursprungs wahrgenommen, die Anfangskraft ist nicht versiegt, sie kann wieder aufbrechen. – Wie oft können einem bei Rilkes Aussagen Worte von Meister Eckhart einfallen, wenn dieser etwa schreibt: „Gott lässt sich dort finden, wo man ihn fahren lässt“, oder: „Jeder soll sich allezeit ohne Unterlass und zeitlos neu empfangen von seinem himmlischen Vater“, oder schließlich: „Die Seele – eine Kraft, weiter als der weite Himmel.“ Hier soll nicht ein Dichter in die Nähe eines mittelalterlichen Mystikers gestellt werden, aber die Kühnheit der Sprache und der Gedankenführung bei beiden ist frappant.

## II.

In einem Briefwechsel setzt sich Rilke von dem ihm missverständlich erscheinenden Begriff des Glaubens ab, um einen anderen, weiteren Horizont zu eröffnen. Im Dezember 1921 schreibt er an Ilse Blumenthal-Weiß, eine junge jüdische Frau in Berlin: „Glauben! – Es gibt keinen, hätte ich fast gesagt. Es gibt nur – die Liebe. Die Forcierung des Herzens, das und jenes für wahr zu halten, die man gewöhnlich Glauben nennt, hat keinen Sinn. Erst muss man Gott irgendwo finden, ihn erfahren, als so unendlich, so überaus, so ungeheuer vorhanden –, dann sei's Furcht, sei's Staunen, sei's Atemlosigkeit, sei's am Ende – Liebe, was man dann zu ihm fasst, darauf kommt es kaum noch an, aber der Glaube, dieser Zwang zu Gott, hat keinen Platz, wo einer mit der Entdeckung Gottes begonnen hat, in der es dann kein Aufhören mehr gibt, mag man an welcher Stelle immer begonnen haben.“

Hier ist von einem Finden, einem Entdecken Gottes die Rede, und dieses Vorkommnis hat – nach Rilkes Überzeugung – eine solche Wirkung, dass ein Prozess in Gang gesetzt wird, der gar nicht absehbar ist. Vorausgesetzt ist immer das „Vorhandensein Gottes“, seine verborgene Gegenwart, die sich aber der begrifflichen Klärung und Eindeutigmachung widersetzt. Daran, dass es um eine Liebeserfahrung geht, wenn wir von Gott sprechen, lässt Rilke keinen Zweifel.

Die Frage nach dem tragenden Grund und einer möglichen Sinnhaftigkeit des Daseins ist immer auch eine religiöse



Dieses Foto zeigt den Dichter 1925, rund ein Jahr vor seinem Tod, in Paris.

Foto: akg-images

Frage, deshalb stoßen wir in Rilkes Dichtung so häufig auf religiöse Zusammenhänge. Nun haben wir darauf hingewiesen, dass Rilke im Laufe seines Lebens immer vorsichtiger geworden ist, wenn es um religiöse Zusammenhänge ging. Wenn er in den Jahren des „Stundenbuchs“ noch sehr unbefangen von Gott gesprochen hat, Gedichte in der Form von Gebeten schrieb und durchaus auf bekenntnishafte Weise seine Einsichten vortrug, so wurde er in der zweiten Hälfte seines Lebens immer vorsichtiger, bedachter in der Wortwahl und zurückhaltend im Bekennen. Und genau diese Vorsicht und Skepsis gegenüber einer behaupteten Sicherheit macht ihn uns heute aktuell und lässt ihn uns als Bruder im Geist verstehen. Er versucht eine Form „indirekter Mitteilung“, um einen Ausdruck Sören Kierkegaards zu verwenden, um sein eigenes Tasten verstehbar und nachvollziehbar zu machen. Er sucht sich eine symbolträchtige Sprache, die eine gewisse Mehrdeutigkeit behält, aber eine Richtung anzeigt, in die man denken kann. Seine Aussagen lassen sich nicht in Lehrsätze übertragen und ein klares Credo ist dabei

auch nicht zu gewinnen. Aber ein Horizont öffnet sich, vielleicht auch ein Denkweg, der jedoch mehr aus Fragen besteht als aus Antworten.

## III.

0 des Hiesigen? Welcher Wahnsinn, uns nach einem Jenseits abzulenken, wo wir hier vor Aufgaben und Erwartungen und Zukünften umstellt sind.“ Er glaubt sogar, dass diese Verächtlichmachung der Erde eine „Kränkung Gottes“ sei, weil der Mensch ja in dieser Schöpfung seine Beglückung finden soll. „Der rechte Gebrauch, das ist's. Das Hiesige recht in die Hand nehmen, herzlich liebevoll, erstaunend, als unser vorläufig einziges: das ist zugleich, es gewöhnlich zu sagen, die große Gebrauchsanweisung Gottes.“ Der ganze Brief ist ja keine Absage an eine religiöse Daseinsdeutung, sondern ein Protest gegen die Weltvergessenheit und gegen die Verachtung des Irdischen, deshalb endet der Brief mit der Aufforderung: „Gebt uns Lehrer, die uns das Hiesige rühmen.“

Rilke selbst fühlte sich ja berufen, ein solcher Rühmender zu sein. Vor allem

in der neunten Duineser Elegie hat er dieses ausdrückliche „Ja“ zur Erde gesprochen:

„Erde, du liebe, ich will. Oh glaub,  
es bedürfte  
Nicht deiner Frühlinge mehr, mich dir  
zu gewinnen –, einer  
Ach, ein einziger ist schon dem Blute  
zu viel.  
Namenlos bin ich zu dir entschlossen,  
von weit her.“

Man hat diesen Text manchmal als eine Absage an die Transzendenz verstanden, aber dieses Sichtbare ist ja gar nicht als das Endgültige und Bleibende zu verstehen, weil alles in einem Wandlungsprozess steht und nach Wandlung verlangt, nach Rettung. Die Dinge haben eine Offenheit.

„Wollen, wir sollen sie ganz im unsichtbaren Herzen verwandeln  
In – o, unendlich in uns! Wer wir am  
Ende auch seien.“

Eine ganze Weile nach dem Abschluss der Elegien musste sich Rilke wieder mit der Frage befassen, worin

eigentlich die Botschaft der Elegien bestünde. Sein polnischer Übersetzer, Wiltold Hulewicz, hatte ihm einen ganzen Fragenkatalog geschickt mit der Bitte, Rilke solle ihm dunkel gebliebene Passagen verstehbar machen. Im November 1925 schrieb Rilke ihm einen langen Brief, darin heißt es:

„So gilt es, alles Hiesige nicht nur nicht schlecht zu machen und herabzusetzen, sondern gerade, um seiner Vorläufigkeit willen, die es mit uns teilt, sollen diese Erscheinungen und Dinge von uns in einem innigsten Verstande begriffen und verwandelt werden. Verwandelt? Ja, denn unsere Aufgabe ist es, diese vorläufige, hinfallige Erde uns so tief, so leidend und leidenschaftlich einzuprägen, dass ihr Wesen in uns „unsichtbar“ wieder aufersteht. Wir sind die Bienen des Unsichtbaren. Inständig sammeln wir den Honig des Sichtbaren, um ihn anzuhäufen in der großen goldenen Wabe des Unsichtbaren. Die „Elegien“ zeigen uns an diesem Werke, am Werke dieser fortwährenden Umsetzungen des geliebten Sichtbaren und Greifbaren in die unsichtbare Schwingung und Erregtheit unserer Natur, die neue Schwingungszahlen einführt in die Schwingungs-Sphären des Universums.“

Selten ist wohl eine anspruchsvollere Aufgabe für den Menschen formuliert worden. In die Hände des Menschen soll gelegt werden, ob diese Verwandlung der Welt gelingt. Von einem großen göttlichen Gegenüber ist hier nicht die Rede. Ist der Mensch ganz auf sich angewiesen? – Im Spätwerk Rilkes gibt es einige Gedichte, die deutlich machen, dass er um diese Angewiesenheit auf ein Gegenüber weiß: Der Mensch ist ein dialogisches Wesen, das bedeutet nicht nur, dass wir im zwischenmenschlichen Miteinander auf das Du angewiesen sind, es gibt auch einen anderen, umfassenderen Dialog, ohne den der Mensch in Kummerform bleiben müsste.

#### IV.

Im November 1923 entstand ein Gedicht, das eine andere Grundfigur zur Basis hat, die Schaukel. Rilke hat es seiner Freundin, der Malerin Baladine Klossowska, gewidmet, die er auch Mouki nannte. – Auch die Schaukel kommt aus der Welt des Spiels, es ist ein Bewegungsinstrument, das uns aber – bei entsprechendem Schwung – nicht vorwärts treibt, sondern in größere Höhen hinauf hebt. Das Hin und Her der Schaukel hat den Charakter eines permanenten Rhythmus, erinnert uns

also an andere Rhythmen, die für unser Leben bestimmend sind: der Atemrhythmus mit seinem Wechsel des Ein- und Ausatmens gehört zur „Grundmusik“ unseres Daseins, und der Herzrhythmus mit seiner gleichmäßigen Pumpbewegung baut unsere Existenz immer wieder neu auf. Aber auch viele andere Phänomene unseres Lebens verstehen sich als polare Spannung von sich gegenseitig ergänzenden Gegensätzen: das Wachen und Schlafen, das Wirksamsein und das Ausruhen. Unser Dasein ist gewissermaßen polar gebaut, der Wechsel gehört zum Leben, keine Station kann bleiben, immer wieder muss Abschied genommen werden.

„*Schaukel des Herzens. O sichere, an welchem unsichtbaren Aste befestigt. Wer, wer gab dir den Stoß, dass du mit mir bis ins Laub schwangst. Wie nah war ich den Früchten, köstlichen. Aber nicht Bleiben Ist im Schwunge der Sinn. Nur das Nahesein, nur am immer zu Hohen plötzlich das mögliche Nahesein. Nachbarschaften und dann Von unaufhaltsam erschwungener Stelle – Wieder verlorener schon – der neue, der Ausblick. Und jetzt: die befohlene Umkehr Zurück und hinüber hinaus in des Gleichgewichts Arme. Unten, dazwischen, das Zögern, der irdische Zwang, der Durchgang Durch die Wende der Schwere-, vorbei: und es spannt sich die Schleuder, von der Neugier des Herzens beschwert, in das andere Gegenteil aufwärts. Wieder wie anders, wie neu! Wie sie sich beide beneiden An den Enden des Seils, diese Hälften der Lust. Oder, wag ich es: Viertel? – Und rechne, weil er sich weigert, jenen, den Halbkreis hinzu, der die Schaukel verstößt? Nicht ertausch ich mir ihn, als meiner hiesigen Schwünge Spiegel. Errat nichts. Er sei einmal neuer. Aber von Endpunkt zu Endpunkt Meines gewagtesten Schwungs nehm ich ihn schon in Besitz: Überflüsse aus mir stürzen dorthin und erfüllen ihn, spannen ihn fast. Und mein eigener Abschied, wenn die werfende Kraft an ihm abbricht, macht ihn mir eigens vertraut.“*



Der Referent erfreute sich auch in den Pausen eines regen Zuspruchs der Teilnehmer. Das Ergebnis waren interessante Diskussionen und Gespräche am Rande der Tagung.

Das Gedicht lebt davon, die Flüchtigkeit des jeweiligen „Endpunktes“ zu skizzieren: das Nahesein zu den köstlichen Früchten, der neue Ausblick, um dann wieder genötigt zu sein, loszulassen und sich dem Gegenpol zuzuschwingen.

Aber nun sind es zwei Dinge, auf die uns der Dichter aufmerksam macht. Die Schaukel unseres Herzens hat ja einen Halt, sie ist sicher aufgehängt, damit sie sich ausschwingen kann. Was aber ist denn dieser elementare „Ast“, der mein Dasein trägt? Wieso kann ich mich diesem Grundpfeiler meiner Existenz anvertrauen? Offenbar ist ein Unvertrauen in uns eingesenkt, sodass wir uns getrost dem Schaukelspiel unseres Lebens überlassen können. – Und das zweite ist: Ich fühle mich in Bewegung gesetzt, ich bin angestoßen worden, damit mein Schicksalsspiel Fahrt aufnehmen konnte. Wer gab mir den Stoß? Das sind die bohrenden Fragen, die einen indirekten „Glauben“ andeuten, obwohl sie offen bleiben und nicht zu einem Credo führen. – Und es gibt noch einen dritten Aspekt, der dem Dichter von Bedeutung ist: Normalerweise schwingt sich die Schaukel in einem Halbkreis; immer wenn das eine Viertel erreicht ist, kommt die Kehre, damit auch das andere Viertel durchschwungen werden kann. Ist das aber nicht doch nur die Hälfte der Möglichkeiten, haben wir nicht Verlangen nach dem vollen Rund, der ganzen Schwingung? Es ist aufschlussreich, dass Rilke eine weitere Strophe geschrieben hat, sie aber dann doch wieder strich. Sie lautet:

„*Aber wie sollten wir nicht, da wir nun einmal alles ihr verdanken, der ganz unvorhergesehenen Stärke des Stoßes, glauben an jenen größeren Stoß, der uns ins Runde hinauswirft?“*

Der Torso-Charakter unseres Lebens behagt uns nicht, immer bleiben wir hinter den Möglichkeiten zurück, müssen wir uns mit Bruchstücken herumschlagen. Es bleibt die Sehnsucht, einmal aus der Häftigkeit erlöst zu werden und das Ganze zu erreichen. Der Gedanke wird von Rilke nur in der Form der Frage formuliert. Sollten wir nicht der Stärke des Stoßes glauben, der uns ins Runde hinauswirft, der uns aus der Halbheit ins Vollständige drängt?

#### V.

Ein knappes Jahr später, im August 1924, hat Rilke das Thema und das Symbol der Schaukel noch einmal aufgegriffen. So wichtig war ihm dieses Bild, dass er wieder nachsinnt, worin die Botschaft der Schaukel liegen kann. – In dem Gedicht heißt es:

„*Ob ich nun vorwärtsschwinge oder fliehe, vom Schwunge in den Gegenschwung gedrängt, das alles ist noch nicht einmal der Baum. Mag ich nun steiler schwingen oder schräger, ich fühle nur die Schaukel; meinen Träger gewahr ich kaum. So laß uns herrlich einen Baum vermuten, der sich aus Riesenwurzeln aufwärtsstammt ...“*

Auch hier ist es wieder die Frage: Wer trägt mich eigentlich, wieso existiere ich und finde mich im Sein vor? Warum gibt es überhaupt etwas und es herrscht nicht ausschließlich das Nichts? Und auch hier wird keine Antwort gegeben, schon gar nicht ein Erkenntnis abgelegt. Aber die Frage

drängt in eine Richtung, es ist wieder eine „indirekte Mitteilung“, als Vermutung umschrieben: Ich bin im Sein gehalten, ich darf existieren, ich sitze in der Schaukel und werde immer wieder vom Schwung in den Gegenschwung gedrängt. Das genügt.

Genügt es uns? Das muss jeder für sich entscheiden, denn es gibt Fragen, die nicht kollektiv beantwortet werden können, sondern von jedem Einzelnen auf persönliche Art. Weil wir aber in der Vergangenheit oft in ein hochkompliziertes System von „Glaubenswahrheiten“ geführt wurden, das in toto übernommen werden sollte, sind wir vielleicht überrascht von diesen Spurenelementen eines suchenden Glaubens.

„*Weniger Ziele Und kleiner, reiskorngroß,*

so hat es Günter Eich vorgeschlagen. Vielleicht haben wir zu lange in Superlativen geschwelgt und müssen uns nun mit gestammelten Brocken begnügen.

Bei allen Wandlungen in Rilkes Gottesverständnis lassen sich doch auch Gemeinsamkeiten und durchgehaltene Vorstellungen beobachten. Die schroffe Unterscheidung „immanent“ und „transzendent“ lässt sich bei ihm nicht beobachten. Die Weltimmanenz steht immer im Vordergrund, weil sie der uns zugeordnete Erfahrungsbereich ist, die Transzendenz wird nicht geleugnet, sie wird häufiger angedeutet oder vorausgesetzt. In einem Gedicht, das schon im Jahre 1898 entstanden ist und als letztes den Gedichtband „Mir zur Feier“ beschließt, heißt es:

„*Du darfst nicht warten, bis Gott zu dir geht Und sagt: Ich bin. Ein Gott, der seine Stärke eingesteht, hat keinen Sinn. Da musst du wissen, dass dich Gott durchweht seit Anbeginn, und wenn dein Herz dir glüht und nichts verrät, dann schafft er drin.“*

Das Gedicht scheint eine Absage an einen sich offenbarenden Gott zu sein. Wer darauf vertraut, Gott müsse sich „eindeutig“ kundtun und zu Wort melden, der wird enttäuscht. Auf eine andere Weise der göttlichen Wirksamkeit wird der Akzent gelegt: Er haucht uns an, er bringt uns durch seinen Lebensatem in Bewegung. Wir werden auf uns selbst verwiesen, sollen beobachten, was denn in unserem Leib und in unserem geistigen Sein geschieht: Wir sind im Dasein, können wachsen und reifen, gewinnen Erkenntnisse, erweitern unseren Horizont. Und gerade in Momenten der Begeisterung, der tiefsten Wahrnehmung des eigenen Geheimnisses, mag uns aufgehen: Das ist kein „innermenschliches Tun“, kein „normaler“ Prozess: ein Geisthauch wird spürbar, der uns nicht einfach gehört, sondern zu uns kommt und uns zu dem macht, was wir sein sollen. Rilke will uns aufmerksam machen auf die Vorgänge unseres Lebens: Wo sich die Poren öffnen und sich eine neue „Fragwürdigkeit des Daseins“ zeigt, da kommt Gott ins Spiel. Vielleicht dürfen wir uns als Experimentierfeld Gottes verstehen. Es mag sein, dass ein solcher Gedanke durchaus etwas mit dem biblischen Wort zu tun hat: der Mensch ist nach Gottes Bild „gebaut“, er repräsentiert die göttliche Gegenwart in seiner Schöpfung. Wenn er zu sich kommt und seinem Auftrag gerecht wird, dann erfüllt sich auch der Schöpfungsauftrag. Er soll ja nicht hinter der Grundidee zurückbleiben, die ihm im „Gesamtplan“ der Schöpfung zugeordnet ist. □

# Gedenkfeier Karl Forster

Freunde und Weggefährten von Prof. Dr. Karl Forster trafen sich am 23. November 2011 anlässlich seines 30. Todestages zu einer Gedenkfeier für den Gründungsdirektor der Katholischen Akademie Bayern. Karl Forster stand bis 1967 an der Spitze unserer 1957 gegründeten Institution. Der Gedenkgottesdienst in der Kapelle der Akademie wurde von Kardinal Friedrich Wetter zelebriert, es konzelebrierten

Prälat Dr. Eugen Kleindienst und Dr. Florian Schuller. Prälat Kleindienst, Geistlicher Botschaftsrat an der deutschen Botschaft beim Heiligen Stuhl in Rom, hielt eine sehr persönliche Predigt, die Sie im Anschluss nachlesen können. Bilder von der auf den Gottesdienst folgenden Gesprächsrunde vervollständigen die Dokumentation dieses Abends.



Prälat Kleindienst, letzter wissenschaftlicher Assistent von Professor Forster in Augsburg, meldete sich auch bei der Gesprächsrunde im Anschluss an die Messfeier zu Wort.



Auch Dr. Friedrich Kronenberg, früherer Generalsekretär des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, erzählte davon, wie er Karl Forster erlebt hatte.

## Er lebte eine katholisch geformte Zeitgenossenschaft

Eugen Kleindienst

### Mit wachem Herzen Verkünder des Wortes Gottes

„Das Wort verkünden“ – so lautet der Titel des Bandes, der zahlreiche Predigten von Karl Forster enthält. Diese posthume Edition stellt Karl Forster als den vor, der er zuerst und zuinnerst war: ein Priester, den das Wort Gottes antrieb. Die regelmäßige Predigt – sehr oft auch im Rundfunk – hatte höchsten Stellenwert.

Auch an den letzten beiden Sonntagen vor seinem plötzlichen Tod im November 1981 predigte er in der Münchner Pfarrei Hl. Blut. Wie immer bereitete er sich sorgfältig vor. Die handschrift-

liche Vorbereitung hatte mir seine heute anwesende, treue Schwester und engste Mitarbeiterin Maria Forster als wertvolle Erinnerung gegeben. Man trug dasselbe Evangelium und dieselbe Lesung vor wie heute. Karl Forster erinnerte an das Ende der Geschichte, das in den biblischen Lesungen zum Ende des Kirchenjahres anklingt. Aus der Retrospektive seines wenige Tage später eingetretenen Todes haben seine Worte einen besonderen Klang: „Dieses Ende wird Gottes Gericht und zugleich der Anfang des neuen Lebens sein für alle jene, die in dieser Geschichte dem Kommen und dem Wort des Herrn mit einem wachen Herzen entgegen gegangen sind“.



Akademiedirektor Dr. Karl Forster (1928 bis 1981) bei der Grundsteinlegung für den Bau des Kardinal Wendel Hauses im November 1960: Er leitete die Akademie von 1957 bis 1967.

### Feine Antennen für Gottes Wort und die Stimme der Zeit

Wachsamkeit und Empfänglichkeit für das Wort des Herrn – was er kurz vor seinem Tod zur Auslegung der Schrift sagte, korrespondiert auch mit einem wesentlichen Zug seiner Persönlichkeit. Karl Forster war ein Mann mit feinen Antennen für das Wort Gottes, ebenso aber für die Zeit, in die es hineingesagt werden sollte. Das zeigt sich in den verschiedenen Stationen seines Wirkens als durchgängiges Motiv. Viele seiner Überlegungen widmeten sich der Verantwortung der Kirche für die Gesellschaft; dabei ging es ihm nicht nur um eine karitative Perspektive. Ihn bewegten vor allem die Grundlagen des Miteinanders in einem pluralen Umfeld. Um als gestaltende Kraft wirken zu können, durfte Kirche nach seiner Überzeugung nicht nur neben oder nur gegenüber der Gesellschaft stehen. Sie musste einerseits als Gemeinschaft des Glaubens Profil zeigen und auf der anderen Seite zugleich den Mut besitzen zum solidarischen, diakonischen Miteinander in der modernen Gesellschaft. Mit oberflächlicher Anpassung oder gar Opportunismus hat das nichts zu tun, wohl aber mit dem Aushalten von Spannungsbögen.

Mit Bedacht tragen die beiden Bände, die seine Beiträge als Theologe sammelten, den Titel „Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute“. Forster war ein Mann des Dialogs, des genauen Hinhörens, der präzisen Analyse, des sorgfältigen Abwägens, des substanzialen Austausches, die Kontroverse in der Sache nicht ausgenommen. Glaube sollte rational reflektiert sein und sein Vollzug die intellektuelle Anstrengung nicht scheuen. Glaube und Vernunft, Frömmigkeit und Nüchternheit hat Forster miteinander verbunden und uns beeindruckend vorgelebt.

Er wusste um die Chance, die der Dialog für die Kirche in der Moderne bedeuten, aber auch, was er von ihr fordern würde. Seine Gründerjahre als Direktor der jungen Katholischen Akademie belegen dies deutlich. Gewiss ist es einfacher, in den Grenzen seiner Gruppe, Partei oder Richtung zu bleiben. Dialogbereitschaft streckt sich aber über Grenzen aus. Sie kostet auch einen Preis. Sie birgt das Risiko, missverstanden zu werden. Karl Forster wusste das. Er nahm es ebenso tapfer in Kauf wie er mit Kritik zu leben wusste. Doch seinen Standpunkt hat er nicht nach den Stimmungen des Tages oder nach Opportunitäten ausgerichtet. An ihm konnte

man sich orientieren und an ihm haben sich viele orientiert, auch nicht wenige Bischöfe, die sein „sentire cum ecclesia“, seinen Rat, seine große Loyalität und unermüdete Bereitschaft zu Dienen schätzten. Auf seinem Sterbebild stand ganz zu Recht das Wort: „Domine, adsum“.

### Ohne Angst tätig werden mit den Talenten

Kehren wir zum Gleichnis zurück. In seiner Predigt vom 15. November 1981 führt Forster aus: „Die entscheidende Aussagerichtung zielt auf das wache Tätigwerden mit den Talenten. Den beiden Dienern, die ihre Talente nicht vergraben, wird wirklich derselbe Lohn zuteil. Was verurteilt wird, ist die Untätigkeit, die sich auf die Bewahrung des Empfangenen beschränkt und das Gesetz des Handels von der Angst bestimmen lässt“. Auch dieser Satz kommt aus dem Leben des Priesters und Professors Karl Forster. Er hat es nicht beim Bewahren des Empfangenen belassen, sondern immer wieder Neuland betreten. Von Bedenken und Ängsten um ihn herum wusste er. Er war auch selbst durchaus in Sorge wegen mancher Entwicklung in der Kirche und im Verhältnis der Kirche zur Gesellschaft. In seinem Handeln hat er sich aber nicht von Sorgen oder Ängsten bestimmen lassen. Er nahm Herausforderungen mit ungewissem Ausgang an. Er hatte Mut und machte Mut, die Talente im Vertrauen auf Gott zu entfalten. So gab er nicht nur der Katholischen Akademie Bayern ihr Profil; als erster Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz nach dem Konzil leistete er wesentliche Beiträge zur Umsetzung des Konzils in die Lebenswirklichkeit der Kirche in Deutschland; bis 1971 blieb er in diesem Amt und schuf dabei auch wichtige wissenschaftliche und strukturelle Voraussetzungen für die Würzburger Synode. Auf dem Lehrstuhl für Pastoraltheologie an der damals noch jungen Universität Augsburg übte er nachhaltigen Einfluss aus. Aus allem, was ihm anvertraut wurde, hat er etwas Unverwechselbares gemacht. Wie sagte er doch so treffend in seiner bereits erwähnten Predigt: es geht um das wache Tätigwerden mit den Talenten; was nicht geht, ist das bloße Bewahren, das das Gesetz des Handels von der Angst bestimmen lässt. Zum festen Standort kamen bei Karl Forster auch die Fähigkeit, für seine Überzeugung zu werben und der Mut, den Anforderungen der Stunde nicht auszuweichen.



*Eine Reihe von Teilnehmern ergriff im Vortragssaal der Akademie das Wort.*



*Intensiver Gedankenaustausch auch beim Imbiss: Prälat Siegfried Schindele aus Augsburg, Dr. Hans-Jochen Vogel, Prof. Dr. Otto-Hermann Pesch (im Hintergrund), Prof. Dr. Hanspeter Heinz aus Augsburg und der Pfarrer von Tutzing, Regionaldekan Dr. Peter Brummer (v.l.n.r.).*



*Prälat Dr. Eugen Kleindienst unterhielt sich angeregt mit Domdekan Dr. Lorenz Wolf, dem Leiter des Katholischen Büros Bayern.*



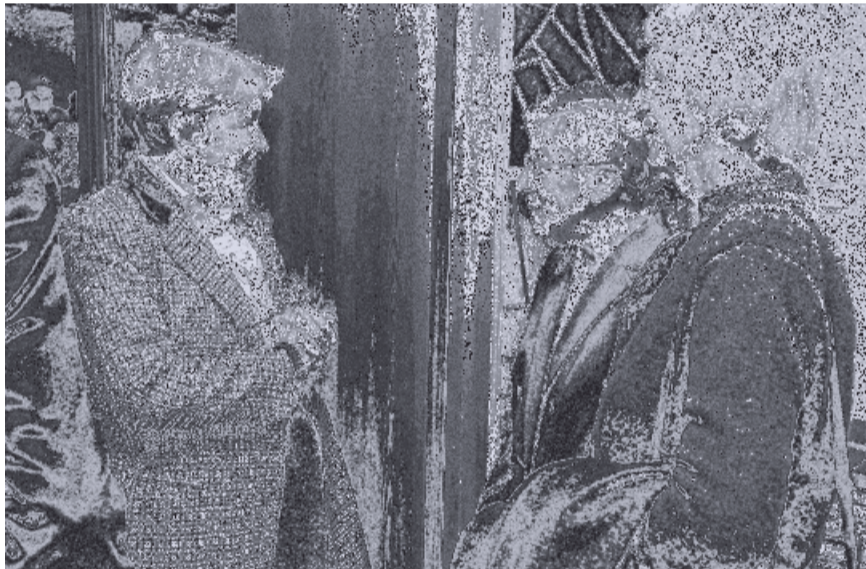
*Domorganist Hans Leitner (Mi.) gestaltete mit einer Schola den Gottesdienst musikalisch; hier ist er im Gespräch mit Mitgliedern der Schola.*

## Katholisch geformte Zeitgenossenschaft leben

Nach welchen Attributen sollen wir greifen, um ihn noch treffender zu kennzeichnen? Wählen wir einfach die Worte des damaligen Erzbischofs Joseph Kardinal Ratzinger. In seiner Predigt beim Requiem zeichnete er mit drei unvergesslichen Worten ein treffendes Bild des Verstorbenen: „Fortitudo, Pietas und Amor.“ Forster sei ein „Mann des großen, unbegrenzten, weit ausgreifenden Dialogs (gewesen) und jener unverrückbaren, gläubigen Mitte, die allein die Weite wirklich gewährleisten kann“. Der damalige Kardinal vergaß auch nicht, den Preis dafür zu erwähnen: „Er musste erfahren, dass diese Form der Weisheit fortitudo ist, Tapferkeit“, deren „Grundakt“ nicht der „Angriff“ ist, sondern das „Standhalten“ gerade da, „wo es töricht“ scheint. Forster war – so der damalige Kardinal – ganz ein Mann der Kirche, geprägt von „pietas“ und „amor“, von Hingabe an die Kirche und deren Sendung. Unvergessen bleiben auch die Worte des damaligen Bischofs von Aachen Klaus Hemmerle: er nannte Karl Forster einen „Glücksfall des Katholischen“. Was diese Würdigungen sagen wollen, ist eindeutig. Karl Forster war echt, ihm ging es um die Kirche, nicht um sich – authentisch nennen wir das heute. Er verkörperte Mitte und Weite, Standfestigkeit und Dialogbereitschaft, Glaube und Diskursfähigkeit. Er lebte nicht in einem verklärten Gestern, ebenso wenig aus utopischen Kirchenträumen. Er lebte eine katholisch geformte Zeitgenossenschaft, die keinen Diskurs zu scheuen brauchte. Vielen hat der damit Zuversicht vermittelt, seinen Studenten darüber hinaus Freude, sich auf den Dienst für die Kirche einzustellen.

## Wach und nüchtern sein

Der irdische Weg von Karl Forster endete am 23. November 1981, einem Montag Vormittag, auf dem Weg zur Vorlesung an der Universität Augsburg. Er hatte das 54. Lebensjahr noch nicht vollendet. Viel hätte er seiner Kirche noch geben können, hätte er dazu Zeit und Gelegenheit gehabt. Seine Verkündigung beschloss er mit einem Zitat aus dem Brief an die Thessalonicher. Es wirft nochmals ein Licht auf die für ihn so typische Nüchternheit und Wachsamkeit. In unseren Ohren mag es heute zugleich als Mahnung und Ermutigung klingen. „Ihr alle seid Söhne des Lichts und des Tages. Wir gehören nicht der Nacht und nicht der Finsternis. Darum wollen wir nicht schlafen wie die anderen, sondern wach und nüchtern sein.“ ( 1 Thess 5, 5 f.) □



Kardinal Friedrich Wetter sprach lange mit Maria Forster, der in München lebenden Schwester des Akademie-Gründungsleiters. Sie hatte vor allem in den ersten Jahren der Akademiegeschichte als ordnende und organisierende Hand gewirkt. Im Hintergrund: Benno Gritschneider, Sohn von Rechtsanwalt Dr. Otto Gritschneider, einem guten Bekannten Karl Forsters.

Maria Forster (Mitte) traf sich mit früheren Bekannten: Dr. Clara Mayr-Wallenreiter (li.), Tochter des ehemaligen BR-Intendanten Christian Wallenreiter, und Elisabeth Hölzl, die Sekretärin am Lehrstuhl von Professor Michael Schmaus in München war.

## 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.

Donnerstag, 12. Januar 2012  
**Eröffnung der Ausstellung mit Werken von Thomas Zacharias**

**Junge Akademie  
Tagung in Zusammenarbeit mit Instituten der LMU**  
Donnerstag/Freitag, 12./13. Jan. 2012  
**Interreligiös/Interkulturell am Campus. Akademische und pastorale Aspekte pluraler Hochschulgesellschaften**

Montag, 16. Januar 2012  
**Zum 200. Geburtstag. Ludwig Windthorst (1812 - 1891). Ein politischer Katholik par excellence**

Montag, 23. Januar 2012  
**Bedingungsloses Grundeinkommen!? Ein Streitgespräch**

Donnerstag, 26. Januar 2012  
**Mystik der offenen Augen Johann Baptist Metz, Münster**

**Abendforum**  
Dienstag, 31. Januar 2012  
**Organspende. Hoffnungen - Fragen - Ängste**

Donnerstag, 2. Februar 2012  
in Zusammenarbeit mit der Archäologischen Staatssammlung München  
**Kult und Religion der Kelten**

Mittwoch, 8. Februar 2012  
**Reihe Wissenschaft für jedermann im Deutschen Museum**  
**Ressourcenfieber: Seltene Erden und kritische Metalle**

Mittwoch, 8. Februar 2012  
**Erlösung durch den Opfertod Jesu?**

**Forum**  
Montag, 13. Februar 2012  
**Katholische Lebensstile**

**Historische Woche (Ascher-)Mittwoch, 22. bis Samstag, 25. Februar 2012**  
**Otto der Große (912 - 973). Kaiser mit Fernwirkung für die deutsche Geschichte**

## 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 - 6, 85283 Wolnzach.  
zur debatte erscheint zweimonatlich. Kostenbeitrag: jährlich € 35,- (freiwillig). Überweisungen auf das Konto der Katholischen Akademie in Bayern, bei der LIGA Bank: Kto.-Nr. 2 355 000, BLZ 750 903 00. Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.

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

