



# zur debatte

1/2012

Themen der Katholischen Akademie in Bayern



5

Prof. Dr. Hermann Rumschöttel wirft einen Blick auf das religiöse Profil Ludwigs II.

15

Ursula Baatz erklärt, warum Christen im Westen und im Osten Zen üben



24

Das Verhältnis von Buddhismus und Nationalsozialismus ist das Thema von Prof. Dr. Volker Zotz

29

Auch auf Beethovens Frömmigkeit geht Dr. Michael Hartmann bei seiner Vorstellung der IX. Symphonie ein



35

Prof. Dr. Rolf Sachsse erläutert das Verhältnis von Fotografie und Blasphemie

37

Aspekte des Blasphemischen im Film zeigt uns Prof. Dr. Reinhold Zwick



39

Prof. Dr. Marie-Theres Tinnfeld untersucht den Karikaturenstreit im säkularisierten Staat

45

Prof. Dr. Ekkehard Mai führt in die Ausstellung Thomas Zacharias ein



## Ludwig II.

### Ein König zwischen Staatsraison und persönlicher Frömmigkeit



Foto: akg-images

Die Aufbahrung Ludwigs II. in der alten Hofkapelle: Die Frage nach einem möglichen Selbstmord muss gestellt

werden, wenn man das kirchlich-religiöse Profil des Königs untersucht.

Zum Abschluss des König-Ludwig-Gedenkjahres – anlässlich des 125. Todestages von Ludwig II. – gestalteten zwei ausgewiesene Kenner dieses bayerischen Königs am 19. November 2011 das Akademieforum „Ludwig II. Ein König zwischen Staatsraison und persönlicher Frömmigkeit“. Professor Hans-Michael Körner und Professor

Hermann Rumschöttel beleuchteten aus unterschiedlichen Blickwinkeln das kirchlich-religiöse und das staatlich-kirchliche Handeln des Wittelsbachers sowie dessen persönliche Frömmigkeit. Die Autoren haben ihre Beiträge für den Abdruck in unserer Zeitschrift noch einmal überarbeitet.

## Kulturkampf im Königreich Bayern. Staat und Kirche in der Regierungszeit König Ludwigs II.

Hans-Michael Körner

Das Prinzip wissenschaftlicher Seriosität und die eingefahrenen Wege der Beschäftigung mit König Ludwig II. von Bayern waren über lange Zeit zwei Welten, die sich weithin feindlich oder doch verständnislos gegenüberstanden. Die nächtlichen Schlittenfahrten im Gebirge, die Separatvorstellungen im Nationaltheater, die Gerüchte um die Homosexualität des Monarchen, seine absolutistisch anmutende Herrschaftsvisionen, das ungelöste Rätsel seines Todes im Starnberger See, die Debatten um Krankheit und Regierungsunfähigkeit, die exzessiven Dimensionen seines Schloßerbaus: Was wie gemacht erscheint für den Sensationsjournalismus und die Boulevard-Presse stellt sich auf der anderen Seite als sperrig und unzugänglich dar, wenn es um die, rationalen Kriterien folgende, Rekonstruktion eines Lebensschicksals, um die Einbindung einer individuellen Existenz in größere Zusammenhänge geht.

Mit einer solchen Feststellung soll gar nicht der Stab gebrochen werden über Form der begeisterten und schwärmerischen Zuwendung zu diesem Monarchen, über Fragestellungen, die ganz auf dessen individuelles Schicksal abheben, über enthistorisierte Attraktivitäts-Konstruktionen, die beim bayerischen König das Moment der technischen Innovationen in den Vordergrund der Betrachtung schieben oder ihm einen politisch virulenten Pazifismus unterstellen, der Ludwig II. kategorial heraushebe aus dem nationalistischen Militarismus des letzten Drittels des 19. Jahrhunderts. Und es ist das gute Recht von Filmemachern jedweder Art, mit subjektiven



Prof. Dr. Hans-Michael Körner, Professor für Didaktik der Geschichte an der Universität München

Deutungen des Schicksals Ludwigs II. an die Öffentlichkeit zu treten. Aber man soll eben dieser Öffentlichkeit nicht einreden, dass solcher Subjektivismus der Annäherung wirklich etwas zu tun hat mit der in Rede stehenden historischen Figur. Ludwig II. war nicht in erster Linie der Märchenkönig, sondern er war der regierende Monarch des Königreichs Bayern – unter den spezifischen Bedingungen der konstitutionellen

# Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Einige von Ihnen werden unser Haus in der Münchner Mandlstraße seit Beginn an kennen, einige werden es für sich vielleicht erst jüngst entdeckt haben. Seit bald 50 Jahren besteht es nun. 1962 am 29. September hat Kardinal Julius Döpfner unsere Hauskapelle auf das Michaelspatrozinium geweiht und das „Kardinal Wendel Haus“ gesegnet. Es hält die Erinnerung an den Mann wach, der die damals (wie heute) fast revolutionär wirkende Grundidee einer von den Bischöfen getragenen und sozusagen in verantwortete Freiheit entlassenen Akademie durchgetragen und ermöglicht hatte.

Kardinal Döpfner hat dies bei seiner Festrede so formuliert: „Nun ist es so weit, das Haus ist vollendet, das die Bayerischen Bischöfe mit solcher Großzügigkeit und mit solcher Liebe heranreifen ließen und das mein hochseliger Vorgänger in seiner stillen, kraftvollen, zielbewusstesten Art so einzigartig förderte.“

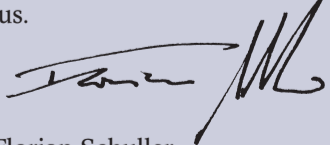
Das Augsburger Architekturbüro Thomas Wechs war mit dem Bau beauftragt worden. Dessen klare Architektur hat mich schon als Student und jungen Pfarrer angesprochen, wenn ich ab und an einen Vortrag besuchte. Näherte ich mich dann dem Haus, war mir immer das Außenrelief Blasius Gergs „Vom Chaos zur Ordnung“ so etwas wie die bildliche Umsetzung des Programms der Akademie. Und in den elf Jahren, die ich nun bereits in diesem Haus arbeiten darf, erlebe ich die architektonische Struktur mit ihrer Weite, Durchlässigkeit und zugleich Nüchternheit als für unsere Arbeit adäquaten Bau.

Wir erweisen deshalb während des ganzen Jahres auf unseren Programmeinladungen mit der dezent angebrachten Zahl „50“ dankbar dem Jubiläum unsere Referenz, sowie auch Herrn Thomas Wechs jun., der damals im Büro seines Vaters wesentlich für das Projekt „Mandlstraße“ zuständig war.

Der Ort, das unruhige Schwabing der 60er Jahre, war genauso programmatisch wie der Bau selbst: inmitten der Gesellschaft ein deutliches katholisches Zeichen von Präsenz, sachlicher Auseinandersetzung, Suche nach Wahrheit. So möge auch für die kommenden 50 Jahre des Kardinal Wendel Hauses gelten, was Kardinal Döpfner damals in den Wunsch kleidete: „Es soll so sein, dass die Akademie sich in der Kirche und durch die Förderung der Bischöfe in ihrer nicht leichten Aufgabe gleichsam am Rande der Kirche geborgen weiß“.

„Am Rande der Kirche geborgen“, so grüßt Sie der erst dritte Hausherr und wünscht Ihnen möglichst viele intensive Stunden im Kardinal Wendel Haus.

Ihr



Dr. Florian Schuller

Monarchie, wie sie das 19. Jahrhundert in den deutschen Einzelstaaten ausprägte und unter den spezifischen Voraussetzungen eines Gliedstaates im deutschen Kaiserreich von 1871.

Dennoch wird der Historiker nichts daran ändern: Es gibt die naive und sentimentale Schwärmerei für den jugendlichen König, den Kult um seine Person, sein Profil und seine Ruhestätte in St. Michael, es gibt das Fabulieren um seine angeblichen politischen Visionen, es gibt den Mythos, der sich vordergründig jedem rationalen Diskurs versperrt und der die Stilisierung der Antimoderne mit dem Traumbild einer vagen Humanitätsidee und dem Ästhetizismus willkürlicher Stiladaptionen in Eins fließen lässt. Völlig unabhängig von der realen Erscheinung jenes bayerischen Monarchen, der das Königreich Bayern von 1864 bis 1886 regiert, erscheint diese Mythosformation „Ludwig II.“ als ein Thema sui generis der bayerischen Geschichte, dem man sich in aller Ernsthaftigkeit zuwenden sollte, weil es zwar wenig zur Erhellung des individuellen und politischen Schicksals König Ludwig II. beizutragen vermag, dafür aber umso mehr beitragen kann zur Diagnose der mentalen Verfasstheit des bayerischen Volksstammes an sich und seiner Besonderheiten.

Neben den breit getretenen Trivialitäten des Ludwig-Kults und neben kritisch zu hinterfragenden Formen des Ludwig-Mythos gibt es dann allerdings auch eine distanzierte, eine kritische Sicht auf die Person und die Politik des Monarchen selbst. Das beginnt mit biographischen Studien schon bald nach 1918 und kulminiert zum ersten Mal bei Dieter Albrecht in seinem grundlegenden Beitrag im Handbuch der bayerischen Geschichte von Max Spindler, ebenso wie in der konzisen Zusammenfassung in der Neuen Deutschen Biographie. Überhaupt nicht übersehen darf man darüber hinaus die Beiträge von Rupert Hacker oder Christoph Botzenhart und Gerhard Immler und vor allem den Band 2 des Jahrgangs 2011 der Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte, und dann erst recht, erschienen in der Reihe C.H.Beck Wissen, den Beitrag von Hermann Rumschöttel, mit dem ich heute diesen Vormittag für Sie gestalten darf.

## 0.

Wenn nach diesen Andeutungen zur biographischen Verortung und zur historiographiegeschichtlichen Einordnung meines heutigen Themas dieses Thema selbst in Angriff genommen werden soll, dann sind verschiedene Perspektiven in einem ersten Schritt voneinander zu separieren, um diese dann doch wieder miteinander zu verweben, zu verknüpfen: **erstens**, das bayerische Staatskirchentum, grundgelegt im späten Mittelalter und virulent bis zum Ende der Monarchie 1918; **zweitens**, die realpolitischen Traumata König Ludwigs II., die aus den konstitutionell-ministeriellen Begrenzungen der monarchischen Herrschaft und den Souveränitätsverlusten im Kontext der Reichsgründung herrühren; **drittens**, die immer wieder als Kulturkampf bezeichnete konfrontative Zuspitzung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche als europäisches Phänomen mit ihrer ganz besonderen Kontur im Kaiserreich und unter dem spezifischen Einfluss Bismarcks; **viertens** schließlich, die enorme, dem Zeitgeist durchaus entsprechende bzw. zugehörige, antikirchliche Anspannung des bayerischen Staatskirchentums in der Zeit Ludwigs II. als kompensatorische Strategie angesichts der erwähnten Einschränkungen der monarchischen Herrschaftsrechte und der Beschneidungen der bayerischen Eigenstaatlichkeit.

## I.

Staatskirchentum, Staatskirchenhoheit, um ankündigungsgemäß damit zu beginnen – was heißt das, was verbirgt sich hinter diesen spröden Begriffen aus der Juristensprache? Es fehlt die Zeit für eine intensivere Beschäftigung; ich kann nur einzelne Elemente benennen: die teilweise Einbeziehung der Geistlichen in die staatliche Gerichtsbarkeit, die Beseitigung der Steuerprivilegien für den Klerus, der landesherrliche Konsens bei der Pfründenbesetzung, die staatliche Oberaufsicht über das ortskirchliche Vermögen. Im Reformationszeitalter wurden die bestehenden Rechte hinsichtlich Gerichtsbarkeit, Pfründenbesetzung und Besteuerung weiter ausgebaut und durch vermehrte Visitationen, landesherrliche Bestätigung der staatlich überwachten Prälatenwahlen und wiederholte Dezimation, also Besteuerung des Kirchenvermögens ergänzt. Unter Kurfürst Maximilian I. setzte sich diese Entwicklung im 17. Jahrhundert ungeschmälert, ja intensiviert fort, um sich dann im 18. Jahrhundert mit den Tendenzen der Aufklärung, des Josephinismus und des Gallicanismus zu verbinden. Unter den Kurfürsten Max III. Joseph und Karl Theodor wird daraus ein relativ geschlossenes System landesherrlicher Kirchenhoheitsrechte, vervollständigt durch die verschärfte Staatsaufsicht über die Klöster, die nochmalige Ausdehnung der staatlichen Gerichtsbarkeit von 1769, die volle Ausprägung des landesherrlichen Plazets 1770.

## Am Beginn des 19. Jahrhunderts standen das Ende der bisherigen staatlichen und kirchlichen Organisation in Deutschland und der Zwang, auf beiden Gebieten neue Grundlagen und Verfassungsformen zu finden.

Dieses System des bayerischen Staatskirchentums ist unter den Bedingungen des Alten Reiches in zwei verschiedenen Perspektiven zu sehen: Einerseits hielt es das Instrumentarium für eine innere Reform der Kirche bereit. Und zum anderen beinhaltete dieses System auch das Potential, um in aufklärerischer, durchaus kritischer, mit-unter in antikerlicher Weise gegen die Kirche vorzugehen. Diese Ambivalenz wird in modifizierter Form im 19. Jahrhundert die Beziehungen von Staat und Kirche in Bayern selbst und in großen Teilen auch die Beziehungen zwischen dem Königreich Bayern und dem Päpstlichen Stuhl bestimmen.

Am Beginn des 19. Jahrhunderts standen das Ende der bisherigen staatlichen und kirchlichen Organisation in Deutschland und der Zwang, auf beiden Gebieten neue Grundlagen und Verfassungsformen zu finden. Aus der Sicht des bayerischen Staates, näherhin aus der seines leitenden Ministers Montgelas, war diese Aufgabe nur mit den überkommenen staatskirchlichen Mitteln zu meistern, die sich seit dem Spätmittelalter und dann vor allem in Absolutismus und Aufklärung herausgebildet hatten und die nun, unter gewandelten Voraussetzungen und mit durchaus neuer Intention, ihre volle Ausprägung finden sollten.

So gesehen, erscheint die Politik Montgelas' nicht als Bruch, sondern als kontinuierliche Fortführung. Neu war nach 1800 der erweiterte territoriale Rahmen für diese landesherrlichen Kirchenhoheitsrechte, und gestiegen waren seit der Jahrhundertwende auch die An-

forderungen an eine systematische Kodifizierung der verschiedenen Rechtstitel. In der „Verordnung über die Verhältnisse zur geistlichen Gewalt“ vom 7. Mai 1804 und dann im bayerischen Religionsedikt vom 24. März 1809 wurde diese Systematisierung geleistet. Die Neuregelung der staatskirchlichen Verhältnisse unter Montgelas ist kein Randthema der Montgelas'schen Reformpolitik, sie ist vielmehr in ihrem Zentrum angesiedelt. Die Umwandlung Bayerns in einen paritätischen Staat, in gleicher Weise Erbe der Aufklärung und schiere Notwendigkeit nach den Gebietserwerbungen, die Einbeziehung der bisherigen reichsunmittelbaren Hochstifte und Stifte in den Staatsverband und die Herrschafts- und Vermögenssäkularisation nach dem Reichsdeputationshauptschluss verliehen den Beziehungen zwischen Staat und Kirche völlig neuartige Dimensionen, die Montgelas, ich wiederhole es, nur durch eine Unterordnung der Kirche unter den Staat im Sinne des absolutistischen Kirchenrechts bewältigen zu können glaubte. Das erwähnte Religionsedikt von 1809, das als Beilage zur Konstitution von 1808 veröffentlicht wurde, resultierte aus diesen so verstandenen Notwendigkeiten und stellte den Abschluss einer jahrhundertlangen Entwicklung dar, wie es gleichzeitig den Beginn des bayerischen Staatskirchentums des 19. Jahrhunderts markierte.

Ich übergehe den Spezial-, um nicht zu sagen Kriminalfall der bayerischen Konkordatsverhandlungen, in denen der bayerischen Seite alles daran lag, ein staatliches Nominationsrecht für die Besetzung der erledigten bischöflichen und erzbischöflichen Stühle im Königreich Bayern durchzusetzen und man um der Erreichung dieses Zieles willen vorgeblich auf den Gesamtbestand des bayerischen Staatskirchentums dem Heiligen Stuhl gegenüber verzichtete, um eben dieses Staatskirchentum dann durch die Hintertür des Religionsedikts von 1818, publiziert als zweite Verfassungsbeilage, wieder zu reaktivieren und in der Tegernseer Erklärung von 1821 als Geschäftsgrundlage für die staatskirchlichen Beziehungen im gesamten 19. Jahrhundert zu stabilisieren. Unschwer erkennt man die Absicht: In der kirchenpolitischen Praxis des Königreichs sollte nach dem Buchstaben des Religionsedikts, gemäß dem paritätischen Prinzip und bei ungeminderter Handhabung des staatskirchenrechtlichen Instrumentariums verfahren werden und eben gerade nicht nach den völlig anders ausgerichteten Artikeln des Konkordats – mit Ausnahme natürlich des dort fixierten königlichen Nominationsrechtes.

Das Instrumentarium dieses hier bislang traktierten bayerischen Staatskirchentums stand, wenn Sie so wollen, dem bayerischen Staat gleichsam zur freien Verfügung. Es ließ sich, und diese Banalität ist nicht zu vermeiden, es ließ sich in kirchenfreundlichem, aber auch in kirchenfeindlichem Sinne anwenden. Die Montgelas-Zeit und der sog. bayerische Kulturkampf können als Phasen gelten, in denen die Potentiale des bayerischen Staatskirchentums im kirchenkritischen, vielleicht sogar im kirchenfeindlichen Sinne angewandt wurden; unter König Ludwig I. und seinem Minister Carl von Abel und dann unter König Ludwig III., gemeinsam mit dem Vorsitzenden des Ministerrats Georg von Hertling, erkennen wir Phasen der Annäherung und intimen Zuwendung von Staat und Kirche.

## II.

Soviel zu den staatskirchlichen Rahmenbedingungen unseres Themas, über die wir uns Klarheit verschaffen mussten,

weil ohne die Kenntnis dieser Rahmenbedingungen jene Vorgänge, die man üblicherweise als bayerischen Kulturkampf bezeichnet, nicht eingeordnet werden können! – Zurück zu König Ludwig II. und den politisch motivierten Traumatisierungen seiner Existenz! Mit einer solchen Engführung soll gar nicht geleugnet werden, dass auch die Fragen nach Wahnsinn und Krankheit, nach der Homosexualität und den Begleitumständen seines Todes attraktiv und biographisch faszinierend sein mögen. Nur soll man sich nicht der irrigen Meinung hingeben, mit derart individuellen Kategorien das Phänomen selbst fassen zu können. Weder die Krankheit des Königs, von der, nach allem, was man weiß, wohl auszugehen ist, noch die Bauleidenschaft, die so absurd nicht erscheint, wenn man die Architekturgeschichte der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Rechnung stellt, sind geeignet, Kategorien für die Beurteilung des Schicksals Ludwigs bereitzustellen. Diese Kategorien sind in erster Linie im politischen Bereich zu suchen, konkret bei der Beantwortung der Frage, wie Ludwig II. mit den beiden zentralen Problemen seiner Regierungszeit – der Reichsgründung erstens und seinem Verhältnis zu Ministerium und Landtag zweitens – fertig wird.

Nun braucht man kein Psychologe zu sein, um ermessen zu können, wie der Vorgang und das Ergebnis der Reichsgründung auf Ludwig II. wirken mussten. Der König befand sich durchaus in Übereinstimmung mit einer breiten Bevölkerungsmehrheit, wenn er in der Reichsgründung eine Mediatisierung Bayerns zugunsten des preußischen Vorherrschaftsanspruchs im Zusammenhang einer kleindeutschen Lösung der nationalen Frage sah. Über den Verlust – und auch das ist vielfältig belegt – zentraler Souveränitätsrechte konnten ihn weder die in den Versailler Verträgen garantierten bayerischen Sonderrechte hinweg täuschen, noch kann dieses Urteil durch den Hinweis auf den von Bismarck vorformulierten sog. Kaiserbrief in Frage gestellt werden, in dem Ludwig namens der deutschen Bundesfürsten dem preußischen König Wilhelm I. die erhebliche Kaiserwürde antrug, antragen musste.

Der Verlust der bayerischen Souveränität wurde zum Trauma in der politischen Vorstellungswelt Ludwigs II. Die Belege aus den 70er-, ja noch aus den 80er-Jahren sind zahlreich, wo überliefert ist, wie er versuchte, dem preußischen Unitarismus entgegenzuwirken, die föderative Grundordnung des Kaiserreichs, die verbliebenen Reste bayerischer Eigenstaatlichkeit zu stabilisieren. Das subjektive Gefühl, in einer Schicksalsfrage der bayerischen Geschichte versagt zu haben und das Nichtfertigwerden mit einer Situation, die im offensichtlichen Kontrast zur eigenen Selbsteinschätzung und zum historischen Selbstverständnis der wittelsbachischen Dynastie stand, haben viel dazu beigetragen, die Flucht des Königs aus der Realität zu befördern, haben ihm Motiv und subjektiv tragfähige Begründung für diese Flucht geliefert.

Es wird in der Literatur, um das zweite Trauma anzusteuern, viel zu wenig beachtet, wie sich das Verhältnis des Königs zu seinem Ministerium in den ersten Monaten nach dem Regierungsantritt des 19-jährigen Monarchen gestaltet. Ganz im Stile seines Großvaters versuchte Ludwig II., etwa in Denkmalchutzfragen, seinen eigenen Standpunkt, der von dem des Ministeriums in wichtigen Punkten entscheidend abwich, gegen dieses durchzusetzen. Es ist beklemmend, wenn man in den einschlägigen Akten verfolgen kann, wie eine eindeutige politische Willensbe-

kundung des jungen Monarchen von eben diesem Ministerium abgeblockt wird. In einer raffinierten Mischung aus psychologischem Kalkül, Zurückweisung des monarchischen Anspruchs, Betonung der ministeriellen Verantwortung und souveräner Beherrschung des bürokratischen Geschäftsganges werden die Initiativen Ludwigs desavouiert, als lächerliche Versuche eines politisch dilettierenden Jünglings konterkariert. Auch hier muss man kein Psychologe sein, um die Wirkungen einer solchen Behandlung abschätzen zu können. In der Literatur wird immer wieder darauf hingewiesen, dass es dem König an solidem Sachverstand gefehlt habe. Das mag richtig sein, doch erklärt es nicht das vielfältige Scheitern des Königs, die Kette der politischen Niederlagen gegenüber dem Ministerium auch noch in späteren Jahren. Entscheidend ist vielmehr, dass sich nach 1848 die Gewichte innerhalb der staatlichen Entscheidungsebene ganz eindeutig zugunsten des Ministeriums, der Regierung also, verlagert hatten. Resignation vor dem Machtanspruch des Ministeriums, seiner eigenen Regierung also:

### *Der Verlust der bayerischen Souveränität wurde zum Trauma in der politischen Vorstellungswelt Ludwigs II.*

Dieses Motiv durchzieht die Jahrzehnte der Königsherrschaft Ludwigs II.; die Versuche, den eigenen Standpunkt gegenüber dem Ministerium zu betonen, hören zwar nie ganz auf, die Machtposition eben dieses Ministeriums wird indes immer breiter, der Spielraum Ludwigs immer enger. Der Machtaufbau der Regierung, des Ministerpräsidenten Lutz näherhin, kann angesichts dieser Situation kontinuierlich fortgeführt werden; das Ministerium profitiert vom politischen Rückzug des Königs, mehr noch, es genießt eine Situation, nützt sie aus und befördert sie nach Kräften, in der der König nur noch seiner eigenen Phantasiewelt der Wagnerischen Opern und seiner Schlösserbauten lebt.

### III.

Den konstitutionell bedingten, letztlich aber in der Persönlichkeit Ludwigs angelegten monarchischen Machtverlust und die nationalpolitisch definierten Einbußen an bayerischer Eigenstaatlichkeit im Zuge der Reichsgründung als die beiden zentralen Traumatisierungsphänomene der ludovizianischen Existenz zu bezeichnen, geht sicherlich nicht zu weit. Von dieser Feststellung aus könnte man nun, was hier nicht geboten ist, einen Weg einschlagen, der vergleichsweise zwangsläufig zur Königskatastrophe von 1886 führt. Man kann aber auch einen anderen Weg beschreiten.

Der König von Bayern ist seit seiner Thronbesteigung mit einer enormen Verschärfung in den Beziehungen zwischen Staat und Kirche konfrontiert. Das Verhalten des Königs angesichts dieser Konfrontation ist nicht zu verstehen ohne die beiden skizzierten Traumatisierungsphänomene Ludwigs II. Wir brauchen also zuerst einen Blick auf die dramatische Zuspitzung im Verhältnis von Staat und katholischer Kirche im Reich, in Preußen und in Bayern, um letzteres dann als das so bezeichnete „System Lutz“ erkennen und die Positionierung Ludwigs II. innerhalb dieses Systems vornehmen zu können. – Man muss hier etwas weiter aus-

Das Deutsche Reich entsteht auf dem Hintergrund von zwei Kriegen, die beide gegen katholische Staaten geführt werden: gegen Österreich 1866, gegen Frankreich 1870/71. Damit wird ein konfessionelles Element in die außenpolitische Szenerie des letzten Drittels des 19. Jahrhunderts eingeführt, das den Zeitgenossen durchaus präsent gewesen ist, auch wenn uns die Relevanz dieser Perspektive aus heutiger Sicht nicht mehr unbedingt einleuchten will. Das Deutsche Reich als Sieg des Protestantismus, das Reich als Ende der nationalen Zersplitterung, als Erfüllung des Traums der deutschen Reformation, als Sieg des deutschen Wesens über Ultramontanismus und Welschtum, Kaiser Wilhelm I. als Barbablanca, das Reich als Erfüllung mittelalterlicher Sehnsüchte, das Verständnis des deutschen Kaisertums als protestantisches Kaisertum, das Reich als Vormacht des Protestantismus in Europa, als Gegengewicht gegen die katholischen Mächte, vornehmlich gegen Österreich und Frankreich.

Im Vollzug der Reichsgründung unter preußischer und protestantischer Führung tritt uns auch eine konfessionelle Problematik entgegen. Das Verhältnis dieses Reiches zu seinen katholischen Angehörigen blieb von dieser Dimension nicht unberührt; über lange Zeit galten die Katholiken Süddeutschlands, die noch an der Seite Österreichs gegen Preußen gekämpft hatten, als unsichere Kantonisten im besten, als potentielle oder reale Reichsfeinde im schlimmsten Fall. Die Reichsgründung von 1871 ist mit der Hypothek der konfessionellen Differenz belastet; die Reichseinigung bedeutet nicht per se den Ausgleich der bestehenden konfessionellen Spannungen, im Gegenteil: Am Beginn des Deutschen Reichs steht ein neuer Konfessionalisierungsschub, eine zumindest latent und potentiell vorhandene Gefahr intensivierte konfessionellen Zwiespalts.

Das ist die eine, eher unübliche Perspektive, in der man die Reichsgründung von 1871 auch sehen muss. Und wir können feststellen, dass die Auswirkungen erheblich sein werden. Die zweite, wesentlich geläufigere Perspektive: Wie gelingt Bismarck die Zusammenfügung des Reiches, wie wird er fertig mit den divergierenden Kräften im Inneren der einzelnen deutschen Staaten, mit den auseinanderstrebenden Tendenzen innerhalb der bestehenden parteipolitischen Orientierungen. Sie kennen eine ganz zentrale Antwort auf diese Frage. Es gelingt Bismarck die Inszenierung einer nationalen Veranstaltung. Die deutsche Öffentlichkeit sieht in der Reichsgründung in ihrer überwiegenden Mehrheit nicht die Konsequenz preußisch-machtstaatlicher Ambitionen, sondern die Erfüllung des Traumes von nationaler Einheit. Auch wenn Kritiker der Zeit und wir es heute besser wissen: Für die Mehrzahl der Zeitgenossen war Bismarck der Exponent der deutschen Nationalstaatsbewegung. Dass diese Inszenierung gelingen konnte, lag nicht zuletzt an der Art und Weise, wie Bismarck mit dem dezidiertesten Vertreter des deutschen Nationalstaatsgedankens in der deutschen Öffentlichkeit, mit dem deutschen Liberalismus umging. Bismarck tat nichts, um dem deutschen Liberalismus das Gefühl zu nehmen, die siegreiche politische Strömung des Zeitalters zu sein. Selbst alles andere als ein Liberaler, verstand er es doch, sich den Liberalismus zu verpflichten. Indem er die nationalen Ziele des deutschen Liberalismus vermeintlich zu den Zielen der preußischen Politik machte, konnte es ihm gelingen, in nationaler Hinsicht seine Politik auf dem Fundament eines breiten Konsens aufrufen zu lassen. In innenpolitischer Hinsicht kam Bismarck am politischen Liberalismus nicht vorbei; um dessen konstitutionelle

## Themen „zur Debatte“

Editorial	2
<b>Ludwig II. Ein König zwischen Staatsraison und persönlicher Frömmigkeit</b>	
Kulturkampf im Königreich Bayern. Staat und Kirche in der Regierungszeit König Ludwigs II. Hans-Michael Körner	1
Das kirchlich-religiöse Profil König Ludwigs II. Hermann Rumschöttel	5
<b>Junge Akademie/Nacht der Philosophie Wer sind die wahren Fundis?</b>	
Ein Streitgespräch zwischen Gerhard Schurz und Daniel von Wachter	9
<b>Reihe Christentum und Buddhismus im Gespräch West meets East</b>	
Warum und wie üben Christen Zen? Ursula Baatz	15
Was wusste die griechische Antike über den Buddhismus? Salvatore Lavecchia	17
Ist die Gandhara-Kunst griechisch beeinflusst? Hugh van Skyhawk	19
Das „Licht des Ostens“ und die Suche nach der „Religion der Zukunft“: Wahrnehmung und Adaption des Buddhismus in Deutschland vor und nach dem Ersten Weltkrieg Jürgen Mohr	22
Swastika und Hakenkreuz. Zum Verhältnis von Buddhismus und Nationalsozialismus Volker Zotz	24
Ist der Buddhismus im Westen angekommen? Kurt Gakuro Krammer	27
<b>Vom Mauerfall bis Fukushima: Beethovens IX. Symphonie als humanitäre Aktion</b>	
Michael Hartmann	29
<b>Blasphemie Listig, lästig, gotteslästerlich?</b>	
Blasphemie in der modernen christlichen Gesellschaft Gerhard Schmied	33
„Flüchtige Spiegelbilder festhalten zu wollen, [...] ist eine Gotteslästerung“. Eine kurze Geschichte des Verhältnisses von Photographie und Blasphemie Rolf Sachsse	35
Anstößige Bilder. Aspekte des Blasphemischen im Film Reinhold Zwick	37
Karikaturenstreit im säkularisierten Staat – Wie weit reichen Meinungs- freiheit und Toleranz? Marie-Theres Tinnefeld	39
Gottesempörung. Kritik der Blasphemie – Kritik der Theologie Gregor Maria Hoff	42
<b>Inszenierung der Inbrunst Zeichnungen von Thomas Zacharias</b>	
Thomas Zacharias – Flanierender Blick – Passionen der Zeichnung Ekkehard Mai	45
Impressum	48

Widerspenstigkeit zu zähmen, nahm er das Bild einer nationalen Interessengemeinschaft in Kauf. Mehr noch, er gab dem Liberalismus in seiner weltanschaulichen Ausrichtung das Feld frei für seinen Kampf gegen die katholische Kirche. Zu den klassischen Zielen des weltanschaulichen Liberalismus gehörte ja der Kampf gegen die katholische Kirche, der Kampf gegen das Papsttum, gegen die ultramontanen Kräfte in Deutschland, gegen den politischen Katholizismus. Der Kampf gegen diese Kräfte konnte in der Situation der Jahre nach 1870 beides gleichzeitig sein: Kampf gegen den weltanschaulichen Gegner und Kampf gegen die nationale Unzuverlässigkeit des deutschen Katholizismus.

Das Erste Vatikanische Konzil mit seiner Formulierung der päpstlichen Infallibilität stellt andererseits den Höhepunkt des Kampfes der katholischen Kirche gegen den Liberalismus im 19. Jahrhundert dar, konnte – anders formuliert – eben auch verstanden werden als Kampfansage gegen die herrschende politische Strömung des Zeitalters, gegen dasjenige politische Credo, das im Vorgang der Reichsgründung soeben seinen größten Triumph feierte. Beide Perspektiven muss man zusammennehmen, um ein vorläufiges Tableau für den Kulturkampf im Deutschen Reich zu gewinnen: der gesteigerte Grad der Konfessionalisierung im Gefolge der Reichsgründung und die Chance, die sich für den Liberalismus eröffnete, mit

### Mit der Funktionalisierung der antikatholischen Tendenzen des Liberalismus im Dienste der eigenen politischen Absichten wird man gewiss ein Gutteil der Bismarckschen Motivstruktur greifen können.

den Mitteln der staatlichen Macht dieses neu gegründeten Deutschen Reiches gegen den weltanschaulichen Gegner, gegen die katholische Kirche also, vorzugehen. Aus der Sicht Bismarcks war dabei zentral, dass die Ablenkung des Liberalismus auf traditionelle Kampfziele im weltanschaulichen Bereich seine innenpolitische Gefährlichkeit in konstitutioneller Hinsicht erheblich reduzierte.

Mit der Funktionalisierung der antikatholischen Tendenzen des Liberalismus im Dienste der eigenen politischen Absichten wird man gewiss ein Gutteil der Bismarckschen Motivstruktur greifen können. Zu diesem – wenn Sie wollen – parlamentarischen Kalkül Bismarcks, nämlich sich die Liberalen zu verpflichten und sie an sich zu binden, wird man indes noch einige andere Überlegungen hinzunehmen dürfen. Bismarcks im Prinzip antiparlamentarischer Tendenz musste die starke Vertretung des Zentrums im ersten deutschen Reichstag ein besonderer Dorn im Auge sein, war doch unübersehbar, dass den kirchenpolitischen Forderungen des Zentrums auch eine unübersehbare Tendenz in Richtung auf Parlamentarisierung und Demokratisierung innewohnte. Von daher war der Kampf Bismarcks gegen die katholische Kirche primär ein Kampf gegen das Zentrum, ein Kampf, der aus der Sicht Bismarcks noch an Dramatik gewinnen musste, als sich im Zentrum die Gruppe der als solche verstandenen Reichsfeinde, der Hannoveraner, der Bayern, der Polen, eine parlamentarische Plattform schaffen konnte.



Der bayerische Kultusminister Johann von Lutz (er amtierte 1869 bis 1890): Unter dem „System Lutz“ versteht man

die spezifisch bayerische Art des Kulturkampfes, aufbauend auf dem bayerischen Staatskirchentum.

Foto: Wikipedia

Will man kurz die Formen des Kulturkampfes in Preußen und im Deutschen Reich skizzieren, so ist eine Feststellung – vor allem im Blick auf die nachfolgende Beschreibung der bayerischen Verhältnisse – von zentraler Bedeutung. Bismarck konnte „seinen“ Kulturkampf mit legislativen Mitteln führen, d.h., er konnte sich das Instrumentarium seines Kampfes gegen die katholische Kirche auf dem Wege der Gesetzgebung beschaffen. Das gilt für drei verschiedene Formen, die hier anzusiedeln sind, für die Beschränkungsgesetze, die Verfolgungsgesetze und die Strafgesetze. Anders ausgedrückt: Bismarck konnte bei seiner Kulturkampfpolitik *nicht* zurückgreifen auf ein bereits bestehendes Potential von antikatholischen oder antikirchlichen gesetzlichen Bestimmungen, er musste diese erst kreieren. Dieses festzustellen, bedeutet aber auch, dass der Legislative, dem Reichstag, dadurch eine gesteigerte Bedeutung zukam; und gerade von hier aus lässt sich nun in der Tat eine Verbindungslinie zur Annahme eines primär antiparlamentarischen Kalküls der Bismarckschen Politik ziehen.

#### IV.

Soviel in aller Kürze zum Bismarckschen Kulturkampf, der uns in diesem Zusammenhang nur dienen sollte als Folie für die Erörterung der bayerischen Verhältnisse. Es wird zu zeigen sein, warum die Überschrift für diese Erörterung eigentlich nicht lauten darf „der bayerische Kulturkampf“, sondern warum dafür viel eher der Terminus „System Lutz“ gewählt werden sollte.

Das System Lutz also. Man müsste kontrastierend zurückblenden auf die Max II.-Zeit, als eine Reihe von Konzessionen gegenüber der katholischen Kirche erfolgte, vornehmlich was die Plazetierungspraxis kirchlicher Erlasse anging. Diese Konzessionen der frühen 50er-Jahre standen in einem doppelten Bezugsrahmen. Einmal ging es um den Versuch, die katholische Kirche, näherhin den Episkopat, in eine revolutions-

abwehrende Politik einzubinden und dieses Ziel durch eine konziliante Politik zu befördern. Zum anderen stellten diese Konzessionen auch eine gewisse Konsequenz aus grundsätzlich liberalen Vorstellungen dar, die in der Erweiterung von Freiheitsspielräumen im gesellschaftlichen Bereich ein genuines Anliegen erkennen mochten und dies auch für Kirche gelten lassen wollten.

In den 60er-Jahren zeigte sich indes die Kehrseite dieses liberalen Denkens, als der weltanschauliche Liberalismus in eine scharfe Frontstellung gegen die katholische Kirche geriet. Herausgefordert durch den kurialen Zentralismus und dessen Widerstand gegen die modernen liberalen Ideen des Zeitalters, glaubte der Liberalismus sich selbst als Wächter, als Gralhüter der modernen Kultur gegen die Angriffe des römischen Ultramontanismus verstehen zu müssen.

Diese Dimension ist also seit den 60er-Jahren auch in Bayern zu beobachten. Die damit verbundenen liberalen Tendenzen brauchten in Bayern sich nun aber nicht auf die öffentliche Meinung, auf die publizistische Auseinandersetzung zu beschränken; im Gegenteil: Seit 1859 hatten die Liberalen die Mehrheit in der Kammer der Abgeordneten. Das war die Voraussetzung für einen ausgesprochen antiklerikalen Kurs der bayerischen Innenpolitik in den 60er-Jahren. Dieser Kurs bildete sich in der zweiten Hälfte der 60er-Jahre voll aus und aktualisierte sich vor allem in der Schulpolitik. Es passt ganz in das Profil dieser Jahre, dass 1862 der Bayerische Lehrerverein gegründet wurde, der sich von Anfang an den liberalen Vorstellungen eng anschloss und für den Volksschulbereich drei Forderungen aufstellte, in denen sich dieses liberale Credo der Lehrervereinigung ausdrückte: die Forderung nach Etablierung der Volksschule als Staats- und nicht länger als Gemeindevorrichtung zum einen; die Forderung, die bestehende geistliche Schulaufsicht durch eine weltliche Fachaufsicht abzulösen; und die Forderung schließlich, den niederen

Kirchendienst vom Schuldienst zu trennen.

Zur Präzisierung an dieser Stelle sechs punktuelle Beobachtungen: **1.** Seit den späten 50er-Jahren verschärfen sich in Bayern die Spannungen zwischen den Liberalen und der katholischen Kirche. **2.** Diese Verschärfung rührt her von einer dezidierten Ausbildung des Ultramontanismus einerseits, und dem Willen der Liberalen andererseits, für sich ein Wächteramt in Sachen Bewahrung der modernen Kultur zu reklamieren. **3.** Der Konflikt zwischen den Liberalen und den Patrioten im kulturpolitischen Bereich wurde überlagert vom nationalpolitischen Konflikt. **4.** Die Liberalen haben in der Kammer die Mehrheit, sie finden daneben eine massive Stütze am Ministerium, das seit den 50er-Jahren ebenfalls mehr oder weniger explizit liberal ausgerichtet ist. **5.** Die Kooperation zwischen dem liberalen Ministerium und der liberalen Kammermehrheit (unter Einschluss des Bayerischen Lehrervereins) wird dann greifbar im Bereich der Schulpolitik, wo traditionelle liberale Forderungen auf dem Weg der Gesetzgebung in Angriff genommen werden sollen. **6.** Diese Vorhaben werden dann durch den Wahlsieg der Patrioten von 1869 abgeblockt, teilweise jedoch auf dem bloßen Verwaltungsweg weiter betrieben.

An dieser Präzisierung wird folgendes deutlich: Wir können in Bayern explizite Kulturkampf-Phänomene um ein Jahrzehnt früher beobachten, als dies in Preußen und im nachmaligen Reich der Fall ist; der Kulturkampf beginnt in Bayern, wenn Sie so wollen, früher als andernorts. Auch in Bayern versucht der Liberalismus als politische und weltanschauliche Bewegung im Bündnis mit einem liberal orientierten Ministerium eine Kulturkampfpolitik auf legislativem Wege; diese Möglichkeit ist indes seit 1869 verbaut; seit 1869 kann es in Bayern – aufgrund der Mehrheitsverhältnisse im Landtag – nicht mehr zu einer eigentlichen Kulturkampfgesetzgebung kommen.

Seit den ausgehenden 60er-Jahren, und dann verschärft seit 1870/71 wird diese Problemstruktur von der nationalen Problematik einerseits, von den Auswirkungen des Vatikanums andererseits überlagert. Die Stoßrichtung des Liberalismus gewinnt in diesen Jahren eine zusätzliche Dimension. Der Liberalismus sieht sich zunehmend in der Rolle des Verteidigers staatlicher Rechte gegen die angeblich im Vatikanum gipfelnden Ansprüche der Kirche gegenüber dem Staat. Erst ein solches Selbstverständnis konnte dem Liberalismus dann auch die Unterstützung Ludwigs II. eintragen. Damit sind wir beim „System Lutz“. Über alle Regierungswechsel von Hohenlohe zu Bray-Steinburg (1870/71, Heggenberg-Dux (1871/72) und Pfretzschner (1872-1880) hinweg setzte sich diese Linie – wenn auch mit gewissen Schwankungen – unter dem stets im Amt bleibenden Kultusminister Johann von Lutz fort.

Die Verbindung des weltanschaulichen Liberalismus, der in der römischen Kirche eine Gefahr für die moderne Kultur sah, mit der ja nie abgerissenen Tradition des bayerischen Staatskirchentums stellt sich als typische Signatur dieses Systems dar. Die erneute Stabilisierung des bayerischen Staatskirchentums angesichts eines tatsächlichen oder vermeintlichen Angriffs der römischen Kirche: Darin erkennen wir die eigentliche Absicht in der Politik von Johann von Lutz.

Das System Lutz also: Montgelas weitaus näher als Bismarck, betrieb Lutz eine Kirchenpolitik, die auf den Möglichkeiten des bayerischen Staatskirchentums aufbaute, die dieses

bayerische Staatskirchentum noch schärfer konturieren wollte, eine Kirchenpolitik, die die Chancen der neuen Reichseinheit nutzen wollte. Diese Lutzsche Kirchenpolitik war auch Zwängen unterworfen, sie konnte nur soweit gehen, wie dies die Mehrheitsverhältnisse im Landtag zuließen, wie dies angesichts einer überwältigenden katholischen Bevölkerungsmehrheit und angesichts eines katholischen Herrscherhauses ohne katastrophale Zuspitzungen möglich war. Im Mittelpunkt der Lutzschen Kirchenpolitik steht – als Mittel, wie auch als Ziel – das bayerische Staatskirchentum. – Sie sehen selbst, wie gravierend die Unterschiede ausfallen zwischen dieser Lutzschen Kirchenpolitik einerseits und dem Bismarckschen Kulturkampf andererseits.

Die größte Bedeutung innerhalb des staatskirchlichen Instrumentariums kam aus der Sicht der Regierung unter Lutz dem kgl. Plazet zu. Unter Zuhilfenahme dieses Plazets glaubte er die Auswirkungen des Vatikanums auf Bayern verhindern zu können. Zu diesem Zweck nahm er die auf die Plazetierungspraxis bezogenen Milderungen der 50er-Jahre zurück; er konnte auch das tun ohne den Weg der Gesetzgebung zu beschreiten, er brauchte lediglich eine Ministerialentscheidung durch eine neue zu ersetzen. Konkret ging es um die Konzilsbeschlüsse, deren Publikation Lutz in Bayern zwar nicht verhindern konnte, sehr wohl jedoch deren Vollzug. Die Regierung stellte sich auf den Standpunkt, dass „das Ministerium jede Mitwirkung an der neuen Lehre und am Vollzug der auf sie gestützten Anordnungen ablehne“; die Regierung konnte diesen Standpunkt beziehen, weil die Konzilsbeschlüsse regierungsseitig nicht plazetiert worden waren, bzw. weil um das kgl. Plazet seitens des Episkopats gar nicht nachgesucht worden war. Kirchlichen Beschlüssen jedoch, so die Argumentation der Regierung, denen das kgl. Plazet fehlte, brauchte nicht der weltliche Arm zu ihrem Vollzug geliehen zu werden. Dies führte konkret dazu, dass der bayerische Staat die Altkatholiken, die das Unfehlbarkeitsdogma nicht anerkannten, mit allen rechtlichen Konsequenzen als nachwievor zur katholischen Kirche gehörig betrachtete und nicht gewillt war, den Bischöfen, etwa bei der Vertreibung eines altkatholischen Pfarrers aus seiner Pfarrei das *bracchium saeculare*, den weltlichen Arm, zu leihen. – Das Altkatholikenproblem, das dann erst 1890 gelöst werden sollte, stellt die zentrale Frage des Kulturkampfes in Bayern dar.

Ausgestattet mit dem Instrumentarium des bayerischen Staatskirchentums konnte Lutz etwa die Feststellung der staatlichen Leitung der bischöflichen Knabenseminare durchsetzen, das Verbot des Germanikum-Besuchs für bayerische Kleriker erlassen, die endgültige Realisierung der neuen Schulpflichteinteilung in die Tat umsetzen, konnte er schließlich auch die Einführung von Simultanschulen betreiben, die pauschale Aufhebung der 1850/54 gewährten Milderungen vollziehen. Alle diese Maßnahmen waren – und das ist immer wieder zu betonen – möglich und durchführbar, ohne dass der von den Patrioten beherrschte Landtag dagegen wirksam etwas unternehmen konnte, weil sie auf dem bloßen Verordnungsweg zu realisieren waren. Alle diese Maßnahmen dienten dem geschilderten doppelten Zweck: der Durchsetzung einer liberalen Kulturpolitik einerseits und der Festigung der bayerischen Souveränitätsrechte auf staatskirchlichem Gebiet andererseits.

Und ein letzter Gesichtspunkt ist hinzuzufügen: Lutz konnte seine Kirchenpolitik auch unter Nutzung der Chan-

cen betreiben, die die neue Reichseinheit bot, d. h., dass Lutz in seinem Vorgehen gegen die Kirche und ihre vermeintliche Staatsgefährlichkeit zurückgreifen konnte auch auf die reichsgesetzlichen Bestimmungen, auf den Kanzelparagrafen, auf das Jesuitengesetz, auf das Expatriierungsgesetz, auf das Zivilehegesetz, auf Reichsgesetze, die in Teilen Lutz selbst in Berlin angeregt hatte.

Deshalb also „System Lutz“ und nicht „bayerischer Kulturkampf“! Die Anspannung einer liberalen, antikirchlichen Politik setzt in München ein Jahrzehnt früher ein als in Berlin; der Kulturkampf im Reich und in Preußen bedient sich des Mittels der Kulturkampfgesetzgebung, die Lutzsche Kirchenpolitik kann sich dieses Mittels aufgrund der Mehrheitsverhältnisse im Landtag nicht bedienen, braucht dies aber auch nicht zu tun, weil das bayerische Staatskirchentum genügend Möglichkeiten bietet, bei entsprechender Anwendung und Auslegung aggressiv gegen die Kirche vorzugehen; im Mittelpunkt des Bismarckschen Kalküls – Sie erinnern sich – standen parlamentarische, innenpolitische Wirkungen; im Zentrum der Lutzschen Kirchenpolitik steht die Bewahrung und Intensivierung staatlicher Kirchenhoheitsrechte, steht letztlich ein souveränitätspolitisches Anliegen, das sich mit Maximen des weltanschaulichen Liberalismus paart.

### *Deshalb also „System Lutz“ und nicht „bayerischer Kulturkampf“!*

Mit dieser Andeutung bewegen wir uns bereits im Horizont der Fragestellung, warum dieses System Lutz vom König toleriert, gestützt, mitgetragen wird. Lutz gelingt es, sein System dem König gegenüber als eine Veranstaltung zu präsentieren, in der dem Monarchen die Aufrechterhaltung und Intensivierung des bayerischen Staatskirchentums als die Bewahrung von Restbeständen bayerischer Eigenstaatlichkeit einerseits und monarchischer Prerogative andererseits verkauft werden können. Staatliche Kirchenpolitik in kulturkämpferischer Absicht: Hier boten sich für Ludwig II. Profilierungsmöglichkeiten gegenüber Berlin und dem Reich, hier konnte Ludwig von monarchischer Herrschaft träumen, schien Lutz doch vom Monarchen abhängig zu sein, da der Minister die antikirchliche Anspannung des tradierten Staatskirchentums parlamentarisch nicht abzuschließen bzw. durchzusetzen vermochte, er vom Vertrauen des Königs abhängig war.

Das Alles hat nichts oder nur wenig mit individueller Frömmigkeit oder Religiosität zu tun, auch nicht mit der dezidierten Katholizität des Monarchen. Möglicherweise – aber dazu kann uns vielleicht Herr Rumschöttel etwas sagen – belastete die Stützung des antikirchlichen Kurses seines Ministers Lutz das Gewissen des Monarchen, doch wog, wenn dieser Schlussgedanke gestattet ist, solch vorstellbare Gewissensbelastung weniger schwer als die vage Möglichkeit, im Medium einer aggressiven Kirchenpolitik die als Traumata empfundenen national- und souveränitätspolitischen Defizite zumindest partiell kompensieren zu können. □

## Das kirchlich-religiöse Profil König Ludwigs II.

Hermann Rumschöttel

Zunächst soll der König selbst zu Wort kommen, und zwar mit drei Äußerungen, die als deutliche Antworten auf die Fragestellung dieses Vortrags verstanden werden können.

**Erstens:** Seine politische Position gegenüber der katholischen Kirche erläuterte er im Februar 1882 Johann Freiherr von Lutz, dem Vorsitzenden im Ministerrat und Kultusminister in einem Handschreiben: „Was insbesondere das Verhältnis der Kirche zum Staat betrifft, so habe ich der Kirche stets und aus innerster Überzeugung Meinen vollen Schutz gewährt und werde nie aufhören, den religiösen Sinn meines Volkes, in welchem Ich die Grundlage der Ordnung erkenne, zu schirmen. Es ist Mein Wille, dass den religiösen Bedürfnissen des Landes die sorgsamste Beachtung und Pflege zuteil werde. Ich will aber ebenso fest, dass Meine Regierung jetzt und in Zukunft allen Bestrebungen entgegen tritt, welche darauf abzielen, die unzweifelhaften und notwendigen Rechte des Staates zurückzudrängen und welche Staat und Kirche in eine unheilvolle, feindliche Stellung bringen würden.“

**Zweitens:** Im typischen Stil seiner Tagebucheinträge formuliert er im April 1869 seine persönliche Sicht des Gottesgnadentums als Grundlage seiner monarchischen Herrschaft: „Durch die wahrhafte, wirkliche und innige Vereinigung mit dem Erlöser im heiligen Abendmahl, beseligt mich die unwiderfliche, endgültige Erlösungs-Wonne, in der heiligen Nische des byzantinischen Gotteshauses – gemeint ist wohl die Allerheiligen-Hofkirche in München – schließt Christus, der Heiland den Bund mit Seinem tief gesunkenen Knechte, dem Gesalbten des Herrn, der nie von ihm lassen will (bis) zum Tode. Kreuz und Krone. In diesem Zeichen wirst du siegen.“

Und schließlich **drittens:** Seinen persönlichen Glauben, seine Beziehung zu Gott – im Tagebuch immer wieder neu umschrieben – fasst er im Juni 1864, wenige Monate nach der Thronbesteigung, in folgende Worte: „Mein Herr und Gott. – Auf Dich vertraue ich, Dich will ich mein Leben lang lieben, gib mir in Allem Kraft und Muth, zu Allem Deinen Segen, Dein Heiliger Wille geschehe in Allem, Dir zu dienen sei meine größte Freude, mein Heil, meiner Seele Frieden will ich nur in Dir suchen und finden! – Amen.“

### I.

Reichen diese Zitate aus, um das kirchlich-religiöse Profil Ludwig II. zu verdeutlichen? Natürlich nicht. Aber die Zitate weisen zumindest darauf hin, dass es drei Bereiche sind, die bei unserer Profilsuche unterschieden werden müssen. Zum einen Ludwigs politische Position in der bayerischen Staats-Kirchen-Problematik der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, dann sein Herrschaftsverständnis, die religiöse Verankerung seiner in der Verfassung als „heilig“ bezeichneten Person als Monarch, seine aus dem Gottesgnadentum resultierenden Beziehungen zur katholisch-christlichen Glaubenswelt und schließlich seine ganz persönliche, oft



Prof. Dr. Hermann Rumschöttel, Generaldirektor a. D. der Staatlichen Archive Bayerns, Honorarprofessor für Geschichte an der Universität der Bundeswehr München

geradezu im besten Sinne kindlich wirkende Frömmigkeit.

Bevor man zu diesen Bereichen Aussagen macht, muss man sich natürlich in der wissenschaftlichen Literatur zu unserem König umsehen und einschlägige geschichtliche Quellen konsultieren. Zunächst einmal fällt auf, dass das Thema „Der König, sein Glaube, die Religion und die Kirche“ trotz früherer Ansätze bei Hans Rall und trotz der wichtigen Beiträge von Franz Merta eher zu den Stiefkindern der Ludwigsforschung zu zählen ist. Je mehr jedoch der König als Träger einer politischen Rolle in den Blick genommen wurde – etwa bei Hans-Michael Körner oder Reinhard Heydenreuter – und je mehr das Interesse an seiner Gesamtpersönlichkeit wuchs, desto stärker drängte sich auch unser Aspekt in den Vordergrund. Diese Veranstaltung in der Katholischen Akademie ist hierfür ein aktuelles Beispiel, aber auch einige Neuerscheinungen dieses Ludwigjahres sind für Ludwigs kirchlich-religiöses Profil aussagekräftig. Das gilt beispielsweise für die Arbeiten von Marcus Spangenberg oder von Maria Seitz.

Vielleicht am Wichtigsten ist eine soeben abgeschlossene, bei Manfred Heim an der Münchner Ludwig-Maximilians-Universität angefertigte historische-theologische Diplomarbeit mit dem Thema „König Ludwig II. und die katholische Kirche.“ Der Verfasser, Markus Schmitt, befasst sich mit der Fragestellung in bemerkenswerter wissenschaftlicher Breite und mit überzeugendem theologischem Sachverstand. Ludwigs Repräsentationspraxis im kirchlichen Raum und bei den Feiern im Verlauf des Kirchenjahrs, seine persönliche Frömmigkeit und sein christliches Herrscherethos werden ebenso analysiert wie Glaubensindikatoren bei den architektonischen Aktivitäten des Königs, also bei seinen Bauten und deren Ausstattung oder seinen Interpretationen des Gottesgnadentums oder des Gralskönigtums und anderer, von ihm adaptierter Elemente der Sagen- und Mittelalterüberlieferung.

Diese Diplomarbeit erweitert unsere Kenntnisse über Ludwigs Verhältnis zu Kirche und Religion in einem erfreulichen Umfang. Aber auch die klaren Positionen, die der Verfasser bezieht, werden die weitere wissenschaftliche und öffentliche Diskussion beleben, etwa das überzeugt formulierte Fazit der Arbeit, in dem der König ziemlich uneingeschränkt als treuer Sohn der katholischen Kirche bezeichnet wird.

Aus Zeitgründen und vor dem Hintergrund einer im Fluss befindlichen Forschungslage will ich mich im Folgenden auf Schlaglichter, auf einige Schwerpunkte, auf vorläufige Urteile beschränken. Was sind die Quellen für unsere Fragestellung? Natürlich Ludwigs Tagebücher, die allerdings nur bis zum Jahr 1869 in einer seriös interpretierbaren Form überliefert sind. Als höchst persönliche Dokumente öffnet uns diese sensible Quelle eine Tür, durch die wir dem Geist, der Seele, dem „Ich“ des Königs sehr nahe kommen, vor allem deshalb, weil diese Niederschriften nie für andere, auch nicht für die Nachwelt oder die wissenschaftliche Forschung gedacht waren.

Aussagekräftig sind ferner persönliche Äußerungen des Königs in Briefen und einschlägigen Urteilen Dritter, etwa in denen des Philosophen und Theologen Johannes Huber, von dem gleich ausführlicher die Rede sein wird. An dieser Stelle will ich gerne anmerken, dass die einschlägige Überlieferung, wenn und soweit sie im so genannten Geheimen Hausarchiv der Wittelsbacher, einer Abteilung des Bayerischen Hauptstaatsarchivs, verwahrt wird, der ernsthaften Forschung in vollem Umfang zur Verfügung steht. Dieses Geheime Hausarchiv trägt die Bezeichnung „Geheim“ also nur noch aus historischen Gründen.

## II.

Von zentraler Bedeutung ist Ludwigs unzeitgemäßes Herrschaftsverständnis mit der besonderen Verehrung der französischen Könige des Absolutismus im 17. und 18. Jahrhunderts, die ja, einer weit zurückgehenden Tradition folgend, den Titel der allerchristlichsten Könige tragen. Franz Merta hat bereits vor geraumer Zeit ein entschiedenes und unbeugsames Bekenntnis zum christlichen Herrscherethos des Königtums von Gottes Gnaden analysiert, das sich zum Ziel setzte, Gottes Licht auf Erden zu verkünden und die Gesinnungen der Menschen im Sinne der christlichen Tugendideale der selbstlosen Liebe und Demut zu veredeln.

Auch die Bauten und vornehmlich deren innere Gestaltung und Ausstattung spiegeln Ludwigs religiöse Denken und Fühlen, wobei eine aus der Dreifaltigkeit abgeleitete Zahlensymbolik – etwa im sakral aufgeladenen Thronsaal des Schlosses Neuschwanstein – eine erkennbare Rolle spielt. Ludwigs Suche nach der Heiligkeit des wahren Königs und dem rechten Weg zur Erfüllung der Aufgabe, Gottes Gesetze vorbildlich zu repräsentieren und zu überwachen, kommt auch in der exemplarischen Darstellung der sechs heiligen Könige im Thronsaal des Schlosses Neuschwanstein zum Ausdruck. Hier werden Herrschertugenden vor Augen geführt, die in Ludwigs Bewusstsein stets präsent waren: die Erziehung der anvertrauten Untertanen im christlichen Geist, die materielle Unterstützung der Kirche und der Glaubensförderung, Nächstenliebe und soziales Mitgefühl, praktizierte Gerechtigkeit im Rechtsleben, Schutz und Schirm für die Kirche, persönliche Frömmigkeit.

Aussagekräftig sind daneben seine lebenslang anhaltenden Spenden- und Stiftungsaktivitäten. So entschließt er

sich beispielsweise nach einer Teilnahme an den von ihm hoch geschätzten Passionsspielen in Oberammergau im Jahr 1871, der Gemeinde ein Kreuz zu schenken und beauftragt den Bildhauer Johann Halbig, eine kolossale Passionsgruppe zu schaffen, die 1875 enthüllt wird und die für ihn bis in die 1880er Jahre hinein auch persönlich eine bemerkenswerte Bedeutung behielt. Regelmäßig suchte er sie auf, um dort zu beten.

Immer wieder erhalten Kirchen von ihm finanzielle Zuwendungen oder großzügige Geschenke in Form von Kelchen, Messgewändern oder Messbüchern. Konkrete Beispiele sind die Pfeilerfiguren für die Münchner Frauenkirche 1868, die „Königsfenster“ der Giesinger Pfarrkirche Heilig Kreuz, der Erhalt von St. Bartholomä am Königsee, die Restaurierung der St. Georgs-Kapelle auf der Burg Trausnitz über Landshut, die Renovierung der Schäftlarnner Klosterkirche oder die wiederholten Zuwendungen, über die sich das Franziskanerkloster in Füssen freuen konnte.

## *Immer wieder erhalten Kirchen von ihm finanzielle Zuwendungen oder großzügige Geschenke in Form von Kelchen, Messgewändern oder Messbüchern.*

Außerdem lassen sich in den Quellen viele Beispiele von großzügiger Mildtätigkeit aus christlichem Geist, von erheblichen Ausgaben für karitative Zwecke und von königlicher Wohltätigkeit aus herrscherlicher Gnade finden. Bei Franz Merta, einem der besten Ludwig II.-Kenner Bayerns, lesen wir: „Unterwegs auf seinen Ausflugsfahrten spendet er offenbar oft so großzügig Almosen an Bedürftige, dass den begleitenden Lakaien manchmal das mitgeführte Geld auszugehen drohte. So muss der Lakai Hornig am 26. August 1877 vom Schachen aus den Hofsekretär von Düfflipp um Nachschub bitten: „Seine Majestät haben gestern so viel verschenkt, dass meine Kasse fast völlig erschöpft ist. Ich erlaube mir daher, Ihnen eine Quittung von 2000 Mark zu übersenden.“

Einige Jahre vorher bringt, um ein weiteres Beispiel zu nennen, Ludwig II. eine Reform des 1729 von Kurfürst Karl Albrecht gegründeten wittelsbachischen Hausritterordens vom Heiligen Georg auf den Weg. 1871 werden in dessen Statuten als Ordenszweck neben der „Verteidigung des christkatholischen Glaubens“ die „Ausübung der Werke der Barmherzigkeit“ aufgenommen. Der Orden betreibt daraufhin auch aktive Sozialarbeit, so durch die Errichtung von Krankenhäusern in Nymphenburg 1871 und Brückenau 1880.

Hinzuweisen wäre an dieser Stelle auch auf die Gründung des heutigen Bayerischen Roten Kreuzes. Ludwig II. fungierte als Schirm- und Schutzherr des „Hauptverbandes bayerischer Frauen und Jungfrauen zur Beischaffung von Verbandmitteln für das vaterländische Heer“ und stellte für das Grundstockvermögen 10.000 Gulden zur Verfügung.

Auch sein Verhältnis zur sozialen Frage ist ganz von seinem christlichen Herrschertum geprägt. Im Zusammenhang mit dem sich abzeichnenden Deutsch-Französischen Krieg 1870 äußerte er beispielsweise: „Die rechte Lösung der sozialen Frage in meinem Land würde ich für höher halten, als wenn ich durch Waffenruhm Herr von Europa werden könnte und ich möchte nicht das Leben

eines meiner Bürger für einen selbstsüchtigen Zweck zu verantworten haben! Ich wünsche von meinem Schöpfer nicht das Glück eines Eroberers, dieses Fürstenwahnwitzes, sondern jenes Glück, dass man nach meinem Tode sage, Ludwig hat nur danach gestrebt, seinem Volke der wahrhaft treueste Freund zu sein und es ist ihm gelungen, sein Volk zu beglücken.“

## III.

In seiner konkreten Kirchenpolitik findet seine Stellung in der bayerischen Staats-Kirchen-Auseinandersetzung des 19. Jahrhunderts ihren Niederschlag, seine politischen Positionen in den meist als „Kulturkampf“ bezeichneten Säkularisationsvorgängen seiner Regierungszeit und sein Urteil über Rom und das Papsttum.

Hans-Michael Körner hat mit Recht gefordert, dass eine seriöse Fragestellung, die sich mit den vielfältigen Problemen König Ludwigs II. ernsthaft auseinandersetzen will, nicht vom Bild des Märchenkönigs in der Tourismuswerbung und der folkloristischen Selbstdarstellung Bayerns ausgehen dürfe. Primär sei das tatsächliche politische Wirken. Dem ist grundsätzlich zuzustimmen. Gleichzeitig darf jedoch nicht übersehen werden, dass sich Ludwigs II. Leben in verschiedenen Welten abspielt. Von einem königlichen Doppelleben hat Friedrich Prinz gesprochen. Und gerade auf Handlungsfeldern, die nicht unmittelbar der Regierungstätigkeit zuzurechnen sind – der Förderung Richard Wagners, des Kunsthandwerks und der Kunst ganz allgemein, seinem technischen Interesse, seinen Schlossbauten – fällt die Lebensbilanz besonders positiv aus. Es scheint, dass noch mehr als bei anderen Herrschern die Segmente des Lebens von Ludwig II. im Zusammenhang gesehen werden müssen. Und wenn das richtig ist, dann darf man auch bei Betrachtung von Kirche und Religion bei Ludwig nicht übersehen, dass dieses naturgemäß höchst wichtige, ja teilweise zentrale Segment seines Lebens Teil einer Gesamtpersönlichkeit ist, um deren Erkenntnis und Verständnis es letztlich immer wieder gehen muss. Konkret ist damit gemeint, dass die detaillierte Untersuchung, Analyse und Bewertung eines Lebenssegments immer nur ein Beitrag zum Gesamtbild und zur Gesamtbewertung sein kann. Ludwig und die Politik, Ludwig und die Kunst, Ludwig und die Sexualität oder eben auch Ludwig und die Religion – das alles sind wichtige Aspekte, die in ihrer Verbindung erst ein dem Menschen gerecht werdendes Bild erzeugen können.

Ludwig II. entzieht sich vielfach als Grenzgänger den geordneten und traditionell eher einfach gestrickten Erwartungen seiner Zeit, seiner Mitmenschen und, so möchte man hinzufügen, nach 1886 auch seiner rückblickenden und kritischen Beobachter – bis heute. Immer wieder überschritt er nach beiden Seiten die Grenze zwischen Vergangenheit und Gegenwart, Traum und Wirklichkeit, Realität und Irrationalismus, zwischen absolutistischem Majestätsbewusstsein und volksnahem Herrschertum, Natur und Kunst, Regierungspflicht und Künstlerfreiheit, Gesundheit und Krankheit, Genie und Wahnsinn, sexueller Korrektheit und Libertinage sowie – mit Blick auf unser heutiges Thema – die Grenze zwischen skeptisch-zweifelnder Philosophie und tiefer Gläubigkeit, zwischen persönlicher Frömmigkeit und anti-ultramontaner Kirchendistanz.

König Ludwig II. – ein Grenzgänger: In dieser Lebensstruktur finden die heftigen Auseinandersetzungen um seine Persönlichkeit und Lebensleistung, die

bereits vor seinem Tod begannen und bis heute anhalten, ihre eigentliche Begründung. Eine sehr kontroverse, oft erbittert geführte und bis in die wissenschaftlichen Diskussionen hinein zum Teil emotional aufgeladene Auseinandersetzung, die den wirklichen Menschen Ludwig oft mehr verdeckt als sichtbar macht. Noch einmal: Wenn nur Segmente des Lebens eines Menschen in den Blick genommen und beurteilt werden, kann das nur zu einer Teilgerechtigkeit führen. Aber auch der Grenzgänger Ludwig II. darf verlangen, dass zumindest der Versuch unternommen wird, ihn als Gesamtpersönlichkeit zu würdigen. Diese muss in ihrem existentiellen Lebenszusammenhang gesehen werden: Die Autonomie des Menschen Ludwig freilich ist durch seine politische Rolle als König Ludwig II. von Bayern vielfältigen Einschränkungen unterworfen, Rahmenbedingungen, die persönliche Entscheidungen und individuelles Handeln beeinflussten oder bestimmten. Die Biografie des Königs und insbesondere auch sein Verhältnis zur katholischen Kirche sind untrennbar mit der bayerischen Geschichte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verbunden.

## IV.

Nähern wir uns dem König nun mit den Aussagen einer Quelle, die im Hinblick auf das Denken und den Glauben des Königs großes Interesse verdient, die aber, wie jede Quelle, zugleich mit wissenschaftlicher Vorsicht zu genießen ist.

Am 7. Dezember 1864, der neunzehnjährige Ludwig ist bereits seit neun Monaten König von Bayern, sucht Kabinettssekretär Franz Seraph Ritter von Pfistermeister (1820 – 1912) den vierunddreißigjährigen Münchner Philosophieprofessor Johannes Huber (1830 – 1879) auf, um ihm einen königlichen Wunsch zu überbringen. „Mein lieber Professor, sie müssen uns jetzt helfen. Der König ist ganz unglücklich; die Geschäfte ekeln ihn an; er muss etwas Süßigkeit haben, wir Anderen sind ihm zu nüchtern und zu prosaisch. Wenn nicht bald geholfen wird, so liegt er uns in 14 Tagen danieder. Er will studieren, er will philosophieren; und als ich ihn auf Sie aufmerksam machte, sagte er, den Professor Huber kenne ich, zu ihm habe ich Vertrauen, holen Sie ihn mir.“

Der Philosoph und Theologe Johannes Huber, sein Werk „Die Philosophie der Kirchenväter“ stand seit 1860 auf dem Index, später ein Vorkämpfer der altkatholischen Bewegung, sollte auf Wunsch des Königs über die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes vortragen, über alle religiösen und philosophischen Systeme informieren sowie die Entwicklung und den Zusammenhang der Sagen erläutern und dabei insbesondere auf Brahmanismus und Buddhismus eingehen. Aus den geplanten Vorträgen vor dem König entwickelten sich in der Praxis rasch lebendige Gespräche mit Rede und Widerrede, Unterhaltungen, in denen der König offen und vertrauensvoll auch sehr persönliche Dinge zur Sprache bringt.

Sorgfältig protokolliert Huber die dreißig Gespräche, die er, oft mehrmals in einer Woche, zwischen dem 8. Dezember 1864 und dem 20. April 1865 mit Ludwig über philosophische, religiöse, politische, soziale und persönliche Probleme führt. Er zeichnet dabei ein anschauliches Bild des ihm mit gewinnender Liebesswürdigkeit begegnenden jungen Herrschers. Es komme ihm vor, als rühre dessen „Unglück“ davon her, „dass den idealen Bedürfnissen seines Gemüts bisher kein Verständnis bei seiner Umgebung

entgegengekommen“ sei. Den Einfluss Richard Wagners leitet er davon ab, dass der Komponist als bisher einziger so mit dem König verkehre, wie dieser es wünsche. „Wie er so neben mir saß an seinem Schreibtisch, ergriff mich der ganze Adel und die Schönheit seiner äußeren Erscheinung mit bezwingender Gewalt.“

Huber erkennt das Bild einer echt idealen Jünglingsseele, in der es gärt und treibt und die eine schöne Welt der Dichtung und namentlich die großen mythologischen Gestalten der germanischen Götter- und Heldenpoesie in sich trägt. Kabinettssekretär Pfistermeister gibt dem Philosophieprofessor, der seinen Auftrag nicht nur wissenschaftlich, sondern auch pädagogisch versteht, vor einem der Gespräche mit auf den Weg: „Der König hat eine maßlose Phantasie; wir begreifen ihn nicht, er will sterben, wir brauchen aber einen tatkräftigen König.“

Huber bestätigt, dass der König sich in der Prosa der wirklichen Welt einsam und unglücklich fühle. Er sei ein Mensch mit einer zur Schwärmerei neigenden Natur, der bisher von seiner Umgebung mit seinen idealen Forderungen verkannt worden sei und darum es vorgezogen habe, für sich eine Art Einsiedlerleben zu beginnen. Zugleich wohne ihm ein stolzes Bewusstsein seiner Würde inne, er sei durch und durch aristokratisch und denke daher geringschätzig von der Menge. „Er scheint überhaupt von niemanden viel zu halten, mit Ausnahme von Wagner.“ Zugleich hebt Huber Ludwigs Wissendrang, sein gutes Gedächtnis und seine Belesenheit hervor; Ludwig sei ein scharf denkender Geist.

Der König ärgert seinen Gesprächspartner mit vielen positiven Äußerungen über den religions- und idealismuskritischen, der demokratischen Bewegung nahe stehenden Ludwig Feuerbach, von dem der Hoffotograph Joseph Albert ein Bild liefern muss. „Als ich noch Kronprinz war“, sagt er beispielsweise, „habe ich mir vorgenommen, wenn ich einst zur Regierung komme, die Idee Ludwig Feuerbachs über den Staat womöglich auszuführen.“ Oder er behauptet, dass er selbst im Grunde republikanisch gestimmt sei, denn die Republik wäre die Verfassung für vollkommene Menschen. Huber muss daraufhin die Monarchie gegenüber dem „republikanischen König“ verteidigen und begründen.

Trotz Ludwigs Sympathie für die rationalistische Feuerbachsche Philosophie beobachtet Huber beim König eine starke persönliche Gläubigkeit, die allerdings gegenüber der Amtskirche und Rom von Skepsis und Distanz geprägt sei. Hier komme es ihm so vor, „als habe der Glaube Seiner Majestät schon einen starken Stoß erhalten“ und diejenigen irrten sich gewaltig, „die in ihm ein frommes Kind vermuten.“ Pfistermeister macht Huber auf den Einfluss Richard Wagners aufmerksam, der zwar ein genialer Mensch, aber doch ein Nihilist sei und fordert: „Erhalten Sie den König nur bibelgläubig; denn das ist er noch.“ Doch Huber antwortet, er könne den König nicht bibelgläubig in dem Sinne machen, dass die Welt in sechs Tagen erschaffen worden sei. Ludwig sei viel zu entwickelt und geistig aufgeweckt, als das man ihm dies vormachen könne. Er habe schon manches gedacht, wovon unsere Frommen sich nicht träumen ließen, denn er sei ein ebenso kühner Denker wie Reiter und er scheue vor keiner skeptischen Betrachtung zurück. Als vom Wert des Alten Testaments die Rede war, fand Huber den König „zum Erschrecken freisinnig.“

Lesen wir noch ein bisschen weiter bei Johannes Huber: „Der König ist innerlich gewiss mit den Kirchenlehren,



König Ludwig II. als Großmeister des St. Georgs-Ritterordens. Gabriel Schachinger malte dieses Porträt nach

vielleicht auch in ihren Grunddogmen zerfallen – es muss hier Wagner eingewirkt haben. Es wäre unmöglich, den König in die kirchliche Mythologie zurückführen zu wollen; es gilt, ihm eine höhere Position zu retten (...). Ich machte den König aufmerksam auf die Macht des Klerus, darauf, dass auch in mythologischen Vorstellungen das Volk doch noch nach einem idealen Kern greife, dass, wenn man ihm die Religion antaste, man es von allem Idealismus scheidet...“

Am 19. Dezember 1864 hält Huber schriftlich fest, „dass der König sich sehr geringschätzig über die Heiligenverehrung namentlich über den Muttergotteskult ausließ“ und drei Monate später verwirft der König „mit Abscheu“ (wie Huber schreibt) den Marien- und Heiligenkultus, so dass der Theologe sich zu einer ernststen Ermahnung veranlasst sah. „Ich machte ihn darauf aufmerksam, dass wie es Stilmuster in Kunst und Wissenschaft auch solche in Sittlichkeit gäbe und dass diese als Ideale, denen nachzueifern, dem Volk dargestellt werden müssten. Der Glaube an solche sei nötig für die eigene sittliche Erhebung, denn wer die Verwirklichung der sittlichen Imperative durchaus für unmöglich halte und nirgends eingetreten sieht, der wird für sich auch darauf verzichten.“

Johannes Huber entwirft ein Charakterbild des jungen Monarchen, das zwar in vielen Einzelheiten den Beobachtungen anderer Zeitgenossen entspricht, in seiner dichten Zeichnung des Ambivalenten, Zwiespältigen und Widersprüchlichen jedoch unvergleich-

lich ist: lebhaft Herzlichkeit und kühle Distanz, liebenswürdig und rücksichtslos, idealistisch und tatendurstig, Wirklichkeitssuche und Weltflucht, ein realistisch-analytischer Geist mit einer bedrängenden und ausschwärmenden Phantasie, ein ausgeprägtes Selbstbewusstsein und ein hochgesteigerter monarchischer Machtanspruch neben Selbstvorwürfen, persönlicher Unsicherheit und republikanischen Gedankenspielen, Glaube und Zweifel.

Natürlich sind Hubers Feststellungen kein objektiver Spiegel von Ludwigs Gedanken, Einstellungen und Überzeugungen. Die Protokolle des Philosophen und Theologen müssen sich die quellenkritische Frage gefallen lassen, welches persönliche Interesse hinter den Niederschriften steht und in welchem Umfang Huber bestimmte Dinge und Anschauungen auf den König projiziert. Zudem sind sie eine Momentaufnahme an der Jahreswende 1864/65 und können nicht einfach auf spätere Lebensabschnitte des Herrschers übertragen werden.

Dennoch sind sie eine zentrale Quelle für unser Thema. Das Urteil Hubers über die unübersehbare persönliche Gläubigkeit des Königs ließe sich mit vielen Beispielen etwa aus den Tagebüchern, aus seinem lebenslangen und besonders intensiven Verhältnis zum Altarsakrament, aus den literarischen Urteilen und Vorlieben – so der Verehrung Friedrich Schillers auch wegen dessen Verherrlichung christlicher Tugendideale – oder aus seinen Bauten erhärten.

## V.

Dass er sich relativ früh, endgültig wohl ab 1874, von öffentlichen kirchlichen Feiern und Gottesdiensten, auch von der Fronleichnamsprozession fernhielt, ist Teil seines generellen Rückzugs aus der Öffentlichkeit und nicht Ausdruck einer zurückgehenden Kirchennähe oder einer wachsenden Glaubensdistanz. Das Gebet, die persönliche Messe, die Heilige Schrift begleiten ihn ein Leben lang. Die christlichen Fest- und Feiertage sind dem König regelmäßig Anlass zu religiösen Betrachtungen in den Tagebüchern. Den Ostertagen kommt dabei eine besondere Bedeutung zu. 1867 etwa schreibt er: „Teuer ist mir immer die heilige Osterzeit. Erinnerungen an die Kindheit, Anbetung, Dank im Staube dem Erlöser: ‚Nehmet hin und esset, denn das ist mein Leib! O Geheimnis der göttlichen Liebe! Rein sei mein Leben und zu Gottes Ehre.‘ Oder 1869: ‚Nahen der immer ergreifenden Karwoche. O Herr, rüste mich mit Überwindungskraft, stärke den Glauben in Deinem sündigen, unwürdigen Knechte, verleihe mir die Gnade, auf dass ich mit reinem Herzen und mit Zerknirschung Deinen heiligen Leib, o mein Erlöser, empfangen: Dein im Leben, Dein bis zum letzten Atemzuge, Sieg und Triumph einzig durch Dich, Jesus Christus, Amen.‘ Diese Beispiele ließen sich, bis in den 1880er Jahre hinein, vermehren. Ein besonderes Kennzeichen dabei ist eigentlich durchgängig die Verbindung solcher Formulierungen mit der Grals Sage und der Parsifal-Thematik.

Ludwigs persönliches Ringen um Erlösung von den Sünden kommt bis in die letzten Monate seines Lebens hinein auch durch ständig wiederholte Schwüre vor sakralen Bildern und Gegenständen zum Ausdruck, so am 15. April 1886: „Den Schwur abgegeben vor dem Bild der heiligen unbefleckten Jungfrau ... vor dem Bild des heiligen Ludwig im Oratorium ... und geschworen auch vor der Nische des Thrones (Palmen, Bilder der heiligen Könige, des Erlösers).“

Ein Leben lang kämpft Ludwig II. mit seinen autoerotischen Neigungen und seiner homoerotischen Veranlagung. Ein Recht, die Grenze zu diesem höchstpersönlichen Lebensbereich zu überschreiten, besteht nur dann, wenn und soweit Einzelheiten politische Bedeutung und damit historische Relevanz erlangt haben. Ludwig II. steht unter enormem gesellschaftlichem und psychischem, aber auch religiösem Druck, unter dem er seine Homosexualität erkennende König in einer Zeit und in einer Kirche leiden muss, der für diese sexuelle Orientierung jedes Verständnis fehlt. Der König selbst empfindet seine Neigungen als sündhaft. Je mehr in den 1880er Jahren Gerüchte über den Umgang des Königs mit Soldaten, Bedienten und anderen Untertanen in Umlauf kommen, sind das Ansehen und die Akzeptanz der Monarchie direkt betroffen. Man wird Ludwig II. und seinem in den Tagebüchern geradezu schmerzhaft zu spürendem Leiden nicht gerecht, wenn man über diese Dinge nicht spricht oder sie in Abrede stellt. Die soeben erschienene Edition der Kammerbefehle der letzten Jahre spricht eine unmissverständliche Sprache.

Auch die Frage nach einem möglichen Selbstmord darf man nicht umgehen. Nachdem eine zweite „Fangkommission“, eine Gruppe von Ärzten und Pflegern unter Leitung Bernard von Guddens, Ludwig in der Nacht vom 11. auf den 12. Juni von Neuschwanstein nach Schloss Berg gebracht haben, sterben einen Tag darauf, am Pfingstsonntag des Jahres 1886, der noch nicht einundvierzigjährige König Ludwig II. und sein psychiatrischer Gutachter von

Gudden gegen 19 Uhr im Starnberger See. Auch nach umfangreichen Untersuchungen, in deren Verlauf das gesamte Quellenmaterial ausgewertet wird, bleiben die genauen Todesumstände ungeklärt. Aber es spricht viel dafür, dass der vorkonstitutionelle Monarch mit seinem hochgesteigerten Majestäts- und Herrschergefühl seine aussichtslose, kränkende, entwürdigende und demütigende Lage erkannt hat und – innerlich tief verletzt – im Starnberger See in den Tod gegangen ist und dabei seinen Arzt mitgerissen hat. „Von der höchsten Stufe des Lebens hinabgeschleudert zu werden in ein Nichts – das ist ein verlorenes Leben; das ertrage ich nicht.“ (11. Juni 1886)

## VI.

Fragen wir schließlich nach seinem Verhältnis zur evangelischen Konfession, so nähern wir uns wieder dem politischen Raum im engeren Sinne. Den Übertritt seiner protestantischen Mutter Königin Marie zum katholischen Glauben billigt er ganz offensichtlich nicht. Der Übertrittsfeier in der Pfarrkirche von Waltenhofen, zu der sein früherer Beichtvater und ehemaliger Abt von St. Bonifaz, jetzt von Ludwig ernannter Bischof von Speyer, eigens nach Schwangau gekommen ist, bleibt der König – wohl vornehmlich aus politischen Gründen – demonstrativ fern. Schon 1865 hatte er formuliert: „Wir müssen versuchen, die Konfessionen zu versöhnen.“ Die Rolle Ludwigs als *summus episcopus* der evangelischen Kirche in Bayern muss noch näher untersucht werden.

Schließlich nun noch einige Bemerkungen zu Ludwigs persönlicher Position in der Staats-Kirchen-Auseinandersetzung. Die sich schon seit längerem abzeichnenden Konflikte mit der katholischen Kirche sind, einer Formulierung Hans Ralls folgend, dem König kein Anlass zum Abkehr von seiner Religion. Auch wenn bereits erste kirchenpolitische Maßnahmen ziemlich deutlich ausfallen. Der erste Minister, den Ludwig auswechselte, war der kirchenfreundliche Leiter des Kultusressorts Theodor von Zwehl, den er durch den kleruskritischen Nikolaus von Koch ersetzte und dessen kirchenpolitischen Konfrontationskurs er vorbehaltlos unterstützte.

Das Scheitern eines Schulgesetzentwurfs in der zweiten Hälfte der 1860er Jahre, mit dem vor allem der Einfluss der Kirche in den Volksschulen reduziert werden sollte, schmerzte den König sehr. Der Kampf zwischen patriotisch-konservativ-kirchlicher Mehrheit im Parlament und liberaler, vom König gestützter Regierung, seit 1869 und bis zu Ludwigs Tod 1886 mit Johann von Lutz als zentraler Persönlichkeit, entbrannte nun vollends, intensiv angeschürt durch die Zirkulardepesche des bayerischen Ministeriums, in der alle Regierungen wegen der zu befürchtenden politischen Auswirkungen vor der bevorstehenden Dogmatisierung der Unfehlbarkeit des Papstes auf dem Vatikanischen Konzil gewarnt wurden.

Beim Kulturkampf, der politischen Auseinandersetzung zwischen Staat und katholischer Kirche mit dem staatlichen Ziel einer Verringerung des Einflusses der Kirche sowie dem damit verbundenen Kampf mit der patriotischen Landtagsfraktion sind Ludwigs persönliches Interesse und ein zum Handeln bereit Engagement deutlich erkennbar. So bei der Konzentration auf das Staatskirchenrecht oder der Durchsetzung des so genannten Kanzelparagraphen („Lex Lutzina“; § 130a Reichsstrafgesetzbuch) im Bundesrat, wodurch jeder Geistliche mit Gefängnis bedroht

wird, der von der Kanzel Angelegenheiten des Staates in einer den öffentlichen Frieden gefährdenden Weise zum Gegenstand der Erörterung macht.

Das gilt aber auch für den im Vergleich zum Reich moderateren Verlauf des Kulturkampfes in Bayern, die Betonung des Religionsedikts der Verfassung (1818) gegenüber dem als nachrangig verstandenen Konkordat (1817), bremsende Einwirkungen auf Kultusminister Lutz oder den Schutz der Altkatholischen Kirche. Diese alles in allem also recht ambivalenten Positionen und Vorgehensweisen dürfen unmittelbar dem Monarchen zugeschrieben werden. Christof Botzenhart ist zuzustimmen, wenn er nach Durchsicht der Aktenüberlieferung zum Urteil kommt, dass Ludwig auf einer genauen Unterrichtung über die einschlägigen Vorgänge besteht, die Vorlagen aufmerksam studiert und ganz entschieden eigene Akzente setzt, um jede Beeinträchtigung seiner herrschaftlichen Stellung zu verhindern. Einen auswärtigen Politiker überrascht er mit „staunenswerten“ Kenntnissen des Kirchenrechts und erklärt diesem „die Stellung, welche er einzunehmen habe, um den Staat vor den Folgen dieses gefährlichen Dogmas zu schützen (...)“. Dem päpstlichen Nuntius in München Bianchi gegenüber betont Ludwig 1875: „(...) ich bin katholisch und aufrichtig dem Heiligen Vater verbunden. Wenn ihr ihm schreibt, sagt ihm das.“ Dem Münchner Erzbischof Scherr hatte er 1871 erklärt: „Ich werde stets ein treuer Sohn der Kirche bleiben.“ Einen Bruch mit der Kurie hat er wohl nie in Erwägung gezogen.

Beim Kulturkampf in Bayern geht es – und daran war der König persönlich vor allem interessiert – um Erhalt, Ausübung und Dominanz der staatlichen Hoheitsrechte, der Thronrechte des Herrschers, nicht um antikatholische oder antikirchliche Zielsetzungen.

## *Einen Bruch mit der Kurie hat er wohl nie in Erwägung gezogen.*

Wie aufmerksam der König die Entwicklungen verfolgt, soll an zwei brieflichen Äußerungen anschaulich gemacht werden. Im April 1870 schreibt er an den inzwischen ausgeprägt romkritischen und staatskirchlich denkenden Johannes Huber: „Die von Ihnen verfassten und während der letzten Wochen in der Allgemeinen Zeitung veröffentlichten Artikel über das Papsttum und den Staat haben durch die ebenso geistvolle als tief durchdachte Behandlung des Stoffes in hohem Grade meine Aufmerksamkeit erregt. Es gereicht mir stets zur lebhaften Befriedigung, wenn ich wahrnehme, dass die großen politisch-kirchlichen Fragen der Gegenwart durch Träger deutscher Wissenschaft eine freie und offene Besprechung finden.“

Nach Annahme des Unfehlbarkeitsdogmas formuliert Ludwig 1871 in einem Geburtstagsschreiben an den inzwischen exkommunizierten Ignaz von Döllinger, der auch als Hofgeistlicher wirkte: „Gleich dem Lande, bin ich stolz, Sie den Unsrigen nennen zu können, und hege die frohe Zuversicht, dass Sie, wie bisher, als Zierde der Wissenschaft und in erprobter Anhänglichkeit des Thrones noch lange Ihr ruhmreiches Wirken zum Besten des Staates und der Kirche betätigen werden. Kaum habe ich nötig, hervorzuheben, wie hoch mich Ihre so entschiedene Haltung in der Unfehlbarkeitsfrage erfreut.“ Und er fährt, ungerecht aber deutlich fort: „Sehr peinlich berührt mich dagegen, dass Abt



Foto: akg-images

*Im sakral aufgeladenen Thronsaal des Schlosses Neuschwanstein spiegeln sich Ludwigs religiöses Denken und Fühlen wider. Das kommt besonders in den*

*Darstellungen der sechs heiligen Könige (drei sind links vom Leuchter zu sehen) zum Ausdruck.*

Haneberg seiner inneren richtigen Überzeugung zum Trotz, sich blindlings unterworfen hat. Er tut es, wie ich vermuten darf, aus ‚Demut‘. Dies ist meiner Ansicht nach eine sehr falsch verstandene Demut; es ist niedrige Heuchelei, offiziell sich zu unterwerfen und nach außen eine andere Überzeugung zur Schau tragen, als jene, von welcher das Innere erfüllt ist.“

## VII.

Die mehrfach geäußerte Versicherung Ludwigs, er werde ein treuer Sohn der Kirche bleiben, hält ihn aber nicht davon ab, immer wieder „jesuitische Umtriebe“ anzugreifen und nach einem „Sieg des Lichtes über die menschliche Bosheit und Finsternis“ bei Klerus und Amtskirche zu verlangen. Deutlich zum Ausdruck kommt das auch in Ludwigs Schriftwechsel mit dem ihm freundschaftlich verbundenen Schweizer Juristen, Rechtshistoriker und Hotelier Dr. Friedrich Schreiber, der als Münchner Student den König regelmäßig seine Mitschriften aus den Vorlesungen und Vorträgen Ignaz von Döllingers zuleitet. Auch die Beziehungen zwischen Ludwig und Schreiber, mit dem der König zahlreiche Abende im Wintergarten über der Münchner Residenz verbrachte, gehören noch zu den blinden Stellen der Ludwig-Forschung.

Schreiber zählt sich zur liberalen Bewegung in der Schweiz, ist ein Gegner der Ultramontanen und der klerikalen Mehrheit im Kanton Schwyz. Ein wichtiges Thema des Briefwechsels, das beide Gesprächspartner in hohem Maße interessiert, ist der politische Einfluss des katholischen Klerus. Ludwig kommt hier zu harschen Urteilen, etwa wenn er nach einer ablehnenden Volksabstimmung über eine neue Kantonsverfassung schreibt: „O diese elenden Pfaffen, die so sehr ihren heiligen Beruf missbrauchen, die stets bestrebt sind, das Volk im Aberglauben und in der Finsternis zu erhalten, statt dem Lichte richtiger Erkenntnis zuzuführen.“ Und ein Jahr später begrüßt es Ludwig, dass sich nun auch in Schreibers Kanton der Fortschritt Bahn bricht, „trotz der mit vieler Ausdauer und Zähigkeit ins Werk gesetzten und von der Geistlichkeit beleiteten Versuche, das Volk im Aberglauben und in Unwissenheit zu erhalten.“

Besonders deutlich wird eine von Ludwig gesehene bayerisch-schwyzerische Parallellität in einem Brief vom Januar 1876: „Wir beide wollen eifrig fortfahren, jeder auf seinem Posten, mutig die liberale Fahne, die der gerechten Sache, hochzuhalten, und jene schwarze, heuchlerische Partei, welche im Trüben fischen will, und welche auf die Dummheit der Völker spekuliert, nach Kräften niederzuwerfen und ihren Übermut zu brechen.“

Es gehört zur inneren Ambivalenz der politischen Grundhaltung Ludwigs, dass er nur kurze Zeit vor dieser Äußerung in München den Versuch gemacht hatte, dem patriotisch-konservativen Franckenstein die Leitung seiner Regierung zu übertragen. Zudem muss man an dieser Stelle die Beobachtung erwähnen, dass Ludwig II. eine gewisse Neigung dazu hat, in Gesprächen und Briefen den Positionen seines Gegenübers entgegenzukommen.

Es sind die politischen Aktivitäten, die Ludwig bei Kirche und Klerus kritisiert und die auf seine scharfe Ablehnung stoßen, eine Haltung, die sich ebenso wie viele andere politische Aktivitäten, die von ihm ausgehen, auf seine Überzeugung zurückführen lässt, dass seine Stellung als von Gott eingesetzter Monarch und die Souveränität des von ihm geleiteten Staates nicht eingeschränkt werden dürfen – auch nicht von der Kirche.

Versucht man eine zusammenfassende Charakterisierung des Königs auf dem religiösen und kirchlichen Feld, so wird man zunächst eine lebenslang anhaltende, sehr individualistische, geradezu solipsistische Frömmigkeit und eine grundsätzliche Treue zum katholischen Glauben und auch zur katholischen Kirche konstatieren dürfen. Sein Ethos als Herrscher von Gottes Gnaden ist im Kern christlich-katholisch geprägt. Als für das Königreich Bayern verantwortlicher politischer Herrscher vertritt Ludwig, vor dem Hintergrund seines Herrschaftsverständnisses und den Rahmenbedingungen der konstitutionellen Monarchie in Bayern einen liberal-staatskonservativen, jeden ultramontanen Ansatz zurückweisenden Katholizismus. Die Spannungen und auch Widersprüche, die in dem Begriff „liberal-staatskonservativ“ mit-schwingen, kennzeichnen auch Ludwigs Religions- und Kirchenpolitik. □





# Wer sind die wahren Fundis?

Ein Streitgespräch über Gott, Religion und Aufklärung veranstaltete die Junge Akademie im Rahmen der „Nacht der Philosophie“. Am 15. September 2011, ab 21 Uhr, diskutierten unter dem Titel „Wer sind die wahren Fundis?“ der erklärte Atheist Prof. Dr. Gerhard Schurz und der katholische Theologe Prof. Dr. Daniel von Wachter. Beide lieferten je drei prägnante Statements und tauschten anschließend miteinander und mit den rund 50 Teilnehmern ihre Argumente aus. Die Statements, die Sie im Anschluss

dokumentiert finden, drehten sich einmal um die Frage: „Welchen Beitrag lieferten Christentum einerseits, Aufklärung andererseits zur Durchsetzung von Demokratie und liberalen Freiheitsrechten?“. Dann behandelten sie den Streitpunkt: „Aus welcher Richtung drohen die größten Gefahren für Religions- und Meinungsfreiheit, Demokratie und Frieden im 21. Jahrhundert?“. Und schließlich ging es um die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, die Existenz Gottes nachzuweisen.

## 1. Religion versus Säkularismus

Gerhard Schurz

Gegenwärtig ist ein weltweites Wiedererstarken von Religionen zu konstatieren. Anders als es viele Aufklärer vorausgesagt haben, kommt es nicht zu einem generellen Verschwinden der Religionen – Religion scheint hartnäckig in der Natur des Menschen verankert zu sein. Folgerichtig muss der Aufklärer von heute als *Meta-Aufklärer* tätig sein, als Aufklärer der Aufklärung. Er muss sich selbstkritisch fragen: warum sich Religionen so lange in der Menschheitsgeschichte gehalten haben und welche positiven Selektionsgründe es für sie gegeben hat.

Einige Evolutionsbiologen haben sogar von einem „Gottesgen“ gesprochen – einer genetischen Disposition des Menschen zu religiösen Gefühlen. Aus psychologischer Sicht geht es dabei um die *Kraft* des Glaubens. Da es dabei nur auf die Stärke des Glaubens, aber nicht auf die Wahrheit des Geglauten ankommt, spreche ich hier auch vom verallgemeinerten *Placebo-Effekt* (vg. G. Schurz, *Evolution in Natur und Kultur*, Spektrum Verlag, Heidelberg 2011). Bestens bekannt ist der Placebo-Effekt aus der Medizin. Beispielsweise macht der bloße Glaube an die Wirksamkeit einer Schlaftablette über 50 % des Erfolgs einer Schlaftablette aus. In noch höherem Maße hat der religiöse Glaube solche Effekte:

- zum einen stärkt er das Individuum, verspricht ihm Schutz, gibt Selbstvertrauen und Sicherheit, macht widerstandsfähiger gegen Leiderfahrung jeglicher Art,
- und zum anderen stärkt religiöser Glaube die soziale Gruppe, legitimiert weltliche Autoritäten, verspricht ausgleichende Gerechtigkeit und begünstigt Altruismus und Kooperativität der Menschen
- freilich aber nur in der eigenen Gruppe, wogegen Andersgläubige im Regelfall bekämpft werden.

Und damit sind wir auch schon wieder beim entscheidenden Nachteil der Religionen angelangt, der in ihren fundamentalistischen Tendenzen liegt. Aus intrinsischen Gründen streben Religionsführer nach politischer Macht, denn es ist der Wille Gottes, von allen Menschen als wahrer Gott anerkannt zu werden. Was die jüdische Religion betrifft, so hat das von Gott auserwählte Volk Israels seit seiner Einwanderung in Kanaan (im 13. Jh. v. Chr.) bis zu seiner Unterwerfung durch Kaiser Hadrian (im 2. Jh. n. Chr.) fortlaufend Eroberungskriege geführt. Die islamische Religion war von Anfang mit einer Staatsgründung durch Mohammed verbunden, der arabischen Stämme vereinte. Die christliche Religion begann zwar als Opposition zur herrschenden römischen und jüdischen Religion, doch was sich daraus entwickelte, war die Zweigewaltenlehre, in der sich politische und kirchliche Führer die Macht teilten. Das Christentum führte jahrhundertlang Kriege gegen abweichende Religionen. Die islamistische Konzeption des Heiligen Krieges bzw. Dschihad mit der Versprechung an den Gotteskrieger, nach seinem Tod auf dem Schlachtfeld direkt ins Paradies zu kommen, gab es ebenso in den christlichen Kreuzzügen. Ganz zu schweigen von den spanischen Eroberungskriegen in Mittel- und Südamerika, als im Namen der Christianisierung Tausende von Azteken und Inkas abgeschlachtet wurden.

Die militante Phase des Christentums haben wir – Gott sei Dank – zumindest weitgehend hinter uns, dank der Aufklärung. Seit einigen Jahrzehnten müssen wir uns jedoch, wie erwähnt, mit einem Wiedererstarken fundamentalistisch-voraufgeklärter Kulturen auseinandersetzen. Hiervon gehen, so meine ich, große Gefahren aus. Nicht nur Gefahren für Demokratie und Frieden, sondern auch Gefahren für die Religionsfreiheit selber. Denn, wie schon erwähnt, wird Religionsfreiheit nicht durch Religion gesichert, sondern einzig durch Aufklärung – der Aufklärer John Locke hatte dieses Prinzip begründet.

Wenn Religionsvertreter Religionsfreiheit fordern, so reden sie der Aufklärung das Wort. Die Vorstellung eines „Säkularismus“ als Zurückdrängung von Religionen hat mit Säkularisierung als dem Kernstück der Aufklärung nichts zu tun – Aufklärung impliziert zwar die Verschiebung von Religion vom politisch Allgemeinverbindlichen in die persönliche Entscheidungssphäre, impliziert aber nicht die Abschaffung von Religion.

Wie sieht es mit dem weltweiten Wiedererstarken von Religionen eigentlich genau aus? Wie Ronald Inglehart durch weltweite Umfragen herausfand, sinkt der Prozentsatz religiös eingestellter Personen im Übergang von agrarischen zu industriellen Gesellschaften von ca. 75 % auf 54 %, im weiteren Übergang zu postindustriellen Wohlstandsgesellschaften dann jedoch nur mehr leicht, auf 53 %. Es kommt also nicht zu dem von Modernisierungstheoretikern vorausgesagten Verschwinden der Religionen. Ebenso wenig kann aber von einem inneren Kollaps der Aufklärung gesprochen werden, wie ihn Modernisierungskritiker beschwören, von einer massenweisen Rückbesinnung auf religiöse Werte. Die Zunahme der Religiosität in der *Weltbevölkerung* ist vielmehr der einfachen Tatsache zu verdanken, dass sich religiöse Volksgruppen viel stärker vermehren als aufgeklärte, eine mehr als doppelt so hohe Geburtenrate aufweisen. Könnte darin eine innere Bedrohung der Aufklärung liegen, die sich durch den Verlust des Wertes von Nachwuchs und Familie von selbst ins Hintertreffen befördert?

Sehr konkret wird die Begegnung unserer aufgeklärten Gesellschaft mit voraufgeklärt-religiösen Kulturen durch die zahlreichen Einwanderer aus muslimisch geprägten Ländern, die sich teilweise nur schwer integrieren. Leider sind die Sprachkenntnisse muslimischer Migranten auch in 2. Generation meist mangelhaft, der religiöse Fundamentalismus erweist sich auch noch in der 2. und 3. Generation als hartnäckig resistent. Viele deutsche Bürger befürchten

### *Die militante Phase des Christentums haben wir – Gott sei Dank – zumindest weitgehend hinter uns, dank der Aufklärung.*

einen künftigen Rückfall Deutschlands in einen voraufgeklärten Gesellschaftszustand, in dem muslimische Mehrheitsparteien die Wiedereinführung der Scharia, also die Unterordnung der Politik unter religiöse Gebote fordern. Sind die Errungenschaften der Aufklärung, die unsere abendländische Gesellschaft in einem drei Jahrhunderte währenden Prozess mühsam erkämpft hat, in Gefahr? Ich denke – durchaus ja, nämlich in dem Maß, in dem es aufgeklärten Ländern nicht gelingt, die Eingewanderten aus voraufgeklärten Ländern und ihre Nachkommen in Hinblick auf Sprache, Bildung und Kultur zu integrieren.

In diesem Integrationsprozess gilt es, zahlreiche Missverständnisse zu bereinigen – insbesondere das Missverständnis, die Kultur der Aufklärung stünde auf derselben Ebene wie eine Religion, sei eine Art konkurrierende Ersatzreligion. Es wäre auch unrichtig, die Grundwerte unserer aufgeklärten Gesellschaft als „christlich“ zu bezeichnen, auch wenn das Christentum die traditionelle Religion unserer Gesellschaft bildet. Nein: Der aufgeklärten Gesellschaft haftet etwas gegenüber religiösen

Kulturen völlig Neuartiges an, nämlich der *kulturelle Pluralismus*. Pluralismus ist keine eigene Kultur, sondern wenn, dann eine *Meta-Kultur*. Grundlegend für diese Metakultur sind nicht mehr konkrete positive Werte (wie z. B. der Wert der Arbeit), sondern negative prozedurale Werte wie Gewaltfreiheit, Persönlichkeitsentfaltung und demokratische Wahlfreiheit. In dieser Metakultur der Aufklärung ist das friedliche Zusammenleben von Angehörigen verschiedenster Kulturen, Religionen und Weltorientierungen immer schon mit inbegriffen.

Aufgeklärte Gesellschaften sollen und dürfen nicht versuchen, Religionen abzuschaffen – doch müssen sich Religionen dem Säkularisierungsprozess fügen, sich ihrer fundamentalistischen Ansprüche entledigen, die Trennung von Kirche und Staat, und die von objektiver Wissenschaft und subjektivem Glauben anerkennen. Solch säkularisierte Religionen sind eine höchst erstrebenswerte Kompromissleistung. Allerdings müsste die Säkularisierung der Religionen im Zeitalter der Globalisierung weltweit institutionalisiert sein, um politisch stabil sein zu können. In einem weltweiten Säkularisierungsprozess käme dem Dialog der Religionen eine entscheidende Rolle zu. Maßgebliche Vertreter von Christen, Muslimen und anderen Religionen sollten sich an einen Tisch setzen, um einen weltweiten Bund aller Religionen zu gründen, der sich in gemeinsamen Beschlüssen dazu durchringt, alle autoritär-despotische Elemente aus offiziell anerkannten Glaubenssystemen zu verbannen, und durch Gewaltlosigkeit und Achtung der Autonomie des Individuums zu ersetzen.

Freilich ist dies gegenwärtig nur ein Wunschtraum. Aus evolutionärer Sicht hat der Übertritt der Menschheit von der religiösen in die Aufklärungsepoche gerade erst begonnen und es ist nicht ausgemacht, ob sich dieser Übertritt langfristig halten wird. Und weil dem so ist, bleibt Aufklärung eine immerwährende Aufgabe vom *Homo sapiens*, dem Menschen der Vernunft. □

## BR $\alpha$ logos

Die Veranstaltung wurde von einem Fernseherteam für BR-alpha, den Bildungskanal des Bayerischen Fernsehens, aufgenommen.

Gezeigt wird die Reportage als Teil des Beitrags „Ein säkulares Zeitalter?“ in der Reihe *alpha-Logos*. Der Sendetermin ist **Sonntag, 12. Februar 2012, 19.30 Uhr** in BR-alpha.

Die Sendung ist aber auch – nach der Erstaussstrahlung – in der Videothek auf der Homepage des Bayerischen Rundfunks unter der Adresse

<http://www.br.de/fernsehen/br-alpha/sendungen/logos/logos104.html> zu sehen.

Dort finden Sie auch die anderen *alpha-Logos-Beiträge*.

Eine weitere Erstsendung mit dem Titel *„Katholisch – und römisch?“* sehen Sie am **Sonntag, 26. Februar 2012**.

# 1. Hat die Aufklärung viel geleistet?

Daniel von Wachter

*Aufklärung* ist wie Intelligenz, Wahrheit, Vernunft und Tugendhaftigkeit. Es ist etwas unbestritten Gutes, das Wort ist einfach so definiert. Unaufgeklärt sein ist so wie Unvernünftigsein, Dummsein, Naivsein, Abergläubischsein. Es ist etwas Schlechtes. Keiner will unaufgeklärt sein, keiner will unvernünftig sein. Aber daraus folgt nicht, dass wir denen folgen sollten, die von sich behaupten, „aufgeklärt“ zu sein. Ganz im Gegenteil, wenn jemand lautstark von sich behauptet „aufgeklärt“ zu sein, sollten wir dem kritisch entgegenreten. Eigenlob stinkt. Wenn wir aufgeklärt und vernünftig sein wollen, müssen wir denen, die sich selbst als „Aufklärung“ bezeichnen, kritisch gegenüberreten und vor allem *Argumente* verlangen.

Die Frage ist deshalb nicht, ob Aufklärung gut ist, sondern ob die Gruppe von Autoren, die sich selbst als „Aufklärung“ bezeichnet hat, viel Richtiges behauptet und viel geleistet hat. Diese Gruppe von Autoren, die sich „Aufklärung“ genannt hat, müssen wir daraufhin prüfen, ob sie gute Argumente für ihre Thesen vorgetragen hat. Insofern sie nämlich lautstark von sich behauptet „Aufklärung“ zu sein, dabei aber wenige oder keine Argumente vorträgt, ist die Selbstbezeichnung „Aufklärung“ ein *Propagandatrick* oder ein *Kampfbegriff*. Jene Gruppe von Autoren hat sich selbst als „Aufklärung“ und als „die Erleuchteten“ bezeichnet und dabei die anderen, insbesondere die Christen, als abergläubisch, unvernünftig, rückständig und naiv bezeichnet. Die Argumente für die eigenen Auffassungen sind dabei spärlich und schwach ausgefallen.

Was war das für eine Gruppe von Autoren, die sich selbst als „Aufklärung“ bezeichnet haben? Ich spreche bewusst von einer „Gruppe“ von Autoren. Selbst haben diese Autoren gerne von einem „*Zeitalter* der Aufklärung“ gesprochen, um den Eindruck zu erwecken, dass zu dieser Zeit alle oder alle vernünftigen Denker ihre Auffassungen teilten. Oder dass im Laufe der Zeit die Vernunft sich immer mehr durchsetzen wird und deshalb immer mehr Menschen ihre Auffassungen teilen werden. Da klingt ein historischer Determinismus an, wie er von Hegel dann ausgearbeitet wurde und wie er sich auch ganz deutlich im Marxismus findet: So wie Marx meinte, dass die Geschichte unweigerlich zum Sozialismus führen werde, so meinten die „Aufklärer“, dass die Vernunft sich immer mehr durchsetzen wird und es deshalb immer weniger Menschen geben wird, die so naiv sind, an die Existenz Gottes oder die Existenz der Seele zu glauben. Tatsächlich waren die Aufklärer natürlich nur eine Gruppe unter anderen. Es gab zu ihrer Zeit wie zu jeder früheren und jeder späteren Zeit genug Autoren, welche die Existenz Gottes oder die Existenz der Seele sowie die Wahrheit der christlichen Lehre angenommen und nach den Regeln der Kunst geprüft und begründet haben. Diese als rückständig oder abergläubisch oder unaufgeklärt zu bezeichnen, ist noch kein vernünftiges Argument. Es ist nichts, wodurch sich ein vernünftiger Mensch überzeugen ließe.

Wer gehörte überhaupt zu dieser Aufklärungs-Gruppe, und was haben diese



Auf dem Podium: Prof. Dr. Gerhard Schurz von der Heinrich Heine Universität Düsseldorf (li.), der Moderator Alexander Schnorbusch von der Hoch-

schule für Philosophie München (Mi.) und Prof. Dr. Daniel von Wachter, Internationale Akademie für Philosophie, Santiago de Chile.

Autoren behauptet? Gewöhnlich werden Christian von Wolff (1679 – 1754) und Christian Thomasius (1655 – 1728) zur Aufklärung gerechnet. Das ist seltsam, denn die Bezeichnung „Aufklärung“ kam in Deutschland erst nach 1770 auf. Zu dieser Zeit erst, also Jahrzehnte nach Thomasius und Wolff, entstand dann eine Gruppe von Autoren, die sich selbst „Aufklärung“ nannten. Mit der Ausnahme von Immanuel Kant waren dies keine besonders bedeutenden und keine wissenschaftlichen Philosophen. Es waren eher Journalisten oder Popularphilosophen, die gerade nicht besonders gründlich, nüchtern und präzise argumentierten. Einige Namen: Johann Karl Wilhelm Möhsen (1722 – 1795), Johann Leonhard Reinhold (1757 – 1823), Moses Mendelssohn (1729 – 1786), Christoph Martin Wieland (1733 – 1813), Rudolph Zacharias Becker (1752 – 1822), Andreas Riem (1749 – 1814), Christoph Meiners (1747 – 1810).

## *Die Aufklärung war das Gegenteil von Vernunft, es war reine Propaganda gegen das Christentum.*

Welche Thesen haben die Aufklärer vertreten? Das ist nicht so leicht zu erkennen, aber die Richtung ist klar: Sie haben die traditionellen christlichen Lehren, insbesondere die Annahme von Wundern, für unvernünftig und abergläubisch erklärt. Die Aufklärer wandten sich gegen die Annahme eines Schöpfergottes, der in den Lauf der Dinge eingreifen kann, gegen die Annahme eines Lebens nach dem Tode und gegen die Annahme der menschlichen Seele.

Argumente für diese Thesen haben sie so gut wie keine vorgetragen. Das ist meine Kritik an der Aufklärung: dass diese Autoren behauptet haben, sie hätten die Vernunft gepachtet und

ihre Gegner seien abergläubisch, dabei aber keine ordentlichen Argumente entwickelt und vorgetragen haben. Das dauernde Gerede von Aufklärung und Vernunft war geradezu eine Strategie, um die argumentative Auseinandersetzung zu vermeiden. Die Aufklärung war das Gegenteil von Vernunft, es war reine Propaganda gegen das Christentum.

Christen hingegen haben in allen Jahrhunderten zuvor und auch seitdem und heute auf dem höchsten philosophischen Niveau ihrer Zeit die christliche Lehre analysiert, die Argumente ihrer Gegner diskutiert und Gründe für die Wahrheit der christlichen Lehre vorgetragen. Das gilt sowohl für die römisch-katholische Tradition, als auch für die lutherische, die reformierte, die pietistische und die baptistische Tradition. Wer einmal zum Beispiel Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin, Rudolph Goclenius (1547 – 1628), Christoph Scheibler (1589 – 1653), Hugo Grotius (1583 – 1645) oder Martin Knutzen (1713 – 1751) liest, die allesamt Christen waren und eine Seele angenommen haben und laut der Rhetorik der Aufklärer unaufgeklärt waren, wird feststellen, dass dies Philosophen waren, die ein beachtliches Maß an Präzision erreicht haben und denen die selbsterkorenen Aufklärer schwerlich das Wasser reichen können.

Heute wird oft verklärend von den „Errungenschaften der Aufklärung“ gesprochen. Gibt es die? Sehen wir uns den besten Kandidaten dafür an, nämlich die Meinungs- und Religionsfreiheit. Es ist meiner Einschätzung nach in der Tat so, dass das Christentum viel zu lange gebraucht hat, um das Recht des Menschen, nicht um seiner Meinungen willen belangt zu werden und seine Religion auszuüben, anzuerkennen. Das heißt nicht, dass alle Schauermärchen wahr wären, zum Beispiel dass die Christen nach Südamerika gezogen seien, um den Eingeborenen dort das Schwert an die Gurgel zu setzen und zu sagen: „Glaub oder stirb!“. Aber sowohl im Katholizismus als auch im

Luthertum als auch unter Reformierten hat sich erst viel zu spät die Erkenntnis durchgesetzt, dass die Regierung niemanden um seiner Meinungen oder seiner Religion Willen belangen oder vertreiben darf.

Kam die Religionsfreiheit von der Aufklärung? Das von den heutigen Aufklärern gerne gemalte Bild ist, dass es das dunkle Mittelalter gab und dann die Aufklärer als Lichtbringer gegen den Willen der Christen die Religionsfreiheit gebracht haben. Das ist aber nicht wahr. Die Religionsfreiheit wurde vor allem von Christen gefordert und eingeführt. Und zwar zuerst von den Täufern und „Dissentern“, sowohl gegen die katholische Kirche als auch gegen die Reformierten. 1526 forderte der Täufer Balthasar Hubmeier eine strenge Trennung von Staat und Kirche. 1529 hingegen wurde auf dem Reichstag zu Speyer noch beschlossen, dass Täufer und auch Eltern, welche ihre Säuglinge nicht taufen lassen, ohne Verhandlung zu töten sind. Der reformierte Sebastian Castellio forderte 1554 gegen Calvin Religionsfreiheit. 1614 forderte der Baptist Leonard Busher völlige Religionsfreiheit. Vordenker der Meinungs- und Religionsfreiheit gab es früher schon, beispielsweise Erasmus von Rotterdam (1469 – 1536), Johann Gerhard (1582 – 1637) und der bedeutende deutsche Philosoph Rudolph Goclenius (1547 – 1628), der in seinem Buch „*Conciliator philosophicus*“ von 1609 die Meinungsfreiheit forderte. Abgesehen davon haben schon im 15. Jahrhundert die in ihrer Heimat verfolgten Husiten in Polen Zuflucht gefunden, und 1775 erhielt die Religionsfreiheit in Polen Verfassungsrang. Das ist fünf Jahre vor dem „Bill of Rights“ in den USA. Zu dieser Zeit hatte sich die „Aufklärung“ in Deutschland noch gar nicht formiert. Sie hat sich auf den schon fahrenden Zug aufgesetzt und dann behauptet, es sei *ihr* Zug. □

## 2. Religion, Aufklärung und die Errungenschaften der Moderne

Gerhard Schurz

Religionen gibt es vermutlich seit mehr als 10.000 Jahren; man findet sie in den Weltdeutungen aller primitiven Kulturen. Die Aufklärung ist dagegen – auch wenn wir stark durch sie geprägt sind – ein sehr junger Sprössling in der Evolution von Homo sapiens, jung und anfällig. Diesem Sprössling, dem Prozess der Aufklärung, der in Europa zwischen dem 16. und dem 19. Jahrhundert stattfand, haben wir die gesellschaftliche Durchsetzung von Demokratie und liberalen Freiheitsrechten zu verdanken. Die sich absolut setzenden Lehren und Institutionen der Religion wurden in diesem Prozess nach und nach zurückgedrängt, entmachtet und säkularisiert.

Warum mussten im Aufklärungsprozess die Religionen entmachtet und säkularisiert werden, was steckt hier dahinter? Denken wir an die christliche Religion, so fällt uns als erstes vielleicht das christliche Liebesgebot ein. Dies ist etwas unzweifelhaft Positives. Die negative Seite und Problematik aller Religionen war und ist dagegen ihre Tendenz zum Fundamentalismus, zum Absolutheitsanspruch ihres eigenen Gottes, und damit zur Tendenz, dem „richtigen“ Glauben mit Autorität und Gewalt zur Durchsetzung zu verhelfen. Die politische Folge waren religionsdiktatorische Regime, in denen nicht-religionskonforme Meinungen und Praktiken verboten und nicht selten mit Todesstrafe belegt wurden. Dies geschah jahrhundertlang in den Inquisitionsprozessen des christlichen Mittelalters und geschieht heute noch in den von islamistischem Fundamentalismus regierten Staaten. Vielleicht noch schlimmer sind die Gefahren religiös begründeter Kriege, die es in der Geschichte der zivilisierten Menschheit schon so oft gab, sei es in den christlichen Kreuzzügen oder heute, viele hundert Jahre später, in Form von Terroranschlägen muslimischer Gotteskrieger.

Der Fairness halber sei bemerkt, dass man fundamentalistische Tendenzen auch in einigen nicht-religiösen Weltanschauungen finden kann, die im Zuge der Aufklärung aufkamen. Beispiele dafür sind Rassismus, Kommunismus, ja schon der latent-totalitäre Idealismus Rousseaus, auf den sich die Anführer der französischen Revolution stützten. Letztlich ist die Anfälligkeit für gewaltsame Durchsetzung von Herrschaftsansprüchen ein biologisches Erbe der Naturgeschichte von Homo sapiens. Während aber die Aufklärung aus ihren Irrtümern schnell gelernt hat und das fundamentalistische Erbe des Menschen zurückdrängte, wird dieses Erbe von den Religionen – insbesondere den großen monotheistischen Religionen – tendenziell unterstützt. Historisch gesehen war Aufklärung und Säkularisierung ein mühsamer Prozess des christianisierten Europas, der in anderen Kulturregionen, etwa in den islamischen Ländern, in vergleichbarer Form nicht stattgefunden hat. Vorbereitet wurde der Aufklärungsprozess durch die zahlreichen Religionsstreite und Abspaltungen vom katholischen Christentum zu Beginn der Neuzeit, wie der Protestantismus, der Calvinismus und anderes mehr. Was die richtige Religion sei, wurde zunehmend unsicher – und im Zuge dieser Unsicherheit kamen immer mehr Intellektuelle, nota bene Philoso-

phen, auf die Idee, die herkömmliche Begründung von Religion durch *Autorität* zu bezweifeln. Was diese ersten Aufklärer einforderten, war eine Begründung der Religion durch Vernunft – die Bewegung der Vernunftreligion wurde auch *Deismus* genannt.

Die Dialektik dieser ersten aufklärerischen Bewegung lag darin, dass sie in der Einsicht gipfelte, dass in dem Unterfangen, die Prinzipien der Weltordnung auf Vernunft zu gründen, sich Gott und die Religion als überflüssig erwiesen. Prototypisch exemplifiziert ist diese Einsicht z. B. in Kants Schrift von 1793, „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, der zufolge religiöser Glaube zwar geistige Harmonie, aber nicht vernünftige Erkenntnis liefern kann. Zur Vollendung der philosophischen Seite der Aufklärung, nämlich zur Entlarvung von Religion als Unterdrückungsinstrument der Herrschenden, kam es dann in der Philosophie der französischen Aufklärung, von Diderot bis Hobbes und später weitergeführt von Feuerbach und Marx.

### *John Locke begründete das politische System der gegenseitigen Kontrolle durch Gewaltenteilung, ebenso wie das Prinzip der Religionsfreiheit.*

Der politische Aufklärungsprozess begann im England des 17. Jahrhunderts: Nach heftigen Auseinandersetzungen zwischen dem katholikenfreundlichen König und der katholikenfeindlichen Opposition kam es 1688 zur *Glorious Revolution*, zur Einführung einer parlamentarischen Demokratie im Gewande der konstitutionellen Monarchie. Die politischen Grundprinzipien aufgeklärter Gesellschaften, die sich seitdem in Westeuropa und den USA Stück für Stück, teils blutig und teils unblutig, durchgesetzt haben, lassen sich so zusammenfassen: **1)** parlamentarische Demokratie – die Macht geht vom Volk aus, in Form demokratischer Wahlen, **2)** Rechtsstaatlichkeit und gleiche Grundrechte für alle, und **3)** individuelle Freiheit und Selbstbestimmung in allen darüber hinausgehenden Belangen – was **4)** nicht nur Meinungs- und Redefreiheit, sondern insbesondere Religionsfreiheit nach sich zieht und damit eine durchgängige Säkularisierung, also Trennung von Kirche und Staat. Religion hat seitdem keine politische Macht mehr und umgekehrt darf die Politik niemandem die Religion vorschreiben. Der größte Anteil an der philosophischen Grundlegung dieser Prinzipien kommt dem englischen Philosophen John Locke (1632 – 1704) zu. John Locke begründete das politische System der gegenseitigen Kontrolle durch *Gewaltenteilung*, ebenso wie das Prinzip der Religionsfreiheit.

Nach diesem historischen Kurzausschnitt komme ich zu den philosophischen Charakteristika von Religion versus Aufklärung. Ich sehe im Fundamentalismus keineswegs nur ein gegenwärtiges Phänomen, eine traditionalistische Gegenreaktion auf die Postmoderne (wie einige

Religionswissenschaftler behaupten), sondern eine mehr oder weniger stark ausgeprägte Tendenz aller Religionen, die in der inneren Natur einer absoluten Gottesvorstellung angelegt ist. Die drei Charakteristika eines fundamentalistischen Glaubenssystems sind folgende:

**1)** Der Glaube beruht auf Prinzipien bzw. Quellen, die absolute und zumeist göttliche Autorität genießen.

**2)** Diese Prinzipien beanspruchen zugleich deskriptive und moralische Autorität.

**3)** Das Anzweifeln dieser Prinzipien ist – nicht nur erkenntnistheoretisch müßig oder unangebracht, sondern – moralisch verwerflich.

*Philosophisch* gesehen ist das Kernstück des Fundamentalismus die Forderung des unbedingten Glaubens und damit das Verbot der Methode der systematischen *Überprüfung* im Sinne der aufgeklärten Wissenschaft. Gott führt nur den zum Heil, der bedingungslos an ihn glaubt, während *Zweifel* als *Sünde* gilt. „Du sollst Gott nicht auf die Probe stellen“, heißt es im Neuen Testament (Jesus in der Wüste), und der katholische Katechismus verurteilt Zweifel als eine der Hauptverfehlungen.

Im Gegensatz dazu wird in der Philosophie der Aufklärung die moralische Autorität von Gottes Wort durch den „zwanglosen Zwang“ des besseren Arguments ersetzt.

Die drei Grundprinzipien eines aufgeklärt-rationalen Glaubens- bzw. Wissenssystems lassen sich so charakterisieren:

**1)** Es trennt die epistemische von der moralischen Autorität.

**2)** Seine höchsten Prinzipien genießen zwar epistemische Autorität – aber die ist keine echte Autorität, sondern nur Quasi-Autorität, die auf dem *zwanglosen Zwang des besseren Arguments* beruht.



*Intensiver Dialog der Kontrahenten auch in der Pause: Professor Schurz (li.) und Professor von Wachter gingen sehr kollegial miteinander um.*

## 2. Woher drohen die größten Gefahren für die Freiheit heute?

Daniel von Wachter

Was ist Meinungs- und Religionsfreiheit? Freiheit heißt hier, dass der Staat die Bürger in Frieden das machen lässt, was sie wollen, solange sie nicht die Rechte anderer verletzen, indem sie sie bestehlen oder körperlich verletzen oder Verträge brechen. Wenn beispielsweise 1837 Protestanten wegen ihres Glaubens aus dem Zillertal vertrieben wurden, ist das eine grobe Verletzung der Religionsfreiheit. Es ist ebenso eine Verletzung von Religionsfreiheit, wenn heute im Irak oder in Ägypten Christen angegriffen oder vertrieben werden oder wenn der Wechsel der Religion bestraft wird. Genauso war es eine Verletzung der Religionsfreiheit, wenn Christen in der DDR nicht studieren durften.

Meinungsfreiheit heißt, dass der Staat nicht einen Bürger deshalb bestraft oder benachteiligt, weil er eine bestimmte Meinung hat. Jeder hat das Recht, etwas für wahr und das Gegenteil für falsch zu halten und dies auch in Rede und Schrift zu äußern. Jeder darf jede Religion für falsch halten und als falsch bezeichnen und jeder darf jede Handlung von jemandem für schlecht halten und als schlecht bezeichnen. Es muss nicht jede wüste Beschimpfung erlaubt sein, aber die bloße aufrichtige Behauptung einer bestimmten Überzeugung muss erlaubt sein. Zum Beispiel muss es erlaubt sein zu behaupten, dass die christliche Lehre falsch sei; oder andererseits zu behaupten, dass es einen Gott gebe, und dass Jesus Christus der einzige Weg zum Heil sei, und dass alle Nicht-Christen verdammt würden; oder dass die Lehre des Islam falsch sei; oder auch dass homosexuelle Praktiken schlecht seien.

Allgemein gesagt: Der Staat darf nur dort den Handlungsspielraum der Menschen einschränken, wo jemand die Rechte anderer verletzt, und die Äußerung einer Meinung oder einer religiösen Überzeugung und die Kritik an einer Handlung stellt nie eine Rechtsverletzung dar. So sollte es meiner Überzeugung nach sein, und so sieht es auch unser Grundgesetz.

Wenn es verschiedene Meinungen oder verschiedene Religionen gibt, kann

der Staat auf zwei Weisen damit umgehen. Er kann entweder eine bestimmte Meinung oder Religion vorschreiben oder er kann Freiheit gewähren. Ich beobachte in Deutschland, dass der Staat immer öfter den ersteren Weg wählt oder dass dies zumindest propagiert wird. Zum Beispiel hört man manchmal den Begriff der „Parallelgesellschaft“ mit dem Unterton, dass man Parallelgesellschaften verbieten müsse. Das ist natürlich Unrecht und eine Verletzung der Freiheitsrechte – es sei denn, die betreffenden Personen tun etwas Böses, indem sie jemanden bestehlen, verletzen oder Verträge brechen. Parallelgesellschaften sollten natürlich erlaubt sein; das heißt ja nur, dass einige Bürger irgendwie anders sind als andere, und das ist erlaubt. Wenn durch nichtssagen-de Begriffe wie „Parallelgesellschaft“ Stimmung geschaffen wird gegen eine bestimmte Gruppe, ohne dass genau gesagt wird, was diese Menschen Böses getan haben, halte ich das für eine gefährliche Aufwiegelung.

Noch häufiger wird zur Brandmarkung derer, denen man Rechte entziehen möchte, die Vokabel „Fundamentalist“ verwendet. Und es scheint, als ob die, die sich „aufgeklärt“ vorkommen, sich besonders gerne dieser Vokabel bedienen. Der Begriff „Fundamentalist“ hat keine klare Bedeutung. Er dient allein der Brandmarkung und der Abwertung und dazu, die Stimmung zu verbreiten, jene Leute seien gefährlich und man müsse etwas gegen sie unternehmen. Das halte ich für gefährlich. Wenn jemand etwas Böses getan hat, muss man genau sagen, wen er bestohlen oder betrogen oder umgebracht oder bedroht hat. Alles andere ist gefährliche Stimmungsmache.

Ich sehe in Deutschland derzeit drei Gruppen von Angriffen auf die Freiheit: Der erste Angriff betrifft die Handlungsfreiheit der Bürger im Allgemeinen. In der BRD nimmt der Staat den Bürgern erhebliche Mengen Geld weg und schränkt damit ihren Handlungsspielraum ein. Die Staatsquote liegt nach offiziellen Angaben inzwischen bei 47 %;

da auch die Sozialversicherungssysteme staatlich kontrolliert sind, dürfte die wahre Staatsquote noch höher liegen. Zum Vergleich: im Kaiserreich 1913 betrug sie 14 %. Das Wegnehmen geschieht in Form von 1. Steuern aller Art, 2. Abgaben und Pflichtversicherungen, 3. Staatsverschuldung und 4. durch Geldmengenvermehrung, also Inflation. Dieses Thema will ich hier nicht weiter vertiefen, sondern mich den anderen beiden Angriffen auf die Freiheit zuwenden.

Der zweite Angriff auf die Freiheit sind die sogenannten *Antidiskriminierungsgesetze* und die *Hate-Speech-Gesetze*. Artikel 3 des Grundgesetzes besagt, dass alle Menschen vor dem Gesetz gleich sind. Das heißt einfach, dass für alle dieselben Gesetze gelten. Das Antidiskriminierungsgesetz hingegen, das 2006 in der BRD eingeführt wurde, schränkt die Vertragsfreiheit ein. Wenn Sie eine Wohnung vermieten, kann jemand, dem Sie die Wohnung nicht gegeben haben, Sie mit der Begründung verklagen, Sie hätten ihm die Wohnung wegen seiner Hautfarbe oder wegen seiner Homosexualität nicht gegeben. Ein Beispiel aus dem wirklichen Leben:

Im Februar 2008 wurde der anglikanische Bischof von Herford, Anthony Priddis, zu einer Geldstrafe von 63.540 Euro (47.000 Pfund) und zur Teilnahme an einer „Gleichbehandlungs-Schulung“ („equal opportunities training“) verurteilt, weil er eine Arbeitsstelle für kirchliche Jugendarbeit einem homosexuellen Bewerber nicht gegeben hat.

Dem halte ich entgegen, dass jeder seine Wohnung vermieten können sollte, wem er will. Und wenn er lieber einem schwarzhaarigen Menschen geben will, soll er das tun dürfen, und wenn jemand lieber einen Homosexuellen als einen Heterosexuellen anstellen möchte, soll er das tun dürfen. Neulich hat mir eine Ladenbesitzerin in Santiago de Chile erzählt, sie stelle jetzt nur noch Frauen an, denn die seien zuverlässiger. Meines Erachtens hat der Staat kein Recht einzugreifen. Das Antidiskriminierungsgesetz verletzt deshalb die Freiheitsrechte der Bürger.

Ergänzt wird es durch die Anti-Hate-Speech-Laws. Die österreichische Zeitung „Die Presse“ berichtete am 13. September 2011, SPÖ und ÖVP hätten sich darauf geeinigt, dass „es künftig auch strafbar sein [soll], gegen Leute wegen ihres Geschlechts, ihres Alters, ihrer Behinderung, Weltanschauung oder sexuellen Neigung zu hetzen.“ Das heißt im Klartext, dass es verboten werden wird, von einigen Weltanschauungen zu behaupten, dass sie falsch seien, und von einigen Handlungen zu behaupten, dass sie schlecht seien. Wenn das Gesetz wird, meine Damen und Herren, dann ist das die Abschaffung der Meinungs- und Religionsfreiheit in Österreich. Dann braucht man auch nicht mehr versuchen, die Meinungsfreiheit zu retten, denn es gibt sie dann nicht mehr, man kann höchstens versuchen, sie wieder einzuführen. Die Meinungsfreiheit wird gerade nicht durch die Religion bedroht oder durch die, welche als „Fundamentalisten“ bezeichnet werden, sondern durch die Regierungen und die Parlamente, die sich in der Tradition der Aufklärung sehen und ein jakobinisches System einführen.

Der dritte Angriff auf die Freiheit ist das sogenannte „Gender-Mainstreaming“. Dies sind Vorschriften zur Behandlung der Geschlechter. Diese Vorschriften wurden und werden in die Regelwerke aller möglichen Institutionen und Behörden geschrieben. Sie besagen, dass keine wesentlichen Unterschiede zwischen den Geschlechtern bestehen, dass Arbeitgeber in allen Positionen ebensoviel Frauen wie Männer anstellen müssen und dass Homosexualität genauso gut sei wie Heterosexualität.

Das heißt z. B. dass Sie keinen Kindergarten eröffnen dürfen, wenn Sie die falsche Antwort geben auf die Frage, ob Sie den Kindern auch brav beibringen werden, dass zwei Männer als Eltern ebenso gut sind wie Vater und Mutter. Oder wenn Sie nicht geloben, dass Sie nie mehr die Puppen den Mädchen und den Baukasten den Buben zum Spielen geben werden.

### Der zweite Angriff auf die Freiheit sind die sogenannten Antidiskriminierungsgesetze.

Wenn Sie in der BRD der herrschenden Meinung zu Mann und Frau oder zur Homosexualität widersprechen, sind in vielen Bereichen ihre Berufschancen von Staats wegen eingeschränkt. Das ist eine Verletzung der Meinungsfreiheit.

Lassen Sie mich zur Veranschaulichung meiner These, dass Antidiskriminierungsgesetz und Gender Mainstreaming schwere Rechtsverletzungen sind, noch zwei Fälle nennen:

Februar 2011: In England dürfen Paare, die nicht geloben, ihren Kindern beizubringen, dass Homosexualität genauso gut sei wie Heterosexualität, keine Kinder mehr adoptieren. Christliche Adoptionsvermittlungsagenturen können deshalb nicht mehr weiterarbeiten.

März 2011: In Deutschland muss eine Mutter eine 43-tägige Erziehungshaft im Gefängnis von Hamm absitzen, weil sie sich aus moralischen und religiösen Gründen weigert, ihre Kinder zur schulischen Sexualerziehung zu schicken. Die Mutter und ihr Mann möchten ihre Kinder nicht dem staatlichen Lehrprogramm „Mein Körper gehört mir“ aussetzen, in dem beliebige Lustbefriedigung propagiert wird.

Übrigens ist die Frau Baptistin, nach heutigem Sprachgebrauch also „Fundamentalistin“. Zur Erinnerung: Die Baptisten oder Täufer waren im 16. Jahrhundert die ersten, die Religionsfreiheit gefordert haben. Sie wurden in Deutschland verfolgt und getötet.

Meine Damen und Herren, ich komme daher zu dem Schluss, dass *nicht* diejenigen, die als „Fundamentalisten“ bezeichnet werden, eine Gefahr für die Religionsfreiheit sind, sondern diejenigen, die sich selbst für „aufgeklärt“ halten und die Andersdenkenden als „Fundamentalisten“ bezeichnen. Diese sind dabei, die Meinungs- und Religionsfreiheit abzuschaffen und eine jakobinische Diktatur zu errichten. □



Entspannt verfolgten Teilnehmer die nächtliche Diskussion über Gott, Religion und Aufklärung.

### 3. Gibt es einen Gott?

Gerhard Schurz

In der Geschichte der rationalen Theologie – auch natürliche Theologie genannt, im Gegensatz zur Offenbarungstheologie – gab es drei Hauptarten von Gottesbeweisen, also von Versuchen, Gott rational zu begründen. Da gibt es die ontologischen, die kosmologischen und die teleologischen Gottesbeweise.

Die *ontologischen Gottesbeweise* sind schnell abgehandelt – sie versuchen nämlich, die Existenz Gottes mit rein logischen Mitteln zu verweisen, aus der bloßen Tatsache heraus, dass Menschen gewisse Gottesvorstellungen oder Gottesbegriffe besitzen. Diese Beweisversuche, die auf die Hoch- und Spätscholastik zurückgehen, können mit den Mitteln der modernen Logik klar widerlegt werden. Es ist natürlich unmöglich, aus der bloßen Vorstellbarkeit oder Denkbarkeit eines Gottes dessen Existenz herzuleiten, denn es ist selbstverständlich möglich, dass unsere Vorstellungen falsch sind. Logische Inspektionen solcher Scheinbeweise haben immer gezeigt, dass sie auf Irrtümern beruhen, die sich oft geschickt verbergen und sich im Regelfall durch Wunschdenken eingeschlichen haben. Im Übrigen entspricht es auch nicht der mehrheitlichen Meinung der Theologen, dass Gottes Existenz rein logisch bewiesen werden kann.

Schon bedeutsamer sind die *kosmologischen Gottesbeweise*, die heute noch eine gewisse Aktualität besitzen. Sie beruhen auf dem Argument, dass das Universum eine erste Ursache gehabt haben muss – und diese *erste Ursache* nennen wir eben Gott. Das Hauptproblem dieser Beweisversuche liegt in Folgendem: Selbst wenn es stimmt, dass unser Universum eine erste Ursache hatte, so bleibt völlig unklar, inwiefern diese erste Ursache auch nur im Entferntesten etwas mit dem Gott unserer Vorstellung zu tun haben soll. Die erste Ursache mag ein dem Menschen unbekanntes oder auch unbegreifliches physikalisches Prinzip gewesen sein, z. B. eine Quantenfluktuation, aus welcher der Big Bang hervorging, oder was auch immer – auf jeden Fall ist es bloßes Wunschdenken, auf diese Weise die Existenz eines Schöpfergottes begründen zu wollen.

Abgesehen davon ist die Suche nach einer absoluten ersten Ursache bzw. Letzterklärung illusorisch. Denn für jede postulierte Ursache stellte sich erneut die Frage nach dem Warum. In der Philosophie spricht man hier auch vom Problem des *Erklärungsregresses*: Jede noch so lange Aneinanderreihung von Erklärungen muss irgendeinen Anfang haben, an dem gewisse nicht weiter erklärte Prämissen angenommen werden. Eine solche Letzt Tatsache in der gegenwärtigen Kosmologie ist beispielsweise die vorfindbare Feinabstimmung der physikalischen Grundparameter in Hinblick auf die Entstehung von stabiler Materie. Es gibt mehrere spekulative Erklärungsversuche für diese Letzt Tatsache und sie alle werfen neue Warum-Fragen auf. Dasselbe Problem stellt sich nicht nur für wissenschaftliche, sondern auch für religiöse Erklärungen: Auch in letzteren bleibt ja die Frage unerklärt, wie und wodurch Gott selbst denn entstanden ist, bzw. wer denn Gott geschaffen hat. Die üblichen

theologischen Antworten auf diese Frage, wie beispielsweise „Gott trägt die Ursache seiner selbst in sich“, sind lediglich *Pseudoerklärungen*, die unseren Geist lediglich einschläfern. Ebenso könnten Physiker behaupten, „die physikalischen Grundparameter sind die Ursache ihrer selbst“ – was Physiker nicht tun, sondern vielmehr die Unmöglichkeit von alles-erklärenden Erklärungen anerkennen.

Die dritte und gegenwärtig bedeutendste Gruppe von Gottesbeweisen sind die *teleologischen Gottesbeweise*. Sie gehen allesamt von der behaupteten Tatsache aus, dass die vorfindbare Welt wunderbar harmonisch, zweckmäßig und gut eingerichtet ist. Alle Lebewesen haben gerade die Organe und Fähigkeiten, die sie für ihr artspezifisches Überleben in ihrer Umgebung benötigen, und auch die unbelebten Prozesse auf der Erde, Licht und Wasser usw., dienen dem Leben. Diese wechselseitige Abgestimmtheit und Zweckmäßigkeit erschien den Menschen seit frühester Zeit so überwältigend, dass ihm keine andere Erklärung dafür möglich erschien als die Annahme, ein übermächtiges und im Christentum als allmächtig und allgütig gedachtes Gotteswesen habe dies absichtsvoll und wohlgeplant so eingerichtet.

Das teleologische Argument gibt es in zwei Spielarten. Die erste Spielart – prototypisch exemplifiziert in Leibnizens Werk *Theodizee* – beruft sich auf das Gute in der Welt: Unsere Welt ist so überwältigend gut eingerichtet, zum Wohle aller Lebewesen, dass dies nur durch einen allgütigen Schöpfergott zu erklären sei. Dieses Argument krankt daran, dass ein klein wenig genauerer

*Die raffiniertesten rationalen Theologen von heute behaupten, Gott hätte die Welt mithilfe des Darwinischen Evolutionsmechanismus geschaffen.*

Blick sofort zeigt, dass unsere reale Welt alles andere als durchgängig gut eingerichtet ist. Diese Kritik führt zum berühmten *Theodizeeproblem*, welches schon von frühen Aufklärern als zentraler Einwand gegen die christliche Gottesvorstellung verwendet wurde: Wie kann nämlich ein allmächtiger und allgütiger Gott so viel Schlechtes und Böses in unsere Welt zulassen – so viel grausames Leid, Hunger und Kriege? Warum hat Gott den Menschen nicht ebenso perfekt geschaffen wie es Gott selbst war – hatte Gott Freude daran, den Menschen leiden und wimmern zu sehen?

Die zweite Version des teleologischen Argumentes ist aktueller und existiert heute noch, in Form der *Intelligent Design* Bewegung, einer Spielart des *Kreationismus*: Dieses Argument beruft sich darauf, dass unsere Welt in Hinblick auf die Möglichkeit der Entstehung von Leben derart zweckmäßig und intelligent eingerichtet ist, dass dies nur durch die Annahme eines intelligenten Schöpfergottes erklärt werden kann. Aus modern-



Die Rede- und Diskussionsbeiträge erforderten die ungeteilte Aufmerksamkeit des Publikums.

wissenschaftlicher Sicht ist diese These in gleich zweierlei Hinsicht im Irrtum. Erstens einmal lässt sich die Entstehung des Lebens in beeindruckendem Detail durch die heutige wissenschaftliche Evolutionstheorie erklären – und zwar nicht rein spekulativ, so wie im Design-Argument, sondern auf empirisch bestens bestätigte Weise. Aber nicht nur das – die Annahme eines intelligenten Designs widerspricht sogar den Tatsachen der Evolution. Denn längst nicht alle Lebewesen sind vom Designerstandpunkt aus optimal eingerichtet. Dass wir zweibeinige Menschen ein gebogenes Rückgrat besitzen, dass für Vielfüßler entworfen zu sein scheint, und dass landlebende Tiere im Embryonalstadium Kiemen entwickeln, die eigentlich zu Fischen passen, usw. – all das ist vom Designerstandpunkt betrachtet keineswegs optimal, sondern eigentlich ziemlich unsinnig – solche Tatsachen widersprechen dem Intelligent Design Argument und lassen sich befriedigend nur durch die Evolutionstheorie erklären.

Freilich hat es in der Geschichte der rationalen Theologie immer wieder kluge Manöver gegeben, theologische Spekulationen gegen solch widersprechende Tatsachen durch ad hoc Modifikationen abzuschirmen. Schon im 18. Jahrhundert hatten rationale Theologen (die sogenannten Progressionisten) angesichts der sedimentspezifischen Fossilienfunde postuliert, Gott hätte die Lebewesen nicht in einem, sondern in mehreren Kreationen geschaffen.

Die raffiniertesten rationalen Theologen von heute behaupten, Gott hätte die Welt mithilfe des Darwinischen Evolutionsmechanismus geschaffen. Sie machen sich auf diese Weise empirisch unwiderlegbar – aber genau dies ist ihr entscheidendes methodisches Manko. Das kennzeichnende Merkmal solcher gekünstelt-kreationistischer Welterklärungen ist es nämlich, dass sie immer nur im nachhinein, *ex-post* gegeben werden können. Aus ihnen können keinerlei neue empirische Tatsachen abgeleitet bzw. vorausgesagt werden, an

denen sie scheitern oder aber sich bewähren können. Die Bestätigung durch *unabhängige* empirische Tests – also die Bestätigung anhand vorausgesagter Tatsachen, die nicht zur Hypothesenkonstruktion benutzt wurden – ist ein entscheidendes wissenschaftstheoretisches Erfordernis an genuin wissenschaftliche Hypothesen.

Der bloße *ex-post* Charakter kreationistischer Erklärungen ist daher der Grund, warum es sich dabei nicht um empirisch bestätigte Hypothesen handelt. Dieser *ex-post* Charakter erklärt aber auch die grundsätzliche *Beliebigkeit*, mit der religiöse Schöpfungsgeschichten erfunden werden können. Diese Beliebigkeit hat sich eine Gruppe von Studierenden unter der Führung des USA-Physikers Bobby Henderson zunutze gemacht, die sich „Church of the Flying Spaghetti Monster“ nennt. Die Gruppe versucht, die Forderung der Kreationisten, die biblischen Schöpfungsmethoden gleichberechtigt neben dem Biologieunterricht in der Schule zu unterrichten, mit der Forderung ad absurdum zu führen, es sollte dann auch die Lehre ihrer Kirche gelehrt werden, der zufolge die Welt von einem fliegenden Spaghetti-Monster erschaffen worden sei. Dies klingt spaßig. Doch wenn man sich die verwirrende Vielfalt von Schöpfungsgeschichten, die es in der Geschichte religiöser Vorstellungen gegeben hat, vor Augen hält, dann erkennt man die Berechtigung, die hinter dem Argument steckt. □

### 3. Gibt es einen Gott?

Daniel von Wachter

Gibt es einen Gott? Das heißt: Wenn wir einmal die grundlegendsten Naturgesetze gefunden haben und die Geschichte des Universums einigermaßen kennen, haben wir dann damit die letzte Erklärung und das Grundlegendste, die *Ursache* von allem gefunden? Ist die Materie das Grundlegendste? Oder gibt es vielmehr eine weitergehende Erklärung, weil es einen Gott gibt im Sinne einer allmächtigen körperlosen und guten Person, die das Universum und uns geschaffen hat und erhält; und so geschaffen hat, wie es ist, weil das Universum so besonders gut ist. Das ist die Wahl zwischen zwei klar verständlichen und radikal verschiedenen Weltbildern. Weder die eine noch die andere Antwort ist so offensichtlich wahr, wie es wahr ist, dass die Erde kugelförmig ist. Ich glaube, dass die Existenz Gottes ziemlich offensichtlich ist, aber nicht so offensichtlich wie dass die Erde kugelförmig ist.

Besonders durch René Descartes und Immanuel Kant, mit der sogenannten „Moderne“, ist eine Versessenheit auf absolute Gewissheit aufgekommen, welche die wissenschaftliche und philosophische Untersuchung behindert. Bei der Gottesfrage sieht man das besonders deutlich. Viele reagieren auf das Stichwort „Gottesbeweis“ mit der Aussage: „Die Existenz Gottes kann man nicht beweisen!“ Das Wort „Beweis“ trägt dabei die Vorstellung von etwas, das eine These irgendwie absolut gewiss macht. Das führt in die Irre, weil es überhaupt ganz wenig oder gar nichts gibt, das absolut gewiss ist.

Die Frage ist nicht, ob die Existenz Gottes absolut gewiss ist, sondern ob es Beweise im Sinne von *Indizien* für oder gegen die Existenz Gottes gibt. Wir müssen danach suchen, ob es Dinge gibt, die am besten durch die Annahme der Existenz oder Nichtexistenz Gottes zu erklären sind. Anders gesagt, wir müssen untersuchen, ob die Welt eher so aussieht, als ob es keinen Gott gibt, oder so, als ob es einen Gott gibt. Mein Ergebnis ist, dass insgesamt die Indizien die Existenz Gottes wesentlich wahrscheinlicher machen als die Nicht-Existenz Gottes. Lassen Sie mich kurz das derzeit in der Philosophie heute wohl am meisten diskutierte Indiz für die Existenz Gottes vorstellen, das ist die *Feinabstimmung des Universums*.

Die Kosmologie hat etliche Parameter gefunden, die beim Urknall anscheinend genau abgestimmt waren. Wären diese Parameter beim Urknall nur geringfügig anders gewesen, wäre kein stabiles Universum entstanden. Wäre beispielsweise die Expansionsgeschwindigkeit beim Urknall etwas geringer gewesen, wäre das Universum nach relativ kurzer Zeit wieder kollabiert. Wäre sie andererseits etwas größer gewesen, hätten sich keine festen, stabilen Körper gebildet, das Universum wäre bald zerstoßen.

Ein anderes Beispiel: Die starke Kernkraft hält die Protonen und Neutronen im Atomkern zusammen. Wäre sie geringfügig geringer, hätten keine Atome außer Wasserstoffatomen entstehen können und damit könnte es keine lebenden Organismen geben. Ferner könnte es keine Sterne mit Kernfusion geben, also auch unsere Sonne nicht.

Dergleichen Beispiele für fein abge-

stimmte Parameter gibt es etliche mehr. Wären die Umstände beim Urknall nur geringfügig anders gewesen, wäre kein stabiles Universum mit festen Körpern entstanden.

Nun könnte man entgegen, jede Möglichkeit ist genauso wahrscheinlich wie jede andere. Es ist halt so, wie es ist. Doch die Frage ist, ob es eine gute Erklärung für die Feinabstimmung des Universums gibt. Das heißt, ob es eine Hypothese gibt, welche eine wahrscheinliche Ursache der Feinabstimmung nennt. Die Hypothese müsste Erklärungskraft haben. Etwas ist ein Indiz für eine Hypothese, wenn einerseits die Hypothese das Indiz erwarten lässt und andererseits das Indiz ohne die Hypothese nicht zu erwarten wäre. Die Wahrscheinlichkeit des Indizes unter der Annahme der Hypothese muss also größer sein als die Wahrscheinlichkeit des Indizes ohne die Annahme der Hypothese.

#### *Indizien für die Existenz Gottes sind bestimmte gute, wertvolle Dinge in dieser Welt.*

Und so ist es: Die Wahrscheinlichkeit der Feinabstimmung unter der Annahme der Existenz Gottes ist größer als ohne diese Annahme. Einerseits ist die Wahrscheinlichkeit der Feinabstimmung ohne die Existenz Gottes gering, weil es eben eine feine, auf die Entstehung eines stabilen Universums mit festen Körpern ausgerichtete Abstimmung ist. Andererseits ist die Wahrscheinlichkeit der Feinabstimmung unter der Annahme der Existenz Gottes erheblich höher. Der Grund dafür ist, dass Gott guten Grund dafür hätte, Lebewesen mit Körpern zu schaffen. Lebewesen, die mithilfe ihrer Körper ihre Umwelt wahrnehmen und beeinflussen können. Die gezielt auf andere Lebewesen und auf unbelebte Gegen-

stände wirken können. Lebewesen, die mit ihren Körpern Handlungen durchführen können, deren Folgen sie voraussagen können. Deshalb ist die Feinabstimmung des Universums ein Indiz für die Existenz Gottes.

Um die Existenz Gottes gründlich zu untersuchen, muss man alle Indizien untersuchen. Wir müssen fragen, ob die Welt insgesamt so aussieht, ob es einen Gott gibt. Lassen Sie mich die wichtigsten weiteren Indizien im Schnelldurchlauf aufzählen.

Zunächst ist ein mögliches Indiz gegen die Existenz Gottes zu nennen, nämlich das Übel in der Welt. Dies ist eindeutig das stärkste und das einzige ernstzunehmende Argument gegen die Existenz Gottes. Die christliche Antwort darauf ist, dass Gott seine Gründe dafür hat, diese Übel zuzulassen, weil diese Übel einiges Gutes ermöglichen, zum Beispiel das Gut des freien Willens.

Indizien für die Existenz Gottes sind bestimmte gute, wertvolle Dinge in dieser Welt.

1. Das allgemeinste Indiz für die Existenz Gottes ist, dass es überhaupt etwas gibt und nicht vielmehr nichts. Es wäre einfacher, und damit eher zu erwarten, wenn es gar nichts gäbe. Gott andererseits hat Grund, etwas zu erschaffen.

2. Hinzu kommt, dass sich in den letzten Jahrzehnten die naturwissenschaftlichen Beweise dafür gehäuft haben, dass unser Universum nicht unendlich ist, sondern einen Anfang hatte. Einen Urknall ohne Ursache anzunehmen, ist aber unvernünftig.

Wenn wir uns dann ansehen, was es in diesem Universum gibt, fällt auf, dass es viele Dinge gibt, die wertvoll sind. Viele Dinge, deren Existenz ohne die Existenz Gottes sehr unwahrscheinlich wäre und die hervorzubringen Gott gewisse Gründe hat.

3. Das Reich der Tiere und Pflanzen ist ein unglaublich komplexes, viel-

fältiges und schönes System. Das sieht mehr danach aus, als ob Gott es erschaffen hat als dass es keinen Gott gibt. Wen die Indizien für die Evolutionstheorie überzeugen, der muss nach einer Erklärung für die *Entstehung* des Lebens und für die Rahmenbedingungen der Evolution suchen.

4. Warum existiert ein Universum, das so ordentlich ist? Warum existiert Materie, die sich nach Naturgesetzen verhält, die noch dazu für uns erkennbar sind, so dass wir mit ihnen das Verhalten materieller Gegenstände vorher-sagen können?

5. Warum gibt es Menschen? Warum gibt es Lebewesen, die ein Bewusstsein haben, mit dem sie Gründe abwägen können und Mathematik und Logik erkennen und betreiben können? Wie kommt es, dass wir die Fähigkeit haben, naturwissenschaftliche Experimente zu ersinnen und durchzuführen und dadurch mathematische Formeln prüfen können, mit denen wir das Verhalten der Materie vorhersagen können? Warum gibt es Lebewesen, welche ein Bewusstsein haben, so dass sie damit persönliche Beziehungen mit anderen Personen aufbauen können und Gedanken austauschen können, Versprechen abgeben können, und vieles mehr? Evolution allein, wenn sie überhaupt funktioniert, hätte eher Apparate ohne Bewusstsein hervorgebracht.

6. Warum hat der Mensch ein moralisches Bewusstsein, ein Gewissen? Warum kann der Mensch Gut und Böse erkennen? Gott hätte ein Interesse daran, solche Lebewesen zu erschaffen, die Evolution hingegen nicht.

7. Es gibt eine beträchtliche Menge von Berichten und Beweisen für Wunder. Insbesondere die Auferstehung Jesu ist historisch gut belegt und stellt ein Indiz für die Existenz Gottes und für die Wahrheit des Christentums dar.

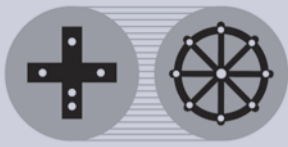
Soweit die Indizien im Schnelldurchlauf. Die gründlichste Darlegung dieser Indizien heute finden Sie in den Büchern des Oxforder Religionsphilosophen Richard Swinburne. Ich empfehle sein auf Deutsch erhältlich Buch „Gibt es einen Gott?“.

Diese Liste von Indizien weist darauf hin, dass diese Welt nicht so aussieht, als ob es keinen Gott gäbe. Hinzu kommt, dass viele Menschen mehr oder weniger eindruckliche Gotteserfahrungen hatten. Es scheint ihnen, dass Gott ihnen begegnet ist. So wie wir Zeugnisaussagen im Allgemeinen einen gewissen Wert zuschreiben, sollten wir dies auch hier tun.

Ich komme zu dem Schluss, dass diese Welt weit eher so aussieht, als ob es einen Gott gibt als dass es keinen Gott gibt. Die Annahme der Existenz Gottes ist weit wahrscheinlicher und damit vernünftiger als der Atheismus. □



*Überwiegend junge Menschen waren zur Veranstaltung im Rahmen der „Nacht der Philosophie“ gekommen.*



## Christentum und Buddhismus im Gespräch

# West meets East

## Der Buddhismus und das Abendland

Die Begegnung der westlichen Kultur mit dem Buddhismus halten viele für ein modernes Phänomen. In Wirklichkeit hat sie eine lange Tradition, über das frühe 20. und das 19. Jahrhundert bis in die griechische Antike. Die Tagung „West meets East“ am 21. und 22. Oktober 2011, welche viele Facetten der Begegnung von Buddhismus und Abendland aufzeigen konnte, war die zweite in einer eigens konzipierten

Reihe. Die Katholische Akademie setzt mit ihrer Reihe „Christentum und Buddhismus im Gespräch“ einen wissenschaftlichen Schwerpunkt ihrer Arbeit und will so einen Beitrag zum Dialog der Religionen leisten. Im Folgenden finden Sie die sechs auf der Tagung gehaltenen Referate, von den Autoren für die Veröffentlichung bearbeitet.

## Warum und wie üben Christen Zen?

Ursula Baatz

### Hybridität

Der Topos von der Bedeutsamkeit der Begegnung zwischen West und Ost, Christentum und Buddhismus ist Teil des Globalisierungsprozesses. Anfang des 19. Jahrhunderts verbanden sich Kritik am Christentum, an der jüdischen und christlichen Tradition oder den semitischen Traditionen im Ganzen mit westlichem Kulturpessimismus und orientalistischen Tendenzen (King, R., *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and „The Mystic East“*, London 1999, FIELDS, R., *How the swans came to the Lake. A narrative History of Buddhism in America*, Boston 1992; HALBFASS, W., *India and Europe, An Essay in Understanding*, Albany 1988). Der Buddhismus bzw. der Zen-Buddhismus wird als das „ganz Andere“ der westlichen Kultur konstruiert – gelegentlich in negativ kritischer, aber viel häufiger in positiver Absicht; nämlich als ein ergänzendes Korrektiv für postulierte Mängel in der westlichen Kultur. Dabei überschneiden sich die Diskurse – europäische und nordamerikanische Positionen wurden von Buddhisten in Japan oder auch Sri Lanka rezipiert, in Positionen des Buddhismus umgewandelt und gegen die westlichen Kolonialmächte ausgespielt oder wie in Japan zur Unterstützung von Modernisierung und Großmachtpolitik eingesetzt.

Seit rund vierzig Jahren üben evangelische wie katholische Christen Zen. Manche von ihnen sind Gerade-noch-Christen, andere sind engagiert in Pfarren oder Gemeinden, manche sind Priester oder Ordensfrauen, die meisten sind Laien. Und die wenigsten haben etwas mit Buddhismus zu tun, wenn gleich sie wissen, dass die Zen-Praxis ihre Wurzeln im Buddhismus hat. Manche würden hier von Synkretismus



Dr. Ursula Baatz, Religionsphilosophin und Wissenschaftsjournalistin, Wien

reden, doch „Hybridität“ trifft die Situation besser. Hybridität entsteht in der Begegnung zwischen Kulturen und Religionen an den Knotenpunkten, wenn Neubildungen von Identitäten ausgehandelt werden. In diesem Sinne sind sowohl Christentum als auch Buddhismus hybride Traditionen, da beide in immer neuen Kulturräumen durch oft konflikthafte Prozesse neue Entwicklungen nahmen. So neu ist also die Situation von Christen, die für sich die Zen-Übung aus dem Buddhismus übernehmen, nicht.

Den Anstoß dazu hat einer der Pioniere des interreligiösen Dialogs gegeben, der deutsche Jesuit Hugo Lassalle

– mit japanischem Namen Hugo Makibi Enomiya-Lassalle. Was den jungen Jesuiten zum Zen brachte und schließlich zum Brückenbauer zwischen Zen und Christentum machte, war kein religionswissenschaftliches Interesse, sondern seelsorgliche Bemühungen. Lassalle war 1929 nach Japan gekommen und wurde 1934 mit erst 36 Jahren Missions superior der Jesuiten in Japan. Bereits damals, lange vor dem Zweiten Vatikanum, setzte er sich für die Inkulturation des Christentums in die Kultur Japans ein. Der erste katholische Kirchenraum in japanischem Stil wurde 1938 unter seiner Ägide in Nagatsuka/Hiroshima errichtet – mit der deklarierten Absicht, nicht nur den Kirchenraum, sondern das ganze Noviziat japanischen Lebensgewohnheiten entsprechend zu gestalten.

Dagegen waren damals nur manche japanische Katholiken, die lieber einen Bau im europäischen Stil gesehen hätten. Zen galt damals als „das Herz“, als Inbegriff der japanischen Kultur – rückblickend ist dies eine Konstruktion des japanischen Nationalismus. Einer der Initiatoren dieses Diskurses war Daisetz Teitaro Suzuki (1870 – 1966). Er war zusammen mit anderen buddhistischen Gelehrten maßgeblich daran beteiligt, dass es im Japan der 1930er Jahre zu einer Gleichsetzung von Zen-Buddhismus und japanischer Kultur kam – und zwar unter den Vorzeichen von Nationalismus und japanischem Herrschaftsanspruch im pazifischen Raum.

Lassalles japanische Freunde legten ihm nahe, sich mit Zen zu befassen. Zudem war er auf der Suche nach einer für Japaner geeigneten Form des Gebets, da er feststellte, dass die westliche Form des „Wortemachens“ beim Beten bei Japanern nicht ankam. Im Winter 1943 nahm Lassalle das erste Mal an einem Zen-Sesshin teil. Sehr rasch erkannte er die Parallelen zwischen der Lebensweise der Zen-Mönche und seiner eigenen, jesuitischen Lebenspraxis. Es lag für ihn nahe, dass eine ähnliche Lebenspraxis auf ein gleiches oder ähnliches Ziel schließen lässt. Sowohl die buddhistische als auch die christliche Praxis sucht nach Glückseligkeit, die kein Ende nimmt – wengleich die Ansichten über deren ontologischen Status unterschiedlich sind.

Die Inspiration, die Lassalle durch die Übung der Versenkung, des Zazen erfahren hatte, trug ihn durch die nächsten Jahre und Jahrzehnte. 1945 fiel die Atombombe auf Hiroshima. Lassalle überlebte. Mit internationaler Unterstützung errichtete er die Gedächtniskirche in Hiroshima – bis heute ein Wahrzeichen der Stadt. Dort wollte er als Pfarrer beispielhaft die Inkulturation des Christentums in Japan umsetzen. Am Abend der Einweihung am 6. August 1954 hieß es jedoch, dass jemand anderer Pfarrer würde und er auf einen noch zu schaffenden Posten versetzt werden sollte. 1956 begann Lassalle, damals 58-jährig, unter Harada Roshi, der als einer der bedeutendsten Zen-Meister der Zeit galt, ein intensives Zen-Training. Gut geschult vor allem in der spanischen Mystik, erkannte er rasch die Qualität der Zen-Übung und ihre Parallelen zur christlichen Mystik. Christliche Gotteserfahrung und Erfahrung der Leere im Buddhismus zeigen ähnliche Signaturen, arbeitete Lassalle in seiner 1969 erschienen Studie „Zen-Buddhismus“ unter Berufung auf Mystik und Vätertheologie heraus. (*Die überarbeitete Neuauflage erschien 1986 als „Zen und christliche Mystik“ im Aurum Verlag Freiburg i.Br.*)

Bereits 1960 veröffentlichte er bei Herder Wien „Zen-Weg zur Erleuchtung“, mit Imprimatur von Kardinal König. Das Buch wurde gut aufgenommen, doch die Zensurbehörde in Rom wies die

Ordensoberen an – so lässt sich rekonstruieren – das Buch aus dem Verkehr zu ziehen und Lassalle „Experimente“ mit Zen in der Seelsorge zu verbieten; er selbst durfte jedoch weiterüben. Zwei Jahre später, 1962, begann das Zweite Vatikanische Konzil. Ohne diesen entscheidenden Umbruch im katholischen Selbstverständnis wäre Lassalle marginalisiert worden. Die Konzilsdeklaration „Nostra Aetate“ machte den Weg frei für Lassalle.

### Zen lehren

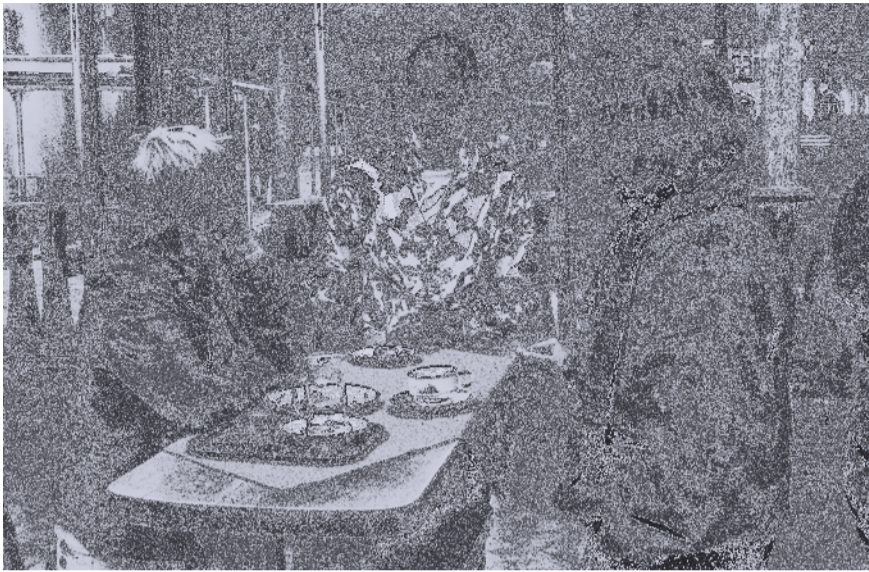
Nach dem Tod von Harada Roshi wurde er Schüler von Yamada Koun Roshi in Kamakura und erhielt von diesem 1980 die Erlaubnis, Zen zu lehren – als erster Christ überhaupt. Ein historischer Schritt: denn Lassalle war – bis zum Lebensende – Jesuit und Priester, also Amtsträger der römisch-katholischen Kirche. Wer Zen lehrt, ist jedoch buddhistischer Amtsträger. Diese offizielle Verknüpfung von geistlichen Ämtern unterschiedlicher Religionen ist in der Religionsgeschichte m. W. einmalig.

Yamada Roshi begründete diesen Schritt mehrfach: 1. Anthropologisch: „Die Erleuchtung ist wie eine Tasse Tee, sie schmeckt für Buddhisten wie Christen gleich“, stellte er immer wieder fest. 2. Institutionell: Yamada Roshi sah Zen in Japan im Niedergang begriffen, und

### Die Tagung in Schloss Elmau war die Initialzündung für die Meditationsbewegung in Deutschland.

er meinte, die Zen-Tradition sei in den starken Institutionen der katholischen und evangelischen Kirche besser aufgehoben. 3. Politisch: Mitten im Kalten Krieg und nach den Erfahrungen von zwei Weltkriegen wollten beide, Lassalle und Yamada Koun, alles tun, um den Frieden in der Welt zu unterstützen. Genuine Zen-Praxis, die das Herz des Menschen verändert, kann einen Beitrag dazu liefern, betonte Yamada.

1967 wurde Lassalle nach Schloss Elmau zur Tagung „Arzt und Seelsorger“ eingeladen, einer renommierten Psychotherapeutentagung. Unter dem Titel „Abendländische Therapie und östliche Weisheit“ wurde nach neuen Wegen gesucht. Eingeladen waren u. a. auch I.H. Schulz, der Erfinder des Autogenen Trainings und Karlfried Graf Dürckheim. Die Tagung in Schloss Elmau war die Initialzündung für die Meditationsbewegung in Deutschland. Die späten 1960er Jahre waren offen für Veränderungen. Die 1950er und 1960er Jahre hatten einen Kulturbruch gebracht: der Wiederaufbau, aber mehr noch die Industrialisierung verlangten nach gut ausgebildeten Spezialisten. Der Übergang von einer Agrar- zu einer Industrie- und Wissensgesellschaft bedeutete für die Einzelnen neue biographische Möglichkeiten: bessere Ausbildungen, neue Rollen vor allem für Frauen, Auflösung lokaler Zusammenhänge, aber auch der weltanschaulichen Lager. (Gabriel, K., *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i.Br. 2000). Der erdrutschartige Schwund der Kirchgänger – protestantischer wie katholischer – in diesen Jahren zwischen 1968 und 1973 war ein Ergebnis einer Langzeitentwicklung, die noch nicht abgeschlossen ist und 1789 begann. Bis dahin war die römisch-katholische Kirche in Frankreich und in Europa allgemein (auch die evangelischen Kirchen) jene Instanz, die – in Symbiose mit dem ancien regime – Staat, Gesellschaftsordnung und Wissen legitimierte. Das



Ein Pausengespräch: Dr. Ursula Baatz, (li.) Prof. Katharina Ceming und Prof. Salvatore Laveccchia.

änderte sich mit der Französischen Revolution grundlegend: Demokratie, Gleichheit, Freiheit hießen die Ziele des aufsteigenden Bürgertums – die von der Kirche gelegentlich sogar als „teuflich“ verurteilt wurden. (Bucher, R.; Heil, Ch.; Larcher, G.; Sohn-Kronthaler, M. (Hg.) *Blick zurück im Zorn? Kreative Potentiale des Modernismusstreits, Innsbruck und Wien 2009*).

Die römische Kirche hatte damit ein Macht- und Strukturproblem. Nach außen organisierte sich die römische Kirche im 19. Jahrhundert wie ein Staat, indem sie die Beziehungen zu den anderen Staaten durch bilaterale Verträge, d. h. durch Konkordate, regelte. Intern organisierte sie sich als zentralistische Bürokratie, die das Übernatürliche in Gestalt der Sakramente vermittelt. Auf die neuen Entwicklungen in Wissenschaft und Gesellschaft und auch innerhalb der Kirche (z. B. historisch-kritische Exegese, Mystik) reagierte Rom im „Modernismusstreit“ defensiv mit Verboten. Doch ließen sich die Veränderungen nicht aufhalten. Die historisch kritische Exegese der Bibel wurde in der römisch-katholischen Kirche ab 1943 erlaubt und gehört seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zum verbindlichen Wissenskanon in der Theologie. Ähnlich die Wiederentdeckung der christlichen Mystik – kein katholisches Bildungshaus kann heute auf Kurse über Mystik verzichten. Dies ist wesentlich den Bemühungen P. Lassalles zu verdanken, der nicht müde wurde, die Parallelen zwischen Zen und christlicher Mystik herauszustellen.

Verlage begannen, klassische Texte zu publizieren – z. B. der Herder-Verlag die Reihe „Texte zum Nachdenken“, die Schriften der Wüstenväter, Zisterziensermystik oder auch indische Mystik und Buddhistisches brachte. Der Begriff „Mystik“ stand undifferenziert für einen Erfahrungstypus, der sich dem Zugriff der Begriffe verweigert und die persönliche, existentielle Erfahrung betont. „Eigene Erfahrung“ hatte spätestens seit der Aufklärung und deren Religionskritik einerseits und durch den Aufschwung der Naturwissenschaften andererseits gegenüber der Überlieferung, auch schriftlich überliefertem Wissen, an Gewicht gewonnen. Das galt – seit Schleiermacher – zunehmend auch für die Theologie und kirchliche Religiosität. Soziales Momentum bekam diese Tendenz im 20. Jahrhundert, dafür sorgte u. a. die Psychoanalyse. „Selbsterfahrung“ war eines der wichtigen psychologischen Schlagworte ab den 1960er und 1970er Jahren. Dazu kam ab 1950 die

Breitenwirkung asiatischer Traditionen, die nun nicht mehr wie ab der Mitte des 19. Jahrhunderts nur von der gebildeten Avantgarde wahrgenommen wurde. Dieses Ensemble von Tendenzen gab dem Interesse von Christen – zumeist Laien – an der Zen-Übung Schwung. 1968 gab P. Lassalle das erste Sesshin im Kloster Niederalteich, das erste von hunderten in Deutschland, Italien, Österreich, Spanien, Frankreich, aber auch Indien, Korea, Pakistan etc. Das letzte Sesshin gab er im Herbst 1989 in Dietfurt im Altmühltal. Da gab es bereits eine ganze Reihe weiterer Zen-Lehrer und -Lehrerinnen mit christlichem Hintergrund.

#### Ein Modernisierungsprozess

Die Zen-Schule des Sanbokyodan, der Hugo Lassalle angehörte und aus der die meisten Zen-Lehrer mit christlichem Hintergrund kommen, ist eine Laien-Zen-Gruppe. Dass Yasutani Roshi, Dharma-Erbe von Harada Roshi und zunächst selbst Mönch, 1954 seinen Schüler Yamada Koun Roshi beauftragte, eine Zen-Gemeinschaft für Laien zu gründen, entsprach der Aufwertung der Laien im Bereich religiöser Institutionen, die sich ab Ende des 19. Jahrhunderts nicht nur in Europa, sondern auch in Asien beobachten lässt. In der Sanbokyodan-Gemeinschaft liegt der Fokus nicht auf klösterlichen Praktiken wie Sutrenrezitation o. ä., sondern auf der Übung des Zazen und der angestrebten Erfahrung des befreienden Erwachens (Satori). Sanbokyodan ist als religiöse Organisation vom japanischen Staat anerkannt.

Die Modernisierung Japans erfolgte nach der erzwungenen Öffnung ab 1867 unter dem Meiji-Kaiser sehr rasch. Der Buddhismus, der von dem bis dahin herrschenden Shogunat gefördert worden war, wurde nun als altmodisch, rückständig, abergläubisch und korrupt gebrandmarkt. Junge buddhistische Intellektuelle formulierten in dieser politischen, ökonomischen und sozialen Krise einen „Neuen Buddhismus“, der sich in ein modernes Japan einpassen sollte. Dazu wurden westliche Werte herangezogen, wie das dem Zeitgeist des ausgehenden 19. Jahrhunderts in Japan entsprach: Aufklärung und Religionskritik, Antiklerikalismus und Antiritualismus, Rationalismus und Empirismus, Positivismus und Darwinismus dienten als Folie. Wichtige Beiträge lieferte die Kyoto-Schule, eine kreative Rezeption westlicher Philosophie auf Grundlage des Zen-Buddhismus. Für die

Rezeption des Zen im Westen war unter anderem die Re-Konstruktion von „Erwachen“ als „Erfahrung“ – Nishida Kitaro (1870 – 1945) – entscheidend. Die „Zen-Erfahrung“ des „Kensho“ wird als eine Erfahrung jenseits von Sprache und Begriffen konstruiert, und ist daher transreligiös und transkulturell. Übersehen wird dabei aber, dass Erfahrung nur als (sprachlicher oder anderer) Ausdruck erscheint und damit durch Sprache und Kultur geprägt ist.

Diese Denkfigur, nach der die Erfahrung des „Kensho“ persönlich und gleichzeitig objektiv und absolut ist, bildete für Yamada Koun Roshi die Grundlage für den Brückenschlag zum Christentum: „Die Erfahrung der Erleuchtung ist wie eine Tasse Tee, sie schmeckt für alle Menschen gleich“, sagte Yamada Roshi in einem Teisho vor seinen christlichen Schülern 1975. An diese Denkfigur konnte Hugo M. Enomiya-Lassalle anknüpfen – aus dem ganz anderen Kontext der „Theologie der natürlichen Mystik“, die in den 1930er Jahren von Theologen wie Jacques Maritain formuliert wurde. Auf die Ähnlichkeiten nicht-christlicher Mystik mit christlicher Mystik aufmerksam geworden, kamen sie zur Ansicht, dass sich Gott zwar im Christentum auf „übernatürliche“ Weise offenbare, jedoch auch auf natürliche Weise in anderen Religionen wirke. (Baier, K., *Meditation und Moderne, Bd. 2, Würzburg 2009*)

#### „Die Erfahrung der Erleuchtung ist wie eine Tasse Tee, sie schmeckt für alle Menschen gleich.“

Beide, Yamada Roshi und Hugo M. Enomiya-Lassalle, konnten sich damit für ihren Brückenschlag auf eine gemeinsame anthropologische Basis beziehen. Dass sie damit erstmals in der überlieferten Geschichte der Religionen zwei sehr unterschiedliche Traditionen institutionell miteinander verknüpfen, ist ihr persönliches Verdienst – es hätte genauso gut wechselseitige Machtansprüche geben können. Denn sowohl die „Theologie der natürlichen Mystik“ als auch die Auffassung, dass Zen „das Herz aller Religionen“ sei, sind inklusivistisch: die Religion und Weltanschauung des jeweils Anderen gilt als Teilbereich der eigenen Weltanschauung. Doch Yamada und Lassalle verzichteten beide darauf, den anderen zu missionieren und suchten eher das Gemeinsame als das Trennende.

#### Zwei (oder drei?) hermeneutische Modelle

Yamada Roshi starb 1989, Hugo Lassalle 1990. Ihr Tod fiel mit dem Ende des Kalten Krieges zusammen. Die globalen ökonomischen und politischen Gewichte begannen sich zu verschieben – zunächst in Richtung einer von den Industriestaaten des Nordens dominierten scheinbar einheitlichen „Neuen Weltordnung“. Damit wurde die Ausdifferenzierung von Identitäten wichtig; global führte das zu multipolaren ethnischen Konflikten. Das allgemeine Klima der Offenheit war vorbei, und das spürte man auch in den Zen-Gruppen des Sanbokyodan. Durch Lassalles Vermittlung waren eine ganze Reihe von katholischen Ordensleuten und protestantischen Theologinnen und Theologen nach Kamakura gekommen – darunter Willigis Jäger, Gundula Meyer, Niklaus Brantschen, Ana Maria Schlüter, Ludwig Fabian, Paul Shepherd, Ama Samy und Ruben Habito, die von Yamada Roshi die Lehrerlaubnis erhalten hatten.

Da kein Dialog über das Verhältnis von Zen und Christentum geführt wurde, kam es zu höchst unterschiedlichen und einander auch widersprechenden Perspektiven auf die Zen-Praxis. Im Wesentlichen lassen sich zwei Modelle unterscheiden:

- das Modell „philosophia perennis“ und
- das Modell „Religiöse Zweisprachigkeit“.

Die Idee einer „philosophia perennis“, einer „ewigen Weisheit“, die der „Gipfel menschlicher Erkenntnis“ sei, geht bis in die Spätantike zurück. Populär wurde sie durch Aldous Huxley und Ken Wilber, die sich an Hindus und Buddhisten des 19. Jahrhunderts orientierten. Diese wendeten die Idee einer „ewigen Weisheit“ polemisch gegen den Wahrheitsanspruch christlicher – miteinander konkurrierender – Missionaren, indem sie die eigene Religion inklusivistisch interpretierten. Dieser inklusivistische Wahrheitsanspruch prägte das japanische Zen des 20. Jahrhunderts und wurde auch von manchen Zen-Lehrern mit christlichem Hintergrund übernommen.

Für die „Gipfelstürmer“ der „philosophia perennis“ gilt die Zen-Erfahrung als Gipfel und Grundlage aller Religionen. So rekonstruiert Willigis Jäger in seinem Buch „Kontemplation – Gottesbegegnung heute“ (1982 u. ö) den mystischen Weg Meister Eckharts und der „Wolke des Nichtwissens“ auf der Basis der Zen-Übung als einen Weg, der zur Erfahrung des „Wahren Selbst“ führt. Dann „erfährt man göttliches Leben, d. h. alles...“ (S. 49). Das, was hier erfahren wird, kann man Gott nennen, doch es ist namenlos. Auch ist es keine Erfahrung der Liebe, sondern „eine strenge, kühle Heiterkeit und Gelassenheit“ (S. 37). Traditionell sprechen Mystiker von „Nicht-Zweiheit“ (Vgl. Loy, D., *Nondualität, Über die Natur der Wirklichkeit, FfM 1998*) und vermeiden damit die deiktische, hinweisende Sprachgeste. Jäger dagegen bildet einen neuen Begriff: „Einheits Erfahrung“: Die Welt in ihrer Differenzierung ist „eine Selbstdarstellung dieser Einheit. Gott ist ein Prozess.“ Und: Gott ist „Urkraft“. Mit dieser Einheits- und Kraft-Metaphorik bewegt sich Jäger, wohl ohne es zu wollen, in den Bahnen der Monisten – einer Gruppe von deutschen Wissenschaftlern um den Zoologen Ernst Haeckel, die um 1900 eine „naturwissenschaftliche Religion“ begründen wollten. Energie als Urkraft galt ihnen als die Basis der Einheit der Welt. Diese materialistische Lehre setzte sich zwar als Religion nie durch, hatte aber enorme Breitenwirkung.

Was zunächst ansprechend und plausibel klingt, erweist sich als problematisch, wenn es um die Ethik geht. Wird Gott als „Kraft“ und „Einheit“ gedacht, schwindet die Möglichkeit, Gut und Böse auseinander halten zu können. Zudem wertet Jäger die Fähigkeit der Reflexion ab, die nötig wäre, um unterscheiden zu können. Den Buddhismus allerdings kann er dafür nicht in Anspruch nehmen. Ethik, weise Unterscheidungsfähigkeit und Versenkung gehören nach buddhistischer Lehre zusammen. Bei Jäger bleibt davon nur die Übung der Versenkung übrig.

Ist Zen „ewige Weisheit“, dann lässt sich der Zen-Weg ohne Rücksicht auf den Buddhismus auch christlich interpretieren. Das tut explizit und einfallreich Johannes Kopp, der als einziger der Gruppe die Erfahrung des Zazen in einer phänomenologischen Sprache zu fassen versucht. Niklaus Brantschen und Pia Gyger nehmen „Zen als Geschenk an die Christen“ – so Gyger – und kreieren auf diesem Hintergrund einerseits



Zen-Lehrer, andererseits ihre eigene christliche Kontemplationspraxis, die „Via integralis“.

Kaum je kommt bei all diesen Autoren „shunyata“, „Leere“ vor – eines der „großen Worte“ der buddhistischen Tradition. Jäger ersetzt „shunyata“ explizit durch „Einheitserfahrung“. In der „Via Integralis“ (Brantschen und Gyger), in der „die Erfahrungsströme der christlichen Mystik und des Zen-Buddhismus“ zusammenfließen sollen, spricht man von der „große(n) LEERE, die alle Gestalten dieser Schöpfung durchsichtig machen auf den göttlichen Grund hin, von dem sie ausgegangen sind.“ (Stappell, B., *Das kontemplative Gebet der Via Integralis*, in: *katharina aktuell*, Mai 2008, S. 10).

Der zen-buddhistischen Tradition entspricht diese Sicht allerdings nicht. In dem chinesischen Zen-Texten „Shinjinmei“ heißt es klar: „Zwei existiert abhängig von dem Einen, aber man darf auch nicht bei dem Einen verharren. Wenn sich kein Geist erhebt, sind die Zehntausend Erscheinungen ohne Fehler.“ (In der Übersetzung von Ursula Jarrand in: *Die Meißelschrift vom Glauben an den Geist*, S. 20) Brantschen, Gyger, Jäger und Kopp scheinen mit unterschiedlichen Intentionen eine „philosophia perennis“ römisch-katholischer Prägung wieder zu beleben, die – aus der neuscholastischen Theologie stammend – bis in die 1970er Jahre katholische Predigten, Religionsbücher und den Religionsunterricht bestimmte.

### Diese Zen-Lehrer interpretieren das Verhältnis von Zen und Christentum analog zu Mehrsprachigkeit.

Für die Sanbokyodan-Gruppen, die sich seit Mitte der 1970er Jahre in den Philippinen durch die Initiative der Zen-Lehrerin Sr. Elaine McInnes entwickelt haben, ist das Verhältnis von Christentum und Zen-Buddhismus kein Problem, obwohl die Philippinen sehr traditionell christlich sind. Geprägt haben diese Gruppen die Erfahrungen im Widerstand gegen die Marcos-Diktatur. Zudem leben mehr als 60% der Bevölkerung in Armut – und so sind hier soziale und politische Themen relevant. Manche Zen-LehrerInnen fordern von ihren (wohlhabenden) Schülern, dass sie in einem der zahllosen Slums arbeiten. Andere finden durch die Zen-Übung Anschluss an traditionelle schamanische Heiltraditionen, entwickeln heilende Kräfte und gehen in die Slums, um dort zu helfen, da Slumbewohner weder Arzt noch Spital bezahlen können.

Auffällig ist, dass die VertreterInnen der „philosophia perennis“ aus dem deutschen Sprachraum kommen, in dem Mehrsprachigkeit die Ausnahme ist. Andere Zen-Lehrer sind in mehreren Kulturen aufgewachsen und mehrsprachig. Ruben Habito ist Philippino, lebte lange in Japan und nun in USA; er spricht Tagalog, Englisch und Japanisch. Ama Samy wuchs im buddhistischen Burma als Kind katholischer indischer Wanderarbeiter auf, lebte bei seinem Hindu-Großvater, der einen Sufi-Schrein betreute und spricht Tamil, Hindi, Englisch und Deutsch und wohl noch ein paar der 17 indischen Sprachen. Ana Maria Schlüter ist in Deutschland und Spanien aufgewachsen, gehört einem holländischen Säkularinstitut an und spricht Deutsch, Spanisch, Katalanisch, Holländisch, Französisch und Englisch. Diese Zen-Lehrer interpretieren das Verhältnis von Zen und Christentum analog zu Mehrsprachigkeit.

Jede Sprache transportiert ein Weltbild, das man durch den Spracherwerb erlernt. Analog lassen sich Christentum und Zen-Buddhismus als religiöse Sprachwelten auffassen, die aus unterschiedlichen Zusammenhängen kommen: „Im Zentrum des Zen-Buddhismus steht das Erwachen des Shakyamuni Buddha, in seiner Darstellung der letzten Wirklichkeit als Geheimnis. Im christlichen Glauben ist es die Erfahrung Jesu Christi, seine Wahrnehmung der letzten Wirklichkeit als Geheimnis der Liebe. Daraus entstehen unterschiedliche Sprachen. Doch im Grunde ist es die Erfahrung des einen untrennbaren Geheimnisses, das sie erfahren und das sie in unterschiedlicher Weise ausdrücken. (...) Es ist Gleichheit in der Verschiedenheit und Verschiedenheit in der Gleichheit.“ (Schlüter Rodés, *La Palabra*, S. 10). Raimon Panikkar's Vorschlag, im Gespräch zwischen den Religionen nach „homöomorphen Äquivalenten“ zu suchen, wird hier im Sinne „religiöse Zweisprachigkeit“ fruchtbar gemacht. Dieses Modell bringt Zen und Christentum zusammen, lässt aber beiden Religionen ihr Recht und ihre Besonderheit. Verzichtet wird auf eine letzte begrifflich fassbare Referenz und damit auf eine Letztbegründung. Für Ana Maria Schlüter, Ama Samy und Ruben Habito gehören Ethik und soziales Engagement zur Zen-Praxis dazu. Schüler werden ermutigt, Ethik, weise Unterscheidungsgabe und Versenkung gleichermaßen zu kultivieren.

Von Seiten der Römischen Kongregation für die Glaubenslehre kommt ein deutliches „Jein“ zur Zen-Praxis für Christen. In „Über einige Aspekte der christlichen Meditation“ (1989) werden zunächst warnende Vorbehalte gegen asiatische Meditationspraktiken angeführt, doch dann heißt es: „Das hebt freilich die Tatsache nicht auf, dass echte Praktiken der Meditation, die aus dem christlichen Osten und aus den nichtchristlichen Hochreligionen stammen und auf den gespaltenen und orientierungslosen Menschen von heute Anziehungskraft ausüben, ein geeignetes Hilfsmittel für den Betenden darstellen können, sogar mitten im äußeren Trubel innerlich entspannt vor Gott zu stehen.“

Welche Stellung die Zen-Übung für Christen theologisch haben kann, ist bislang offen. Zen, buddhistisch verstanden, ist ein Weg des Erwachens aus Gier, Hass und Verblendung. Hugo M. Enomiya-Lassalle sah im Zen einen Weg zur Gotteserfahrung als Grundlage christlichen Lebens. Eine andere Perspektive wäre: Christen haben durch die Taufe Teil an Jesu Tod und Auferstehung; im Zen-Praxis spricht man vom „Großen Tod“ und vom „Großen Erwachen“. Die Zen-Übung könnte christlich verstanden ein Weg des Erwachens, ein Weg der Auferstehung sein. □

#### Literatur

Ursula Baatz, *Erleuchtung trifft Auferstehung, Zen-Buddhismus und Christentum. Eine Orientierung, Theseus Berlin 2009.*

## Was wusste die griechische Antike über den Buddhismus?

Salvatore Lavecchia

### I.

Eine befriedigende Antwort auf die Frage „Was wusste die griechische Antike über den Buddhismus?“ ist vielleicht eine der komplexesten, und deswegen am tiefsten faszinierenden Unternehmungen, mit der sich ein geistesgeschichtlicher Diskurs über die Begegnung des Westens mit dem Osten befassen könnte. Gerade wegen der Komplexität unsres Themas möchte ich meine durchaus versuchsmäßigen Ausführungen mit dem Hinweis auf einen mehr oder weniger sicheren Sachverhalt anfangen. So werden wir nicht abrupt und verwirrend im stürmischen Meer des Hypothetischen sofort schwimmen müssen.

Als mehr oder weniger sicherer Sachverhalt kann das Folgende betrachtet werden: Wir können für eine bestimmte Zeit und für einen bestimmten geographischen Raum ein Zusammenleben beziehungsweise eine tiefe Integration von griechischsprachiger Kultur und Buddhismus mit Sicherheit feststellen. Ich beziehe mich hiermit auf den Raum zwischen dem heutigen Afghanistan (ungefähr das frühere Baktrien) und Nord-West-Indien in der Zeit, die sich vom Reich des berühmten indischen Königs Ashoka, also vom zweiten Drittel des dritten Jahrhunderts vor Christus, durch das kurze Blühen des indogriechischen Reichs im zweiten Jahrhundert vor Christus, bis zu den ersten Jahrhunderten nach Christus erstreckt. Dieser Raum und diese Zeit spielen in der Geschichte des Buddhismus eine entscheidende Rolle, zum Beispiel in Bezug auf Entstehung und erste Entwicklung des Mahâyâna. Und eben in dieser Zeit und in diesem Raum werden viele Griechen Buddhisten und es tauchen sogar wichtige buddhistische Missionare auf, die Griechen sind.

Die Begegnung des Buddhismus mit dem Griechentum ist zum ersten Mal in Bezug auf Ashoka belegt. Er dürfte vielleicht auch der erste gewesen sein, der jene Begegnung systematisch förderte. In einem langen Felsenedikt, von dem auch eine Adaption auf Griechisch existiert, wird auf seine Entsendung buddhistischer Missionare bis in die am weitesten entfernten griechischen Reiche Ägypten, Epirus und Makedonien hingewiesen. Interessanterweise betreffen die Missionen, die Ashoka ins Ausland entsandte, soweit wir wissen, nur Länder griechischer Kultur. Dies könnte mit dem positiven Verhältnis zum Seleukiden-Reich zusammenhängen, das die Maurya-Könige seit der Zeit von Candragupta, Gründer ihres Reiches, charakterisiert.

Nun erfahren wir durch wichtige buddhistische Chroniken aus Sri Lanka, den *Mahāvamsa* (XII 5 und 34) und den *Dipavamsa* (VIII 7), dass einer der bedeutendsten Missionare der Zeit Ashoka's der Grieche Dharmarakshita war. Er wurde durch den Mönch Moggaliputta Tissa, die wichtigste Figur im dritten buddhistischen Konzil, nach Aparānta, im heutigen Gujarat, also nach einer Region entsendet, die damals einen griechischen Gouverneur hatte und sehr stark griechisch geprägt war. Seine Tätigkeit als Prediger war so erfolgreich, dass er 37.000 Menschen bekehrte haben soll, von denen Tausende,



Prof. Dr. Salvatore Lavecchia, Professor für Geschichte der Antiken Philosophie an der Universität Udine

sowohl Männer wie Frauen, in den Orden eintraten. Ausgehend vom *Mahāvamsa* (XII) scheint die missionarische Politik Moggaliputtas im Allgemeinen einen starken Akzent auf Regionen gesetzt zu haben, die griechisch geprägt waren. Denn ein anderer Missionar, Mahyantika, der auch vielleicht Grieche war, wurde nach Kashmir und Gandhāra entsendet, wo die hellenistische Präsenz sehr bedeutend war. Und noch ein Missionar, Mahārakshita, wurde in ein nicht weiter spezifiziertes „Land der Griechen“ entsendet? War er auch ein Grieche, wie man ausgehend vom Ziel seiner Mission annehmen könnte?

Im *Mahāvamsa* (XXIX) finden wir noch eine eklatante Nachricht: Im zweiten Jahrhundert vor Christus, in der Zeit des griechischen Königs Menandros, soll der Grieche Mahādharma-rakshita mit einer Delegation von 30.000 Mönchen von Alasandra – entweder Alexandria in Arachosia, heute Kandahar, oder Alexandria am Kaukasus, in der Nähe des heutigen Kabul – zur Gründungs-Zeremonie des Stūpas von Anuradhapura nach Sri Lanka gereist sein. Unabhängig davon, ob eine solche riesige Zahl stimmt oder nicht, wäre es interessant zu erfahren, aus welchen Regionen der hellenistischen Welt eine so große griechische Delegation zusammengeführt wurde.

In wenigen Worten zusammengefasst: Einem nicht unbedeutenden Teil der hellenistischen Welt war der Buddhismus in seinem Wesen sehr gut bekannt. Diese Bekanntschaft wurde für zahlreiche Griechen zu einer Begegnung, die zur Annahme und Aneignung des Buddhismus führte; und die griechischsprachigen Buddhisten waren in die buddhistische Gemeinschaft so gut integriert, dass sie sogar wichtige Missionsaufträge bekamen beziehungsweise als angesehene Lehrer auftraten. Die diesbezüglichen Quellen geben uns jedoch keine Möglichkeit, einerseits die konkreten Formen beziehungsweise die eventuellen Grenzen der genannten Integration genauer zu charakterisieren, andererseits die Wirkungen dieser

Integration präzise zu bestimmen –, sei es in Bezug auf den griechischen Kulturraum, sei es in Bezug auf den Buddhismus. Anders gesagt: Die Antwort auf unsere Frage „Was wusste die griechische Antike über den Buddhismus?“ wird zu einer sehr schwierigen Unternehmung, wenn wir die Begegnung von Buddhismus und griechischer Kultur sowie ihre kulturgeschichtliche Implikationen tiefer charakterisieren wollen. Denn wir befinden uns in einem Gebiet, wo ziemlich oft von den Forschenden eine gleichsam divinatorische Fähigkeit verlangt wird, durch die die Lücken der Quellen gefüllt werden sollen. So werden auch meine folgenden Beobachtungen notgedrungen hypothetisch sein. Das ist der Grund, warum sie sich letztendlich auf das Gebiet der Philosophie beschränken werden, das mir am besten vertraut ist.

Allerdings kann diese Beschränkung eine objektive Berechtigung haben. Denn, wie wir sehen werden, scheint gerade Philosophie einen privilegierten Bereich in der Begegnung von Griechentum und Buddhismus dargestellt zu haben. Jedenfalls ist der älteste von griechischer Seite verfasste Text, der einen sicheren Hinweis auf den Buddhismus bzw. auf den Buddha enthält, eine philosophisch-theologische Abhandlung, in der der Ursprung der Philosophie bei den so genannten Barbaren verortet wird: Als Beispiel für das Blühen der Philosophie in Indien weist Klemens von Alexandrien in seinen *Stromateis* unter anderem auf die Anhänger Budhas hin, die den Buddha wegen seiner Tugend wie einen Gott verehren.

Klemens Werk wurde zwischen Ende des zweiten und Anfang des dritten Jahrhunderts nach Christus verfasst, also in einer Zeit, in der die höchste Blüte der griechischsprachigen Komponente im Buddhismus schon eine Weile vorüber war. Ist die erwähnte spärliche Bemerkung nur ein zufälliges Überbleibsel, oder können wir in anderen, nicht-griechischen Quellen die Nachklänge einer Begegnung von griechischer Kultur und Buddhismus hören, in der Philosophie, wie schon angedeutet, als privilegiertes Gebiet betrachtet wurde?

## II.

Tatsächlich scheint eine wichtige buddhistische Quelle darauf hinzuweisen, dass die Griechen in einflussreichen buddhistischen Kreisen für besonders begabt im Bereich der Philosophie beziehungsweise der philosophischen Diskussion gehalten wurden. Hiermit meine ich die bedeutendste nicht-kanonische Schrift der Päliliteratur, das *Milindapañha* (*Die Fragen des Milindas*). Milinda ist der für seine Weisheit berühmte indo-griechische König Menandros, dessen Reich gegen Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Christus das ganze Nord-Indien bis zum Ganges umfasste. Durch die Inszenierung eines langen Dialogs erzählt das *Milindapañha*, wie der bis dahin in dialektischen Wettstreiten unbesiegbare Menandros vom buddhistischen Mönch Nāgasena besiegt wird: Der König, höchst versiert in allen Strömungen der indischen Philosophie, fordert Nāgasena mit Fragen über die Hauptpunkte der buddhistischen Lehre heraus, und wird durch seine Antworten stets dialektisch übertroffen. Ergebnis ist, dass Menandros sich zum Buddhismus bekehrt, um letztendlich zu einem Erleuchteten zu werden.

Es darf als bemerkenswert betrachtet werden, dass der einzige Text, der die Begegnung eines Griechen mit dem Buddhismus inszeniert, gerade einen Griechen mit hoch entwickelter dialektischer Kunstfertigkeit ins Zentrum der Handlung setzt und einem philosophi-



Alexanders des Großen Kriegszug nach Indien war ein Verbindungsglied zwischen der hellenistischen und der buddhistischen Welt. Dieser französische

Wandteppich aus dem 17. Jahrhundert stellt die Gefangennahme des Königs Poros nach der Schlacht am Hydaspes (326 v. Chr.) dar.

Foto: akg-images

schen Wettstreit die wichtigste Funktion in der dramaturgischen Entwicklung der Handlung beizumisst. Merkwürdigerweise erweist sich nun der *Griech* Menandros vor der Begegnung mit Nāgasena dem ganzen Indien gegenüber als philosophisch so kunstfertig und unbesiegt, dass er sogar klagen kann, Indien sei ein wertloses Ding, wenn sich niemand findet, der seine Fragen befriedigend beantwortet kann.

Selbstverständlich hat der Inhalt des *Milindapañhas* sehr viel mit didaktischer Fiktion zu tun, und man könnte alles in diesem Werk als buddhistische Propaganda den Hindus gegenüber betrachten: Die Buddhisten wollten zeigen, dass nur ein Buddhist dazu fähig war, einen höchst begabten Menschen im philosophischen Kampf zu besiegen, den sonst in Indien niemand besiegen konnte. Auch in diesem letzten Fall bleibt aber für uns sehr brisant, dass gerade ein *Griech* als „Mittel zum Zweck“ gewählt wird, und das mehrere Jahrhunderte, nachdem die Präsenz der Griechen in Indien nicht mehr in höchster Blüte war. Wäre es nicht viel geschickter gewesen, einen dialektisch beziehungsweise philosophisch begabten Vertreter der Hindus ins Zentrum zu stellen? Denn es gab bestimmt zahlreiche „Meister des Streitgesprächs“ unter den Hindu-Philosophen, wie die lange „Tradition der Streitgespräche“ in der indischen Literatur zeigt.

Außerdem: Die Griechen stellten für den Buddhismus nie eine bedrohliche Präsenz dar, im Gegensatz zu den Hindus. Was könnte also der Grund dafür gewesen sein, dass gerade ein *Griech*

als Urbild für die Bekehrung eines Dialektikers gewählt wurde? Ich möchte gleich betonen, dass ich nicht davon überzeugt bin, dem *Milindapañha* liege eine griechische Ur-Fassung zugrunde. Denn obwohl sein Autor Kenntnisse der griechischen Welt besitzt, ist diese Schrift in ihrem Wesen, in ihrem Inhalt und in ihrem Stil eine indische Schrift. Und gerade dieser indische Charakter schließt aus, dass sie als Propagandaschrift für die Griechen verfasst wurde.

Der Grund, warum ein *Griech* als Protagonist gewählt wurde, könnte einfach darin bestehen, dass die Buddhisten in ihrer Begegnung mit den Griechen auf eine überwältigende Art und Weise von deren philosophischer Kultur beeindruckt waren. So beeindruckt, dass sie viel Wert auf eine möglichst vollkommene Integration ihrer dialektischen Kunstfertigkeit in den Buddhismus legten. Eine Schrift wie das *Milindapañha* könnte also darauf hinzielen, nicht nur die Realisierung dieser Integration, sondern auch die vollkommene Aneignung der griechischen Dialektik durch die Inszenierung ihrer *Übertrumpfung* zu zeigen.

Man könnte sich aber an diesem Punkt fragen: Und wo bleiben die Griechen innerhalb einer derartigen Operation? Kann uns das *Milindapañha* auch etwas über die Begegnung der Griechen mit dem Buddhismus, und nicht nur des Buddhismus mit den Griechen sagen?

Ausgehend von diesen Fragen möchte ich auf eine interessante Konstellation hinweisen, die in dieser Schrift auftaucht, und zwar in Bezug auf den buddhistischen Mönch Nāgasena, den

*Sieger des Wettstreits*. Nun war der buddhistische Lehrer, der Nāgasena in der letzten Phase seiner Schulung vor der Erleuchtung unterrichtet und begleitetete, der uns schon bekannte *Griech* Dharmarakshita. Das könnte chronologisch stimmig sein, wenn wir nur annehmen, Dharmarakshita hätte nach dem Tod Ashokas noch gelebt, wäre Lehrer von Nāgasena gewesen, und Nāgasena wäre alt gewesen, als er Menandros begegnete. Jedenfalls ist es für uns zutiefst interessant, dass der Sieger über den dialektisch höchst begabten Griechen selbst durch einen Griechen *ausgebildet* wurde.

Es gibt noch eine buddhistische Quelle, in der Dharmarakshita mit der Ausbildung eines buddhistischen Mönchs verbunden wird. Demnach reiste der Mönch Punabbasakutumbikaputta Tissa Thera von Sri Lanka nach Indien, um Schüler beim Griechen Dharmarakshita zu werden. Ergebnis dieser Schulung war patisambhida, jene Form analytischer Erkenntnis beziehungsweise jene Fähigkeit der Unterscheidung, die in der Reflexion über Wesen und Ursachen der Dinge, über Dharma beziehungsweise über die Ordnung der Dinge, über Sprache und Bedeutung, und über die Erkenntnis selbst besteht. Die Erlangung dieser Erkenntnis befähigte diesen Mönch, so unsere Quelle, alle möglichen Fragen zu beantworten, die ihm andere Mönche stellten, um ihn herauszufordern. Das heißt, dieser Mönch bekam durch die Schulung unter Dharmarakshita die gleiche Fähigkeit, die Nāgasena so glänzend in seiner Begegnung mit Menandros offenbaren kann. Und tatsächlich betrachtet das *Milindapañha* als Ergebnis der Schülerschaft unter Dharmarakshita nicht nur die Erleuchtung, sondern auch die Erlangung der vierfachen Form von patisambhida, von analytischer Erkenntnis, die eben dazu führt, Fragen aller Art in Bezug auf die buddhistische Lehre beantworten zu können.

Selbstverständlich muss betont werden, dass die zuletzt genannte Fähigkeit in buddhistischen Quellen oft genug mit der Erlangung von Erleuchtung eng verbunden wird. Trotzdem bleibt es für uns bemerkenswert, dass gerade diese Fähigkeit, die eminent philosophisch beziehungsweise dialektisch konnotiert ist, gerade im *Milindapañha* als Ergebnis von Nāgasenas Schulung bei einem Griechen vorgestellt wird.

## Die Griechen stellten für den Buddhismus nie eine bedrohliche Präsenz dar, im Gegensatz zu den Hindus.

Fassen wir nun zusammen: Im *Milindapañha* kann ein dialektisch höchst begabter *Griech* nur von einem Mönch dialektisch besiegt werden, der die entscheidende Phase seiner geistigen Schulung bei einem Griechen hatte! Kann dieser Sachverhalt etwas über die Begegnung der Griechen mit dem Buddhismus indirekt aussagen?

Vielleicht will uns das *Milindapañha* implizit mitteilen, dass viele Griechen bei ihrer ersten Begegnung mit dem Buddhismus sehr beeindruckt vom Akzent auf die dialektische, analytische Reflexion über Formen und Ziele der Erkenntnis gewesen sein könnten, den die buddhistische Praxis setzte. Die Geschichte Milindas könnte uns zeigen wollen, dass die Begegnung mit dieser eminent philosophischen Dimension des Buddhismus dasjenige war, die viele Griechen nicht nur zur Bekehrung, sondern auch zur vollkommene Verschmelzung ihrer philosophischen

Kultur mit dem Buddhismus führte. Eine so tiefe und vollkommene Verschmelzung, dass sie sich letztendlich zum Rang höchst angesehener Lehrer der buddhistischen Dialektik erhoben und die dialektische Tradition des Buddhismus möglicherweise entscheidend zur Entfaltung brachten.

### III.

Leider zwingt uns der Stand der Quellen dazu, die soeben gemachten Aussagen als spekulativ zu betrachten. Und als genauso spekulativ muss leider jede Antwort auf die Frage betrachtet werden, ob mehr die griechische Philosophie die buddhistische beeinflusste oder umgekehrt.

Was bei der Beschäftigung mit diesem Thema auf jedem Fall vermieden werden sollte, ist das Vorurteil, griechische Philosophie sei nicht wesentlich in Richtung einer Praxis der Verwandlung vom Menschen durch Erkenntnis orientiert gewesen. Dieses Vorurteil führte und führt oft dazu, östliche Einflüsse in Fällen zu suchen, wo eine bessere Kenntnis der griechischen Philosophie zu anderen Schlüssen führen würde. Gerade das scheint mir im neuesten Buch über Pyrrhon von Elis zu geschehen. Pyrrhon von Elis, der als Begründer des europäischen Skeptizismus betrachtet wird, folgte Alexander dem Großen in seiner Indien-Expedition und wurde durch den Kontakt zu indischen Asketen stark beeinflusst. Nun vertritt Adrian Kuzminski in seinem 2008 erschienenen Buch *Pirrhonism. How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism* die folgende These: Pyrrhon hätte erst unter dem Einfluss des Buddhismus seine stark entwickelte Dialektik und die konsequente Zurückhaltung des Urteils (*epoché*) mit der Erlangung vollkommener innerer Ruhe (*ataraxia*) verbunden. Denn nach Kuzminski ist die dialektische Tradition der Griechen im Wesentlichen nicht, wie im Buddhismus, mit einer inneren Verwandlung des Individuums verbunden. Obwohl Kuzminski viele interessante Parallelen zwischen dem Pyrrhonismus und Nāgārjuna beziehungsweise den *Mādhyamikas* (den Vertretern des sogenannten *Mittleren Wegs*) einführt, bleiben seine Hypothesen nicht überzeugend. Denn keine Quelle weist auf eine Begegnung Pyrrhons mit dem Buddhismus hin und die Verbindung einer radikalen Dialektik mit einer Verwandlung, die zu einem Zustand der Ruhe führt, ist schon bei Sokrates und Platon belegt. Außerdem: Die wichtigsten Motive der pyrrhonischen Dialektik, die Kuzminski mit buddhistischen Texten vergleicht, sind in genauso relevantem Maß in griechischen Quellen aus der Zeit vor Pyrrhon zu finden.

Ausgehend vom Stand der Quellen könnte ein Diskurs über die Begegnung griechischer und buddhistischer Philosophie durch das Folgende konstruktiver werden: Statt uns auf die sowieso hypothetische Herstellung von Quellenverweisen zu konzentrieren, könnten wir uns rein komparatistisch auf diejenigen Motive und Richtungen der griechischen Philosophie konzentrieren, die die für uns leider nicht genauer charakterisierbare Integration des griechischen Denkens mit dem Buddhismus erklären könnten. So würden wir, um nur wenige Beispiele zu erwähnen, dem unerbittlichen Fragen und dialektischen Können des Sokrates begegnen, das zur Relativierung aller rein menschlichen Erkenntnisformen und zur daraus folgenden Reinigung der Seele führen will. In Sokrates würden wir überhaupt einem Wesensverwandten des Buddhas begegnen, der, genau wie der Buddha, die kosmologische Spekulation für unwesentlich erklärt, um sich dem Weg der

Selbsterkenntnis zu widmen. Schon bei Platon und Aristoteles würden wir dann einer tiefgründigen, sowohl ethischen wie erkenntnistheoretischen Reflexion über die *rechte Mitte* begegnen, die das griechische Denken in vielen Hinsichten mit dem Buddhismus verbinden kann. Und, um ein Letztes zu erwähnen, in der Entwicklung der griechischen Logik zwischen klassischer und hellenistischer Epoche würden wir einer raffinierten dialektischen Schulung begegnen, die eindeutig die komplexen argumentativen Strategien der *Mādhyamikas* vorwegnimmt.

Ausgehend vom bisher Gesagten scheint mir eine Hypothese sinnvoll zu sein, die in letzter Zeit Thomas McEvilley und Lutz Geldsetzer vorgeschlagen haben. Die Hypothese betrifft den möglichen griechischen Hintergrund jenes gewaltigen Fortschrittes auf der Ebene der formalen Argumentation und Struktur, den die buddhistische Dialektik mit Nāgārjuna, dem Meister des Mittleren Weges erlebt. Selbstverständlich hatte Nāgārjuna hinter sich eine dialektische Tradition innerhalb des Buddhismus beziehungsweise des indischen Denkens. Sie ist aber in ihrer formalen Komplexität nicht so entwickelt, wie die parallele griechische Tradition. So scheint es mir nicht gewagt, McEvilley und Geldsetzer folgend, einen entscheidenden Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entstehung und Entwicklung des Mādhyamaka anzunehmen. Es ist jedenfalls faszinierend, dass in Nāgārjuna-konda, wo Nāgārjuna den längsten Abschnitt seines Lebens verbracht haben soll, bei einem buddhistischen Stupa aus dem zweiten Jahrhundert nach Christus griechisch-römische Artefakte gefunden wurden. Diese griechische Präsenz kann zu vielen Hypothesen einladen.

Ich möchte Sie aber nicht weiterhin mit Hypothesen belasten. Es war mir nur wichtig, genauso wie durch alle anderen Ausführungen, auf die möglichen Spuren einer Begegnung hinzuweisen, die vielleicht eines der interessantesten Kapitel in unsrer Geistesgeschichte schrieb. Der konkrete Inhalt dieses Kapitels wird leider von den Quellen, die wir zur Verfügung haben, einfach nicht erwähnt. Vielleicht ist es heute die Aufgabe einer anderen Art der Begegnung, uns jenen Inhalt in verwandelter Form auf einer anderen Ebene des Bewusstseins zu vermitteln, Aufgabe einer Begegnung, die durch das Streben nach einer freien, konkreten, uns verwandelnden Erkenntnis des Geistigen entstehen kann. □

#### Literatur

K. Desai-Breun, *Anschauen und Denken, Reden und Schreiben. Zur Struktur philosophischer Tätigkeit in ihren Anfängen in Indien und Europa*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007.

C. Dragonetti-F. Tola, *On the Myth of the Opposition between Indian Thought and Western Philosophy*, Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York 2004.

L. Geldsetzer, *Einführung und Kommentar zu: Nagarjuna, Die Lehre von der Mitte (Mulamadhyamakakarika)*, Chinesisch - Deutsch, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2010.

W. Halbfass, *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Schwabe Verlag, Basel/Stuttgart 1981, S. 13–36.

## Ist die Gandhara-Kunst griechisch beeinflusst?

Hugh van Skyhawk

### I.

Die Verehrung von Buddha als Yoga-Meister symbolisiert durch seine Fußabdrücke in vorchristlicher Zeit ist durchaus belegt. Aber erst durch die Darstellung des in yogischer Haltung sitzenden oder stehenden Buddhas als Vollplastik, erhielt der Buddhismus eine bedeutende Erweiterung der Vorstellung des Wirkens eines parama-puru.a in dieser Welt, und dies geschah erst in Gandhara und Mathura in der Herrschaftszeit von Kanishka, um 78 n. Chr. So zahlreich waren die figürlichen Darstellungen des Buddha oder der Bodhisattvas („werdender Buddhas“) in Gandhara, Gandhara war eine antike Region um die Stadt Peschawar, die heute das Grenzgebiet zwischen Afghanistan und Pakistan bildet. Sie ist bekannt für den ausgeprägten Gandhara-Stil in der buddhistischen Kunst. Dass für zeitgenössische Zoroastrianer und später für die Muslime der Name „Buddha“ gleichbedeutend mit einem Idol, einem but, wurde.

Die buddhistischen Baudenkmäler waren über und über mit unzähligen Statuen und Reliefs verziert. Diese füllten die Zwischenräume zwischen den römischen Pfeilern und den indischen Säulen an den Wänden der stupa-Plattformen, umschlossen in aufeinanderfolgenden Kreisen die Trommeln des eigentlichen stupas, und besonders die Kleblatt-Bögen und die steilen gekappten Giebel der Kapellen waren voll von ihnen. Die Buddha- (und die Bodhisattva-)Statuen erreichen gewöhnlich halbe, selten volle Lebensgröße, die Figuren der Reliefs schwanken zwischen 2,5 bis 13 cm. Noch werden Jatakas dargestellt, doch begegnen einem viel häufiger die Szenen aus dem Leben Buddhas: die vorausgegangenen Geschehnisse im Himmel, seine übernatürliche Geburt, seine Wundertaten als Knabe, sein Leben im Harem, seine Flucht und sein Kleidertausch mit einem Bettler, seine Kasteiungen, der Sieg über Mara, den „Herrn dieser Welt“, und seine Erleuchtung, die erste Predigt in Sarnath, viele Wunder und andere Begebenheiten, wie Heilen von Kranken, Aufwecken von Toten, Zähmen wilder Elefanten und Drachen, vor allem aber seine Erscheinung in vielen Gestalten zugleich in Shravasti, Bekehrungen und schließlich sein Tod in Kusinagara.

Unter unzähligen Statuen und Reliefs gibt es ein Motiv, das mehr als alle andere die Gandhara-Kunst in der ganzen Welt symbolisiert: den fastenden Siddhartha von Sikri. Nirgendwo sonst in der buddhistischen Welt wurde das Thema des Fastens bis zum Tod so eindrucksvoll bearbeitet. Nirgendwo sonst gehen die unterschiedlichen ästhetischen Auffassungen der indischen und der hellenistischen Welten so erfolgreich eine komplexe Einheit ein. Doch gibt uns der fastende Siddhartha einige Rätsel auf: Die buddhistische Lehre besagt, dass extreme Askese nur den Körper peinigt aber die Erkenntnis nicht vertieft. Aber die Darstellung vom Buddha auf der Schwelle des Todes durch Fasten fesselt das Auge. Dieser gefährliche Schwebestand zwischen Leben und Tod hat offensichtlich eine Eigendynamik, ein eigenes Charisma, das der verbindlichen buddhistischen



Prof. Dr. Hugh van Skyhawk, Professor für Vergleichende Religionswissenschaft an der Quaid-i-Azam University in Islamabad

Lehre fast zu widersprechen droht. Trotz der gegenteiligen Lehrmeinung des Buddhas strahlt die extreme Askese eine unwiderstehliche, übernatürliche Kraft aus, die Kraft des tapas, der allgemein indischen Lehre von der Glut und Macht der Askese, eine Macht, die einer Welt der Uргewalten entsprungen, die im starken Gegensatz zum Geiste des Buddhismus, a- oder vormoralisch ist. Im indischen Kulturkreis können auch Dämonen erfolgreich tapas üben.

Die freiwillig auf sich genommene Entsagung zeitigt unweigerlich eine Erhöhung der geistigen und körperlichen Kräfte des Asketen. Diese Lehre war und ist heute noch axiomatisch in Indien. Die zarte Eleganz der feingliedrigen Modellierungen der Gandhara-Plastik gewinnt durch das Thema des heroischen Fastens eine besondere Ausdruckskraft. Die naturgetreue hellenistische Wiedergabe von Muskeln, Sehnen und Knochen des fast auf ein Skelett reduzierten, bärtigen Gautamas, die sich nur schwer mit den allgemein indischen ästhetischen Vorstellungen von menschlichen Gliedmassen wie prall gefüllten Wasserschläuchen vereinbaren lässt, erinnert eher an ein Bildnis eines defizienten griechischen Heros, dessen Kopf von einem römischen Kaisernimbus umrahmt wird. Dabei drängt sich die Frage auf, was sind die griechischen (oder römischen) Komponenten in der Komposition des fastenden Siddhartha? Da es sich dabei um eine Auftrags- und keine Volkskunst handelt, ist die Frage nach dem Selbstverständnis des Auftragsgebers von großer Relevanz. Wie hat ein reicher Stifter Mitte des zweiten Jh. n. Chr. im hellenophilen Taxila den fastenden Siddhartha verstanden? Wie viel von einem griechischen Philosophen, wie z.B. von einem Diogenes, sah der baktrische oder parthische Stifter in diesem ausgesprochen untypischen Buddhahild?

### II.

Um den auffallenden Kontrast zwischen den altgriechischen und altindi-

schen Weltbildern zu vergegenwärtigen, werden wir in der folgenden Diskussion einige loci immutati aus beiden Traditionen, die als allgemeines Kulturgut eines gebildeten Bewohners von Taxila Mitte des ersten Jh. n. Chr. vorausgesetzt werden dürfen, wie z.B. berühmte Geschichten aus dem Mahabharata und der Odyssee, gegenüberstellen. Wie auch immer die Antworten auf die Fragen zur Intention des Stifters lauten mögen, Tatsache ist, dass die weltberühmte Darstellung des fastenden Sidhartha keinen erkennbaren Einfluss auf die Weiterentwicklung der sakralen Kunst des Buddhismus in den darauffolgenden Jahrhunderten genommen hat. Erst in unserer Zeit erfreut sich das hellenistische Buddhahild im Zusammenhang mit der Weltmission des Buddhismus und den sogenannten „new-age“-Religionen einer großen Beliebtheit. Die sakrale Kunst des Buddhismus folgte der dialogischen Entfaltung von Lehre und Praxis meistens in einer Eins-zu-Eins-Entsprechung aber immer in Anlehnung an die vorherrschenden verbindlichen Lehren, d.h. an die Doktrin, die aus buddhistischer Sicht siddhanta („zur Vollkommenheit gelangt“) waren.

Ein leicht zugängliches Beispiel von der Beziehung der Lehre zur sakralen Kunst im Buddhismus kann man in jeder Abbildung eines stupa finden: Auf dem auffälligen, runden, dem symbolischen Weltei, steht die rechteckige harmika, als Symbol der umfriedeten Fläche des vedischen Opferplatzes, in deren Mitte der yupa, das Symbol des vedischen Opferpfostens, steht. Die primäre Bedeutung dieser Symbolik betrifft die Verlagerung des Opfers aus der Welt des Handels und Wandels, in der der Opfernde anderen Lebewesen Leid zufügt, um paradoxerweise sich selbst letzten Endes vom Leid zu befreien, in die Innenwelt des Opfernden, d.h. des Meditierenden, in der der Opfernde idealerweise jeden Atemzug als Opfer im Ringen um die endgültige Befreiung vom Leiden und dem Zyklus der Wiedergeburten darbringt. Als sekundäre Bedeutung könnte der fromme Buddhist an das Buddhawort denken, nach dem der Erhabene die Mönche aufgefordert haben soll, an die Orte und Plätze zu gehen (meist an den Kreuzwegen der Handelsstraßen), wo Tieropfer dargebracht wurden, und dort das Rad der Lehre in Bewegung zu setzen. Daher findet man heute stupas und buddhistische Klosteranlagen oft an Kreuzungen von alten Handelswegen, wie in Dunhuang an der Seidenstraße, in Karle und Bedsa bei Pune, oder in Taxila.

### III.

Aber die Verlagerung des Opfers in die Innenwelt des Opfernden ist keineswegs allein auf den Buddha oder seine Mönchsgemeinschaft zurückzuführen. Vielmehr schließt sich der Buddhismus der atman-Forschung der älteren Upanisaden an, wie der Bahadara.yaka-Upani.ad (7. bis 8. Jh. v. Chr.) mit ihren langen, ausführlichen, immer feiner werdenden Negationen der Kategorien der Materie, die stets mit „neti, neti“ („nicht das, nicht das“) enden. Der Verdienst des Buddhismus liegt in der folgerichtigen Weiterführung der upanisadischen Negationsreihen zu einem Erlösungszustand als Leere, dem nirvana. Mit der Verlagerung des Opfers in die Innenwelt gewannen der menschliche Körper als Mittel zur Befreiung und der große Meister der Lehre vom menschlichen Körper als Mittel zur Befreiung, yoga, der Hindu Gott Siva, sehr an Bedeutung. Schon in der Svetasvatara-Upani.ad („die Weisser Maulesel-Upani.ad“, circa 400 v. Chr.) begegnet uns die Vorstellung von Siva als dem „Höchsten Menschen“, dem paramapuru.a, der ohne seine Transzendenz aufzugeben, sich in dieser Welt als Guru manifestiert. Sein Verehrer, sein upasaka, kann in eine persönliche Beziehung zu ihm treten, kann anstreben, in seinem Ebenbild, in imago dei, zu leben und somit die Befreiung vom Leiden zu erlangen und dem Zyklus der Wiedergeburten zu entkommen.

Mit der Aufwertung des menschlichen Körpers als Mittel zur Befreiung vom Leid und dem Zyklus der Wiedergeburten geht auch die buddhistische Lehre, dass die endgültige Befreiung nur in der Inkarnation als Mensch männlichen Geschlechts möglich ist, sozusagen Hand in Hand. Während der Mahayana-Buddhismus die axiomatische endgültige Erlösung aller Lebewesen sogar zum immer wiederkehrenden Motiv seiner sakralen Kunst machte – dadurch lassen sich die unzähligen Praktiken voller Lebensfreude wie die griechisch anmutenden Trinkgelage und die häufig dargestellten Liebespaare, die maithuna-Motive, aber auch die sinnlich pulsierende Pflanzenornamentik als Ausdrücke des Bewegungsdrangs der gesamten Schöpfung zur Erlösung hin leicht erklären – entstand ein neuer Leitgedanke im Buddhismus in der Zeit um die Zeitwende. Die Existenz als Mensch war zwar „... leidvoll, vergänglich und nicht ich“ wie der Erhabene es einst dargelegt hatte, aber die Schöpfung enthielt gleichzeitig die Mittel zur

Befreiung des Menschen vom Leiden und dem Zyklus der Wiedergeburten und war deshalb nicht zu verachten. Auch in der antiken „Universitätsstadt“ Taxila in der Zeit von Kani.ka dürfte der berühmte Leitgedanke des Mahayana-Buddhismus in jedermanns Ohr gewesen sein:

yatha sa.sara tatha nirva.a  
yatha du.kha tatha sukha  
(Das, was sa.sara ist, gerade das ist nirva.a.  
Das, was Leiden ist, gerade das ist Wonne.)

Die neu gewonnene Einsicht in die Doppelnatur der Schöpfung bewirkte tiefgreifende Veränderungen im Weltbild der Inder. Man findet noch Spuren davon in Sanskrit-Schriften aus Südindien.

Die Gedankenreihe und ihre weltverändernde Schlussfolgerung verläuft folgendermaßen: Alle Lebewesen werden zwar am Ende des kalpa erlöst. Aber ein kalpa ist eine unvorstellbar lange Zeit, etwa 4.300.000.000 Menschenjahre. Innerhalb dieses fast unendlichen Zeitraums ist die Erlösung vom Leiden

### Die neu gewonnene Einsicht in die Doppelnatur der Schöpfung bewirkte tiefgreifende Veränderungen im Weltbild der Inder.

und Wiedergeburt in der Regel nur in einer Inkarnation als Mensch möglich. Sonst wandert der karma-Träger durch unzählige Geburten und Tode mit ihren damit verbundenen leidvollen Erlebnissen wie Schmerz, Krankheit, Altern und Sterben. Aber eine Inkarnation als Mensch setzt in der Regel voraus, dass das Gesamtgewicht der feinstofflichen Eindrücke der guten und schlechten Taten (sa.skaras) aus früheren Aufenthalten im Ausgleich ist. Hat man mehr gute als schlechte Taten wird man als ein Gott (deva) in einem Götterhimmel inkarniert und wird die Notwendigkeit der Erlösung nicht einsehen. Man wird zwar eine lange Zeit in Glück und Wonne weilen, aber die endgültige Befreiung nicht erlangen. Nach Ablauf des Himmelsaufenthaltes wird man wieder als Mensch auf der Erde geboren, und so dreht sich das Rad der Wiedergeburten weiter. Hat man mehr schlechte als gute Taten wird man als ein Tier, ein Insekt, ein Wurm oder auch als Dämon wiedergeboren. Der Weg wieder hinauf auf die Leiter der Daseinsformen ist dann besonders schwer, da die niederen Daseinsformen in der Regel nicht über die Fähigkeit zur Selbstreflexion verfügen und der Dämon kann nach allgemein indischer Ansicht zwar reflektieren über sich selbst, zieht aber seinem Wesen gemäß fast immer das Böse dem Guten vor. Der Aufenthalt als Mensch hier und jetzt in dieser Welt ist daher sehr kostbar. Hier und jetzt muss man das Heil erlangen oder auf unbestimmte Zeit auf dem Meer der Wiedergeburten hin und her geworfen werden wie ein Blatt im Sturm.

Mit der Aufwertung des Lebens als Mensch hier und jetzt gewann gleichzeitig die Liebe zwischen Menschen erheblich an Bedeutung. Götter genießen zwar unvorstellbar lange Existenzen, sind sich aber nicht des Alterns und der unmittelbaren Nähe des Todes bewusst und daher nicht imstande, ein sterbliches Wesen zu lieben. In diesem Zusammenhang denkt man an das Mahabharata und die Geschichte von Damayantis vorsichtiger Gattenwahl des

Menschen Nala gegen die Möglichkeit, die Ehefrau eines Gottes zu werden. Man denkt aber auch an Odysseus, der die verheerenden Folgen des Urteils des leichtsinnigen Paris in Bezug auf die relative Schönheit von Göttinnen aus leidvoller Erfahrung nur allzu gut kannte, und seine vorsichtige Erklärung seiner Wahl, nach Ithaca zu seiner Frau Penelopeia zurückzukehren, anstatt im Glück und in ewiger Jugend zu leben, mit der üppigen Göttin Kalypso in ihrer wohlduftenden Grotte auf der fruchtbaren Insel Gozo, sechs Kilometer vor der Küste von Malta:

Auch wenn die alles ausschließende gegenseitige Treue von Nala und Damayanti die Bedeutung der Liebe zwischen zwei Menschen noch stärker hervorhebt, als es bei Homers Odysseus der Fall ist, hat die indische Zivilisation dennoch nie einen stark ausgeprägten Sinn für Tragödie entwickelt. Es gibt keine Entsprechung in den ästhetischen Traditionen der alten Inder für das Pathos von Odysseus' Begegnung mit der Schattengestalt seiner Mutter, Antikleia, im Hades.

Selbst wenn Antikleias Versuch, auch nach dem Tode mit allen Mitteln Schaden von ihrem Sohn abzuwenden und ihn wieder ins Licht des Lebens zurückzuführen, so lange ihm das kostbare Licht beschieden ist, einen der großen dramatischen Höhepunkte der Odyssee darstellt, konnte ein solches Bild des Menschen als hoffnungslose, dem Schicksal preisgegebene kosmische Eintagsfliege in Altindien nie die höchste ästhetische Resonanz einer Katharsis hervorrufen. Das zyklische Weltbild, das die Grundlage der allgemein indischen Wahrnehmung des Menschen in seiner Beschränktheit in der Zeit, im Raum und in der Macht bestimmte, ließ sich zwar zu Gunsten der Lebensfreude und der Aufwertung des Hier und Jetzt modifizieren aber niemals ganz außer Kraft setzen. Daher blieben die ästhetischen Traditionen der Griechen und Römer den Indern bis heute nur bedingt zugänglich. Andererseits ging mit dem linearen Geschichtsbild der Altgriechen der Glaube an die Unvergänglichkeit der Individuation des Menschen Hand in Hand. Selbst in Hades bleibt Achill immer doch Achill. Es gab für die alten Griechen eben keine ewige Wiederkehr in mythischer Eintönigkeit, keinen „... Zug von Dubletten, der sich im Dämmer der Aeonen nach rückwärts verliert“, wie Heinrich Zimmer den Seelenkreislauf der alten Inder einst beschrieben hat.

Wenngleich die Grundlagen der hellenistischen und indischen Weltbilder nicht ineinander aufgehen konnten, gab es dennoch Teilbereiche beider Kulturkreise, in denen es seit den ersten Begegnungen von Griechen und Indern einen beachtlichen geistigen bzw. kulturellen Austausch gegeben hat.

### IV.

Lucius Flavius Arrianus (geb. AD 85 – 90), der Grieche aus Nicomedia in Bithynia, der eine unserer primären Quellen für das Leben von Alexander dem Großen ist, widmete ein ganzes Kapitel in seinem Indica Alexanders Begegnungen mit den indischen „Gymnosophisten“ oder nackten Philosophen in Taxila im Jh. 326 v. Chr, wobei unter den „nackten Philosophen“ von Taxila Asketen der Digambara- (mit dem Himmel bekleideten) Jainas gemeint sein können. Einer der Asketen soll Alexander auch auf seinem Weg zurück nach Babylon begleitet haben und sich dort trotz Alexanders beherzten Versuch, ihn von seinem grausigen Vorhaben abzubringen, sich bei lebendigem Leib verbrannt haben.



Prof. Dr. Katharina Ceming, apl. Professorin für Fundamentaltheologie an der Universität Augsburg, ist eine ausgewiesene Kennerin des Buddhismus. Sie

konzipiert für die Katholische Akademie die Tagungsreihe und moderiert die Tagung „West meets East“ im Oktober.

Die Begegnung mit den nackten Philosophen von Taxila wird in allen überlieferten Quellen zum Leben von Alexander dem Großen – Arrianus, Quintus Curtius, Diodorus, Plutarch, Onescritus – bestätigt. An deren Historizität gibt es daher wenig Grund zu zweifeln. Von Apollonius von Tyana erfahren wir hingegen, dass Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Christus eine kupferne Tafel mit einer Auflistung von Alexanders Heldentaten noch an der Wand des Naos, des Athena-Tempels, in Jandial, unweit von Sirkap, der griechisch-skytisch-parthischen Hauptstadt von Taxila, zu sehen und lesen war. Wir dürfen daher mit einigem Recht davon ausgehen, dass Alexanders Wahrnehmung und Wertschätzung der altindischen ‚Philosophen‘, die extreme Askese betrieben, in den darauffolgenden Jahrhunderten nach seinem Besuch in Taxila unter den Nachkommen der von ihm teils widerwillig angesiedelten baktrischen Griechen, die zwischen 180 und 70 v. Chr. über Taxila herrschten, auch noch wohl bekannt war. Da die Nachfolger der baktrischen Griechen in Taxila, die Schythen und Parthen, eine ausgesprochen hellenophile Kultur pflegten – ein König Gandophares, mit dem Apollonius sich in Taxila ausführlich unterhalten haben soll, offenbarte seinem Gast, dass er, obwohl von Abstammung her ein Barbar, durch seine griechische Erziehung auch die Sprache von Hellas beherrschte – dürfen wir annehmen, dass Alexanders Leben und Besuch in Taxila auch zur Zeit der Entstehung der weltberühmten Plastik von dem fastenden Siddhartha von Sikri um 100 n. Chr. noch allgemeines Kulturgut war. Es empfiehlt sich daher, dass wir uns etwas näher mit Alexanders Bild von Asketen als Helden befassen, um schließlich zu einem Verständnis der komplexen kulturellen und ästhetischen Einheit des Bildes des fastenden Siddhartha von Sikri und pars par toto der Gandhara-Kunst insgesamt zu gelangen.

### Als Nachkomme der Argeaden-Dynastie beanspruchte Alexander väterlicherseits die Abstammung von Herakles und daher auch von Zeus.

Als Nachkomme der Argeaden-Dynastie beanspruchte Alexander väterlicherseits die Abstammung von Herakles und daher auch von Zeus. Mütterlicherseits führte er seine Abstammung über Olympias auf Achills Sohn, Neoptolemus, zurück. Seine Verwandtschaft mit Achill hob Alexander noch weiter hervor, indem er vor seinem Aufbruch nach Indien das Kampfschild von Achill von dem Athena-Tempel in Troja mitgenommen hat. Achills Schild behielt Alexander immer bei sich in der Schlacht. Ferner soll Alexander seine Freundschaft mit Hephaiston mit der Freundschaft von Achill und Patroklos oft verglichen haben. Schließlich erkannte Alexander die Integrität von Dandamis als Philosophen an und störte den Asketen nicht weiter.

#### V.

Es ist der Verdienst Heinrich Zimmers, schon vor dem Zweiten Weltkrieg auf die Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Bilde des altgriechischen Heros und des großen Helden, sozusagen des Maha-viras, des inneren Kampfes um die endgültige Befreiung vom Leiden und Wiedergeburt in Altindien richtungweisend hingewiesen zu haben:

„[Achill] hat den Tod, die absolute Bedrohung des leiblichen Lebens – gleichsam seine punkthafte negativ gewordene Integration und Quintessenz – überwunden als die größte Versuchung, auf etwas zu reagieren, so wie der Yogin die Vielfalt der Versuchungen leiblichen Daseins, Macht über ihn zu gewinnen, überwunden hat. (...) Beide Typen sind Helden, denn Heldentum ist innerlich; oder nirgendwo. Indien hat keinen Helden wie Achill. Aber die Yogin-Sekte der Jainas nennt sich nach ihrem großen Erneuerer zu Buddhas Zeiten, nach dem „Jina“, dem „Sieger“, und heißt ihn selbst „Maha-vira“, „den großen Helden“. Mit dem Ende der epischen Heldenzeit in Indien sind die Namen und Zeichen des Heldischen auf seine großen Asketen und Yogin übergegangen; wie Homers Achill für die Griechen, werden sie zu erzieherischen Leitbildern der Kultur.

Sir John Marshall (1876 – 1958) hat zwischen 1913 – 1934 zwei Stupas in Taxila ausgegraben, die als Jaina Votivstupas identifiziert werden konnten. Überdies gibt es historische Hinweise, dass in der Ku.a.a-Zeit Angehörige der Königsfamilie von Taxila Laienanhänger der Jainas waren. Im Bericht des Jaina-Munis Manadevi Suri, der um 55 n. Chr. vom damaligen König nach Taxila gerufen wurde, um einem verheerenden Ausbruch der Pest in der Stadt ein Ende zu machen, liest man, dass es „fünfhundert Jaina chaityas in der Stadt selbst gab und noch mehr in der naheliegenden Umgebung.“ Etwa zehn Jahre vor Manadevi Suris Besuch soll sich auch Apollonius von Tyana als Gast eines parthischen Königs Pharaotes, gemeint ist einer der parthischen Könige mit Epitheton „Gondophares“, der „Siegreiche“, drei Tage lang in Taxila aufgehalten haben. Den historischen Wert von Flavius Philostratus‘ romantisch gefärbten Leben des Apollonius von Tyana hat der Altmeister der Taxila-Forschung, Sir John Marshall, betont.

Während in beiden Heilstraditionen, dem Buddhismus und dem Jainismus, die Lehre des Nichtzu-Leide-Tuns, ahi<sup>o</sup>sa, als primäre Tugend praktiziert wird, hebt nur der Jainismus den strikten Vegetarismus und einen mäßigen Lebensstil für Laienanhänger hervor, ist doch der Buddha selbst an Fleischvergiftung bei seiner letzten Mahlzeit mit dem Dorfschmied Cunda im Dorf Pava schwer erkrankt und daraufhin in naheliegenden Kusinagara gestorben. Nur der Jainismus lehrt ahi<sup>o</sup>sa bis in die letzten Konsequenzen, das freiwillige Fasten bis zum Tod, um kein neues karma zu schaffen. Diese für die Jainas charakteristische Heilspraxis heißt in Sanskrit sallekhana (sat + lekha<sup>o</sup>), „das Schwächen des Seins“, und gilt als ideale Form der Askese. Vor dem Hintergrund des Einflusses der Jainas am Hofe des Königs von Taxila und dem weitverbreiteten allgemein indischen Glauben an die Wirksamkeit der extremen Askese (tapas) wird die Hervorhebung von Siddharthas Erfahrung mit dem Fasten bis zum Tode in der Gandhara-Kunst verständlicher: In der gemeinsamen Sprache der unterschiedlichen Meinungen musste der Buddhismus Stellung zu dem tapas und sallekhana der Jainas beziehen. Ich denke, die Schlussfolgerung drängt sich auf: Der fastende, von der Glut der Askese (tapas) glühende Siddhartha von Sikri ist ein einmaliges Ergebnis des Dialogs des Buddhismus mit der vom Jainismus und Hellenismus geprägten religiösen Umwelt von Taxila in der spätparthischen oder frühen Ku.a.a-Zeit, das Bild eines Helden, an dem der zeitgenössische Beobachter von Taxila je nach seinem Weltbild und seiner Gruppenzugehörigkeit und seiner Bildung unterschiedlich partizipierte.



Foto: akg-images

Ein Beispiel für die Gandhara-Kunst: Dieser sitzende Buddha entstand um das Jahr 200 n. Chr. in der Stadt Takhti-Bahi.

#### VI.

Das Bild des Bodhisattvas Maitreya entlang der Seidenstraße und in Ostasien ist aussagekräftig. Neben dem Buddha selbst wurde der Bodhisattva Maitreya, der Buddha der Zukunft, am meisten in der Gandhara-Kunst dargestellt, in Vollplastik sitzend oder stehend, in Wandmalereien, in Fries, aus Stein, aus Stuck, aus Metall. Dem seligen Altmeister der Seidenstraßenforschung Sir Aurel Stein (1862 – 1943) gebührt der Verdienst, auf die Verbreitung der Gandhara-Kunst und somit auch der Darstellungen des Bodhisattvas Maitreya in den Schluchten und an den Oasen entlang der südlichen Route der Seidenstraßen aufmerksam gemacht zu haben. In der Schlucht von Dundun Oilik, unweit von Khotan, und in dem verlassenen chinesischen Vorposten Niya, der einst von chinesischen Truppen unter indischen Befehlshabern bevölkert war, entdeckte Aurel Stein 1908 fast unbeschädigte Wandmalereien vom Maitreya im Gandhara-Stil. Aber, als der Gandhara-Maitreya mit den volkstümlichen religiösen Vorstellungen des chinesischen Kulturkreises in Berührung kam, wurde er auch mit den Shichi Fukujin, den sieben chinesischen Glücksgöttern, in Verbindung gebracht. Das Ergebnis dieser synkretistischen Entwicklung war der Budai Luohan auf chinesisches, Hotei auf japanisch, Hasne Buddha auf nepali oder zu Deutsch der dicke lachende Buddha, der einen oft an der Tür begrüßt, wenn man ein chinesisches Restaurant besucht. Budai wird von den buddhistischen, shintoistischen und taoistischen Traditionen gleichermaßen verehrt. Sein Bild findet man in Tempeln, in Restaurants, in Amuletten, in Schmuck, in Geschäften. In einer weitverbreiteten volkstümlichen Tradition schimmert vielleicht seine elegante frü-

here Gestalt als der Gandhara-Maitreya noch durch: [Budai-Maitreya] war so schön, dass ein Mann ihn einst zur Frau nehmen wollte. Um ähnlichen Situationen künftig zu vermeiden, beschloss er, ein dicker Mönch zu werden. Manche sagen, dass er so attraktiv war, dass die Engel und die Menschen ihn oft mit dem Buddha verglichen. Er fand diese Situation unpassend und tarnte sich deswegen mit einem unsehnlichen fetten Körper.

Im Zen-Buddhismus gibt es vor allem eine Geschichte, die von Budai Luohan/Maitreya handelt. Gewissermaßen endet auch die lange Reise des Gandhara-Maitreya entlang der Seidenstraße in dieser kurzen Zen koan. Daher ist es nicht unpassend, unseren kurzen Ausflug in die Ideengeschichte der Gandhara-Zeit und Kunst heute mit dieser Geschichte abzuschließen:

Man sagt, dass Budai auf Reisen zu gehen pflegte, auf denen er armen Kindern Süßigkeiten schenkte, während er von Mönchen und Laienanhängern, die er auf dem Weg traf, nur um einen Groschen erbat. Eines Tages ging ein Mönch auf ihn zu und fragte: „Was ist die Bedeutung von Zen?“ Budai ließ seine Tasche auf den Boden fallen. „Wie verwirklicht man Zen?“, fuhr der Mönch fort zu fragen. Ohne darauf zu antworten hob Budai seine Tasche wieder auf und setzte seine Reise fort. □

# Das „Licht des Ostens“ und die Suche nach der „Religion der Zukunft“: Wahrnehmung und Adaption des Buddhismus in Deutschland vor und nach dem Ersten Weltkrieg

Jürgen Mohn

## Hoffnung aus dem Osten

In den 20er Jahren, kurz nach dem Ersten Weltkrieg, nach „viereinhalbjährigen Schlachtfeldern“, nachdem Deutschland „das seelische Rückgrat gebrochen“ wurde, so schreibt in der hier zitiert wiedergegebenen Einschätzung der Lage Maximilian Kern im Vorwort zu einem Sammelband, der *Das Licht des Ostens* überschrieben ist. In diesem Band werden renommierte Wissenschaftler, zumeist Philologen, Asienwissenschaftler und auch ‚Religionsgelehrte‘ zusammengeführt und zu Wort gebeten, um sich einem Thema zuzuwenden, das nicht direkt als *Religion* bezeichnet wurde, sondern das in einem erweiterten Verständnis von Religion den Weltanschauungen gewidmet ist: den *Weltanschauungen des mittleren und fernen Asiens (Indien – China – Japan) und ihr[em] Einfluss auf das religiöse und sittliche Leben, auf Kunst und Wissenschaft dieser Länder* (hg. von Maximilian Kern, Stuttgart u. a.: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, o. J. [ca. 1920]).

Der Herausgeber Maximilian Kern (1877 bis ca. 1945) Schriftsteller, Redakteur, Übersetzer aus dem Chinesischen und Autor u. a. von abenteuerlichen Knabenromanen (*Das Auge des Fo; Unter der Klaue des Drachen. Eine Geschichte aus Tibet*) in der damals bekannten *Kamerad-Bibliothek*, versucht ein Krisen-Panorama seiner Zeit zu entwerfen und vor diesem Hintergrund die Notwendigkeit seines Sammelbands zu begründen. Die äußere, durch Wissenschaft und Technik beherrschte Welt vor dem Krieg, in der der Mensch sich zufrieden ins Bett legen konnte und glaubte, der „innere Mensch“ sei „gut konsolidiert und festverzinslich wie preußische Staatsanleihen“, sei zerbrochen: „Aber diese Welt glatter Zufriedenheit und ‚zielsicherer Entwicklung‘ wurde plötzlich zu einem waffenstarreren, rasenden Ungeheuer, das den alten Staat samt seiner Ordnung und Daseinsgeborgenheit in den Boden trampelte“ (S. 1). In dieser Situation der „Not und Verzweiflung“ stellte sich ihm die Frage nach dem „Wohin?“. Er diagnostiziert eine *religiöse* Krise, eine Krise des *Staates*, die insbesondere eine Krise der Wegwendung der großen Mehrzahl von der Kirche sei. Hiermit aber habe man das Kind (nämlich die Religion) mit dem Bade ausgeschüttet. Die einen erhoben den „Individualismus“ als neuen „Baldu“ zu ihrem „Gott“ und andere „schrien nach einer neuen Religion“ (S. 2). „Und in ihr Rufen nach einem Erlöser mischte sich ein Ton, für den man im Lärmen und Hasen der Welteroberung das Gehör verlor: die indische Wunderglocke. Und hinter ihr noch andere, noch weiter im Osten [...]“ (S. 2) Der Osten sei eine Mode geworden, doch wenn das „Wesen der Mode [...] Oberfläche, Erhitzung und Spaltung in Parteien“ sei, dann sei es Zeit, den „Einbruch der östlichen Welt“ zu prüfen. Das „Wir müssen prüfen!“ sei notwendig, da



Prof. Dr. Jürgen Mohn, Professor für Religionswissenschaft an der Universität Basel

„Tausende von Europamüden“ „in der östlichen Kultur Erlösung aus ihrer Seelenpein zu finden glauben, gefunden zu haben schwören“ (S. 4).

Diese von Kern diagnostizierte Situation zeigt eine Zeitepoche, in der sich Europa bzw. der Westen intellektuell, kulturell-zivilisatorisch und machtpolitisch im weltgeschichtlichen Maßstab misst an den anderen, insbesondere östlichen Kulturen und Zivilisationen, in der illustrierte Weltgeschichte, morphologische Völker- und Kulturvergleiche, Untergangsgesänge des Abendlandes und futuristische Fortschritts-Euphorien um die Gunst der Leser, der Intellektuellen und zunehmend der Massen buhlen.

Auf zwei Großentwürfe des weltgeschichtlichen Vergleichs bezieht sich Maximilian Kern direkt: auf Kurt Breyssigs *Stufenbau der Weltgeschichte* und auf Karl Lambrechts *Ordnung der Kulturzeitalter*. Allen sei gemeinsam, dass sie ein gewichtiges Kriterium in der Religion sehen, in den „Glaubensformen“. Kern begründet nun den Zuschnitt seines Sammelbandes auf die Religionen und indirekt auch das Ausrufezeichen in der Überschrift seines eigenen Vorworts „Licht vom Osten!“: „Man kann indessen noch einen Schritt weitergehen und geradezu sagen: ‚Weltgeschichte ist die Geschichte der Religionen‘, oder in umfassenderen, klarerem Sinn: ‚der Weltanschauungen‘.“ (S. 4) Hierin liegt der Grund für den von Gelehrten, von wissenschaftlichen Spezialisten erbetenen Blick in die Religions- und Weltanschauungswelt des Ostens. Denn wenn in seiner Zeit die Wissenschaft als die Feindin des Glaubens hingestellt wurde, riss sie auch den „inneren Menschen“ auseinander. Der einzelne müsse also auch neu die Religion seiner Welt erringen: „So sind wir große Menge von heute nicht mehr im Sinne von einst

Kinder an Gottes Hand: auf uns allein gestellt sollen wir die Welt für uns und uns für die Welt neu erringen. Und aus dem Osten tönen, heiliges Heil verkündend, bronzene Glocken!“ (S. 7) Jedoch genüge es für das Verständnis nicht, einfach nur Wort für Wort die Schriften zu übersetzen, sondern es gehe darum, sich „in jene fremden Vorstellungswelten einzuleben“ und insbesondere in „ihre Art zu denken“. „Nur dann wird unser strebendes Bemühen zur Klarheit führen, die frei ist von Ungerechtigkeit und Überschätzung.“ (S. 8) So die Hoffnung von Maximilian Kern, der eine klare Vorstellung mit dieser Hoffnung und mit diesem Band verbindet. Es gehe nicht nur darum, über ‚fremde‘ Religion zu informieren und auch nicht darum, die – aus seiner Sicht – Fehler der „ersten Übersetzer“ zu wiederholen, die darin bestünden „Wort für Wort zu verstehen“ und dabei „seine eigene Gedankenwelt in jene fremde hinein [zu tragen]“, die „bei den alten Chinesen einen abstrakten Monotheismus und bei Buddha ein versteinertes Christentum“ entdeckten. Die Absicht zu seiner Revue östlicher Weltanschauungen ist also ein *Einleben* in das Denken und in die umfassenden „Vorstellungswelten“. Die Hoffnung könne nur darin liegen, einen Schritt in die Richtung einer Erneuerung der Kultur aus der Religion des Ostens, ohne „Ungerechtigkeit und Überschätzung“ herbeizuführen. Für ihn ist das ein Programm gegen eine missverstandene Wissenschaft, da der Mensch mehr sei „als ein chemischer Verbrennungsofen“. Daher müsse ihm ein „Bild“ gegeben werden, wie sich die Menschen der „Hauptangelplätze der östlichen Mode, Indien, China, Japan“ die „Welt und ihren Zusammenhang mit dem jenseits von Raum und Zeit ausmalen“ (S. 7). Mit anderen Worten: der Band sollte der Erneuerung aus der Krise, die eine religiöse des inneren Menschen sei, durch eine Popularisierung und ein Einleben der Vorstellungenweisen und damit der Weltanschauungen der östlichen Religionen erreichen.

## Der Buddhismus war also zu einem intellektuellen Auseinandersetzungsfeld geworden.

Diese Hoffnung auf eine „Religion der Zukunft“, die mit dem Osten, konkret mit dem Buddhismus in Verbindung gebracht wurde, war nicht neu, sondern hatte eine lange Tradition, die ins 19. Jahrhundert zurückreichte. Der Band allerdings will diese Hoffnung auf den Osten *erneuern*, aus einer Mode herausziehen und auf die Weltanschauung fokussieren. Dass die Hoffnung auf den Osten und dort auf den Buddhismus als mögliche Religion der Zukunft gerade in diesem Band auch kritisch gesehen und abgelehnt wurde, zeigt der von dem Indologen und Religionswissenschaftler und damaligen Tübinger Privatdozenten Jacob Wilhelm Hauer verfasste Beitrag über den Buddhismus. Hauer, Mitglied des Königer Bundes und ‚freier‘ Protestant setzte sich zwar für die asiatischen Religionen ein, konnte sich aber den Buddhismus nicht als Religion der Zukunft vorstellen, er schreibt am Ende seines Artikels: „Licht vom Osten“, vom Westen unter dem Scheffel hervorgezogen und wieder auf den Leuchter gestellt! Wird uns dies Licht in einen helleren, lebensfreudigeren Tag hineinleuchten oder in einen milden, müden Abend, dem schweigende Nacht folgt? Buddha schreitet über westliche Gefilde. Wird er segnen zum

Leben und Schaffen oder zum Fahrenlassen, zum Zurückweisen, zum Nirvana? Der Buddhismus mit seiner Vernichtung der Selbstsucht, seinem stillfrohen Gleichmut, seiner edlen Toleranz hat uns viel zu sagen. Aber wer den Buddhismus westlich zurechtmacht und uns als Religion der Zukunft anpreist, meint es schlecht mit uns und – mit dem Erleuchteten.“ (S. 117)

Es zeigt sich an diesem Band über das Licht des Ostens, dass sich eine ‚interreligiöse‘ oder auch ‚transreligiöse‘ Suche und Auseinandersetzung mit dem Buddhismus bereits eingespielt hatte. Einerseits war die Hoffnung auf eine religiöse Erneuerung mit dem Buddhismus verbunden und andererseits wurde die Fremdheit und prinzipielle Passivität von Nichts und Nichtstun hervorgehoben, die sich von der westlichen oder europäischen Weltanschauung prinzipiell unterscheidet. Der Buddhismus war also zu einem intellektuellem Auseinandersetzungsfeld geworden, an dessen ambivalenten Diskurs abgelesen werden kann, wie sich ‚deutsche‘ Intellektuelle mit der sogenannten ‚geistigen‘ Situation ihrer Zeit auseinandersetzten. Dabei sind zentrale Themenfelder zu identifizieren: die Herausforderung und der Wandel durch Technik und Wissenschaft, der Bedeutungsverlust der traditionellen, konfessionell institutionalisierten Religionen und deren Organisationsformen, die Auseinandersetzung um Individualismus und Gemeinschaft, die Hoffnung auf Erneuerung in einer empfundenen Krisensituation. Krise und Moderne werden dann, wenn sie sich in einem Ereignis wie dem Ersten Weltkrieg auf die Spitze negativer Erfahrungshorizonte hochschrauben, zu einem „Kampf der Götter“, wie Max Weber 1917 in einer Rede über „Wissenschaft als Beruf“ seiner Zeit die Diagnose stellte: zu einem Kampf um neue prophetische Sinnstiftung in Spannung zu einem wissenschaftlich geläuterten Sinnverlust. Genau in diesem Kontext sind die Auseinandersetzungen um Religion in der damaligen Zeit zu sehen. Allerdings zeigt sich in der positiven Adaption des Buddhismus eine Tendenz, die Max Weber seinerseits als „Kathederprophetie“ entschieden ablehnte. Diese Tendenz besteht in der Instrumentalisierung des Einsatzes der Wissenschaft zur Sinnsuche und sie führt in dem Sammelband über das „Licht aus dem Osten“ in einem zugleich Krisen bewältigenden und wissenschaftlichen Anliegen die Autoren zusammen: Das Einleben in die Vorstellungswelten, wie Maximilian Kern in seinem Vorwort betonte, ist dem Anspruch eines Nacherlebens geschuldet, aus dem heraus eine Erneuerung in der Krise erwartet wird – und das durch und mit Wissenschaft. Hier zeigt sich eine allgemeine Tendenz der Religionsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert: die Bedeutung der Wissenschaft als Medium religiöser Sinnsuche und Sinnstiftung.

## Die Selbstgewissheit der deutschen Buddhisten vor dem 1. Weltkrieg

Bereits 1903 erschien ein religiös-vergleichendes Buch, das sich auf einen dezidiert buddhistischen Standpunkt stellte, in einer Auflage von 2000 Stück. Es erschien unter dem Pseudonym Bruno Freydanck in Leipzig im Buddhistischen Missionsverlag mit dem Titel: *Buddha und Christus: Eine buddhistische Apologetik*. Hinter dieser Schrift stand Karl Seidenstücker (1876 – 1936), der sich sein ganzes Leben lang mit dem Buddhismus religiös und wissenschaftlich auseinandersetzte und in dieser Phase seines Lebens eine religiöse Erneuerung vom Buddhismus erhoffte. Er war ein sich als Buddhist verstehender

Publizist in Leipzig, der in der genannten Streitschrift sein Plädoyer gegen das Christentum und für den Buddhismus mit den fettgedruckten Worten beendete: „Der Buddhismus ist die Religion der Zukunft.“

Ein Blick in den ersten Jahrgang von Seidenstücker's Zeitschrift *Der Buddhist* kann das Selbstverständnis dieser Gruppe als einer westlich-buddhistischen Gemeinschaft vergegenwärtigen. Hier können auch die frühe Wahrnehmung und Adaption des Buddhismus nachvollzogen werden: Der Untertitel der im Jahr „2449 nach Buddha“ gegründeten und im „Buddhistischen Verlag, Leipzig“ 1905 herausgegebenen Zeitschrift lautet: *Unabhängige deutsche Monatschrift für das Gesamtgebiet des Buddhismus*. Gleichzeitig erschien im gleichen Verlag ebenfalls ab 1905 monatlich die wenige Informationsblätter umfassende *Buddhistische Welt. Deutsche Monatsblätter zur Orientierung über die buddhistische Mission im Morgen- und Abendland* als „Publikations-Organ des Buddhistischen Missions-Vereins in Deutschland“. Im ersten Band ist deutlich das Selbstbewusstsein und die Hoffnung auf ein „Neues Leben“ formuliert: „Noch vor wenigen Jahrzehnten würde das christliche Abendland die Vorstellung als unsinnig verlacht haben, dass außer dem wegen seines Monotheismus noch allenfalls respektierten Islam eine bis dato in die Kategorie ‚Heidentum‘ verwiesene Religion, wie der Buddhismus, jemals mit dem Anspruch, ‚Weltreligion‘ zu sein, auftreten und diesen Anspruch durch energisches Handeln realisieren könnte. Die Verhältnisse vor fünfzig Jahren ließen allerdings eine derartige Perspektive als eine Unmöglichkeit erscheinen: Das innere Leben der buddhistischen Welt schien erstarrt zu sein, und christlicherseits wurde mit der bekannten Überlegenheit konstatiert, dass das ‚buddhistische Heidentum‘ seinem unvermeidlichen Verfall entgegenliege. Aber man hat zu früh triumphiert.“ (S. 3)

Das Selbstverständnis im 20. Jahrhundert zielte nun auf den Anspruch des Buddhismus als „Weltreligion“, einer erst einige Jahrzehnte alten Kategorie. So findet sich auch der Hinweis auf die Denkdifferenz zum Okzident und die Bedeutung der Philosophie Schopenhauers für dessen Inkulturation: „Der Buddhismus begann auf das occidentale Denken mehr und mehr seinen Einfluss auszuüben und fand den Boden durch die Philosophie Schopenhauers vorbereitet. Diese Wiederbelebung buddhistischer Ideen übte nun naturgemäß einen mächtigen Rückschlag auf den buddhistischen Orient selbst aus: Es begann in dem scheinbar verdorrten alten Baume ein neues Leben sich zu regen; zunächst nur hie und da, leise, kaum bemerkt, bald aber kräftig und in verjüngter Kraft unaufhaltsam allüberall emporkeimend.“ (S. 3) Zumindest im Bewusstsein der wenigen Buddhisten, die sich hier ein publizistisches Verbreitungsorgan ihres den Westen missionierenden buddhistischen Selbstverständnisses schufen, galt es, begreiflich zu machen, dass dem Buddhismus die Zukunft gehöre und die buddhistische Bewegung im Westen erst am Anfang stehe.

#### Das religiöse Programm der deutschen Buddhisten

Im Programm (*Buddhist* Bd. 1, 1905) der beiden publizistischen Organe heißt es nun: „Es ist das erste Mal, dass in dem Erdteile, der sich mit Stolz das Herz der Welt nennt, der seit vielen Jahrhunderten das Bollwerk des Christentums ist, eine nicht-christliche, ja, eine nach der landläufigen Klassifizierung heidnische Religion durch ein Organ zu den Massen redet, in einem



Foto: akg-images

Der Philosoph Arthur Schopenhauer bezeichnete sich als erster in Deutschland als „Budaist“. Seine Schriften über

den Buddhismus machten die Religion in Deutschland bekannt – sie waren entscheidend für dessen Inkulturation.

Journal dem Publikum ihre Lehren zur Prüfung vorlegt.“ Es geht in den Publikationen um die Gewinnung eines religiös-buddhistischen Standpunktes, um von dort aus zu aktuellen Kulturfragen Stellung zu nehmen. Dieser Standpunkt soll im Sinne einer apologetischen Richtung der buddhistischen Positionen erfolgen. Während der *Buddhistischen Welt* die Aufgabe zukommt, über die Fortschritte des Buddhismus in Okzident und Orient zu berichten, also das kommunikative Netzwerk der Buddhisten zu generieren, soll *Der Buddhist* „für alle wahrhaft humanitären, fortschrittlichen, sozialen Bestrebungen warm eintreten; seine Arbeit steht im Dienste der allgemeinen Wohlfahrt, und dementsprechend wird er freudig jede Bewegung unterstützen, die dem Wohl der lebenden Wesen sich widmet.“ (S. 1) Hierbei ist den Herausgebern klar, dass sie sich auf das religiös-weltanschauliche Feld in Konkurrenz zum Christentum begeben und eine entsprechende Aufmerksamkeit, aber auch Feindseligkeit hervorrufen werden. Diese Situation wird klar erkannt und in Bezug auf die Absicht der Zeitschrift formuliert: „Der Buddhist‘ will niemandem seine religiöse Überzeugung rauben; wir wünschen allen Menschen von Herzen inneren Frieden und freuen uns aufrichtig, wenn wir sehen, dass ein Mensch in seiner religiösen Überzeugung Trost und Ruhe gefunden hat. Andererseits aber wissen wir sehr wohl, dass Hunderttausende, ja viele Millionen in Deutschland sich von der landesüblichen Kirchenreligion abgewandt haben; ein sehr großer Prozentsatz dieser Millionen sehnt sich nach einem Ersatz; diesen ungläubigen, gottentfremdeten und doch nach Religion dürstenden Gemütern will unser Journal die Lehren einer undogmatischen Religion und vernünftigen Weltanschauung vortragen.“ (S. 1)

Die neue Religion ist für die religionslos zurückgelassenen Millionen gedacht. Hierzu war die Kultur transformierende neue Wahrnehmung des Buddhismus wichtig. Es ist das Programm dieser Zeitschrift, alle sprachlichen, begrifflichen und auch autoritativ an Personen festgemachten Versuche zu unternehmen, den Buddhismus für den Westen zu adaptieren, Missverständnisse auszuräumen und einen westlichen Buddhismus zu ‚erschreiben‘ und zu verkünden.

#### Die erneuerte Gewissheit: eine „Religion der Vernunft“ für das deutsche Volk

Nach dem 1. Weltkrieg wurde schließlich neu der *Buddhistische Weltspiegel* als *Monatschrift für Buddhismus und religiöse Kultur auf buddhistischer Grundlage* gegründet und von Karl Seidenstücker zusammen mit dem für sein Buch *Die Lehre des Buddha. Die Religion der Vernunft* (1. Aufl. 1915) berühmt gewordenen Georg Grimm im Sommer 1919 herausgegeben. Aber nun steht die Lebensform des Buddhismus im Westen im Mittelpunkt. Die Religion der Zukunft soll als eine Religion bereits der westlichen Gegenwart ausgewiesen werden. In der Einführung zum ersten Heft wird ähnlich wie in dem ein Jahr später erschienenen Band über das „Licht des Ostens“ auf den „Wendepunkt“ im „Geschick“ des „deutschen Volkes“ hingewiesen, das drohe, dem „Untergang geweiht“ zu sein: „Das deutsche Volk steht diesem Schicksal näher, als es vielen scheinen mag. Denn es hat etwas verloren, das schwerer wiegt als aller äußerer Verlust, es hat die Quelle aller wahren Seelen- und Geistesgröße verloren, indem es seine Religion verlor. Noch jedes Volk ist zu Grunde gegangen, dem dieses Unglück widerfuhr.“ (S. 1) Die Krisen-

diagnose setzt wiederholt an der gleichen Stelle ein: „Egoismus“ und „Atomisierung“ des „Volkkörpers“ (ein „atomisierter Sandhaufen“) sei das Problem, ein letztlich religiöses Problem. Es gehe daher um die Erneuerung der Religion in der Gesamtheit des Volkes (S. 2). Es müsse das „religiöse Bewusstsein“, nämlich „dass unser Sein sich nicht in dem Bahnstück zwischen Geburt und Grab erschöpfe“ eine neue Form erhalten. Man diagnostiziert dieses Problem jedoch nicht allein bei den Intellektuellen, sondern „in den breiten Massen“ (S. 2). Dort sei das „religiöse Bewusstsein“ bislang in den „Formen der christlichen Religionsgesellschaften“ vermittelt worden, was zukünftig nicht mehr durch eine Formerneuerung des Christentums möglich sei, weil dieses keinen einheitlichen Gehalt aufweise und weil es nur geglaubt werden könne. Hier wird programmatisch ein Religionsverständnis aufgebaut, dass durch eine typische Argumentationskette gekennzeichnet ist: 1. Die Krise des (deutschen) Volkes ist eine kollektive und daher eine religiöse Krise. 2. Es bedarf zur Lösung der Krise einer Erneuerung der Religion. 3. Die alte Religion der christlichen Religionsgesellschaften sei nicht mehr adäquat und nicht mehr in ihrer Form als Ausdruck des religiösen Bewusstseins erneuerbar. 4. Es bedarf einer Religion, die nicht Glaube, sondern Erkenntnis sei. 5. Der Buddhismus sei die einzige einheitliche Religion, die das religiöse Bewusstsein des Volkes für alle erneuern könne, weil er auf ‚Wissen‘ und nicht auf ‚Glauben‘ beruhe.

Die Einführung, die an dieser Stelle keine bloße Einführung in eine Zeitschrift mehr ist, sondern ein programmatisches Plädoyer für die Einführung des Buddhismus zur Erneuerung des deutschen Volkes, fährt argumentativ folgendermaßen fort: Das Volk warte auf eine mit den Naturwissenschaften kompatible Religion, weil die Offenbarungs-Religion des Christentums als lebendige Volksreligion ausgespielt habe. Der einführende Text ist also von einem ‚religiösen Religionsdiskurs‘ getragen, dessen Konzept von Religion nun vom christlichen entfernt und auf das buddhistische hin angepasst, adaptiert wird. Hier wird implizit eine Umdeutung im Objektbereich der Religion vorgenommen und damit ein neues Religionsverständnis propagiert: Religion habe nicht Gott zum Gegenstand, sondern das „Wesen des Menschen“. Die Naturwissenschaften könnten nur die Folge dieses Wesens, die Kräfte der menschlichen Erscheinung untersuchen, nicht aber das Wesen selbst, das das Proprium des religiösen Bewusstseins ausmache.

Die „Einführung“ erwartet und fordert daher ein „neue[s] religiöse[s] Genie“, das mit den Erkenntnissen der Naturwissenschaften kompatibel, ja geradezu ein grundlegender Schlüssel zu ihnen sei: „Eben deshalb wäre durchgreifende Hilfe für unsere Zeit und speziell auch für unser Volk nur von einem neuen religiösen Genie zu erhoffen. Nicht wenige warten auch auf ein solches als auf den kommenden neuen Messias. [...] Dieses neue religiöse Genie ist der Weise aus dem Sakyastamm, ist der Buddha.“ (S. 3) Die Wahrheit bzw. die Lehre des Buddha wird als einzige Vermittlungsinstanz für das religiöse Bewusstsein in einem durch Naturwissenschaften geprägten Land der sozialen Krise und damit als ‚Volkstherapie‘ nicht nur verwestlicht, sondern ‚eingedeutscht‘, dem nationalen Anliegen eines Volkes anverwandelt, als ‚Wissens-therapie‘ nicht nur modernisiert, sondern rationalisiert und den Erfordernissen der ‚europäischen‘ Vernunft gegen die Verblendung der ‚Gläubigen‘ einverleibt und sogar der Naturwissenschaft

übergeordnet. Erkenntnis und Religion kämen nur im Buddhismus, so wie er im Westen nun angekommen sei, zusammen und versprechen in dieser Kombination die Lösung aller Sorgen und Nöte – insofern man sich auf den Buddhismus, also auf das Anliegen des *Buddhistischen Weltspiegels* und seiner Vertreter einlasse und dieses Anliegen zum eigenen werden lasse.

Der Buddhismus allein könne die Religion vor einer falsch verstandenen Moderne und Aufklärung retten, weil er sie als Vernunftreligion repräsentiert und daher gegen die drohende Flutwelle des Nichtreligiösen und damit des Zerbrechens der sozialen Einheit immunisiert. Denn die Religion der Zukunft, die hier auf den Markt der religiösen Prophetien dem deutschen Volk geboten wird, könne nur eine Religion der Vernunft sein: „Wie weit die Budhalehre nun aber in der Tat bei uns ihre Segnungen verbreiten und so das unfehlbar hereinbrechende äußere Elend paralysieren kann, hängt einzig davon ab, wie viel reine Erkenntnistätigkeit, mithin solche, die sich einer neuen Lehre und einem neuen Weltbild unbefangen gegenüberstellen kann, der einzelne noch aufzubringen vermag, wie viele noch fähig sind für eine *Religion der Vernunft*.“ (S. 6)

### Zusammenfassung

Es zeigen die wenigen hier vorgestellten Kontexte und Beispiele der ‚selbsternannten‘ Buddhisten vor und nach dem Ersten Weltkrieg, dass der Buddhismus in einer allgemeinen (vor dem Ersten Weltkrieg) und in einer konkreten (nach dem Ersten Weltkrieg) Krisenerfahrung der Moderne, des Individualismus, des christlichen Glaubens und der Religion allgemein wahrgenommen wurde. Um „Religion der Zukunft“ zu sein, musste er zu den sozialen, existentiellen und damit religiösen Fragen in Beziehung gesetzt und das heißt, in der Sprache der Krisendiagnose umformuliert werden. Seine krisentherapeutische Adaption war nur möglich, weil der Buddhismus zunächst überhaupt **1.** als eine *Religion* (das war der Name der Krise), **2.** als *Vernunft* und *Wissenschaft* (zumindest als mit dieser mittlerweile unhintergehbaren Lebens- und Denk-

voraussetzung kompatibel), **3.** als ein *Kollektiv* (also für das ‚Volk‘) bildend und bindend und **4.** das *Individuum* sinnstiftend sozialisierend wahrgenommen werden konnte. Erst vor diesem vierfachen Wahrnehmungshintergrund konnte die Adaption in eine bestimmte Richtung erfolgen und den Buddhismus modernitätsadäquat im Deutschland zu Beginn des 20. Jahrhunderts attraktiv werden lassen.

Seine Faszinationsgeschichte (wenn auch zunächst für wenige Bildungsbürger), die sich den Transformationsbemühungen seiner (ebenfalls wenigen) Adepten verdankt, liegt genau darin, dass ihm zugetraut wurde, eine Gemeinschaft des Miteinander zu begründen und diese als undogmatische „Religionsgesellschaft“ vorleben zu können. Die Faszination ist zudem darin zu sehen, dass in ihm zweitens die Hoffnung gelegt wurde, in der als Bedrohung erfahrenen Moderne sowohl die Religion neu zu formieren und sich dabei auf der Höhe der Vernunft und der Wissenschaften bewegen zu können. Diese beiden Elemente waren jedoch nur möglich, indem das Religionsverständnis anhand des Buddhismus vom Gottesbegriff gelöst und auf das Wesen des Menschen bezogen wurde. Drittens aber ist seine Faszinationskraft als eine Antwort auf die Erfahrungen des Individualismus zu sehen, weil er die Atomisierungserfahrung als eine Illusion des falsch verstandenen Ichs destruierte und über eine ‚Ethik des Mitlebens‘ wieder in eine neue Gemeinschaft integrierte, ohne dabei die Individualitätserfahrung zu leugnen.

So sei abschließend die These formuliert, dass die Elemente der Auseinandersetzung mit dem Individuum, die Kompatibilität mit der Wissenschaft und die neue, undogmatische Umgangsform mit der Gemeinschaft sowie die zunehmende Entchristlichung des öffentlichen *Religionsverständnisses* die Buddhismus-Faszination beförderten. Nicht zuletzt aber wurde das Religionsverständnis, wie es sich im öffentlichen Diskurs nachzeichnen lässt und wie es in der Wissenschaft zum Einsatz kommt, in der Auseinandersetzung mit dem zunächst ‚religionsfremden‘ Buddhismus entscheidend verändert. □



Professor Jürgen Mohn (li.), Referent bei der Tagung, im Austausch mit dem Religionsphilosophen Prof. Dr. Horst Bürkle (li.) und einem weiteren interessierten Teilnehmer.

## Swastika und Hakenkreuz. Zum Verhältnis von Buddhismus und Nationalsozialismus

Volker Zotz

### I.

Es mag dreist wirken, das Verhältnis von Buddhismus und Nationalsozialismus zu behandeln. (*Ausführlich setzte ich mich mit diesem Thema auseinander in Volker Zotz: Auf den glückseligen Inseln. Buddhismus in der deutschen Kultur. Berlin 2000*) Der Buddhismus gilt als friedfertige Weltreligion; der Nationalsozialismus ist zweifellos eine menschenverachtende Ideologie. Ließe sich von einer Beziehung der beiden anderes sagen, als dass sie einander widersprechen und deshalb inkompatibel sind?

In der Tat sah man das bis vor einem Jahrzehnt weitgehend so. Dem Buddhismus nahestehende Autoren gingen ebenso wie Wissenschaftler, die sich mit der Rezeption des Buddhismus in Europa beschäftigten, davon aus, dass buddhistische Aktivitäten in Deutschland während der NS-Zeit zum Erliegen kamen. Wegen des fundamentalen Gegensatzes konnte oder durfte es gar nicht anders sein. Noch Mitte der neunziger Jahre widmete eine umfangreiche religionswissenschaftliche Untersuchung über die Geschichte und die Gemeinschaften des deutschen Buddhismus der NS-Zeit lediglich 38 Textzeilen, die den Eindruck einer verfolgten Bewegung erweckten. (*Martin Baumann: Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften, Marburg 1995, zweite Auflage*).

Je nachdem, wohin man schaut und wie genau man hin- oder eben wegzusehen wagt, scheinen die Dinge auch klar zu sein. Weltanschauliche Autoritäten des Nationalsozialismus zeigten alles andere als buddhistische Präferenzen: „Es wird heute bis zum Überdruß Hinduismus und Buddhismus gepredigt,“ stellte der in der Partei für Weltanschauungsfragen Verantwortliche Alfred Rosenberg im *Mythus des 20. Jahrhunderts* fest, wobei ihn dieser Umstand des Interesses am Buddhismus nicht glücklich machte. Der führende Rassenideologe Hans Friedrich Karl Günther wertete den Buddhismus „als eine Zerfallserscheinung nordischen Rassegeistes in tropisch indischer Umwelt,“ durch Einflüsse „aus der Seele der innerasiatischen (‚mongolischen‘) Rasse“ und der „Überreiztheit durch das Klima“.

Auch von Seiten der Buddhisten in Deutschland kann man, je nachdem, wohin man blickt, eine Distanzierung vom Nationalsozialismus beobachten. Organisierten Buddhismus gab es seit der Gründung des Buddhistischen Missionsvereins in Leipzig 1903. Ganz selbstverständlich führte man von Anfang an die Swastika als Emblem, im buddhistischen Asien ein zentrales Symbol der Religion. Schon 1920 also mit dem ersten Auftreten der NSDAP verlautbarte der „Bund für buddhistisches Leben“ zu seinem „schmerzlichen Bedauern“, er wäre, „solange das Hakenkreuz von politischen Parteien als Kampfeszeichen geführt wird, auf die weitere Benutzung desselben zu verzichten gezwungen.“ Man hätte die Buddhisten wegen „dieses gemeinsamen Abzeichens“ nämlich als „Gesinnungsgenossen und Mitkämpfer in der politischen Arena“ gehalten. Offenbar wollten auch Buddhisten nicht in die Nähe von Nazis gerückt werden.



Prof. Dr. Volker Zotz, Philosoph und Religionswissenschaftler, Professor an der Universität de Luxembourg

Sieht man etwas gründlicher auf die Fakten, entsteht jedoch ein anderer Eindruck. Dieselbe Ausgabe der *Zeitschrift für Buddhismus*, die den Verzicht auf das Hakenkreuz bekannt gibt, enthält einen Artikel des Arztes und Buddhisten Wolfgang Bohn über „Die irdische Erscheinung des Buddha“. Die Gestalt des Buddha wäre aus Indien als „Bild vergeistigter arischer Rassen Schönheit“ überliefert worden, heißt es da. Der Buddha hatte „die Füße seiner Rasse, nicht Mongolen- oder Plattfüße.“ Er besaß „verhältnismäßig lange Arme, ein bekanntes Merkmal arischer Rassenreinheit“.

Bohn, der Gründer des Bundes für buddhistisches Leben, will mit jenen, die „aus dem Buddha gern einen Mongolen, aus seiner Lehre eine nationalistische Bewegung des Mongolentums gegen Europas heilige Güter machen möchten,“ das von ihm aus buddhistischen Texten entnommene „Bild dieses rassereinen Ariers“, eines „Hindu von hervorragender Schönheit“ entgegenhalten.

Schon zehn Jahre früher schrieb Bohn über die „heilsame Rassenhygiene der Arier“ im buddhistischen Indien, der „eine ständische Gliederung der Gesellschaft“ als „Grundlage jeglichen arischen Staates“ galt. „Nie und nirgends finden wir den semitisch-demokratischen Satz ‚jedem das gleiche‘. Vielmehr lehrte der Buddha sehr bestimmt: ‚jedem das Seine‘.“

Die Nazis dürften diesen seit der Antike bekannten Spruch „Jedem das Seine“, der zynisch am Eingang zum Konzentrationslager Buchenwald prangt, kaum vom Bund für buddhistisches Leben übernommen haben. Aber schon Jahre vor Gründung der NSDAP wie auch danach ließ sich aus Schriften der deutschen buddhistischen Bewegung entnehmen, dass Menschen keinesfalls gleichwertig wären und die Demokratie als jüdische Erfindung sicher nichts Gutes bedeute. Sahen Mitglieder der NSDAP in Buddhisten „Gesinnungsgenossen und Mitkämpfer in der politischen Arena“, lag dies also sicher nicht



einzig am Symbol des Hakenkreuzes, sondern vor allem an verbindenden Inhalten wie rassistischen Beschwörungen eines Ariertums und Demokratiefindlichkeit.

## II.

Indem diese Buddhisten auf die Swastika verzichteten, um nicht als „Gesinnungsgenossen und Mitkämpfer in der politischen Arena“ zu gelten, geht es also um kein inhaltliches Distanzieren, sondern schlicht um den Unwillen „in der politischen Arena“ mitzuwirken. Deutsche Buddhisten jener Tage verstanden sich als Männer des Geistes, die sich vornehm aus den Niederungen des Tagesgeplänckels heraushielten, um sich auf das Wesentliche zu konzentrieren, die Lehre des Buddha. Diese jedoch war in ihrer Wahrnehmung durch viele deutsche Interpreten völlig selbstverständlich mit rassistischen Vorstellungen verbunden.

Wenn Äußerungen wie jene Wolfgang Bohns gänzlich un widersprochen blieben, erweist dies, dass in diesen Fragen ein breiter Konsens bestand. Die Pioniere des Buddhismus in Deutschland scheuten die Debatte nämlich nicht. Es gab polemisch ausgetragene Kontroversen über die korrekte Interpretation zentraler buddhistischer Lehren oder über die praktische Frage, ob Europa buddhistischer Klöster bedarf. Wäre eine maßgebende Gestalt unter den damaligen Buddhisten der Meinung gewesen, alle Menschen und Rassen wären gleichwertig, hätte er zur Zeit der Monarchie und der Weimarer Republik den Einspruch nicht zu scheuen brauchen.

Doch der Rassismus hatte bei Buddhisten in Deutschland Tradition. Viele Anhänger jener Generation waren durch die Lektüre Arthur Schopenhauers auf die Lehre aus Indien aufmerksam geworden. Schopenhauer, der durch eine Buddhastatue in seiner Wohnung zeigen wollte, „wer in diesen ‚heiligen Hallen‘ herrscht“, war der erste Deutsche, der sich als „Buddhaist“ bezeichnete. Der Philosoph hoffte auf die Zeit, in der „Europa von aller jüdischen Mythologie gereinigt sein wird“, um „die heiligen Religionen der Heimat“ Indien aufzunehmen. Die Völker des Abendlandes wären „nach langer Verirrung für dieselben wieder reif geworden“.

Schon bei Schopenhauer findet sich die Hoffnung auf die Buddhistisierung Europas mit Antisemitismus verknüpft. Er verglich die Haltung gegenüber dem Tier im Buddhismus, der es in der Lehre von der Wiedergeburt fließend mit dem Menschen verband, mit der biblischen Schöpfungsgeschichte, die es dem Menschen untertan macht und kommentierte: „Heilige Ganga! Mutter unseres Geschlechts! Dergleichen Historien wirken auf mich wie Judenpech und ‚foetor judaicus‘.“

Die Hoffnung auf den Buddhismus als Hilfe zum Überwinden jüdischer Einflüsse, zieht sich seither durch die einschlägige Literatur. Der Potsdamer Oberpräsidialrat Theodor Schultze (1824 – 1898), ein früherer Buddhist, erhoffte sich von der indischen Lehre „eine künftige Regeneration des religiösen Bewusstseins innerhalb des europäischen Kulturkreises.“ Schultze hielt Semiten für unfähig zu wahrer Innenschau, die der indische Arier vollendet hätte. Eine indisch inspirierte arische Religion galt ihm als Alternative zur jüdisch-christlichen Tradition des Abendlandes.

Einer der einflussreichsten Autoren, die vor und während der NS-Ära Buddhismus propagierten, war der Jurist Georg Grimm (1868 – 1945), der in Bayern eine Gemeinde gründete, die er Buddhistische Loge zu den Drei Juwelen

nannte. Die Einführung in sein Hauptwerk preist die mit den Germanen verwandten indischen Arier als das „religiöseste Volk der Erde überhaupt“. Der Buddha verkündete „arische Wahrheiten“. Wenn seine Lehre als Nihilismus erscheinen kann, sind dafür klassische Kommentatoren verantwortlich, die „gar keine reinen Arier, sondern Dravidas (Ureinwohner Indiens) waren“. Nach dieser Verzerrung durch ein religiös minderbegabtes Volk musste der in dieser Gestalt für Arier untaugliche Buddhismus aus Indien verschwinden.

## III.

Wer so dachte, musste nichts fürchten, als 1933 die Nationalsozialisten an die Macht gelangten. Nach dem Verbot von Logen durch das NS-Regime trat Grimms Gemeinschaft unter dem Namen Altbuddhistische Gemeinde auf, den sie bis zur ihrer Auflösung 2002 führte. Von Seiten der Gemeinde war man um ein entspanntes Verhältnis zu Staat und Partei bemüht.

Der Cellist und Komponist Johannes Hannemann (1902 – 1945) war als buddhistischer Schüler Grimms Mitglied der NSDAP. 1933 wurde er zum Beitritt in die SA aufgefordert, um die Zugehörigkeit in der Nationalsozialistischen Betriebsorganisation (NSBO) nicht zu gefährden. Hannemann bat in einem Schreiben an die Partei unter Berufung auf sein buddhistisches Bekenntnis um Befreiung von der Zugehörigkeit zur SA. Grimms buddhistische Zeitschrift druckte den Brief ab. Man stand der Parteizugehörigkeit von Mitgliedern nicht negativ gegenüber und wünschte gutes Einvernehmen. Auch erwirkte Hannemann, der sich dafür an Josef Goebbels wandte, dass er als Buddhist waffenlosen Militärdienst als Sanitäter leisten konnte. Das Bekenntnis zum Buddhismus war nichts Anrüchiges und wurde von Autoritäten in Partei und Staat respektiert.

## Das Bekenntnis zum Buddhismus war nichts Anrüchiges und wurde von Autoritäten in Partei und Staat respektiert.

Ein begeisterter Leser Georg Grimms war der Jurist Reinhard Höhn (1904 – 2000), der später in der Bundesrepublik durch das Management-System des „Harzburger Modells“ bekannt wurde. Höhn, ein SS-Oberführer, zählte in Nazi-Deutschland zu den maßgebenden Juristen. Er lehrte als Professor in Berlin und war Hauptschriftleiter der Zeitschrift *Deutsches Recht*.

Durch seine Position in der SS stand Höhn Heinrich Himmler nahe, dem er 1935 zu Weihnachten eine Sammlung der Reden des Buddha schenkte. Höhn, der zwar nie aus der evangelischen Kirche austrat, war seit seinem 17. Lebensjahr durch die Lektüre Grimms Buddhist. Wie er bekannte, wollte er Himmler von buddhistischen Ideen überzeugen. Eine Brücke war hier die Lehre von der Wiederverkörperung, an die Himmler ebenso wie Höhn glaubte. Der Versuch, den Reichführer SS zum Buddhismus zu bekehren, hatte jedenfalls für den Missionar Höhn keine negativen Konsequenzen.

Dass Buddhismus und Nationalsozialismus von beiden Seiten aus als nicht inkompatibel galten, zeigt auch das Wirken des Arztes Wolfgang Schumacher (1908 – 1961), der beide Weltanschauungen verbinden wollte. Schumacher war Schüler des Arztes Paul Dahlke



Foto: akg-images

Deutsche Buddhisten versuchten Heinrich Himmler zum Buddhismus zu bekehren. Ein entsprechendes Schreiben

erhielt der Reichsführer SS an Weihnachten 1935 zusammen mit einer Sammlung der Reden Buddhas.

(1865 – 1928), der 1924 im Berliner Stadtteil Frohnau den ersten buddhistischen Tempel Deutschlands baute. Seit 1930 Mitglied der NSDAP, verfolgte Schumacher mit seiner 1933 gegründeten Zeitschrift *Wiedergeburt und Wirken* das Programm einer „Erneuerung von Kultur und Geistesleben“ durch die Synthese von Buddhismus und Nationalsozialismus.

Als im Protestantismus die Bewegung der Deutschen Christen entstand, um ein dem Nationalsozialismus konformes Christentum zu verkünden, stieß dies auf Schumachers Kritik. Weil der jüdische Ursprung des Christentums dem Nationalsozialismus grundsätzlich widerspreche, empfahl er den Buddhismus als *arische Religion*, die „zur Vergeistigung der Kräfte des Blutes“ der Rasse geeignet wäre. Wie Schumacher in einem Artikel „Der deutsche Kanzler im Lichte des Buddhismus“ hervorhob, lebte sein Führer im Einklang mit buddhistischer Ethik. Als Beleg dafür galten Hitlers Vegetarismus und sein Einsatz für den Tierschutz.

Während des Zweiten Weltkrieges gab Schumacher von 1943 bis 1945 die Schriftenreihe *Religionsgeschichtliche Studien* heraus. Die Titel, unter denen buddhistische Texte in dieser erschienen, spiegeln die Stimmung der Zeit: *Die Tugenden des geistigen Kämpfers* (1943), *Die gewaltige Predigt vom mythischen Weltherrscher* oder *Der Charakter des geistigen Kämpfers* (beide 1944).

Schumacher durfte sich im Einklang mit dem obersten Weltanschauungshüter der Partei fühlen. Rosenbergs oben angeführtes Zitat, dass bis zum Überdruß Buddhismus gepredigt würde, bezog sich auf theosophische Interpretationen, Indischswärmer und wohl auch auf die Interpretation des Buddhismus durch Schopenhauer. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die Wertung, die Schopenhauer im *Mythus des 20. Jahrhunderts* erfährt. Rosenberg reklamiert den Philosophen für die völkische Bewegung, weil dessen „nordisches Bekenntnis“ in einem heroischen Lebenslauf bestanden hätte. Doch

musste der Partei-Ideologe Schopenhauers Idee von der Verneinung des Willens zurückweisen. Sie gilt ihm als „tragischer Traum eines verzweifelten Suchers“. Der Philosoph hätte Wille und Trieb nicht sauber voneinander unterschieden. Es ging für Rosenberg nicht darum, den Willen zu verneinen, sondern man müsste seinem blinden Trieb willentlich durch die Tat begegnen, um Freiheit zu erfahren. Eine Illusion solcher Freiheit liefert Rosenberg ausgerechnet Gautama: „Wenn Buddha den Trieb als Leiden erkennt, so ist das nur die eine Seite seines Wesens; wenn er ihn aber durch die gelebte Tat zurücksetzt, so ist das die willenhafte andere.“ Der Buddha war damit auch durch den obersten Denker der Partei als arischer Tatmensch legitimiert. Ideologische Einwände konnte es keine geben, wenn Schumacher seine Synthese von Buddhismus und Christentum betrieb und dabei auch internationale Aktivitäten entfaltete.

Etwa acht Monate, nachdem Hitler Kanzler geworden war, hatte Schumacher einen internationalen buddhistischen Kongress veranstaltet, den ersten seiner Art in Europa, zu dem Delegierte aus England, Frankreich, der Tschechoslowakei, Japan und British Indien nach Berlin kamen, darunter der singhalesische Gelehrte Ananda Kausalyayana (1905 – 1988).

## IV.

Buddhisten in Deutschland waren während der NS-Ära also international nicht isoliert. Auch in buddhistischen Ländern, von denen viele Kolonien der Gegner Deutschlands waren, bestand vielfach ein positives Bild von Hitler und dem Nationalsozialismus. In Birma hielten buddhistische Kreise Adolf Hitler für einen Cakravartin, einen zur Weltherrschaft berufenen Kaiser, den man zugleich mit Maitreya, dem kommenden Buddha identifizierte. Wiederrum legte nicht nur das Zeichen des Hakenkreuzes eine Zusammengehörigkeit nahe, Hitler konnte als die Person,

als die er dargestellt wurde, wie die Inkarnation eines Cakravartin erscheinen: „Er war Vegetarier, oder jedenfalls wurde das von ihm erzählt, er trank keinen Alkohol, er war Jungegeselle, lebte also enthaltsam, es passte alles zusammen.“ (Hans Bernd Zöllner: *Birma zwischen „Unabhängigkeit Zuerst – Unabhängigkeit Zuletzt“: Die birmanische Unabhängigkeitsbewegungen und ihre Sicht der Welt am Beispiel der birmanisch-deutschen Beziehungen zwischen 1920 und 1948. Berlin, Hamburg, Münster 2000, S. 332-336, Zitat auf S. 335*)

Vertretern der birmanischen Unabhängigkeitsbewegung schienen Deutsche und Japaner von der Rasse des Buddha zu sein. 1941/42 war in Birma ein hoffnungsvoller Reim verbreitet, in dem es heißt: „Deutschland und Japan kommen mit Sicherheit zu uns, denn sie sind von der Setkya-Rasse.“ Dies spielt auf Śākya an, den Sippennamen des Buddha. Der Politiker U Saw (1900 – 1948), der während der britischen Kolonialzeit mit den Japanern sympathisierte, ließ Hitlers *Mein Kampf* ins Birmanische übersetzen und veröffentlichte es in seiner Zeitung. (Zu U Saw vgl. John E. Jessup: *An Encyclopedic Dictionary of Conflict and Conflict Resolution, 1945-1996. Westport (Connecticut), London 1998, S. 780 – 781*)

### Auf besonderes Interesse stieß der Zen-Buddhismus, der im Ruf stand, eine von Kriegern praktizierte Meditation zu sein.

Von inhaltlichen Berührungspunkten abgesehen, gab es allein aus außenpolitischen Erwägungen keinen Grund für das NS-Regime, sich gegen den Buddhismus in Deutschland zu wenden. Die guten Verbindungen mit Japan, durch den Achsenvertrag seit 1940 besiegelt, machten auch den dortigen Buddhismus interessant. Schließlich stellten sich dessen offizielle Vertreter bis auf wenige Ausnahmen in den Dienst der japanischen Politik und Kriegsanstrengungen. Während der ganzen Zeit des Nationalsozialismus lebten und publizierten Buddhisten aus Japan in Deutschland, und es entstanden Doktorarbeiten japanischer Studenten mit Bezug zum Buddhismus, etwa von Junyu Kitayama, Jūjirō Hashimoto und Jiryo Furukawa, der eine Beziehung zwischen Samurai und Bodhisattva, dem Krieger und dem werdenden Buddha herstellte.

Auf besonderes Interesse stieß der Zen-Buddhismus, der im Ruf stand, eine von Kriegern praktizierte Meditation zu lehren. Bücher des Zen-Autors Daisetz Teitaro Suzuki erschienen in den dreißiger und vierziger Jahren in deutscher Sprache. Seine Einführung in den Zen-Buddhismus mit einem Vorwort von Carl Gustav Jung kam 1939 und 1942 in zweiter Auflage heraus. Sein Buch *Zen und die Kultur Japans* wurde 1942 auch von den *Nationalsozialistischen Monatsheften* empfohlen.

Suzuki erklärte 1938, dass Zen sich „fast jeder Philosophie oder Morallehre anpassen kann, solange seine intuitive Lehre nicht beeinträchtigt wird“. Zen vermag sich also mit „Anarchismus oder Faschismus, Kommunismus oder Demokratie, Atheismus oder Idealismus“ verbinden. Es erweist sich jenseits der Konventionen und Formalien als „revolutionäre Kraft“. Dass Zen auch mit dem Faschismus kompatibel wäre, stand für seinen bekanntesten modernen Interpreten also außer Frage.

Tatsächlich wurde das Interessante am Zen-Buddhismus in Deutschland

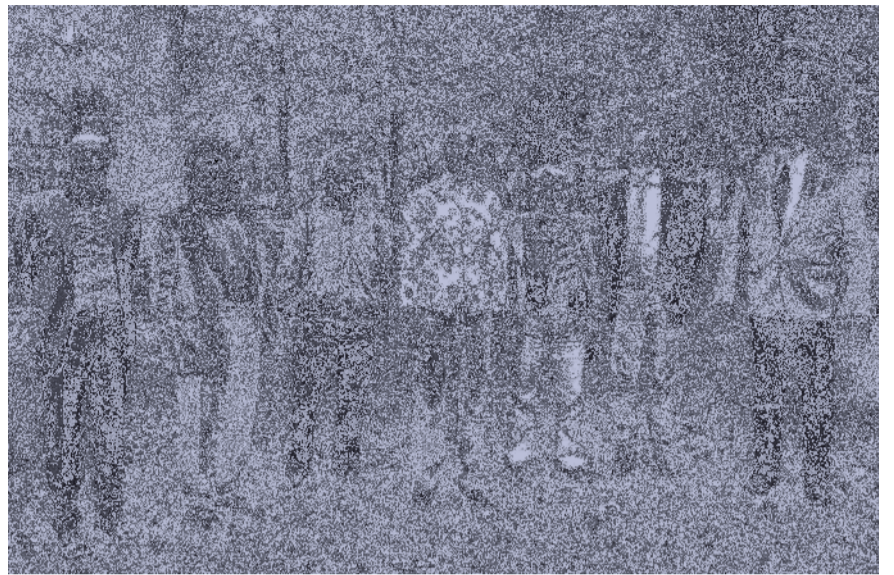
ursprünglich von Philosophen getragen, die Nationalsozialisten waren. August Faust (1895-1945), der das erste deutsche Buch über Zen herausgab, war seit 1937 Professor für Philosophie in Breslau. Als überzeugter Nationalsozialist stand er Alfred Rosenberg nahe und beteiligte sich am „Kriegseinsatz der Philosophen“. (Zu August Fausts nationalsozialistische Aktivitäten vgl. Norbert Kapferer: *Die Nazifizierung der Philosophie an der Universität Breslau 1933 – 1945. Münster 2001, hier besonders S. 177 – 203*)

Der Nationalsozialist Eugen Herrigel (1884 – 1955) war Professor für Philosophie an der Universität Erlangen, wo er 1937 Dekan und 1938 Prorektor wurde. Er erregte nach dem Zweiten Weltkrieg in Kreisen, die sich für buddhistische Meditation Interessierten, durch sein Buch *Zen in der Kunst des Bogenschießens* Aufsehen. Herrigel hatte sich in Japan „die ritterliche Kunst des Bogenschießens“ angeeignet, die er als aktiven Zen-Buddhismus interpretierte. Nach der Rückkehr aus Japan wollte er das dort Gelernte nutzbar machen, um als Philosoph deutschen Soldaten das Ethos des Samurai zu vermitteln.

Der Philosoph Karlfried Graf Dürckheim (1896-1988), während der NS-Zeit in offizieller deutscher Mission in Japan, beschäftigte sich gleichfalls intensiv mit dem Zen-Buddhismus. (Zu Dürckheim siehe Gerhard Wehr: *Karlfried Graf Dürckheim. München 1988*) Er praktizierte bei dem Zen-Lehrer Haku'un Yasutani (1885 – 1973), der den klassischen Meister Dōgen als Vertreter eines vaterländischen Militarismus deutete und einen kruden Antisemitismus vertrat. Yasutani hielt Ideen wie die Gleichheit der Geschlechter und den Individualismus für moderne Importe jüdischen Geistes nach Japan. Die Juden, so meinte Yasutani, verbreiteten durch ihr Bewusstsein der Auserwähltheit die verderbliche Idee der Gleichheit in der ganzen Welt. Dies hätte den japanischen Buddhismus bereits stark beschädigt, denn zu viele Japaner fühlten sich von den jüdischen Vorstellungen der Freiheit und Gleichheit angezogen. Yasutani Schüler Dürckheim, der in Japan für das nationalsozialistische Deutschland warb, veröffentlichte nach Kriegsende einflussreiche Bücher über Zen.

Den deutschen Behörden ging es während der NS-Ära darum, dass in der von Deutschen getragenen buddhistischen Bewegung auch im Ausland keine Juden mitwirkten. Der deutsche Mönch Nyanatiloka, der mit bürgerlichem Namen Anton Gueth (1878 – 1957) hieß, stand seit 1911 als Abt einem buddhistischen Kloster auf Ceylon vor, das zu British Indien gehörte. Er wurde vom deutschen Konsulat in Colombo gerügt, dass er Juden aufnahm. Die Auslandsvertretung der NS-Regierung bemängelte damit wohl, dass Nyanatiloka seinen späteren Hauptschüler Nyanaponika (Siegfried Feniger), der jüdischer Herkunft war, 1936 als Novizen akzeptierte. Nyanatiloka folgte der rassistischen Intervention der Behörde seines Vaterlands, worauf Nyanaponika im folgenden Jahr nicht bei ihm die volle Ordination empfing, sondern von einheimischen Mönchen.

Sogar in British Indien, wo es anders möglich gewesen wäre, hielt man sich also an die rassistischen Vorgaben der Heimat, wo sich „arische“ Buddhisten lieber nicht nach dem Schicksal der relativ vielen Juden fragten, die zuvor in buddhistischen Kreisen verkehrten. Immerhin könnten dies knapp zehn Prozent gewesen sein. (Hellmuth Hecker, *Lebensbilder deutscher Buddhisten. Ein bio-bibliographisches Handbuch. Band II, Konstanz 2 1997, führt 129 Persönlichkeiten aus der Geschichte*



In einer Pause versammelten sich die Referierenden und die Moderatorin Katharina Ceming (Mitte) zu einem Gruppenbild im Park der Akademie.

des deutschen Buddhismus an, die durch organisatorisches oder publizistisches Wirken hervortraten, darunter 12 Buddhisten jüdischer Herkunft.) Ein buddhistischer Zeitzeuge, der im von Dahlke gegründeten Berliner Tempel verkehrte, antwortete auf die Frage, ob man sich in der NS-Zeit zum Buddhismus bekennen durfte: „Ja, das Bekenntnis zum Buddhismus war vollkommen frei. Juden wagten sich meines Wissens nicht nach Frohnau; sie wollten uns wohl nicht kompromittieren. Sie wurden aber vom Buddhistischen Haus nicht ausgegrenzt.“ Da er ihr Motiv nur raten kann, fragte ganz offenbar niemand bei den „nicht arischen“ Buddhisten nach.

Überblickt man die buddhistische Bewegung Deutschlands in der NS-Ära lässt sich feststellen, dass den Angehörigen mit positivem Verhältnis zum Nationalsozialismus und Parteimitgliedschaft wenig exponierte NS-Gegner oder keine bekannten Widerstandskämpfer gegenüberstehen. Der in Japan lebende Bruno Petzold und der in Indien lebende Ernst Lothar Hoffmann, der unter dem Namen Lama Anagarika Govinda bekannt wurde, bilden in ihrer klar dokumentierbaren Gegnerschaft zur Ideologie des Nationalsozialismus die großen Ausnahmen.

## V.

Warum, kann man nun fragen, fühlten sich viele Buddhisten der Ideologie des Nationalsozialismus in dieser Weise nahe? Wo waren die Berührungspunkte? – Dass solche bestanden, soll hier nur kurz an zwei Aspekten gezeigt werden.

Der renommierte Buddhismusforscher Eberhard Conze (1904 – 1979), der sich später Edward nannte, war Funktionär der KPD, bis er nach Regierungsantritt der Nazis mit seiner jüdischen Freundin nach England floh. In seinen Memoiren versuchte er zu erklären, was ihn am Kommunismus wie am Buddhismus faszinierte. Ausdrücklich ließ er das gleiche Argument für jene gelten, die sich dem Nationalsozialismus zuwandten. Man hoffte so „die unerträgliche Last unserer Individualität loszuwerden, unsere lächerlich beharrlichen Ansprüche der Bedeutung unserer selbst und die Notwendigkeit ständig persönliche Entscheidungen über Angelegenheiten zu treffen, über die wir fast nichts wissen. In einer

anonymen Masse aufzugehen, war für uns die Entsprechung des Nirvana, das ein Poet einst beschrieb, indem er sagte, „der Tautropfen entwischt ins strahlende Meer“.

Conze spricht hier die Sehnsucht nach Freiheit durch Erlöschen des Ich an, das unter seiner Einsamkeit leidet, also die buddhistische Lehre von der Nichtsubstantialität des Wesens: Der Einzelne erfährt Freiheit, wenn er seinen Willen, seine Triebe, seine Gier bezwingt. Neben dem Verlangen nach individueller Erlösung kann er eine politische Dimension annehmen. Hitler sagte 1935 in einer Rede: „Es muss ein Wille in Deutschland sein, und alle anderen müssen überwunden werden.“ Die Ideen „Du bist nichts, dein Volk ist alles“ und „Du bist leer von Substanz“ konnten offenbar für viele ineinander übergehen.

Ein zweites Motiv lässt sich in der Lehre vom Karma finden, wenn man sie so interpretiert, dass unsere gegenwärtige Situation die Auswirkung früherer Taten ist. Georg Grimm erklärte mit dem Karma ökonomische und soziale Ungleichheiten: „Dass die allermeisten Menschen mit ihrer Geburt in dürftige Verhältnisse eintreten, ist nur ein Beweis dafür, dass das vorgeburtliche Wirken der allermeisten Menschen ein sehr minderwertiges war.“

Diese Idee bestreitet, dass es unschuldige Opfer gibt. Wie man aus vorgeburtlichem Wirken arm oder reich ist, lassen sich mit dem Karma alle Ungleichheiten und das daraus folgende Leid als letztlich selbst verursacht begründen. Dass der verfolgte Jude nicht als Arier geboren wurde, dass der Behinderte mit eingeschränkten Möglichkeiten zur Welt kam, dass Schwächere Opfer der Stärkeren werden, – allem, was Menschen erleiden und erdulden müssen, haftet der Geruch früherer Schuld an.

Natürlich kann man die beiden genannten zentralen Lehren des Buddhismus ganz anders interpretieren und hat dies oft auch getan. Dass sie aber in Asien wie in Europa diese Richtung nehmen konnten, zeigt deutlich, dass die Orientierung am Buddhismus ebenso wenig vor Abwegen schützt wie jene am Christentum, Islam oder einer anderen Religion. Vielleicht muss gerade der religiöse Mensch, der sich oft der Wahrheit so nahe fühlt, ab und zu innehalten, um sich zu fragen, wie menschlich er geblieben ist. □

# Ist der Buddhismus im Westen angekommen?

Kurt Gakuro Kramer

Als in einer *forsa*-Umfrage 2006 nach den größten Vorbildern der Deutschen gefragt wurde landete Günther Jauch mit 63% auf dem ersten Platz. Papst Benedikt XVI. lag mit 55 % deutlich dahinter. Bei den internationalen Persönlichkeiten landete der in der gleichen Liga spielende Dalai Lama auf dem ersten Platz und mit 61% deutlich vor dem Pontifex. Vom April 2011 stammt eine APA/OGM Umfrage zum Thema „Wem vertrauen die Österreicher unter den Religions- und Glaubensvertretern?“ Auch hier ein ähnliches Bild: Ein höherer Vertrauenswert für den Exilmönch und Friedensnobelpreisträger aus Tibet als für den Bischof von Rom und seine österreichischen Amtsbrüder zusammen.

Ich möchte diesem oberflächlichen Bild der Umfragen und Medien keine ernsthaftere Analyse des Phänomens „Dalai Lama“ im Westen folgen lassen, aber ich denke, es ist unbestritten, dass der Buddhismus dadurch ein bedeutend günstigeres Klima für sein Ankommen in Europa vorfindet, als andere Religionen, die erst in neuerer Zeit hier Fuß gefasst haben.

Bevor wir uns nun der Kernfrage „Ist der Buddhismus im Westen angekommen?“ zuwenden, noch drei Anmerkungen:

1. Wenn ich von „Buddhismus im Westen“ spreche, so meine ich damit insbesondere den Buddhismus in Australien, den USA und Europa, wobei es die Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit und mein begrenzter Horizont eigener Erfahrungen gebietet, mich weitgehend auf Europa zu beschränken.

2. Der Ausdruck „Buddhismus“ ist auch etwas, was man in Asien so gar nicht kennt, wenn man von der „Lehre des Buddha“ spricht. Im europäischen Kontext verwenden wir „Die Lehre des Buddha“ für die Inhalte und Methoden, wie sie von mehr als zwei Mio. Bewohner Europas studiert und praktiziert werden und den Ausdruck „Buddhismus“ für die in diesem Zusammenhang entstehenden Organisationen. Somit werden wir tatsächlich mehr über den „Buddhismus“ in seiner Vielfalt sprechen, als über die Lehre des Buddha, die ja in jeglicher Form nur einen Geschmack hat, wie es heißt – den Geschmack der Befreiung.

3. Wenn wir vom „Buddhismus im Westen“ sprechen, so ist uns gar nicht bewusst, welche zentrale Bedeutung dem Reich der untergehenden Sonne im asiatischen Buddhismus zukommt. Denn im Westen liegt das Buddhafeld des Amitabha, des Buddha des unendlichen Lichtes und Lebens. Und diese Tatsache des „Ex Occidente Lux!“ spielt auch eine gewisse Rolle im Verhältnis von östlichem und westlichem Buddhismus.

Wie beantworten wir nun die Kernfrage „Ist der Buddhismus im Westen angekommen?“

Aus europäischer Sicht haben wir zwei Möglichkeiten: Affirmation oder Negation. Wenn wir ja sagen, sammeln wir Begründungen und Argumente dafür, wenn wir nein sagen ebenso. Häufig fragen wir dann: Wer hat recht?



Mag. Kurt Gakuro Kramer, Lehrgangleiter am Buddhistischen Religionspädagogischen Institut in Salzburg

Aus asiatischer Sicht haben wir vier Möglichkeiten: Ja, nein, sowohl ja als auch nein, weder ja noch nein.

Aus buddhistischer Sicht haben wir noch eine Möglichkeit: Wir gehen an die Frage ganz offen heran! Manche würden meinen, der Buddhismus sei in Europa noch nicht angekommen:

1. Europa ist dominiert von zwei Weltanschauungen, einerseits von der christlichen, andererseits zunehmend von der säkularen bzw. agnostischen. Da wäre noch der Islam, der häufig als fremd erlebt und ins Abseits gedrängt wird – wo wäre da Platz für den Buddhismus um anzukommen?

2. Vielleicht sollte man sich auch die Warnungen von Kaiser Wilhelm II. zu Herzen nehmen. Dieser hatte 1895 an Hermann Knackfuß die Ausarbeitung einer allegorischen Zeichnung mit dem Titel „Völker Europas, wahrt eure heiligsten Güter“ in Auftrag gegeben, um es dem russischen Zaren Nikolaus II. zum Geschenk zu machen. Offensichtlich war es dem Kaiser nicht klar, dass der Buddhismus im Zarenreich ein anerkanntes Religionsbekenntnis war und der Zensus von 1897 exakt 433 863 Buddhisten im Zarenreich registrierte.

3. Nur in wenigen Staaten Europas, wie in Österreich, ist der Buddhismus als Religionsgesellschaft staatlich anerkannt und selbst dort bekennt sich nur eine geringe Anzahl von Menschen zum Buddhismus (0,12% Zensus 2001).

4. Der Buddhismus wird in Europa überhaupt nur sichtbar, wenn der Dalai Lama zu Besuch ist. Er ist dem europäischen Geist fremd und wird deshalb auch nie im Westen ankommen! Mehrheitlich besteht die Anhängerschaft des Buddhismus in Europa aus asiatischen Migranten der ersten und zweiten Generation. Die europäischen Konvertiten vertrauen nach wie vor auf asiatische Lehrer, sowie asiatische Formen und Riten. Viele wollen „kleine Tibeter und kleine Japaner“ werden.

## Ankommen im Herzen

Manche sehen Zeichen dafür, dass der Buddhismus in Europa angekommen ist. Betrachten wir diesen Standpunkt etwas genauer. Wodurch lässt er sich begründen und belegen?

Das wesentliche Kriterium für ein Ankommen der Lehre des Buddha in Europa erscheint mir das echte Ankommen in den Herzen hier lebender Menschen. Das scheint mir hunderttausendfach gegeben. Nachrangig erscheinen mir Angaben von Volkszählungen, die Anzahl von buddhistischen Organisationen und Gebäuden, von klösterlichen und akademischen Einrichtungen, obwohl ich auch darauf noch zurückkommen möchte.

In großer Anzahl gibt es Menschen, welche die Dreifache Zuflucht genommen haben; die dem Mittleren Weg des Buddha folgen, den Dharma, die Lehre vom Erkennen der Wirklichkeit ergründen und im Sangha die Gemeinschaft suchen und finden, in der man Stütze und Inspiration erfährt und wiederum gibt. Das im ganzen deutschen Sprachraum maßgebliche Dokument ist das sogenannte „Buddhistische Bekenntnis“ der DBU.

In allen Teilen Europas werden die traditionellen Formen der Meditation praktiziert, aber auch die Übung von Geistesgegenwart und Achtsamkeit, von Gelassenheit und Gleichmut im Alltag vertieft und die Verwirklichung von Weisheit und Mitgefühl im täglichen Leben entfaltet.

Natürlich setzen die 3 Fahrzeuge auch etwas unterschiedliche Akzente:

- **Theravada:** Ende der leidvollen Verstrickung, Lösung von allen Anhaftungen.
- **Mahayana:** Verwirklichung von Weisheit und Mitgefühl, als Bodhisattva in Erscheinung treten.
- **Vajrayana:** unheilsame Energien in heilsame verwandeln, Bodhicitta wachsen lassen, ein Buddha werden.

## Ankommen in der Gesellschaft – Meditation, Bildung, Dialog

Täglich treffen sich Menschen in hunderten Städten, quer durch Europa, um Meditation zu praktizieren, sie halten Studienkreise zu buddhistischen Themen ab, sie gestalten Pujas und andere buddhistische Feiern nach unterschiedlichen Riten. Fast täglich beginnt irgendwo in Europa eine intensive Praxiswoche, ein Sesshin, ein Zehntage-retreat, oder auch längere Meditationskurse, an denen Frauen und Männer unterschiedlicher Herkunft und unterschiedlichen Alters teilnehmen. Von Schottland bis Griechenland und Spanien, in Frankreich, Deutschland, Österreich und der Schweiz befinden sich buddhistische Klöster, in denen Mönche und Nonnen unterschiedlicher Traditionen langjährige Ausbildungen durchlaufen. Im buddhistischen Kloster Lerab Ling in Südfrankreich fand von 2006–2009 ein klassisches Dreijahresretreat mit 400 Teilnehmerinnen und Teilnehmern statt, um eines der zahlreichen herausragenden Beispiele zu nennen.

Obwohl Europa in dieser Beziehung den Entwicklungen in den USA weit hinterher hinkt, gibt es auch hier nun vermehrt zahlreiche Kurse, Großveranstaltungen und Studien auf akademischem Boden. Vom 18.–21. August 2011 fand an der Universität Hamburg ein Kongress zum Thema „Achtsamkeit – eine buddhistische Praxis für die Gesellschaft heute“ mit 1500 Teilnehmern statt. An der Universität Wien findet heuer zum dritten Mal ein Universitäts-

lehrgang der Akademie für Buddhismus und Christentum statt.

Nicht nur im deutschen Sprachraum gibt es seit Jahren kaum eine katholische oder evangelische Akademie, kaum eine Volkshochschule oder Erwachsenenbildungsinstitution, die nicht einen Vortrag oder Seminar zum Buddhismus im Programm hat. Die Anzahl der Bücher, die sich direkt dem Thema Buddhismus oder der Auseinandersetzung moderner Geistes- oder Naturwissenschaft mit buddhistischen Positionen beschäftigen, ist mittlerweile unüberschaubar geworden. Noch wesentlich unüberschaubarer ist in den letzten 10–15 Jahren die buddhistische Präsenz im globalen elektronischen Raum geworden, Webseiten, Blogs, Vorträge auf mp3, Videos auf YouTube etc. bieten dem Interessierten, aber auch wissenschaftlich Tätigen eine Fülle von Quellenmaterial.

Hier möchte ich auch kurz andeuten, dass gerade in Zeiten gesellschaftlicher Krisen, in denen sich Europa zurzeit zweifellos befindet, die jungen Menschen vermehrt auf der Suche nach Orientierung sind. Zahlreiche buddhistische Aktivitäten und Publikationen richten sich an Jugendliche; sei es das Angebot buddhistischer Konfirmationskurse in Norwegen, die buddhistischen Pfadfinder in Frankreich oder der seit 1993 angebotene Buddhistische Religionsunterricht an öffentlichen Schulen in Österreich sowie die Produktionen von Unterrichtsmaterialien über den Buddhismus des englischen Clear Vision Trust, oder die Songs und Mantras der Mönche des spanischen Klosters „Sakya Tashi Ling“, die es in die europäischen Hitlisten geschafft haben, um nur einige wenige Beispiele zu nennen.

Hervorheben möchte ich hier das besondere Engagement der ungarischen buddhistischen Gemeinschaft „Dzsaj Bhím Közösség“, die seit 2007 ein sehr engagiertes Bildungs- und Nachqualifizierungsprogramm für Jugendliche und junge Erwachsene aus der noch immer weitgehend ausgegrenzten Roma-Gemeinschaft betreibt. Die meisten Aktivisten dieses als buddhistische Religionsgemeinschaft anerkannten Netzwerks sind selbst Roma und beziehen ihre Inspiration von den indischen Dalit-Buddhisten, einer Bewegung, die auf Dr. Ambedkars Konversion zum Buddhismus 1956 zurückgeht.

Bemerkenswert erscheint mir auch die Präsenz von Vertretern des Buddhismus am Interreligiösen Dialog, die weit über dem liegt, was der prozentuelle Anteil der Buddhisten an der Bevölkerung vermuten ließe. Zu erwähnen ist hier auch das European Network of Buddhist Christian Studies. Teilweise in Projekten des Engagierten Buddhismus, teilweise in Kooperation mit anderen religiösen Initiativen sind europäische Buddhistinnen und Buddhisten aktiv in Hospizvereinen, Kranken- und Gefangenenbetreuung, bei der Flutopferhilfe, in Menschenrechtsgruppen und in zahlreichen Organisationen der Zivilgesellschaft.

## Organisation des Buddhismus in Europa

Lassen sie mich etwas über die Organisation des Buddhismus in Europa sagen. Wir unterscheiden vier Organisationsformen:

- Gruppen
- Stadtzentren
- Retreatzentren
- Klöster

1. Auf der Graswurzelebene gibt es die buddhistischen Meditations- und Studiengruppen, die oft nur ein bis zwei Dutzend Personen umfassen.

2. In den Städten sind das die Buddhistischen Zentren, getragen von einer Mitgliedschaft von 100–1000 Menschen mit zumindest allabendlichen Veranstaltungen und auch Angeboten an den meisten Wochenenden.

3. Die meist am Land befindlichen Retreatzentren haben häufig einen kleinen Kreis permanenter Bewohner, die dann auch für die Betreuung jener Menschen sorgen, die sich zu einwöchigen oder längeren Kursen dort einfinden.

4. Klöster oder klosterähnliche Institutionen veranstalten oft auch parallele Kurse und betreuen bis zu 1000 Menschen bei Spitzenauslastung im Sommer. Kursteilnehmer nehmen häufig an den nötigen Arbeitsvorgängen in Form von Arbeitsmeditation, Karma Yoga, Samu etc. teil.

Größere buddhistische Institutionen unterhalten alle diese unterschiedlichen Organisationsformen in einem oder mehreren Ländern Europas oder auch weltweit. Als eine der weltweit verzweigtsten Institutionen gilt der vom dänischen Lama Ole Nydhal begründete „Diamantweg-Buddhismus“ mit mehr als 600 Gruppen in über 35 Ländern. Aber auch zahlreiche andere große buddhistische Organisationen, die auf mehreren Kontinenten vertreten sind, haben ihren Hauptstützpunkt in Europa oder den USA.

#### Zusammenschlüsse buddhistischer Organisationen

Eine andere Form der Zusammenschlüsse sind nationale Dachorganisationen bzw. Netzwerke, wie die DBU, SBU und ÖBR in den deutschsprachigen Ländern, oder das NBO in Großbritannien. Unterschiedliche Gründe waren für ihr Entstehen maßgeblich, sei es als Erfordernis für die staatliche Anerkennung, wie im Beispiel Österreichs, oder einfach um eine Plattform für Kommunikation und Kooperation zu schaffen wie beim NBO. Darüber hinaus gibt es seit 1975 die EBU, zu deren Mitgliedern nationale Dachorganisationen, internationale Netzwerke, aber auch einzelne Zentren und Gruppen gehören. Derzeit umfasst die EBU 40 Mitgliedsgruppen aus 16 europäischen Staaten, darunter 10 nationale Dachorganisationen. In einem jährlich stattfindenden mehrtägigen Treffen werden Informationen und Erfahrungen ausgetauscht und gemeinsame Projekte entwickelt.

#### Ankommen im öffentlichen Raum

Neben Meditations- und Tempelräumen, die in Wohnungen, Lagerräumen und Privathäusern untergebracht und dem Außenstehenden nicht sichtbar sind, gibt es natürlich auch Monumente und Gebäude, welche die Präsenz des Buddhismus im öffentlichen Raum manifestieren. Stupas könnte man als Denkmäler der Erleuchtung bezeichnen. Sie sind manchmal mit Reliquien, religiösen Schriften und sonstigen Weihegegenständen gefüllt. Buddhisten pflegen diese dreimal zu umrunden, um weitere Inspiration und Kraft zur Fortsetzung des Erleuchtungsweges zu gewinnen. Die derzeit größten Stupas in Europa sind der in Benalmádena nahe Málaga und der in Zalaszanto nahe dem ungarischen Plattensee. Während im Zentrum Salzburgs im September dieses Jahres ein kleiner Stupa auf dem Mönchsberg für mediale Aufmerksamkeit sorgte, ist im österreichischen Gföhl nördlich der Donau der größte Stupa Europas gerade in Planung.

Tempelgebäude in Städten weisen auch in unterschiedlicher Weise auf die



Foto: kna

*Buddhisten beteiligen sich sehr stark am interreligiösen Dialog. Unser Foto zeigt Buddhisten 2009 beim Friedens-treffen der Religionen in Krakau.*

Präsenz des Buddhismus hin. Am beeindruckendsten allerdings sind Retreatzentren und Klöster in oft abge-schiedenen und entlegenen Gegenden Europas.

#### Asien und Europa. Buddhismus im Zeitalter der Globalisierung

Lassen sie mich zum Abschluss noch etwas über die vielfältigen buddhistischen Beziehungen zwischen Asien und Europa sagen. Vielen ist unbekannt, dass Russland, als die klassische Brücke zwischen Europa und Asien, den Buddhismus schon zur Zarenzeit anerkannt hatte. Dass ein ganzer Teilstaat der Russischen Föderation, nämlich die autonome Republik Kalmückien überwiegend buddhistisch ist, könnte älteren Münchnern bekannt sein, da viele Kalmücken 1945 vor Stalin nach Deutschland flüchteten.

Schätzungen gehen davon aus, dass derzeit in ganz Europa von den insgesamt 5,5 Mio. Immigranten, die ihren Ursprung in Süd- bis Ostasien haben, sich etwa 1 Mio. zum Buddhismus bekennen, insbesondere Menschen mit vietnamesischem, chinesischem und thailändischem Hintergrund. Zwischen ihnen und der etwa gleich großen Anzahl von zum Buddhismus konvertierten Europäern gibt es noch deutlich weniger Verbindungen, als dies in den USA und insbesondere Australien der Fall ist. Häufig haben sie ihre eigenen Tempel und Zentren, die nur zögernd von Europäern frequentiert werden. Umgekehrt kommen auch nur wenige Asiaten in buddhistische Zentren der Europäer.

Ursprünglich waren natürlich alle buddhistischen Lehrer europäischer Buddhisten aus Asien bzw. europäische Buddhisten gingen in asiatische Länder, um dort ihre Lehrer zu finden, wie die bekannten deutschen Mönche Nyanatiloka und Nyanaponika, oder auch die Nonne Ayya Khema. Ab der Mitte des 20. Jahrhunderts gelten zwar weiterhin die angesprochenen Trends, aber häufig bildet sich eine nennenswerte Anhän-

gerschaft um buddhistische Lehrerpersönlichkeiten aus Europa. Der englische Mönch Sangharakshita mit seinem westlich geprägten Triratna Orden, der ebenfalls englische Lama Jampa Thaye mit seiner in Europa und Amerika aktiven Dechen Community und der dänische Lama Ole Nydhal, der den ebenfalls westlich geprägten Diamantweg begründete, haben in den letzten 30 Jahren weltumspannende Netze buddhistischer Gruppen errichtet, um auch hier nur einige zu nennen. Zahlreiche europäische Mönche, Nonnen, Lehrer und Lehrerinnen leiteten und leiten in allen Teilen Europas Zentren von lokaler oder regionaler Bedeutung.

Andere Zentren oder auch größere buddhistische Netzwerke haben an ihrer Spitze zwar anerkannte Meister asiatischer Herkunft, bestehen aber überwiegend aus Europäern, wie der weltweit verbreitete Intersein Orden des vietnamesischen Mönchs Thich Nhat Hanh, die Rigpa Zentren des tibetischen Meisters Sogyal Rinpoche oder das von Chögyam Trungpa gegründete Shambala International. Die 1970 von Taisen Deshimaru gegründete Organisation „Association Zen Internationale“, eine Organisation mit weltweit etwa 200 Gruppen wird heute überwiegend von Franzosen, Deutschen und Amerikanern geführt. Einige eigenständige Organisationen sind ebenfalls daraus hervorgegangen.

#### Einflüsse des Buddhismus im Westen auf den Buddhismus in Asien

Nicht erst im 21. Jahrhundert wirkt der Buddhismus im Westen auf den Buddhismus in Asien zurück. Das früheste Beispiel ist der Buddhistische Katechismus von Henry Olcott, ein kleines Büchlein, geschrieben 1881, mit der Absicht, der Jugend von Ceylon den Buddhismus wieder näher zu bringen. Mit Übersetzungen in 20 Sprachen wurde es ein Welterfolg. Das gleiche gilt für die von Olcott 1885 initiierte Schaffung einer Buddhistischen Flagge, die heute von Buddhisten in aller Welt angenom-

men wird. Zweifellos hatte auch das Auftreten von europäischen Mönchen in Asien einen bestärkenden Einfluss auf das Selbstbewusstsein von Buddhisten in kolonial regierten Ländern. Die Einladung der deutschen Mönche Nyanatiloka und Nyanaponika zum 6. Buddhistischen Konzil 1954 in Rangun ist mir dafür ein Beweis. Ayya Khemas Wirken in Sri Lanka als buddhistische Nonne mag mit ein Grund sein, dass der Bhikkhuniorden 1998 in Sri Lanka zu neuem Leben erwachen und somit zum Vorbild für Frauen in anderen Theravadaländern werden konnte. Ayya Khema ist auch eine der Initiatorinnen für die weltweit wirkende buddhistische Frauenorganisation „Sakyadhita“, die seit der ersten Konferenz 1987 in Bodhgaya wesentlich zur Verbesserung der Position der Frauen im asiatischen Buddhismus beigetragen hat.

Das Internationale Netzwerk Engagierter Buddhisten (INEB) wurde zwar von Sulak Sivaraksa in Thailand initiiert und von bekannten Repräsentanten der Drei Fahrzeuge 1989 ins Leben gerufen (Dalai Lama, Thich Nhat Hanh und Buddhadasa Bhikkhu), es steht aber fest, dass alle vier Persönlichkeiten gegenüber westlicher Bildung und gegenüber anderen Religionen sehr aufgeschlossen waren. Auch die häufig geäußerte Vermutung, dass das karitative Engagement christlicher Kirchen bei dieser Gründung des Engagierten Buddhismus Pate gestanden ist, erscheint mir nach einem persönlichen Gespräch mit Sulak Sivaraksa zutreffend.

So schließt sich der Kreis: Nachdem der asiatische Buddhismus im Westen angekommen ist und trotz der relativen Kürze des Prozesses schon wesentliche Schritte der Inkulturation durchlaufen hat, beginnen wesentliche Impulse des westlichen Buddhismus in Asien Fuß zu fassen. □

## Vom Mauerfall bis Fukushima

# Beethovens IX. Symphonie als humanitäre Aktion

Ludwig van Beethovens IX. Symphonie kommt weltweit in den verschiedensten Kulturen immer dann zur Aufführung, wenn besonders wichtigen Ereignissen zu gedenken ist, seien es Naturkatastrophen oder politische Sternstunden. Das liegt, so der Musiker und Musikwissenschaftler Dr. Michael Hartmann, wohl vor allem am Schlusschor über Schillers Ode „An die Freude“, mit seiner „ekstatischen Sogwirkung“. Bei einer Abendveranstaltung mit dem Titel „Vom Mauerfall bis Fukushima. Beethovens IX. Sym-

phonie als humanitäre Aktion“ am 8. Dezember 2011 stellte der Dozent an der Hochschule für Musik und Theater in München die Rezeptionsgeschichte der Symphonie vor, ging besonders auf den Schlusschor ein und sprach auch über die Frömmigkeit des Komponisten.

Für den Abdruck in unserer Zeitschrift fasste Dr. Michael Hartmann Teile seiner drei Vorträge in einem Referat zusammen und ergänzte den Text durch erklärende Notenbeispiele.

## Vom Mauerfall bis Fukushima. Beethovens IX. Symphonie als humanitäre Aktion

Michael Hartmann

### 1. Einleitung

„Freiheit, schöner Götterfunken“ ließ Leonard Bernstein den Bariton im Finale der IX. Symphonie am 25.12.1989 im Berliner Konzerthaus, wenige Wochen nach dem Mauerfall, singen – zum Ärger mancher Puristen. Dabei ist diese Eigenmächtigkeit keineswegs abwegig.

Schließlich wurde 1985 die von Herbert v. Karajan im Auftrag des Europarates eingerichtete Instrumentalfassung des „Freudenthemas“ zur offiziellen Hymne der Europäischen Union erklärt. Die einschlägige Website der EU bemerkt dazu: „Ohne Worte, in der universalen Sprache der Musik, ist die Hymne Ausdruck der idealistischen Werte Freiheit, Frieden und Solidarität, für die Europa steht.“ Und wenige Tage bevor die Anfrage an H. v. Karajan für dieses Arrangement erging, argumentierte der damalige französische Vorsitzende des Ausschusses für Raumordnung des Europarates René RADIUS: „Zu dieser Stunde, die von eigennützigem Berechnungen gekennzeichnet ist, zu dieser Stunde, da die Zahlen, Tarife und Handelsspannen die Debatten über Europa beherrschen, sollte sich die Versammlung mehr denn je bemühen, eben diese Debatte mehr auf jene Ebene zurückzuführen, auf der sie vor 25 Jahren begonnen hatte.“

Neben den politisch-ideellen Konnotationen bezüglich Beethovens IX. scheint in den diversen Benefizkonzerten anlässlich von Natur- und humanitären Katastrophen – wie etwa zuletzt der Erdbeben- bzw. Atomkatastrophe in Fukushima – eine andere Facette dieser



Dr. Michael Hartmann, Hochschule für Musik und Theater München

Musik auf: ihr Trospotential angesichts der mitten in unserer Hightech- und durchrationalisierten Welt aufbrechenden Hilflosigkeit des Menschen gegenüber entfesselter Natur und angesichts der letzten Unverfügbarkeit individuellen Schicksals. So brachten die drei Münchner Spitzenorchester, Staatsorchester, Rundfunksymphonieorchester und Philharmoniker, jeweils mit ihren Chören unter der Leitung Zubin Methas

das Beethoven-Werk am 2. Mai des Jahres zur Aufführung und erspielten dabei € 130.000 zugunsten des japanischen Roten Kreuzes.

Interessanterweise ist gerade Japan jenes Land, in welchem es sich Musikgemeinden zur Aufgabe gemacht haben, die IX. von Beethoven einmal jährlich mit tausenden von auswendig singenden Menschen zur Aufführung zu bringen. Hier zeigen sich die tatsächlich Menschen verbindende Kraft der Musik und der singuläre Rang dieser Symphonie. Doch ist diese Wertschätzung allein ein Phänomen unserer Tage?

### 2. Rezeptionsgeschichte

Bereits in den 1840er Jahren sprach der Musikschriftsteller (Nachfolger Robert Schumanns in der Leitung der *Neuen Zeitschrift für Musik*) und Lehrer am Leipziger Konservatorium Franz Brendel davon, „daß Beethoven in Sinn und Geist ein Republikaner gewesen“ sei und „prophetisch ausgesprochen [habe], wonach das Jahrhundert ringt, ein Himmelreich auf der Erde“.

In den unruhigen Wochen vor den Barrikadenkämpfen im Mai 1849 studierte Richard Wagner die IX. Symphonie ein; bei der Generalprobe wandte sich der russische Anarchist Michail Bakunin an Wagner und seine Musiker mit der Aufforderung, beim nahenden Weltbrand unbedingt, auch unter Einsatz des Lebens, diese Symphonie zu retten. Als das Alte Dresdner Opernhaus während der Kampfhandlungen abbrannte, rief ein Aufständischer Richard Wagner zu: „Herr Kapellmeister, der Freude schöner Götterfunken hat gezündet, das morsche Gebäude ist in Grund und Boden verbrannt.“

Folgerichtig wurde für die Arbeiterbewegung des 20. Jahrhunderts die IX. Symphonie zu einem Kristallisationspunkt politischer wie kultureller Identität; nicht zuletzt, weil die Arbeiterchöre der 1920er Jahre höchst bedeutende Dirigenten aufzuweisen hatten: Erich Kleiber, Hermann Scherchen, Anton Webern.

Eine bis heute nachwirkende Tradition begründete Arthur Nikisch, als er am 31. Dezember 1918 in Leipzig mit dem Gewandhausorchester sowie dem durch den Bachverein verstärkten Gewandhauschor die IX. Symphonie auführte. Diese erschien dem Kritiker des *Leipziger Tageblatt* in den durch das Kriegsende, die Abdankung der Monarchie und die Soldaten-Aufstände äußerst aufgewühlten, von großer Not geprägten Zeiten als die richtige Musik zur rechten Zeit: „Diejenigen, die in der Novemberrevolution die Erlösung erblicken, werden in ihrer Seele beim Lied an die Freude die Resonanz empfinden, die ändern werden ihre Sehnsucht nach der Lösung aller Wirrnisse, nach dem Frieden im Land in das Werk strömen lassen – ergreifen aber muß es heute alle, da wir zu keiner Zeit leidenschaftlicher um unser Schicksal rangen, als jetzt.“ Die nationalsozialistische Vereinnahmung dieser „Schicksalsmusik“ verwundet nicht, obgleich der allgemeine Verbrüderungsruf der Symphonie doch ideologisch gerechtfertigt und deutschnational gedeutet werden musste; auch dafür fanden sich beflissene Musikwissenschaftler. Die Retourkutsche folgte mit Hanns Eisler, der 1938 die Musik für seine Anliegen umfunktionierte: „Dieser Beethoven ist kein Zeuge für die faschistische Diktatur, aber er ist das Vorbild für den Antifaschisten, und der große Zeuge für die Wahrheit und die Gerechtigkeit unseres Kampfes.“

### 3. Verflechtung von Leben und Werk

An diesen weit divergierenden Reklamationen des Werkes fällt doch als

Gemeinsamkeit das starke individuelle Angesprochensein, die tiefe emotionale Aufrüttelung und die gemeinschaftsbildende Kraft – die Missbrauch und Abgrenzung gegenüber anders denkenden gesellschaftlichen Gruppierungen nicht ausschließt – dieser Symphonie auf.

Wie aber sieht Beethoven selbst seine Symphonie: als heroische Kampfmusik, als private Stellungnahme eines Künstlers zu sozialen Fragen, als religiöses Statement, als persönlichen Befreiungsschlag gegenüber seinem ihm übel mitspielenden Schicksal?

Hier gilt es vorab zwei Hindernisse für ein adäquates Verstehen zu vermeiden: Zunächst soll nicht einfach naiv 1:1 aus den Lebensumständen des Komponisten auf die Werke geschlossen werden. Nicht nur, weil Musik eine abstrakte Kunst ist und daher konkrete Zustände, Ereignisse, Gefühle ohne konnotative Verabredungen (wie z.B. in der barocken Rhetorik, welche musikalischen Figuren emotionalen Gehalt zuspricht) nicht schlichtweg benannt werden können. Vielmehr kann das im Werk sinnlich erscheinende Material, z.B. eine als optimistisch, rhythmisch kraftvoll, periodisch stimmig vom Hörer empfundene Melodie ja gerade den gegenwärtig widrigen Lebensumständen des Komponisten diametral entgegenstehen.

Und mit dem Hörer/Rezipienten kommt das zweite mögliche Hindernis ins Spiel: dessen (auch durch Traditionen, Mystifikationen usw. geprägte) eigenes Beethoven-Bild, worauf der einflussreiche Musikästhetiker August Halm schon 1927 hingewiesen hat, indem er der mit Beethoven gerne assoziierten Tragik, Trauer, Heroik entgegenhielt: „daß man solches als das Eigentliche Beethovens nahm, daß man dagegen die Töne der Freude, der nicht erst errungenen sondern naiven, unverkrampften, von selbst da seienden Freude, die Musik der Lust, des Übermuts, des idyllischen Behagens, der Heiterkeit und des frohen Muts als nicht so recht zu Beethovens Bild gehörend, mehr als Zustände der Erholung von gewaltigem Ernst gelten ließ: das geschah in der Hauptsache aus eigener eitler Weinerlichkeit und aus selbstgefälligem Welt-schmerz heraus.“

Dermaßen sensibilisiert, und im Bewusstsein, dass der Notentext – um mit Carl Dahlhaus zu sprechen – „ebenso wenig die musikalische Wirklichkeit [darstellt] wie das Aktenstück die biographische“, darf jetzt nach biographischen Quellen gefragt werden, die Beethovens Lebensumstände und künstlerische Intentionen klären helfen.

#### 3.1. Das Thema „Liebe“

In einem Brief vom 16. November 1801 berichtet Beethoven von seiner durch die Taubheit bedingten gesellschaftlichen Isolation, die aber nun durchbrochen sei: „ich floh die Menschen, mußte Misanthrop scheinen und bin's doch so wenig. – Diese Veränderung hat ein liebes, zauberisches Mädchen hervorgebracht, das mich liebt, und das ich liebe; es sind seit 2 Jahren wieder einige selige Augenblicke, und es ist das erste mal, daß ich fühle, daß Heirathen glücklich machen könnte.“

Weiter ist hier der auf 1812 datierte Brief an die *unsterbliche Geliebte* (deren Identität nach wie vor umstritten ist) zu nennen. Der Komponist hegt die entschiedensten Absichten („mache daß ich mit dir leben kann“), auch für die weitere Zukunft („ja ich habe beschlossen in der Ferne so lange herum zu irren, bis ich in deine Arme fliegen kann, und mich ganz heymathlich bey dir nennen kann“). Bekanntlich erfüllten sich Beethovens Hoffnungen nicht. Doch darf daraus kein misanthropisches oder gar



Notenbeispiel 1: Der Beginn der Symphonie: Wie aus einem Urgrund steigt der Klang auf; ein vages Tremolo der Streicher webt einen Quintraum, der

weder Dur noch Moll fixiert; die definitive melodische, harmonische, rhythmische Gestalt ist noch offen.

frauenfeindliches Verhalten seitens des Komponisten gefolgert werden. Jedoch sehen wir hier eine geradezu klassische Krisensituation, hervorgerufen durch den dringlichen Vereinigungswunsch und dessen Versagung. Wir ahnen Beethovens Liebesintensität und sehen ein „dramatisches Zeugnis für sein Leben im und aus dem inneren Widerspruch, dem seelisch-mental Konflikt“. In seinen Werken nun sublimiert er nicht nur seinen Gefühlsaufruhr; mehr noch: er setzt positive Ideale hinsichtlich gegliedeter heterosexueller Beziehungen in Musik, und verifiziert damit seine idealistischen Vorstellungen von personaler Liebe, die nicht zu trennen sind von seiner fundamental humanistisch aufgeklärten Haltung, von der er 1808 berichtet: „Von Kindheit an lernte ich die Tugend lieben und alles, was schön und gut ist.“ So ist denn der Untertitel der 1. und 2. Fidelio-Fassung: „Die eheliche Liebe“ ernst zu nehmen und als Ermutigung auch im gesellschaftspolitischen Sinne zu verstehen. Keinesfalls kann in der einzigen Oper einfach die Bedeutung des ehelichen Lebensglücks zugunsten der politischen Befreiungsbotschaft unterschlagen werden. Denn – wie Carl Dahlhaus zeigt – das „private Glück bildete – als Reservat – einen Gegensatz zu bürgerlicher Politik, die auf die Barrikaden ging, zugleich aber – als Inbegriff realisierter Humanität – den eigentlichen Zweck der Politik.“

Die idealistische und gleichwohl auf deren Realisierung abzielende Liebesvorstellung Beethovens unterscheidet sich grundlegend etwa von romantischer bis zur Selbstzerstörung führender und letztlich egoistisch auch den Partner/Partnerin mit in den Abgrund reißen der Liebesleidenschaft, wie sie etwa in Richard Wagners *Tristan und Isolde* verklärt wird. Beethovens Fidelio bewahrt stets die „Achtung vor der personalen körperlichen, geistigen und seelischen Integrität des Gegenübers.“

In der IX. Symphonie bekräftigt Beethoven mit Schiller: „Wer ein holdes Weib errungen, mische seinen Jubel ein“.

### 3.2. Die Idee der Brüderlichkeit

Im *Heiligenstädter Testament* (1802) beklagt der Komponist nicht nur seine zunehmende Taubheit, die er durch den Kuraufenthalt in Heiligenstadt zu bessern hoffte; er bittet auch die Gottheit, auf sein Inneres herabzusehen: „du kennst es, du weist, daß menschenliebe und neigung zum wohlthun drin hausen“. Und im Blick auf sein Verhalten

gegenüber den eigenen Brüdern schreibt er dieses: „ich habe es um euch verdient, indem ich in meinem Leben oft an euch gedacht, euch glücklich zu machen, seyd es“. Von Brüderlichkeit hinsichtlich unseres Komponisten zu reden, heißt, sowohl das Verhältnis zu seinen leiblichen Brüdern als auch die allgemeine Idee der Brüderlichkeit zu bedenken, wie sie Beethoven aus der französischen Revolution kannte und schätzte. Daraus erklärt sich die ursprüngliche Widmung seiner III. Symphonie *Eroica* (1803–1804) an Napoleon ebenso wie deren radikale Rücknahme nach der Nachricht von der Kaiserkrönung Napoleons im Mai 1804, als Beethoven (einem glaubwürdigen Bericht seines Klavierschülers Ferdinand Ries zufolge) das Titelblatt mit der Namensnennung Napoleons zerriss, mit

den Worten, Napoleon sei auch nicht anders als ein gewöhnlicher Mensch, und er werde nun auch alle Menschenrechte mit den Füßen treten und nur seinem Ehrgeiz frönen.

Gegen diese schlimme (Ent-)Täuschung der Ideale von Gleichheit und Brüderlichkeit setzt Beethoven mit Schiller seine fulminante Botschaft von der Verbrüderung aller Menschen.

Das Verwobensein privater Lebensumstände mit politischem Weitblick und Interesse dokumentiert das die Jahre 1812–1818 umgreifende Tagebuch, das uns Beethoven nicht allein mit Problemen seiner eigenen Existenz, sondern mit Fragen nach dem menschlichen Leben schlechthin befasst zeigt. Hier spiegelt sich auch die enorme Belesenheit des Komponisten (unter den Autoren finden sich Aristoteles,

Boethius, Euripides, Homer, Quintilian, Plutarch, Platon, Tacitus, Shakespeare, Goethe, Herder, Kant, Klopstock, Lessing, Schelling, Schiller, die Brüder Schlegel, Schleiermacher); diese dürfte auch zur Überwindung enger Selbstfixierung mit beigetragen haben. Jedenfalls erkennen wir, das Beethoven „selbst bei größter und schmerzlichster existentieller Selbstbetroffenheit, ins Allgemein-Menschliche ausgreift. Auch und gerade das Eigene ist ihm nur Stoff im Spiegel des Übergeordnet-Allgemeinen.“

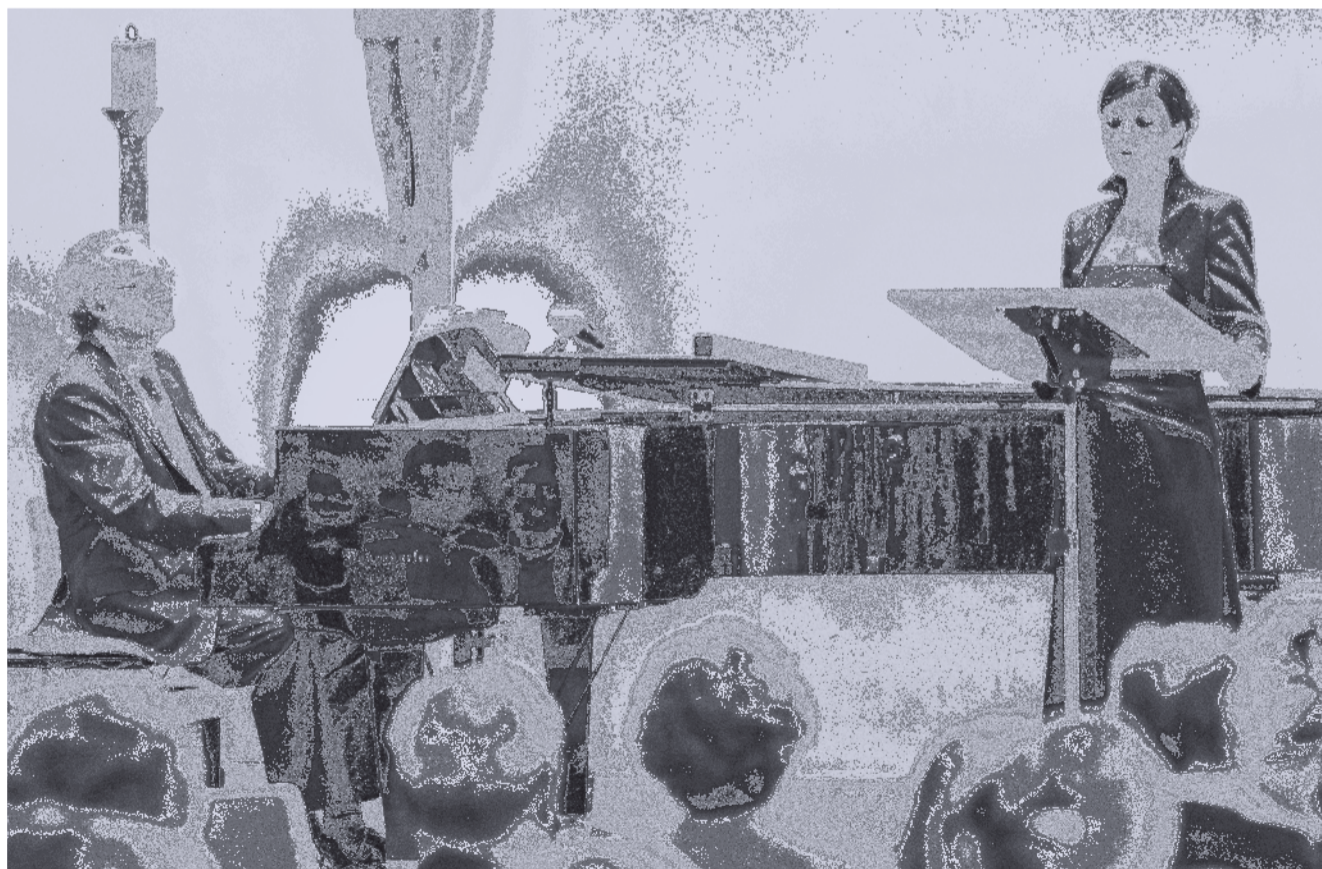
In der Musik bearbeitet Beethoven diese seine Lebensthemen; hier gelingt ihm das, was er in dem Tagebuch 1816 als die „große Auszeichnung eines vorzüglichen Mannes“ nennt: „Beharrlichkeit in widrigen, harten Zufällen“. Wie können nun die angesprochenen Themen: Liebeswerben/Liebeskummer, schicksalhafte Krankheit, die *conditio humana* überhaupt, das Freiheitspathos und schließlich die Frage nach dem Schöpfer-Gott in einer Symphonie vermittelt werden?

## 4. Musikalische Gestaltung

### 4.1. Musik des Ursprungs

Beethoven unternimmt dies nicht unreflektiert affirmativ. Seine musikalische Antwort, seine musikalische Synthese dieser Themenkreise, die er in der IX. Symphonie präsentiert, ist ganz und gar modern: Sie ist evolutionär und kreativ gedacht! Paradigmatisch steht hierfür der Beginn der Symphonie: Wie aus einem Urgrund steigt der Klang auf; ein vages Tremolo der Streicher webt einen Quintraum, der weder Dur noch Moll fixiert; die definitive melodische, harmonische, rhythmische Gestalt ist noch offen: **(Siehe Notenbeispiel 1)**

Der Hörer wird auf einen Weg gesetzt, der letztlich zur Proklamation der menschlichen Gemeinschaft als einer friedvollen Vereinigung von freien Bürgern führt. Dass die IX. Symphonie „die Welt, zu der sie gehört erst schafft, hört



Die junge Sopranistin Anna Karmasin sang Beethoven-Lieder. Mit den Liedern, die er am Klavier begleitete, und mit Klangbeispielen illustrierte Michael

Hartmann seine Erklärungen zu Ludwig van Beethoven und besonders zu dessen IX. Symphonie.

man ihren ersten Takten an. So ist die Ursprungsmusik des 19. Jahrhunderts, von Beethovens Neunter bis zu Mahlers Erster, nicht restaurativ, sondern kreativ, und konsequent modern. Sie vollzieht an sich, mit ästhetischen Mitteln, das Programm der Moderne: Individuation.“

Mit der Individuation und deren positiver Aufhebung im freien Bund freier Individuen beruhigt sich jedoch das Leben nicht, sind die Ziele noch nicht erreicht.

Friedrich Schiller sprach von den zwei Fundamentalgesetzen, denen folgend der Mensch „alles Innere veräußern und alles Äußere formen [soll]. Beide Aufgaben, in ihrer höchsten Erfüllung gedacht, führen zu dem Begriffe der Gottheit.“ Die Evokation des Schöpfergottes geschieht im Finale mittels musikalischer Topoi, die sich teils in den Liedern, teils in seinen Messenvertonungen finden.

#### 4.2. Das Ineinander von Pathos, Ethos und Lyrik

Der durchaus pathetische Beginn erinnert mit seinen Doppelpunktierungen, zahlreichen Akzentuierungen, schmetternden Trompeten und Pauken an die französische Ouvertüre der Revolutionszeit, deren humanistische Ideale zu Beginn der 1790er Jahre Beethoven begeistert aufgriff, zwischenzeitlich (nach 1804) verloren glaubte, aufgrund seiner negativen Erfahrungen mit der restaurativen Ära Metternich aber wieder positiver beurteilte. Das Pathetische an Beethovens Musiksprache ist kompositorisch intendiert, denn nach der Definition des auch Kant beeinflussende Ästhetikers Johann Georg Sulzer (1720–1779) findet das Pathetische „nur da statt, wo es um das Leben, oder um die ganze Glückseligkeit einer Hauptperson, ganzer Familien oder gar ganzer Völker zu thun, oder wo der Gegenstand seiner Natur nach ganz erhaben ist.“

Der Rhythmus selbst wiederum erschien Sulzer als „wichtigstes Vermögen der Musik, ihre affektive Besetzung pathetisch zu steigern oder ethisch zu regulieren und ihr so auf vernünftige Weise die Art einer sittlichen oder leidenschaftlichen Rede zu verleihen.“

Der I. Satz der Symphonie reflektiert dabei die ambivalenten Erfahrungen des Komponisten mit der Revolution sowie seine eigenen Lebenskrisen. So wird zu Beginn der Reprise (Takt 301ff.) das Hauptthema nicht positiv affirmativ wahrgenommen, es stellt sich vielmehr der Eindruck einer Musik des Scheiterns ein: „Als Vernichtung, Zerschmetterung, und Selbsterfleischung ist dieser Einbruch charakterisiert worden. [...] Trauermarschartig rhythmisierte Motive der Bläser beschließen den I. Satz.“

Ein echter Theatercoup eröffnet den II. Satz. Paukenschläge nach den einleitenden wilden Oktavsprüngen elektrisieren den Hörer. Energisch vorwärtstreibende Rhythmen stemmen sich jeglicher Resignation entgegen. Das Trio-Thema dieses Satzes (Takt 414 ff.) assoziiert mit seiner Tonart, dem geringen Ambitus und der liedhaften Melodik bereits das Freudenthema des Finales, als wollte uns der Komponist ermutigen, den Kampf um ein Leben in Freiheit, Friede, Brüderlichkeit und Freude nicht vor schnell aufzugeben. Das Ziel, auf das hin die symphonische Entwicklung wie auch die menschliche Gesellschaft unterwegs sind, wird dem Hörer bereits angedeutet.

Der III. Satz bietet nicht nur einen lyrischen Kontrast zu allen Turbulenzen der beiden ersten Sätze. Er zeigt sich „erfüllt von jener rückwärtsgerandeten und melancholisch fundierten Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies.“

Notenbeispiel 2: Das Freudenthema in der Instrumentalfassung: Das überaus eingängige, einfach, mit kleinen Intervallschritten aufgebaute „Freudenthema“

Dieser Eindruck verstärkt sich beim Vergleich dieser Idylle mit dem langsamen Satz der Klaviersonate c-Moll op. 13 von 1798/99, die Beethoven selbst mit *Grande Sonate Pathétique* überschrieb. Siegfried Mauser sieht vor allem in den „lapidar vorwärtstreibenden“ Begleitfiguren des 1. Satzes der Sonate „eine theatralische Dynamik, die [...] Assoziationen zu Opernmusik zulässt.“

Arnfried Edler spricht die auffälligen motivischen Bezüge dieser Klaviersonate zu der zwei Jahre zuvor erschienenen Oper *Medea* von Luigi Cherubini an. Das Pathos dieser Oper entspringe dabei „der die Grenzen der Humanität selbst überschreitenden Empörung über die Verletzung der ehelichen Treue, die als Metonymie für die Grundwerte menschlicher Gesellschaft im Allgemeinen und bürgerlicher im Besonderen in der Französischen Revolution zu höchster ethischer Ranghöhe aufgestiegen war.“

Die Ähnlichkeit spezifischer musikalischer Topoi (vor allem Rhythmik, Melodik und Gestik betreffend) sowie der Sujets von Sonate und Symphonie: revolutionäres Pathos, eheliche Treue als Spiegelbild gesellschaftlicher Zustände, idyllische Ruhe als Topos geglühten Daseins, bestätigt aufs Neue die bereits entdeckte Themenpalette der Symphonie.

stiftet geradezu zum Mitsingen an; alles Elitäre ist dieser Episode fremd; hier nagt kein Zweifel; hier darf man Mensch sein.

### 5. Das Finale und die Ode „An die Freude“

#### 5.1. Die Instrumentalrezitative

Bereits die Coda des *Adagio* verweist mit ihren Fanfarenstößen auf das *Finale* und dessen von Beethoven selbst den Schillerschen Versen hinzugefügten Worten: „O Freunde, nicht diese Töne!“ Diese Devise wird mehrfach in den Instrumentalrezitativem proleptisch angelehnt, wobei diese selbst wiederum „auf die zitathaft eingeleiteten Reminiszenzen an die vorangegangenen Sätze [...] reagieren.“

Übrigens: Diese vielleicht seltsam anmutende Häufung von Instrumentalrezitativem ist für Beethoven charakteristisch: Bereits in früheren Kompositionen ist er immer wieder in Momenten höchster seelischer Anspannung zum Rezitativ übergegangen. Etwa im Lied *Der Wachtelschlag* zu den Worten „Schreckt dich im Wetter der Herr der Natur, bitte Gott, bitte Gott“. Oder im *recitativo accompagnato* (T. 174) der *Missa solennis*, das auf die Kriegsepisoden des *Dona nobis pacem* folgt. Letztere sind sicher auch ein Niederschlag der eigenen Kriegserfahrungen des Komponisten aus dem Jahr 1809, als Napoleonische Truppen auf Wien vorrückten.

#### 5.2. Das Freudenthema

Im Takt 92 erklingt erstmals instrumental Beethovens resp. Schillers freudige Botschaft, die allen vorher anklingenden und abgearbeiteten dramatischen, resignativ-melancholischen sowie heroisch-pathetischen Ideen gegenübersteht und diese auflöst: „Alle Menschen werden Brüder.“

Dieses überaus eingängige, einfach, mit kleinen Intervallschritten aufgebaute „Freudenthema“ stiftet geradezu zum Mitsingen an; alles Elitäre ist dieser Episode fremd; hier nagt kein Zweifel; hier darf man Mensch sein. Für den zeitgenössischen Musikpublizisten Adolph Bernhard Marx (1795–1866) birgt die in warmen orchestralen Bass-tönen vorgetragene Melodie „langverschüttete und überäubte Jugenderinnerungen. Es ist wie ein halbvergessenes Lied, das man im Vorsichhinsummen sich wieder zusammensucht.“ (Notenbeispiel 2)

Angeführt vom Bariton-Solisten stimmt der Chor in die Freude, den schönen Götterfunken, ein, wieder abgelöst durch das Solisten-Quartett, um schließlich nach der dritten Strophe in einer grandiosen Vision einen ersten Höhepunkt des Finales zu erreichen: „Und der Cherub steht vor Gott.“

Hier bricht Beethoven ab, und, als sei durch diese Vision der vor dem Thron Gottes stehenden Engeln den Menschen neue, bisher nicht gekannte himmlische Kraft zugewachsen, ruft der Tenor-Solist emphatisch die Brüder dazu auf, „froh wie ein Held zum Siegen“ die Lebensbahn zu durchlaufen. Schiller hat diese Textpassage ganz offensichtlich an Psalm 19 ausgerichtet.

#### 5.3. Anklänge an Psalm 19

Der Psalm 19 preist Jahwe, der die Sonne erschaffen hat, welche wiederum „froh wie der Held, der durchläuft seine Bahn“ den Himmel durchweilt. Im Alten Orient war die Sonne das Sinnbild für Gottes Gerechtigkeit; Natur und Sittlichkeit verschränken sich gemäß dieser Vorstellung. Beethoven war sich dieser Verbindung überaus bewusst, wie sein emphatischer Eintrag vom 1. Februar 1820 in sein Konversationsheft beweist: „Das moralische Gesetz in unß, und der gestirnte Himmel über unß! Kant!!!“

Als Marschmusik gestaltet, transportiert diese Passage eine optimistische Gesellschaftsvorstellung: Die Fortschrittsidee in Form einer brüderlichen Gemeinschaft freier Bürger wird letztlich nicht Utopie bleiben, sondern siegen. Dem schließt sich die zweite frohe Botschaft dieser Symphonie an: „Brüder! Überm Sternenzelt muss ein lieber Vater wohnen.“

Diese Überzeugung wehrt jegliche Selbsterlösungs-ideologie sowie alle sozialutopistischen Vorstellungen einer mit geschichtlicher Notwendigkeit ausbrechenden klassenlosen Gesellschaft ab. Der Fortschritt zur ersehnten Welt der Brüderlichkeit, der Freiheit und Gleichheit – also zu den verwirklichten Idealen der französischen Revolution – geschieht nicht ohne den Segen Gottes.

Aus seinem mit starken Gebrauchsspuren und zahlreichen Randnotizen versehenen Exemplar des zweibändigen Werkes „Betrachtungen über die Werke Gottes im Reiche der Natur und der Vorsehung auf alle Tage des Jahres“ (1785) des protestantischen Theologen Christoph Christian Sturm zitiert Beethoven in seinem eigenen Tagebuch Ende 1818 folgendes: „Gelassen will ich mich also allen Veränderungen unterwerfen und nur auf deine unwandelbare Güte o Gott! Mein ganzes Vertrauen setzen. Dein Unwandelbarer, Deiner soll sich meine Seele freuen. Sey mein Fels, mein Licht, ewig meine Zuversicht.“

Vergleichen wir hier nochmals Psalm 19, wo es heißt: „die Gerichte Jahwes sind Wahrheit, sie sind alle gerecht. [...] Dein Knecht will ihrer achten in Treue; sie halten bringt reichen Lohn.“ (V 10.12)

Gott gegenüber ziemt sich als adäquate Haltung das Niederknien. Beethoven setzt dieses musikalisch auf tief-sinnige Weise um. Den Worten „Ihr stürzt nieder, Millionen?“ geht ein kurzes Orchestervorspiel voraus, das mit seinen dunklen Farben (keine Violinen, jedoch geteilte Bratschen, Celli, tiefe Klarinetten und Fagotte) einen orgelähnlichen Klang erzeugt und nach der Vorschrift des Komponisten *divoto* vorzutragen ist. Diese Takte korrespondieren in Klangfarbe, Tempo und Intention dem zwischen *Sanctus* und *Benedictus* der *Missa solemnis* eingefügten Orchester-*Praeludium*. In der liturgisch gefeierten Messe gab es damals die sog. Elevationsmusik, die zur Wandlung gespielt und von den Gläubigen daher kniend gehört wurde. Die parallele Ideenwelt zwischen *Missa* und *IX. Symphonie* wird an dieser Stelle wieder deutlich. Nach der im Fortissimo vorgebrachten Überzeugung: „Überm Sternenzelt muss er wohnen“, wird diese Devise im Pianissimo wiederholt, „gleichsam verloren in der unendlichen Weite des Alls. Das Tremolo der Streicher und die Akkordrepetitionen der Holzbläser suggerieren das diffus-blinde Sternlicht; gleichzeitig vergegenwärtigen sie das Zittern und Erschauern des Menschen angesichts der Allmacht Gottes.“

Auch im Lied *Der Wachtel* begleitet dieses triolische Tonmotiv die Aufforderung zum Gotteslob. Parallel zur III. Symphonie *Eroica* entstanden, beginnt das Lied mit exakt demselben rhythmischen Motiv wie der zweite Satz (Trauermusik) der *Eroica*. Auch im 2. Satz der VI. Symphonie (*Pastorale*) bringt Beethoven dieses Motiv mit dem Hinweis „Wachtel“. Zu Beginn des Liedes erscheint es zu den Worten „Fürchte Gott“ (im Kontext: „Horch, wie schall's dorten so lieblich hervor! Fürchte Gott! Ruft mir die Wachtel in's Ohr“) offenkundig doppelsinnig:

„Da diese Worte zweifellos eine Mahnung an die Menschen ausdrücken, weisen sie indirekt hin auf den Satz die *Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist nahe gekommen*. Bereite dich, Mensch, für Gott, so mahnt also die Wachtel. Ihr Ruf trifft den Menschen und macht ihn auf das, was kommen wird, aufmerksam.“

## 6. Beethovens Frömmigkeit

Vermutlich war Beethoven kein im dogmatischen Sinne strenger Katholik. Dennoch zeigen uns viele persönliche Zeugnisse und die akribisch vertonten Messen seine Ernsthaftigkeit im Umgang mit fundamentalen Glaubensfragen, wie sie z.B. auch im Ordinarium der Messe formuliert sind. In diesem Zusammenhang ist seine exakte Kenntnis der liturgischen Anforderungen und einschlägigen theologischen Hintergründe zu erkennen.

E.T.A. Hoffmann berichtet in seiner Rezension der 1807 entstandenen C-Dur Messe op.86, von Beethoven erwartet zu haben, wie „sonst gern die Hebel des Schauers, des Entsetzens“ bei der Anschauung des Überirdischen zu bewegen. Stattdessen bezeuge die ganze Messe ein „kindlich heiteres Gemüt“, das „gläubig der Gnade Gottes vertraut und zu ihm fleht, wie zu dem Vater, der das Beste seiner Kinder will und ihre Bitten erhört.“

Die außerordentliche Sorgfalt der musikalischen Ausdeutung theologischer Glaubensartikel findet ihren Höhepunkt in der *Missa solemnis*. Schon das „Mit Andacht“ überschriebene Kyrie beginnt



Anna Karmasin, Sopranistin aus München

„assai sostenuto“ mit wiederholten Tonikaakkorden, ohne melodische und harmonische Bewegung: Dieser Topos evoziert die Vorstellung des Schöpfergottes als Ursprung allen Seins, der in sich ruhend, bewegungslos gedacht wurde. Der Einsatz des Chores geschieht jedoch nicht auf dem starken Taktteil: „Deutlich vor der signalhaft hervorgehobenen ersten Takt-Eins platziert, vermittelt sich der plakative Initialklang *vor der Zeit* und steht so für den Ewigkeitsgedanken, der sich mit der Omnipresenz des angerufenen *Kyrios* verbindet.“

Besonders subtil gelingt Beethoven die Verklänglichung des Trinitätsdogmas im *Credo*. Zuerst unterstreicht er die wesentliche Einheit der göttlichen Personen, indem er jedem Credo-Bekenntnis das gleiche Orchesterritornell vorausgehen lässt: „in unum Deum“ (T. 1-4); „in unum Dominum“ (T. 34-36) und „in spiritum sanctum“ (T. 265-267). Dabei unterscheidet der Komponist aber tief-sinnig: Nur die Orchesterritornelle für Vater und Sohn sind völlig identisch; das Hl. Geist-Ritornell aber erscheint gekürzt und in abweichender Tonart. „Zweifellos hat Beethoven den Artikel ganz bewusst musikalisch ausgelegt, etwa im Sinne der Johannesworte *Ich und der Vater sind eins* (10,30)“.

Mit einem deutlichen Stilwechsel bei „Et incarnatus est“ kommentiert Beethoven diesen Neubeginn der Heilsgeschichte in der Menschwerdung des Logos. Schon ein Kritiker der Uraufführung empfand darin eine quasi-gregorianische Choralmelodie. Beethoven selbst notiert 1818 während der Vorbereitungs-

phase auf die Messen-Komposition seine Absicht: „um wahre Kirchenmusik zu schreiben – alle Kirchenchoräle der Mönche [...] zu suchen.“ Interessant ist auch die Wahl der dorischen Tonart. Zur Zeit der ersten Skizzen zum *Incarnatus* beschäftigte er sich ausweislich seiner Konversationshefte intensiv mit Gioseffo Zarlino (1517–1590), dem Kapellmeister an San Marco in Venedig und einflussreichsten Musiktheoretiker seiner Zeit. Dieser bezeichnete unter Berufung auf Cassiodor die dorische Tonart als Geber/Vermittler der Schamhaftigkeit und Bewahrer der Keuschheit. Dorisch als die „keusche“ Tonart ist demnach die optimale Wahl für die musikalische Gestaltung der Jungfrauen-geburt.

Übrigens: Auch die Ausführung des langsamen Satzes des Streichquartetts op. 132 – „Heiliger Dankgesang eines Genesenen an die Gottheit, in der lydischen Tonart“ – (wobei Beethoven auf die Doxologie eines *Magnificat* von Palestrina zurückgriff), der einzigen anderen kirchentonalen Komposition, verdankt sich Zarlino. Dieser charakterisiert das Lydische als Heilmittel gegen die Erschlaffung des Geistes und zugleich gegen die Erschöpfung des Körpers.

Die Reihe der Beispiele ließe sich fortsetzen. Doch genügt dies, um hinreichend deutlich zu machen, wie unzutreffend die häufig kolportierte Meinung ist, Beethoven sei ein areligiöser, heroisch der Selbsterlösung zustrebender Mensch, ein Titan, gewesen. Vielmehr war er sich dem Verdanktsein durch seinen Schöpfer – was auch wie Hiob zu klagen inkludierte – wohl bewusst.

Im Brief an die „unsterbliche Geliebte“ heißt es: „... und wenn ich mich im Zusammenhang des Universums betrachte, was bin ich und was ist der – den man den Größten nennt – und doch – ist wieder hierin das Göttliche des Menschen.“

Diese etwas wirr anmutende Textstelle ist wohl doch „als Ausdruck eines existentiellen Lebensgefühls zu verstehen [...], das sich in seinen besten und höchsten Augenblicken als *kommunizierende Röhre* des Göttlichen (Numinosen) erfährt.“

Aus dieser Beziehung Schöpfer-Geschöpf erwächst nicht nur die Devise: „Der gestirnte Himmel über uns, das moralische Gesetz in uns“; daraus nährt sich auch die freudige Zuversicht, das Leben als Ganzes ist weder dem Zufall geschuldet noch resignativ schicksalsergeben hinzunehmen.

Humanitäre Aktionen aller Art – auch die von Benefizkonzerten oder Dankesfeiern mit Werken Ludwig van Beethovens – sind keine leeren Ohnmachtsgesten. Denn die Schönheit der Natur, aber auch ihr Ausbrechen ins Chaos, und das ethische wie politische Engagement der Menschen auf dem Weg zu einer „brüderlich“-geschwisterlichen Gemeinschaft bleiben dem „lieben Vater überm Sternenzelt“ nicht gleichgültig. Das ist Anlass zur Freude. Humanitas und Christianitas verschränken sich bei Beethoven. Die Verbindung von Antike und Christentum prägen seine Weltanschauung und sein privates Lebensgefühl. Beide Welten geben ihm Stütze, Halt und Wegweisung auch in widrigen Zeiten. Beethoven lässt uns nicht im Ungewissen hinsichtlich seiner Orientierungsmarken; diese sind personalisiert, wie wir aus einer Notiz vom Januar 1820 erfahren: „Socrates und Jesus waren mir Muster.“ □

## Literatur:

Carl Dahlhaus: *Ludwig van Beethoven und seine Zeit*, Laaber, 2. Aufl. 1988.

Andreas Dorschel: *Vom Beginnen. Bruckner und die Wechselfälle des Ursprungs im 19. Jahrhundert*, in: H.-J. Hinrichsen/L. Lütteken (Hg.), *Bruckner – Brahms. Urbanes Milieu als kompositorische Lebenswelt im Wien der Gründerzeit*, Kassel 2006, 128–143.

Arnfried Edler: „Das Ereignis der 32“: *Beethoven*, in: *Ders., Gattungen der Musik für Tasteninstrumente. Teil 2: Von 1750 bis 1850*, Laaber 2003, 197–218.

Siegfried Mauser: *Beethovens Klavier-sonaten. Ein musikalischer Werkführer*, München, 2. Aufl. 2008.

August Halm: *Beethoven, Darmstadt 1979* (ursprünglich Berlin 1927).

H. C. Robbins Landon: *Beethoven. Sein Leben und seine Welt in zeitgenössischen Bildern und Texten*, Zürich 1970.

Wolfgang Stähr: *IX. Symphonie in D-Moll, op. 125*, in: R. Ulm (Hg.), *Die 9 Symphonien Beethovens. Entstehung, Deutung, Wirkung*, München und Kassel/Basel u. a. 5. Aufl. 2005, 246-263.

Michael Hartmann: *Geistliche Musik als Transzendenzsymbol*, Neuried 2011.

Keisuke Maruyama: *Die Sinfonie des Prometheus. Die Dritte Sinfonie*, in: H.-K. Metzger/R.Riehn (Hg.), *Musik-Konzepte 56. Beethoven. Analecta Varia*, München 1987, 46–82.



# Blasphemie

## Listig, lästig, gotteslästerlich?

„Turek, du bist ein Fußballgott!“ Dieser 1954 als gotteslästerlich und blasphemisch bezeichnete Ausruf der Reporter-Legende Herbert Zimmermann löst heute allenfalls noch Kopfschütteln aus. Auf die 2006 in der dänischen Zeitung „Jyllands-Posten“ veröffentlichten Mohammed-Karikaturen hingegen folgten wütende, teils gewaltsame Proteste und Todesdrohungen für den Zeichner und Mitarbeiter der Zeitung. Das macht deutlich, wie schwierig die Gegenstandsbeschreibung „Blasphemie“ tatsächlich ist. Was wann, wo und bei wem als

blasphemisch gilt, liegt offensichtlich keineswegs klar auf der Hand. In einer gemeinsamen Tagung mit dem Titel „Blasphemie. Listig, lästig, gotteslästerlich“ näherten sich die Schwabenakademie Irsee und die Katholische Akademie vom 9. bis 11. September 2011 dem Thema daher unter religionsgeschichtlichen, theologischen und juristischen Aspekten, diskutierten aber auch Erfahrungen aus dem Bereich Kunst und Kultur. „zur debattiert“ dokumentiert fünf gekürzte und überarbeitete Vorträge.

## Blasphemie in der modernen christlichen Gesellschaft

Gerhard Schmied

### Kulturgeschichtliche Reminiszenzen und begriffliche Abgrenzungen

Blasphemie erscheint in der Religionsgeschichte spätestens dann, wenn sich die Vorstellung von übermächtigen Göttern durchgesetzt hat, auf deren Gunst und Gnade Einzelne oder ganze Gemeinschaften sich angewiesen fühlen. Dann kann die Versuchung aufkommen, sich mit diesen göttlichen Kräften zu messen oder mit Kalkül gegen die generelle Überlegenheit der anderen Seite vorzugehen. Die Herausforderung des Göttlichen bis zum Hohn – und nichts anderes als der öffentlich vorgebrachte Frevler gegenüber der Gottheit ist ja die Blasphemie in ihrer reinsten Form – gilt gleichzeitig als Gipfel der heroischen Taten und als die verwerflichste aller Handlungen. Solche Auflehnung muss zwangsläufig in die Tragödie führen. Um solche Überlegungen zu veranschaulichen, genügt es, exemplarisch an Prometheus zu denken. Bei Goethe sagt Prometheus blasphemisch:

*Ich kenne nichts Ärmeres  
Unter der Sonn als euch, Götter!  
Ihr nähret kümmerlich  
von Opfersteuern und Gebetshauch  
Eure Majestät...*

Die Götter strafen Prometheus hart und endlos. Aber er bleibt dennoch der Prototyp dessen, was man in der Ethnologie als Zivilisationshelden bezeichnet. Doch muss die Bewunderung für einen solchen Helden, der die große Blasphemie begeht, eher insgeheim bleiben. Denn die Blasphemie wurde nahezu immer als Bedrohung der Ordnung angesehen. Dabei können selbst die Weltordnung und das Wohlergehen der gesamten Gesellschaft durch die Lästerung bedroht sein. Noch im Mittelalter wurde Blasphemie äußerst grausam be-



Prof. Dr. Gerhard Schmied,  
Professor für Religionssoziologie,  
Kultursociologie und Soziologie, Mainz

straft, weil man annahm, Lästerung zögen göttliche Strafen in Form von kollektiven Katastrophen wie Hungersnöten, Seuchen und Kriegen nach sich. Später wurde Blasphemie als Bedrohung der öffentlichen Ordnung, als Angriff auf das Fundament des Gemeinwesens gewertet. Daher wurde der Frevler und Lästler von den staatlichen Instanzen bestraft.

Sokrates ist ein prominentes Beispiel für eine harte Reaktion auf Blasphemie. Er musste wegen Gotteslästerung den Schierlingsbecher trinken. Allerdings wurde im Falle des Sokrates ein Blasphemiebegriff angewandt, der heute nicht mehr akzeptiert würde, auch

wenn er bis in die Neuzeit selbst im Abendland gebräuchlich war. Denn Sokrates griff keineswegs die offizielle Religion an, sondern führte nach der Auffassung seiner Widersacher neue Götter ein. Diese Abweichung von den üblichen Anschauungen diente als Anklagepunkt im Rahmen des Vorwurfs der Gotteslästerung. Eine solche Divergenz kann unter dem Begriff der Häresie, der Abweichung von der offiziellen Lehre, gefasst werden. Durch ein falsches Denken über religiöse Phänomene wird nach dieser Anschauung die Gottheit beleidigt, was durch massive Strafen zu ahnden ist. Häresie, die auch als Irrlehre oder Ketzerei bezeichnet werden kann, wurde lange Zeit als wichtige Form der Gotteslästerung angesehen. Spätestens mit der Durchsetzung der Reformation setzte ein Prozess der Entmischung von Blasphemie und Häresie ein, der dazu führte, dass abweichende Lehren zunächst nicht mehr drakonisch und nach und nach gar nicht mehr bestraft wurden. Allerdings war dies ein langer andauernder Prozess; auch Reformatoren wie Calvin ließen Andersdenkende noch auf dem Scheiterhaufen verbrennen. Dennoch kann man schon am Anfang der Reformation Wendepunkte im Denken feststellen. Einer davon ist sicher in Martin Luthers Wort zu sehen: „Hiermit wird niemand zum Glauben gedrungen, denn er kann dennoch wohl glauben, was er will, allein das (...) Lästern wird ihm verboten“. Solches Lästern erschien Luther dann aber so strafwürdig, dass er in seinem Großen Katechismus von den „grobem Lästermäulern“ spricht, die „in des Henkers Schule“ gehörten.

Die Betrachtung des religiösen Lebens im antiken Griechenland bietet die Möglichkeit, nach „Häresie“ einen zweiten Begriff aus dem Komplex „Blasphemie“ herauszulösen: den des Atheismus oder der Gottlosigkeit. Im altgriechischen Raum gab es eindeutig Gottesleugner. Einer von ihnen soll der Gottlosigkeit einen Altar gewidmet haben. Auch ihm bereitete der Staat ein grauenvolles Ende. Die Überlegung, die hinter der Zuordnung des Atheismus zur Blasphemie stand, ist die, dass mit der Leugnung Gott das elementarste Attribut abgesprochen wird, das denkbar ist: das Sein. Dabei konnten auch Häresie und Atheismus begrifflich vermischt werden: Eine falsche Sicht von Gott bedeutete dessen Leugnung. So wurde nach einer englischen Verordnung die Ablehnung des Glaubens an die Dreifaltigkeit Gottes als Atheismus gewertet. Im Falle des Atheismus ereignete sich dasselbe wie bei der Häresie; er wurde in der Neuzeit aus dem Bannkreis der Blasphemie gezogen und verlor damit auch seine Bedeutung als strafwürdiges Verhalten.

Setzen wir nach diesen begrifflichen Abgrenzungen unseren Weg durch die Kulturgeschichte fort: Der Gott der Israeliten war den Menschen weniger ähnlich, seine anthropomorphen Züge sind viel weniger ausgeprägt als die der griechischen Götter. Er fordert aber unbedingten, dauernden Gehorsam. Die Strafen, die auf seine Lästerung, ja schon auf den Zweifel an seiner Macht und Zuverlässigkeit stehen, sind drakonisch. Der Weg der Israeliten durch die Wüste ist mit vielen Toten übersät, die Gottes Macht misstrauten oder ihn durch Abfall lästerten. Und als im Gelobten Land eine feste Ordnung installiert ist, wird die Schuld der Blasphemie nach Lev. 24,16 mit Steinigung begeben. Noch am urchristlichen Diakon Stephanus wird diese Strafe vollzogen. Besonders der Name Gottes war heilig; sein lasterhafter Gebrauch die Blasphemie schlechthin. Das zweite Gebot des Dekalogs lautet dem entsprechend: „Du sollst den Namen des Herrn, deines

Gottes, nicht missbrauchen; denn der Herr lässt den nicht ungestraft, der seinen Namen missbraucht.“ (Ex 20,7).

Die Geschichte des Christentums ist eine Geschichte der Auseinandersetzung mit der Blasphemie. Meine Generalthese, die das geistige Band dieser Darlegungen sein soll, kann vielleicht zum Verständnis der historischen Reaktion auf Blasphemie beitragen. *Blasphemie kommt sowohl häufiger vor und wird häufiger extrem streng sanktioniert, wenn religiöses Denken die Menschen und ihr Leben zutiefst bestimmt.* Gott ist in diesem Fall ständiger Bezugspunkt, und dies sowohl in positiver wie in negativer Hinsicht, als Quelle der Hilfe wie des Verderbens. Das bedeutet im Umkehrschluss: In säkularisierten Gesellschaften, denen sich die deutsche in vielen Zügen nähert, kommen Blasphemien seltener vor, verlieren an Bedeutung; die Sanktionen verlieren an Schärfe. Wenden wir uns nun den Sanktionen in der näheren Vergangenheit und der Gegenwart zu.

Die Gotteslästerung wurde im Mittelalter auch mit Kirchenstrafen belegt. So musste etwa der Schuldige an sieben Sonntagen während der Messe vor der Kirchentüre stehen, vorher fasten, Arme speisen und mehr. Die staatlichen Strafen wurden nach und nach humaner. Im Preussischen Landrecht von 1794, mit dem übrigens das Delikt der Ketzerei abgeschafft wurde, ist für Gotteslästerung eine Gefängnisstrafe von zwei

### Die Gotteslästerung wurde im Mittelalter auch mit Kirchenstrafen belegt.

bis sechs Monaten angedroht. Aber die strafrechtliche Verfolgung der Blasphemie ist auch heute noch möglich, was in Bezug auf Häresie und Gottesleugnung undenkbar geworden ist.

Für die Gegenwart können derzeit in Deutschland Sanktionen auf zwei Ebenen unterschieden werden. Die erste Ebene ist die staatliche. Auch nach der Strafrechtsreform von 1969 gilt in der Bundesrepublik Deutschland noch, allerdings mit verändertem Wortlaut, der Paragraph 166 StGB, der so genannte Gotteslästerungsparagraph. Er lautet:

„Wer öffentlich oder durch Verbreiten von Schriften (...) den Inhalt des religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnisses anderer in einer Weise beschimpft, die geeignet ist, den öffentlichen Frieden zu stören, wird mit Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder mit Geldstrafe bestraft.“

Ein wichtiges Auslegungsproblem ist der Beschimpfungsbegriff. In einer Abhandlung des Juristen Albin Eser heißt es dazu: „Einigkeit besteht darüber, dass nicht schon jede Beleidigung, sondern nur eine durch Form und Inhalt besonders rohe und verletzende Äußerung der Missachtung als Beschimpfen bezeichnet werden kann.“

Zu vielen Darstellungen gehört eine gewisse Überzeichnung um der Deutlichkeit willen. Solche Überzeichnung kann als Satire bezeichnet werden und gilt damit als Kunst. Sie genießt als künstlerisches Produkt den Schutz des Grundgesetzes, wo es in Paragraph 5, Absatz 3 heißt: „Kunst und Wissenschaft, Forschung und Lehre sind frei“. Schon der Verweis darauf, dass eine als Blasphemie gewertete Äußerung satirisch gemeint sei, kann Urheber vor einer strafrechtlichen Sanktion schützen. Auch Verfasser des TV Formats „Comedy“ können so bedenkenlos Religion lächerlich machen.

In der Vergangenheit wurden unter anderem folgende Beschimpfungen

gerichtlich geahndet: „Grobian“ für Heiliger Geist, „Mördergrube“ für die christlichen Kirchen, „Maskerade“ für die Amtstracht von christlichen Geistlichen oder „Humbug“ für den heiligen Rock in Trier. Auch die Behauptung, die Ermordung christlicher Kinder zu gottesdienstlichen Zwecken am Versöhnungstag sei ein Bedürfnis des Judentums, blieb nicht ungesühnt.

Die Beispiele zeigen, dass nicht nur Gott und seine Ehre, sondern auch die Weltanschauungsgemeinschaften, ihre Einrichtungen und Gebräuche geschützt werden. Auch die Kirchen haben neben dem Namen Gottes eine Ausweitung der Güter vorgenommen, die vor Missbrauch geschützt werden. Und so werden im Kontext des Kirchenrechts auch unwürdiges Verhalten von Geistlichen oder das Brechen von Gelübden behandelt. Hier handelt es sich um weitgehend staatsfreie Bereiche. Lediglich beim Meineid ergeben sich gewisse Überschneidungen zwischen kirchlichen und staatlichen Vorstellungen.

Auch die Kirchen können Blasphemie sanktionieren, und zwar in all ihren Formen, und das bedeutet, dass auch in den Bereichen Strafen verhängt werden können, die nicht vom staatlichen Recht berührt werden. Zu dem auch staatlich geschützten Rahmen des Religiösen heißt es in Canon 1369 des derzeit geltenden katholischen *Codex des kanonischen Rechts*:

„Wer in einer öffentlichen Aufführung oder Versammlung oder durch öffentliche schriftliche Verbreitung oder sonst unter Benutzung von sozialen Kommunikationsmitteln eine Gotteslästerung zum Ausdruck bringt, die guten Sitten schwer verletzt, gegen die Religion oder die Kirche Beleidigungen ausstößt oder Hass und Verachtung hervorruft, soll mit einer gerechten Strafe belegt werden.“

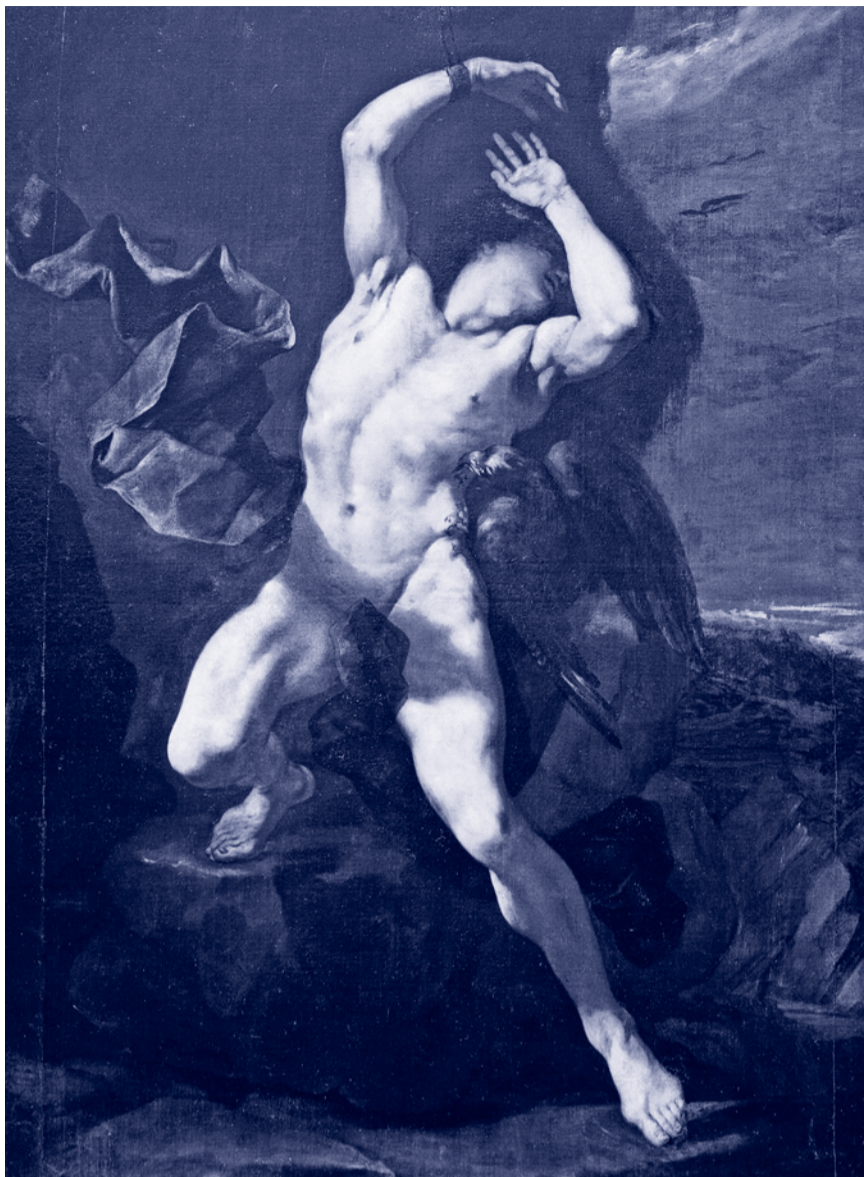
Auch die evangelische Kirche kennt Sanktionen gegen Blasphemie. In beiden großen Kirchen wäre der Ausschluss vom Kommunionempfang beziehungsweise vom Abendmahl eine mögliche Strafe. Das „wäre“ bedeutet, dass solchen Möglichkeiten kaum eine Praxis gegenübersteht.

### Dimensionen der Blasphemie

Blasphemie ist ein vielschichtiges Phänomen. Einige dieser Schichten oder Ebenen sollen im Folgenden „herauspräpariert“ werden.

Auf einer ersten Ebene soll der *Gegenstand* der Blasphemie thematisiert werden. Schaut man gängige Lexika und Wörterbücher durch, so wird als Synonym für Blasphemie durchgehend „Gotteslästerung“ aufgeführt. Wir haben uns bisher dieser Praxis angeschlossen. Doch reicht der Gegenstandsbezug der Blasphemie viel weiter, wie wir an den konkreten Beispielen gesehen haben.

Die zweite Ebene bezieht sich auf die *Form*. Das Wort „Blasphemie“ leitet sich vom griechischen „blasphemein“ ab. Das bedeutet ursprünglich nur „schlecht reden“. Es ist also nicht exklusiv auf Gott und das mit ihm Verbundene bezogen. Erst nach und nach trat diese begriffliche Verengung ein. Nun sind das Sprechen, das *Wort* als sein Produkt und dessen Fixierung mittels der Schrift zumindest in der jüdisch-christlichen Tradition von überragender Bedeutung. Und man zählt Judentum wie Christentum zu den so genannten Buchreligionen. Der Hinweis auf das Buch kann für unseren Zusammenhang so gewendet werden, dass – ganz im Einklang mit den deutschen Rechtsbestimmungen – die schriftliche Form der Religionsbeschimpfung zur Blasphemie gezählt wird. Eine zusätzliche Ausweitung



Die Herausforderung des Göttlichen bis zum Hohn gilt als Blasphemie in der reinsten Form, und Prometheus machte sich in den Augen der griechischen

erfolgt, wenn man bildliche Darstellungen einbezieht, die sozusagen aus sich selbst heraus sprechen. Trotz dieser überragenden Bedeutung des Wortes kann gefragt werden, ob nicht auch die wortlose *Tat* blasphemisch sein kann. Solche Taten werden als „Sakrileg“ bezeichnet und damit begrifflich von der Blasphemie getrennt, aber in der deutschen Rechtsdiskussion unter das gemeinsame terminologische Dach „Religionsvergehen“ gestellt. Das zeigt die Nähe beider Phänomene zur Blasphemie, die beide im Strafgesetzbuch als sanktionswürdig berücksichtigt werden. So werden in Paragraph 304 StGB Handlungen gegen sakrale Gegenstände mit schärferen Strafen bedroht, als dies bei der Beschädigung „normaler“ Sachen der Fall ist. Diebstahl sakraler Gegenstände ist immer ein schwerer Fall, das Inbrandsetzen eines Gottesdienstgebäudes stets schwere Brandstiftung.

Eine dritte Ebene kann mit dem Gegensatz von *öffentlich* und *privat* gekennzeichnet werden. Die Blasphemie, die im öffentlichen Raum vorgetragen wird, kann als eine schwerere Verfehlung betrachtet werden als eine in der Privatsphäre geäußerte. Man kann sich kaum Formen der Blasphemie vorstellen, die nicht öffentlich sein können. Aber es gibt Formen, die im Privaten dominieren: Es dürften dies der *Fluch* und auch der *Witz* sein.

Deutlicher als im Falle der öffentlichen Blasphemie scheint der Rückgang des Blasphemischen im privaten Bereich zu sein. Zum Fluchen habe ich

Götter dieses Frevels schuldig, weshalb er hart und endlos bestraft wurde. Luca Giordano malte den „Frevler“ um 1660.

mit Studenten ein kleines Experiment veranstaltet. Ich habe 38 Teilnehmern einer meiner Lehrveranstaltungen folgende Frage vorgelegt: „Wenn Sie sich richtig geärgert haben und Ihren Zorn mit einem Fluch ausdrücken wollen, was sagen Sie in der Regel spontan?“ Von 38 Studenten bekam ich 47 Nennungen. 24 Antworten, also rund die Hälfte, benannten Synonyme für Fäkalien, wobei mit 18 Nennungen das Wort dominierte, das mit „Sch“ beginnt. Vage religiöse Konnotationen kann man dem Adjektiv „verdammte“ zuordnen, das immerhin neunmal vorkam. Deutlich religiös geprägt ist der Begriff „heilig“, der einmal genannt wurde. Ich erinnere daran, dass ich in meiner Frage den religiös belegten Ausdruck „Fluch“ und nicht etwa „Schimpfwort“ gebraucht habe. Weder „Himmel“ noch „Herrgott“ oder „Sakrament“, um bekannte Elemente von Flüchen aufzuführen, kamen in den Antworten der Studenten vor.

Ich weiß nicht, wie Kirchenleute ein solches Ergebnis werten würden. Einerseits ist Fluchen keine moralisch erwünschte Verhaltensweise. Andererseits kann sie Transporteur religiöser Information sein. Man wird diesen Transporteurs-Aspekt nicht positiv bewerten. Vielleicht ist das doch etwas anders beim Witz. Der direkt blasphemische Witz ist eigentlich eine recht seltene Erscheinung. Aber es gibt eine Menge religiöser Witze, die zum Teil in langer Tradition stehen. So werden seit dem Mittelalter die Probleme des Klerus mit dem Zölibat thematisiert, wobei – folgt man dem Volkskundler Lutz Röhrich –

heute eher eine Tendenz zu zahmeren Versionen auszumachen ist. Über Religiöses kursieren auch heute noch unzählige Witze. Und wenn über das Erzählte nicht hämisch, sondern herzlich gelacht werden kann, sollten sie auch kirchlicherseits geschätzt werden, ohne dass sie natürlich gleich zu einer besonderen Form der „Weitergabe des Glaubens“ hochstilisiert werden müssen. Aber solange sie noch verstanden werden, solange greifen Erzähler wie Zuhörer auf religiöses Wissen zurück. Wer wüsste heute noch etwas über das weithin vergessene Sakrament der Beichte oder über den auch theologisch tabuisierten Raum oder Zustand der Hölle, wenn sie nicht so häufig in Witzen thematisiert würden.

### Fazit

In der juristischen Praxis sind Blasphemien Marginalien. Streifen wir erst kurz das Kirchenrecht. Nach Auskünften einer Kirchenrechtlerin sind keine neueren Fälle von Sanktionierung einer Gotteslästerung bekannt. Auch in der Praxis der staatlichen Rechtsprechung ist Blasphemie ein randseitiges Thema. Für Deutschland wird in Zeitungsberichten von ungefähr 30 Klagen pro Jahr gesprochen, für das Jahr 1992 von 17 Verurteilungen.

Ein leitender Gedanke für die Beibehaltung des Gotteslästerungsparagraphen ist die Erhaltung des öffentlichen Friedens, der durch die Beleidigung dessen, das vielen Gesellschaftsmitgliedern heilig ist, gestört werden könne. Vielfach geht man bei der Beurteilung der Notwendigkeit eines besonderen Religions-schutzes von der zunehmenden Säkularisierung einer christlich geprägten Gesellschaft aus. Niemand außer Kirchenvertreter, die sich von Amts wegen dazu veranlasst sähen, und einige besonders eifrige Religionsanhänger würden sich über eine Verunglimpfung religiöser Einrichtungen und Gebräuche aufregen. Doch schützt der Paragraph 166 nicht allein die Kirchen, sondern „Weltanschauungsvereinigungen“ generell (auch Freimaurer, Theosophen und viele andere mehr). Und nicht alle Weltanschauungsvereinigungen und ihre Mitglieder sind so von der Toleranz bestimmt wie die durchschnittlichen christlichen Zeitgenossen, von denen die allermeisten eine Beschimpfung ihrer Religion klaglos hinnehmen. Je mehr kulturelle Vielfalt sich in Deutschland ausbreitet, desto mehr wird gerade im Hinblick auf den im Paragraphen 166 genannten öffentlichen Frieden auf religiöse Empfindungen Rücksicht zu nehmen sein. Die Diskussion um die Mohammed-Karikaturen in einer dänischen Zeitung sollte uns über den aktuellen Anlass hinaus zu denken geben.

Wenn man sich intensiv mit einem Phänomen auseinandergesetzt hat, neigt man in der Regel dazu, seine Bedeutung als wichtiger anzunehmen, als sie es in Wirklichkeit ist. Aus unseren Ausführungen geht eher eine Relativierung des behandelten Gegenstandes gegen allzu viel Aufgeregtheit hervor. Übrigens wird auch in theologischen Kompendien „Blasphemie“ überhaupt nicht oder nur am Rande thematisiert. So ist im Katechismus der Katholischen Kirche von 1993 einer von 2865 Paragraphen der Gotteslästerung gewidmet und einer dem Fluchen. Und den Herausgebern des aus sechs umfangreichen Bänden bestehenden Sammelwerkes „Religion in Geschichte und Gegenwart“ war „Gotteslästerung“ nur eine gute halbe Spalte wert.

Der Titel: Blasphemie in der modernen christlichen Gesellschaft ist bewusst gewählt worden, er kann auch als Provokation gelesen werden. Wie sieht dieses moderne Christliche aus? Es ist, das

fehlt auch in jeder offiziellen Verlautbarung nicht, durch das Feuerbad der Aufklärung gegangen. Wir haben dabei viel über Toleranz gelernt. Was gibt es darüber hinaus zu unserer Situation zu sagen? Das emotionale Klima bezüglich Religion kann, von Skandalen abgesehen, zu denen blasphemische Äußerungen bestimmt nicht gehören, als gedämpft bis desinteressiert charakterisiert werden.

Aber gerade die Erfahrungen mit unseren muslimischen Mitbürgern sollten uns wieder darauf aufmerksam machen, dass Religion ein sensibles Feld sein kann. Und so möchte ich für verstärkten Respekt, für schlichtes menschliches Mitgefühl gegenüber denen plädieren, die sich durch oft unbedachte Äußerungen verletzt fühlen. Es müsste für Rücksichtnahme auf sich bedroht fühlende Identitäten geworben werden, auch für christliche. Es müsste ein Bewusstsein dafür entstehen, dass nicht dem, der bedenkenlos austeilt, quasi-automatisch applaudiert wird. Auf diese Weise ließen sich nicht nur Konflikte vermeiden. Es geht auch um die Sache selbst. Denn ohne Heiliges wäre unsere Welt sicherlich viel ärmer. □

## Presse

### Blasphemie

#### Deutsche Presse-Agentur

9. September 2011 – Was ist Blasphemie? Und wie tolerant sollten Gläubige mit der Gotteslästerung umgehen? Bei einer Tagung im schwäbischen Irsee beschäftigten sich Theologen und Wissenschaftler bis Sonntag mit diesen Fragen. „Uns geht es überhaupt nicht um die Verschärfung der Gesetze“, sagt der Direktor der Katholischen Akademie in Bayern, Florian Schuller, im Gespräch mit der Nachrichtenagentur dpa. Vielmehr solle die Situation reflektiert und ein klares Bewusstsein für die Herausforderungen geschaffen werden.

„Heute stellt sich das Thema Blasphemie in einem schärferen Licht als noch vor 20 Jahren. Denn die verschiedenen religiösen Traditionen treffen bei uns unmittelbar aufeinander“, betont er. Dadurch haben sich seiner Ansicht nach die Grenzen zur Blasphemie immer weiter verschoben. *Katia Rathsfeld*

#### Salzburger Nachrichten

13. September 2011 – Die Strafe auf Gotteslästerung wurde in Österreich schon 1975 abgeschafft. Auch im Islam ist Blasphemie im engeren Sinn kaum ein Thema. Trotzdem gab und gibt es hinreichend Anlässe dafür, dass die Katholische Akademie in Bayern und die Schwabenakademie Irsee ein Symposium über Blasphemie ausgerichtet haben. Allen voran haben 2005/2006 die Muhammad-Karikaturen in der dänischen Zeitung „Jyllands-Posten“ einen internationalen Konflikt heraufbeschworen. (...)

Bei der dreitägigen Veranstaltung im Kloster Irsee im Oberallgäu wurde deutlich, wie Gotteslästerung und Menschenlästerung, verletzte religiöse Gefühle und politisches Gewaltkalkül ineinandergehen. *Josef Bruckmoser*

## „Flüchtige Spiegelbilder festhalten zu wollen, [...] ist eine Gotteslästerung“. Eine kurze Geschichte des Verhältnisses von Photographie und Blasphemie

Rolf Sachsse

### I.

Erlauben Sie mir bitte, meinen Vortrag mit einem längeren Zitat zu beginnen:

„Flüchtige Spiegelbilder festhalten zu wollen, dies ist nicht bloß ein Ding der Unmöglichkeit, wie es sich nach gründlicher deutscher Untersuchung herausgestellt hat, sondern schon der Wunsch, dies zu wollen, ist eine Gotteslästerung. Der Mensch ist nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen, und Gottes Bild kann durch keine menschliche Maschine festgehalten werden. Höchstens der göttliche Künstler darf, begeistert von himmlischer Eingebung, es wagen, die gottmenschlichen Züge, im Augenblick höchster Weihe, auf den höheren Befehl seines Genius ohne jede Maschinenhilfe wiederzugeben. Eine Maschine aber, die den Genius ersetzen will und der Mensch allein mit seiner Berechnung entstehen lassen möchte, solche eine Maschine herzustellen, kommt der Anmaßung gleich, das Ende aller Schöpfung erreichen zu wollen. [...] Man muss sich doch klarmachen, wie unchristlich und heillos eitel die Menschheit erst werden wird, wenn sich jeder für seine Goldpatzen sein Spiegelbild dutzendweis anfertigen lassen kann. Es wird eine Massenkrankheit von Eitelkeitswütigen ausbrechen, denn wenn sich jedes Gesicht billig dutzendweise verschicken und bewundern lassen kann, so macht das die Menschen gottlos oberflächlich und gottlos eitel. Und wenn jener Monsieur Daguerre in Paris [...] hundertmal behauptet, mit seiner Maschine menschliche Spiegelbilder auf Silberplatten festhalten zu können, so ist dies hundertmal eine infame Lüge zu nennen, und es ist nicht wert, dass sich deutsche gediegene Meister der Optik von dieser frechen Behauptung betören lassen.“

Ein verschrobener Text, der die Ängste der Zeit vor einem neuen Medium bündelt, doch leider hat er einen Fehler: Er ist pure Fiktion, nicht einmal Propaganda, ein schlichtes Fake. Der selbst schon etwas in die Jahre gekommene Erfolgs-Schriftsteller Max Dauthendey verfasst 1911 ein Gedenkbuch über seinen Vater Carl Albert Dauthendey, der als einer der geschäftstüchtigsten Daguerreotypisten Ateliers von Leipzig bis St. Petersburg und später Würzburg betrieb; und in einer – eher psychoanalytisch zu deutenden denn um historische Objektivität bemühten – Volte muss er den verhassten Vater zu einem aufgeklärten, nicht einmal der Blasphemie unverdächtigen Pionier der neuen Bildkunst werden lassen.

Tatsächlich vollzog sich die Geschichte des ersten technischen Bildmediums in einem Dreieck aus der Unterstellung eines physikalisch-chemisch fundierten, also wissenschaftlichen Wahrheitsversprechens – das, wie wir heute sicher wissen, nie hätte gegeben werden dürfen –, aus dem fast zur gleichen Zeit geborenen Rechtsverhältnis des geistigen Eigentums an Text-, Bild- und industriellen Werken sowie an der



Prof. Dr. Rolf Sachsse, Professor für Designgeschichte und -theorie an der Hochschule der Bildenden Künste Saar

Verrechtlichung der Verfolgung öffentlicher Darbietungen von Sexualität und religiösen Inhalten, die sich über weite Strecken wie eine Gegengeschichte der Aufklärung lesen lässt.

### II.

Das Thema ist merkwürdig resistent gegenüber jedweder historischen Entwicklung: Im April 2011 muss in Avignon auf kirchlichen und medialen Druck hin eine ganze Ausstellung geschlossen werden, in der Andres Serranos *Piss Christ* hing, eine einfache Photographie in rotbraunen Tönen aus dem Jahr 1987, die nur durch die Behauptung, das Kreuzifix wäre in einem Glas aufgenommen worden, das der Photograph mit seinem Urin gefüllt habe, zum blasphemischen Objekt und damit zum Opfer eines zerstörerischen Angriffs von Besuchern mit Hammer und Schraubenzieher geworden war.

Drei Jahre zuvor hatte ein Multiple des Künstlers Martin Kippenberger die Eröffnungsausstellung des Museums in Bozen übermäßig bestimmt. Das in verschiedenen Größen und Farben verfügbare Werk aus dem Jahr 1990 mit einer Gesamtauflage von 7 + 3 Exemplaren trägt den einigermaßen pubertären Titel „Was ist der Unterschied zwischen Casanova und Jesus: Der Gesichtsausdruck beim Nageln“.

Noch ein Jahr zuvor war der dritte rezent Fall diesen Umgangs mit Blasphemie – und Sie erlauben mir, dass ich aus grundsätzlichen Erwägungen die offensichtliche Enge des Mediums Photographie kurz verlassen habe – ganz britisch geregelt worden: Der kanadisch-koreanische Künstler Terence Koh hatte 2007 seine große Installation „*Gone, yet still*“ zum wiederholten Mal aufgebaut, dieses Mal in einer Gruppenausstellung des Baltic Centre for Contemporary Art in

Gateshead, England. Eine Besucherin fühlte sich in ihren religiösen Gefühlen verletzt und klagte auf Schließung der Ausstellung, was ebenso wenig erfolgte wie die Entfernung des Kunstwerks.

Die Kuratoren verwiesen auf die Öllampen aus Pompeji, die ja Schutzgöttheiten zeigten und schon von daher keine religiösen Gefühle verletzen könnten; wenn nun ein Christus in einer solchen Installation zu sehen sei, wäre das kaum anders zu interpretieren. Nach meinem Stand der Dinge ist der Prozess noch nicht ausgestanden – doch alle diese Fälle zeigen vor allem eins: Es geht am wenigstens um die Bilder selbst, sondern um ihre Präsentation in der Öffentlichkeit.

Das Gotteslästerliche an der Photographie ist, rechtsgeschichtlich betrachtet, also weniger die Tatsache des Abbildens – wie im eingangs zitierten Text suggeriert –, sondern die Tatsache des Ausstellens, Herzeigens, Vorführens der Bilder; und darum werden sich die meisten der historischen Beispiele auch drehen, die ich Ihnen hier präsentieren und auf ihren blasphemischen Charakter hin befragen möchte. Allerdings werden im Folgenden die Rechts- und die Religionsgeschichte ein wenig auseinander driften.

### III.

Noch einmal kurz zurück zu Dauthendey, dessen literarische Übertreibung selbstredend auch ein Körnchen Wahrheit enthielt: Eines der ersten Rechtsverfahren in der Geschichte der Fotografie ist jener Prozess des Jahres 1849 gegen den Frankfurter Fotografen Friedrich Carl Vogel, der das Verfahren der Fotomontage zum Patent hatte anmelden wollen. Einige Kollegen hatten dagegen geklagt und insofern Recht bekommen, als festgestellt wurde, dass die Fotomontage gegen den Anspruch der Fotografie auf Wahrhaftigkeit verstoße und von daher nicht schützenswert sei – eine ganz profane Ableitung des Darstellens von Gottes Ebenbild.

Das andere große Verfahren fotografischer Rechtsgeschichte entspricht dem alten, inzwischen völlig erledigten, aber für meine eigene Biografie noch virulenten Thema der Fotografie als Gattung bildender Kunst: 1864 strengt der Fotograf und Lichtdruck-Verleger Joseph Albert ein Verfahren gegen den Kunstmaler Gustav Kitzinger an, der ein von Albert aufgenommenes Portrait König Ludwigs II. überarbeitet und als Lithografie herausgebracht hatte. Gegenstand des Prozesses war die unerlaubte Nachbildung eines fotografischen Originals. Der Prozess wurde nicht zugelassen, dann eingestellt, in der zweiten Instanz noch einmal verhandelt – und Albert verlor, denn die Fotografie war, ausdrücklich aufgrund ihres Wahrheitsanspruchs, nicht unter den Schutz des geistigen Eigentums an Kunstwerken gestellt, trotz eines genteiligen Gutachtens aus der Akademie der Bildenden Künste in München.

Da war man in Frankreich und Großbritannien schon viel weiter, denn dort wurden Fotografien, insbesondere aber Composite Prints zu großen Kunstausstellungen und Salons zugelassen, und sie erzielten dort – wie beispielsweise Henry Peach Robinsons „*Fading Away*“ – respektable Summen im Verkauf.

Eine der wichtigsten Arbeiten jener Zeit war die für die damalige Zeit riesige Fotomontage von Oskar Rejlander mit dem Titel „*The Two Ways of Life*“, die 1857 auf der First Manchester Art Treasures Exhibition ausgestellt und von Queen Victoria in einer Kopie für ihren Gatten Prinz Albert bestellt wurde. Mit dieser Bestellung konnte sich Rejlander gleich doppelt von schlechten Gerüchten befreien: Zum einen waren



Daguerreotypie-Ausrüstung um 1847

Die Erfindung des Franzosen Louis Daguerre, die ersten Fotoapparate der Geschichte, schuf die Möglichkeit, Spiegelbilder von Menschen zu schaffen.

seine erotischen Bildserien mit bekannten Prostituierten als Modellen mindestens genauso berüchtigt wie seine flamboyanten Selbstdarstellungen; zum anderen waren damit auch die in die blasphemische Richtung zielenden Vorwürfe, auch für dieses Bild Prostituierte als Modell genutzt zu haben, aus der Welt geschaffen. Das Bild selbst ist nichts anderes als eine Wiederholung der Erziehungsbilder des 17. Jahrhunderts in gleicher Thematik, wie sie von Frans Francken und anderen zu Dutzenden bekannt waren.

Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts ist sicher stark durch die Medialisierung der christlichen Religion geprägt, was hier nicht Thema sein kann. Doch basieren sicher viele der farbigen Bildkarten, die zu Millionen vertrieben wurden ebenso auf fotografischen Vorlagen wie die Gemälde etwa eines Fritz von Uhde, der deswegen auch arg gescholten wurde.

Im Frühjahr 1894 pilgerte der Süddeutsche Photographenverein, der wohl aktivste Berufsverband engagierter und künstlerisch ambitionierter Fotografen in Deutschland, von Altötting nach Rom, um dort beim Papst um Audienz zu ersuchen. Man wollte die heilige Veronika zur Schutzpatronin der Fotografie ernennen lassen, sicher nicht nur aus der volkstümlichen Etymologie des *vera icon*, sondern auch aus der wundersamen Abbildung des christlichen Schweißabdrucks auf einem Tuch, die ja selbst als Apotheose der Fotografie zu verstehen war.

Man hatte ganz offensichtlich etwas von der technischen Begeisterung des Papstes Leo XIII. gehört, vielleicht auch schon mitbekommen, dass dieser vom Kunstmaler Domenico Torti in die Galleria dei Candelabri des Vatikanpalastes um 1887 ein Fresko hatte malen lassen, das auch die Fotografie zeigt. Das Bild trägt den Titel „Triumph der Wahrheit über das Falsche“, und da mag die Fotografie einen passenden Platz am unteren Ende der Skala gefunden haben.

Dieser Papst dürfte auch hinter einer Aktion gestanden, sie mindestens gut heißen haben, die direkt in die Beziehung zwischen dem fotografischen Wahrheitsanspruch und der religiösen Überlieferung (und damit dem immanenten oder expliziten Vorwurf der Blasphemie) eingriff. Nach Vorarbeiten des Jahres 1897 hatte der Jurist, Bürgermeister und Fotograf Secondo Pia aus Asti das Turiner Grabtuch fotografiert, das ja bereits seit 1578 als wahrer Abdruck Christi auf dem Leichentuch verehrt und von Zeit zu Zeit ausgestellt wurde.

Schon dies galt manchen als Gotteslästerung. Unser Bild zeigt die Ausrüstung, die Mitte des 19. Jahrhunderts nötig war, um zu fotografieren.

Mit den Aufnahmen Pias und ihrer Publikation setzte sehr schnell eine Glaubwürdigkeitsdebatte um dieses Tuch ein, die ja bis heute nicht verstummt ist. Immerhin beschäftigten sich die wichtigsten Forscher der Zeit, etwa der Wissenschaftsfotograf Albert Londe (dem die Fotogeschichte unendlich viel mehr zu verdanken hat als den ungleich bekannteren Eadweard Muybridge und Étienne Marey) mit der Frage, wie denn ein körperlicher Abdruck auf dem Leinentuch möglich sei und welches Gesicht es ergebe.

Es scheint, als ob diese Debatte durchaus ein anderes Geschehen überlagert hat, das nach allem, was bis dato in der Öffentlichkeit bekannt war, hätte große Blasphemie-Prozesse nach sich ziehen müssen. Der reiche Künstler-Dilettant Fred Holland Day aus Boston begab sich 1890 auf eine Europa-Reise und besuchte dabei auch die Oberammergauer Passionsspiele, die ihn so beeindruckten, dass er, nachdem er fünf Jahre später sich mit der Kunstfotografie zu beschäftigen begonnen hatte, sich selbst in mehr als 200 unterschiedlichen Situationen als Christus am Kreuz inszenierte, die berühmteste darunter sicher „The 7 Last Words“ von 1898. Diese Bilder wurden ab 1898 weltweit auf zahllosen Ausstellungen zur Kunstfotografie (einer globalen Bewegung von engagierten Amateuren mit kunsthistorischer Betreuung) gezeigt und wurden sowohl in ihren Arrangements als auch in der Auswahl der Szenen hoch gelobt. Auch hier kam nie ein Blasphemie-Vorwurf auf, eher schon das Problem, das der offen sich als homosexuell darstellende Day den sehr jungen Khalil Gibran in seine Bildwelt einbezog, jenen Schriftsteller, der mit seinem Buch „Der Prophet“ von 1923 unter Esoterikern Furore machte.

Wie der „20th Century Christ“ des Berliner Fotografen und Filmemachers Miron Zownir aus dem Jahr 1978 zeigt, konzentriert sich die öffentliche Zurschaustellung blasphemischer Inhalte vor allem auf die Kreuzigung Christi, wobei die Fotografin Bettina Rheims beim Titel ihres mit dem Stilisten Serge Bramly gemeinsam konzipierten Buches auf ein altes, eher als apokryph zu bezeichnendes Motiv der weiblichen Kreuzigung zurückgriff (das auch in der Fotografie eine eigene Tradition hat, wie das Bild von Frantisek Drtikol aus dem Jahr 1924 zeigt) und dabei auch sofort Ärger mit der katholischen Kirche bekam, die in einem Verfahren des Jahres 2000 immerhin erreichen konnte, dass dieses Buch in Frankreich nicht

mehr in das Schaufenster von Buchhandlungen gelegt werden durfte.

#### IV.

Das andere große Bildthema der Passionsgeschichte, das in den letzten zwanzig Jahren ungeahnte Aktualität erhielt, ist das „Letzte Abendmahl“, archetypisch sicher in der Fassung von Leonardo da Vinci aus den Jahren 1494 – 98 realisiert.

Das Gemälde wurde Zeit seiner Existenz hoch verehrt, restauriert, erhalten und immer wieder kopiert, so dass es auch im 19. Jahrhundert in allerlei populären Formen immer präsent war, allerdings – nach meinem Wissen – nicht in fotografischen Bildern.

Der erste, der das Thema wieder aufgriff, war der Filmemacher Luis Buñuel, ausgerechnet in seinem ersten Film nach der Rückkehr ins faschistische Spanien 1960: In *Viridiana*, der im Frühjahr 1961 gedreht wurde, spielen die Protagonisten eine sowohl an Leonardos Abendmahl wie an John Gays *Beggars' Opera* gemahnende Szene. Nicht diese, sondern allein die Schlusszene des Films, in der die Protagonisten miteinander Karten spielen, um ihre erotischen Avancen zu übertünchen, wurde von der spanischen Zensur beanstandet – man erbat drei statt zwei miteinander spielende Personen, was die erotischen Anspielungen eher deutlicher macht als verdeckt. Eine Blasphemie mochte aber nicht einmal mehr ein spanischer Zensor des Jahres 1961 an diesem Bild entdecken.

### Der Blasphemie-Vorwurf ist im Grundsatz ikonoklastisch, ein bilderfeindliches Unterfangen zur Rettung der reinen Lehre einer Religion.

Da waren der Deutsche Werberat und einige Behörden der Bundesrepublik Deutschland mehr als dreißig Jahre später doch um einiges pröder: Sie rügten das Bild, das Horst Wackerbarth für den Jeanshersteller Otto Kern im Herbst-Katalog 1993 als eines von 42 religiösen Motiven produziert hatte, nachdem ausgerechnet die *BILD*-Zeitung dieses Motiv als sexistisch und blasphemisch angeprangert hatte. Doch das Oberlandesgericht Frankfurt am Main mochte auch nach Dutzenden von Anzeigen und Aufrufen, die vor allem von der Deutschen Bischofskonferenz koordiniert worden waren, kein Verfahren eröffnen und beließ es bei der Rüge durch den Werberat. Ohnehin hatten Wackerbarth und Kern – der sich mit markigen Worten gerade gegen die *BILD*-Zeitung zur Wehr setzte – bereits das Motiv ausgetauscht. Diese zweite Version lief ungehindert für fast zwei Jahre auf Plakatwänden und im deutschen Blätterwald herum.

1995 ereilte die französische Modecollection Girbaud mit ihrem Motiv ein ähnliches Schicksal: Kaum publiziert und als Großplakat in mehreren Städten Frankreichs aufgehängt, erstattet die katholische Kirche Anzeige, wobei insbesondere der nackte Männerücken und die – per Computerprogramm Photoshop – verdrehten Beine unter dem Tisch Anstoss erregten. Girbaud versichert umgehend, Niemandes Gefühle verletzen zu wollen und zieht die Plakate zurück. Der Prozess zieht sich durch mehrere Instanzen bis 2005 hin und bestätigt am Ende allein das, was zuvor bereits geschehen war: Die Plakate dürfen nicht weiter für die Werbung genutzt werden.

Doch die beiden Fälle erregen soviel Aufmerksamkeit, dass das Motiv nun-

mehr freigegeben zu sein scheint: Ob als retrosepektive Verwendung in Comics wie *Pop-Eye*, dem Klassiker aus den 1940er Jahren oder in der moderneren Variante als Bar bei den Simpsons, ob als Versammlung von Gummibärchen oder im StarWars-Outfit und schließlich interaktiv in der Simulations-Spiele-Welt *Second Life*, wo sich Jede und Jeder selbst in der Kleidung an den Tisch setzen kann, die er möchte – immer wird Leonardos Motiv simpel übernommen und nur wenig variiert.

Selbstverständlich hat die Werbung das so begehrte Motiv wieder für sich ergriffen und zeigt jede Versammlung von Börsenmaklern wie Finanzjournalisten im Last-Supper-Design. Etwas härter wird die Gangart gerade bei jenen, die Jesus doch eigentlich aus dem Tempel geworfen hatte, aber wahrscheinlich erhöht dieses doch den Kick – und da kaum nackte Haut zu sehen ist, fällt der Vorwurf der Blasphemie bereits im Vorfeld unter den Tisch.

#### V.

Der Blasphemie-Vorwurf ist im Grundsatz ikonoklastisch, ein bilderfeindliches Unterfangen zur Rettung der reinen Lehre einer Religion. Da war das europäische Christentum bis zur Aufklärung sicher kaum toleranter als der heutige Islam – wobei beide Religionen sicher zu Recht ein differenzierteres Urteil der Rezipienten erwarten dürfen, als es den Straßendebatten nach erscheint.

Doch ist festzustellen, dass sich alle Vorwürfe der Blasphemie aufgrund dieser ikonoklastischen Tradition als merkwürdig invariant gegenüber den Medien zeigen, in denen blasphemische Werke entstanden. Letztlich ist der Vorwurf immer derart auf sprachlich fixierbare Inhalte konzentriert, dass das Medium der Ausführung nicht interessiert.

Der längste deutsche Blasphemie-Prozess – auch er endete, allerdings erst in der fünften Instanz, mit einem Freispruch – galt einer Zeichnung von George Grosz, und auch hier in erster Linie dem Titel, nicht der Zeichnung selbst. Mit „Maul halten“ als einer alten militärischen Parole des Gehorsams war weniger der religiöse Gehalt der Passionsdarstellung als die kirchliche Praxis des Schweigens gegenüber Kriegsverbrechen Ziel des Kunstwerks, und so sahen es auch die Richter.

Insofern markiert das digitale Ende der Fotografie in Bezug auf die Debatte um blasphemische Inhalte eher ein Ende der Beziehung zwischen zwei Wahrheitsansprüchen im Bild, eben dem Objektivitätsversprechen des physikalisch-chemischen Verfahrens als Raffael ohne Hände und (mit Jan Assmann) dem Anspruch der monotheistischen Religionen auf eine gar nicht visualisierbare Wahrheit des Glaubens. Wenn überhaupt, so wird sich der Vorwurf einer Blasphemie im Rahmen der Fotografie oder ihrer medialen Derivate Film, Video und digitaler Gestaltung wieder auf das konzentrieren können, was die meisten Gerichts-Verfahren der letzten zwei Jahrhunderte betraf: Die Veröffentlichung, das Zurschaustellen von Bildern ist die eigentliche Straftat, nicht das Ersinnen und Machen.

Damit aber ist ein Bogen zur ganz alten, legendären Geschichte der Christenheit und ihres Märtyrertums geschlagen: Bei den Verfolgungen der frühen Gemeinde des Bischof Pothin in Lyon im Jahr 177 wurde ein Mann namens Attalus mit einem Schild durch die Straßen getrieben, auf dem stand: „Dieser ist ein Christ.“ Seither hat sich diese Form der Beschilderung als Folter und blasphemischer Bloßstellung in den verschiedensten Versionen erhalten – doch dies ist ein ganz anderes Thema. □

# Anstößige Bilder. Aspekte des Blasphemischen im Film

Reinhold Zwick

## Religions- und Kirchenkritisches

Blasphemisches spielt im Kino auch heute, in den Zeiten einer großen Liberalisierung dessen, was auf den Leinwänden gezeigt werden kann, keine große Rolle – unbeschadet der immer wiederkehrenden temporären Aufregung um einzelne Filme, die der Gotteslästerung bezichtigt werden. Das gilt jedenfalls für den großformatigen Kinofilm. Um den Begriff des Blasphemischen nicht zu verwässern, sollte man dabei alle jene Filme ausklammern, die Erscheinungsformen des kirchlichen Lebens und der Frömmigkeitspraxis aufs Korn nehmen und oft schmerzhaft und manchmal, aber eher selten in religionsdestruktiver Absicht bloßlegen, sondern zumeist nur schonungslose Diagnose sein wollen, ohne die eine mögliche therapeutische Anstrengung nicht auskommt. Zu den Filmen im letztgenannten Sinn rechnen dokumentarische und semi-dokumentarische Arbeiten wie „Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen“ von Hajo Schomerus, der die teilweise absurde Züge annehmenden Rängeleien der verschiedensten Religionsgemeinschaften und Konfessionen in Jerusalem demaskiert, oder ein Film wie „Jesus, Du weißt“ von Ulrich Seidl, der sechs Menschen und ihr Gebetsleben porträtiert, und einen teils über ihre bigotten Deformationen und neurotischen Züge erschrecken, teils lachen lässt, oder besser, lachen ließe, wenn das Gezeigte nicht so betroffen machte. Überhaupt sind die neurotischen Momente, die sich mit einem fehlgeleiteten Glaubensleben verbinden können, wiederholt Gegenstand des Kinos gewesen. So in etlichen Filmen von Ingmar Bergman oder in jüngerer Zeit sehr eindringlich in dem Film „Requiem“ von Hans Christian Schmid, der sich mit dem bekannten Exorzismus-Fall von Annelis Michel beschäftigt und sehr tief in die Psyche der so tragisch verstorbenen jungen Frau eindringt.

Ganz anders gelagert sind die Dinge in der recht giftigen Satire „Religulous“ (2008), die im Frühjahr 2009 auch in die deutschen Kinos kam, allerdings nur sehr wenige Zuschauer fand. „Religulous“ – der Titel ist eine Neubildung aus „Religion“ und „ridiculous“ – lässt extreme Fundamentalisten aus den abrahamitischen Weltreligionen zu Wort kommen und sich selbst der Lächerlichkeit preisgeben. Damit ordnet er sich im weitesten Sinn einer Religionskritik bzw. Religionspolemik zu, die heute bisweilen als „neuer Atheismus“ firmiert und in dem Evolutionsbiologen Richard Dawkins ihren prominentesten Herold hat.

Die Reihe ernsthafter wie polemischer religions- und kirchenkritischer Filme ließe sich noch lange fortsetzen. Aber sie sind keine blasphemischen Filme, weil sie nicht den trinitarischen Gott – oder eine seiner drei Hypostasen – schmähen wollen, und auch nicht den Glauben an ihn grundsätzlich der Lächerlichkeit preisgeben, nicht destruieren, nicht als ein Relikt einer überlebten Ideologie karikieren, das endlich und ein für alle mal ad acta gelegt werden sollte.

Solcher Absichten wurden in den Vergangenheit wiederholt Filme bezich-



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

tigt und bisweilen mit dem Versuch eines Totalverbots oder zumindest mit Schnitzaufgaben unschädlich zu machen gesucht. Die Deutungshoheit der Kirchen und ihre Kraft, juristisch oder durch Boykottaufrufe als lästerlich empfundene Filme zu verhindern, schmolz zumindest hierzulande in den 1960er Jahren förmlich dahin, als es kulturkonservativen Kreisen nicht gelang, ein Verbot der Filme „Viridiana“ von Luis Buñuel und „Das Schweigen“ von Ingmar Bergman zu erwirken – wobei die dahingehenden Bestrebungen übrigens auf einige Widerstände selbst in der kirchlichen Filmarbeit gestoßen waren. In beiden Fällen war es die Verbindung von Religion und Sexualität, die polarisierte: bei „Viridiana“ die nachmals berühmte Szene mit dem orgiastischen Abendmahl der Bettler, die sich zu einem Tableau à la Da Vinci formieren, welches dann eine Frau mit ihrem entblößten Geschlecht ‚fotografieren‘ will, wobei man freilich nur von hinten sieht, dass sie den Rock hebt. Das andere Mal, in „Das Schweigen“, sorgte nicht, was verständlicher gewesen wäre, die zutiefst nihilistische Grundstimmung des Films für Aufregung, sondern eine Szene, in der sich ein Paar in einer Kirche einem verzweifelten Liebesakt hingibt.

## Blasphemisches?

Wohl zu Recht hatte der bekannte Filmpublizist Georg Seeßlen einmal in einem Vortrag zum Thema „Grenzüberschreitung im Film“ angemerkt: „Das Verbotenste aller Bilder ist die Verknüpfung der religiösen Ikone mit der Sexualität“ (Ästhetische Motive der Überschreitung. Vortrag in der Ev. Akademie Arnoldshain am 16.11.1992; unpubl. Typoskript). Die Verbindung der religiösen Ikone, also vorab von Christus und der Muttergottes, mit der Sexualität war schon immer der wohl wichtigste Motivkreise des blasphemischen oder vermeintlich blasphemischen Kinos. Er soll im Folgenden exemplarisch etwas näher sondiert und evaluiert werden.

Dazu ist es wichtig, vorab noch etwas genauer hinzusehen, welche Intentionen sich mit ‚einschlägigen‘ Filmen verbinden und aus welchen Motiven sie erwachsen können. Denn längst nicht alles, was dann der Blasphemie bezichtigt wird, verdankt sich lästerlichen oder religionsdestruktiven Absichten. Oft ist das geradezu das Gegenteil der Fall. Das beste Beispiel sind zwei der großen Skandalfilme der 1980er Jahre, und beide haben wieder mit dem Zusammenhang von „religiöser Ikone und Sexualität“ zu tun: Zum einen Martin Scorseses Nikos Kazantzakis-Verfilmung „Die letzte Versuchung Christi“, gegen den vor allem in den USA evangelikale Gruppen Sturm liefen, besonders weil hier Jesus in einer ausgedehnten Todesvision am Kreuz ein anderes, bürgerliches Leben imaginiert, ein Leben zuerst an der Seite von Maria Magdalena, und dann mit den beiden Schwestern des Lazarus. Da half es nicht, dass Scorsese noch so sehr beteuerte, er habe mit seinem Film nicht den Glauben verletzen, sondern mit der Menschlichkeit Jesu nur den „wahren Menschen“, also die andere, über den „wahren Gott“ oft vergessene Dimension des christologischen Grunddogmas neu zur Geltung bringen wollen.

Der andere Film war einige Jahre vorher „Maria und Joseph“ von Jean-Luc Godard, eine aktualisierende Bearbeitung der matthäischen Kindheitsgeschichte, die diese ins kleinbürgerliche Milieu der französischen Schweiz verlegt. Hier kam es mancherorts, so etwa in Paris, zu förmlichen Tumulten, ausgelöst durch Szenen, die in sehr dezenter Fotografie die junge Maria nackt zeigen. Dass diese Szenen durch die veränderte Körperwahrnehmung der Schwangeren motiviert sind und daneben auch auf das traditionelle Muster der schönen Gottesmutter rekurren, spielt bei den Protesten ebenso wenig eine Rolle, wie die

## „Das Verbotenste aller Bilder ist die Verknüpfung der religiösen Ikone mit der Sexualität.“

wiederholte Versicherung Godards, er habe keineswegs den Glauben verletzen wollen. Vielmehr wollte er gerade umgekehrt mit seiner in der Sache überraschend ‚frommen‘ Bearbeitung der jungfräulichen Empfängnis, die bei ihm sogar zum dramatischen Movens der gesamten Handlung wird, in Zeiten von Gentechnologie und Biomechanik den Wert des Lebens und seine Unverfügbarkeit unterstreichen.

Anders als bei Godard und Scorsese war es im Fall des bayerischen „Religionskomikers“ Herbert Achternbusch, wie er sich selbst einmal bezeichnet hat. Mit seinem Film „Das Gespenst“ hatte er, wie er sagte, das Christentum „sanft verabschieden“ wollen, wobei das „sanft“ in Anführungszeichen zu setzen ist. Abgesehen vielleicht von der Schlusssequenz, die von Ernest Hemingways Kurzgeschichte „Heute ist Freitag“ inspiriert ist – „Statt eines Nachworts“ hat diese Martin Ebner sogar in sein bekanntes Jesusbuch übernommen – geht es in „Das Gespenst“ auf weite Strecken recht derb bis zotig zu, wenn Achternbusch seinen von ihm selbst vorgestellten Christus vom Kreuz in einem Kloster herabsteigen und mit einer Nonne alle möglichen naiven Erkundungen der Welt und des Eros unternehmen lässt. In Deutschland verweigerte daraufhin der damalige Innenminister Friedrich Zimmermann die Auszahlung der bereits zugesagten Filmfördermittel, was eine große Mediendebatte um die

Kunstfreiheit auslöste, in Österreich wurde der Film vollständig verboten und ist es immer noch.

Von den bislang genannten Filmen ist Achternbuschs „Gespenst“ wohl der erste, dem blasphemische Absichten nicht bloß unterstellt werden, sondern der tatsächlich mit seiner rüden Karikatur Christi das Christentum in seinem Nerv treffen will.

## Blasphemische Sexualisierungen Jesu Christi und seiner Mutter

Zwischen Achternbuschs Versuch der „(un)sanften Verabschiedung“ Christi und Scorseses „Letzter Versuchung Christi“ mit seinem erklärtermaßen christologisch konstruktiven Anliegen spannt sich ein weiter Fächer der unterschiedlichsten Intentionen und Motive auf, aus denen Filme hervorgehen, die dann oft pauschal und nicht selten vorzeitig mit dem Etikett „Blasphemie“ verurteilt, in den Augen der Religionskritiker freilich ‚geadelt‘ werden (vgl. dazu eingehend meinen Beitrag „Blasphemie im Film. Motive und Probleme der Bewertung“; Katechetische Blätter 116. Jg. 1991, 540–549). Immer wieder wird bei den zumindest als blasphemisch inkriminierten Filmen der Zusammenhang von „religiöser Ikone und Sexualität“ virulent. Die nachfolgenden Beispiele für eine Sexualisierung Christi oder seiner Mutter beschränkt sich auf Filme, die bewusst anstößig sein wollten.

Das sexuelle Moment prägt bereits die Urszene der Kino-Blasphemien im 1930 uraufgeführten Film „L'Age d'Or“, „Das Goldene Zeitalter“. In gut surrealistischer Manier suchte Luis Buñuel nach der maximalen Provokation und inszenierte in der Schluss-Sequenz dieses in die Kinogeschichte eingegangenen Films den Marquis de Blanchet, den wüstesten der Libertins aus De Sades „Die 120 Tage von Sodom“, als Christusfigur: Der exakt der damaligen Kino-Ikonographie des Erlösers entsprechende Marquis verlässt den Ort der Schandtat, hört die Hilferufe eines jungen Mädchens, kehrt zurück und der Zuschauer vernimmt den Todeschrei des Opfers. Die Provokation gelang. Der Film wurde nach wenigen Aufführungen verboten und blieb es fünfzig Jahre lang.

Nach dem Skandal um Buñuel (samt Androhung der Exkommunikation für ihn und seine Produzenten) war es für lange Zeit recht still um Blasphemien. Erst im Zuge der Liberalisierung in den 1960er Jahren kamen wieder Bilder auf die Leinwand, die von vielen als gotteslästerlich empfunden wurden. Und zumeist waren dabei sexuelle Motive involviert. Nach den erwähnten Skandalen um „Viridiana“ und „Das Schweigen“ kam es verschiedentlich zu einer Erotisierung Jesu bzw. zur Zeichnung seiner als Objekt erotischen Begehrens.

Den Anfang machte 1972 noch ganz verhalten Norman Jewisons Verfilmung der Rockoper „Jesus Christ Superstar“, die Magdalena als eine Frau zeichnet, die von Jesus auch erotisch angezogen ist. Als dann wenige Jahre später der durch seine freizügige Henry Miller Verfilmung „Stille Tage in Clichy“ bekannt gewordene dänische Regisseur Jens Jörg Thorsen auf dem Höhepunkt der Sexfilmwelle der 1970er Jahre einen Film mit dem Titel „Die Liebesaffären des Jesus Christus“ ankündigte und sogar eine beachtliche Filmförderprämie des Dänischen Staates in Aussicht gestellt bekam, gab es international einen derartigen Sturm der Entrüstung, dass das Projekt eingestellt wurde.

Die Sexualisierung Jesu ging dennoch weiter. Nach dem bereits erwähnten Christus-Nonne-Duo von Herbert Achternbusch (1982) entdeckte der britische Regisseur Nigel Wingrove die erotisch

gefärbte Mystik der Hl. Theresa von Avila (1515 – 1582) – einer Frau, die in der ikonographischen Tradition immer als besonders schön dargestellt wurde, und deren Visionen eine deutlich sexuelle Plastik wie Berninis „Verzückung der Hl. Theresa“ (um 1659) inspiriert hatten.

#### „Visions of Ecstasy“ und „Teresa, el cuerpo de Cristo“

Der 19-minütige Film, der ohne Dialoge, nur in Bildern und Tönen mit einer stark erotischen Aufladung Motive der Christumystik von Theresa von Avila bearbeitet, ist bis dato der einzige Film geblieben, dem 1989 in Großbritannien auf der Grundlage des 1984 erlassenen „Video recording Act“ vom „British Board of Film Classification“ wegen Blasphemie eine Freigabe verweigert wurde. Nachdem der Instanzenweg in England erschöpft war, brachte der Produzent den Fall 1996 vor den „Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte“. Er sollte prüfen, „ob die Existenz eines Blasphemie-Gesetzes vereinbar ist mit dem Recht auf freie Meinungsäußerung.“ Der Gerichtshof bestätigte die Entscheidung der Britischen Filmfreigabe-Behörde. „Visions of Ecstasy“ ist bis heute der einzige Film, der in England wegen Blasphemie verboten ist ([www.imdb.com](http://www.imdb.com)).

Über das erfolglose Berufungsverfahren unterrichtete seinerseits sogar die deutsche Bundesregierung in ihrem „Medienbericht 1998“: Dort hieß es, das Urteil präzisierend: „Die Ablehnung wurde im wesentlichen mit dem Vorwurf begründet, der Film sei im strafrechtlichen Sinne blasphemisch und verletze religiöse Gefühle, da die Visionen der Karmeliterin im Film auch erotischen Inhalt hätten. (...) Der Gerichtshof nahm einen (...) gerechtfertigten Eingriff in die Meinungsfreiheit an, der zum Schutze moralischer Standards und des Religionsempfindens von Christen als in einer demokratischen Gesellschaft erforderlich eingestuft werden könne.“ (<http://dip21.bundestag.de/dip21/btd/13/106/1310650.asc>)

Wingroves Film verschwand in den Tresoren, doch Teresa von Avilas Christus-Minne, die Wingrove entdeckt hatte, feierte 2006 ihre Wiederauferstehung als Kino-Sujet: im spanischen Film „Teresa, el cuerpo de Cristo“ von Ray Loriga. „Teresa“ ist ein opulentes, in vielen Passagen eindrucksvoll inszeniertes Historienbild, das sich an der Korruption und Verkommenheit des Klerus weidet, um kontrastiv dazu Theresa zu einer wahren Lichtgestalt zu inszenieren. Wie der reißerische, auf Blasphemie-Erwartungen zielende Titel vermuten lässt, ist diese Heiligenvita aber auch stark erotisiert. Mit einer sehr stilisierten Softporno-Ästhetik inszeniert der Regisseur Ray Loriga immer wieder traumartige Szenen, die die fraglos sehr erotisch getönte Christumystik der Heiligen in Bilder einer intimen Begegnung zwischen der selbstredend wunderschönen Heiligen und einem ebenso bildschönen Christus umsetzt, der dem umstrittenen Fotoband „I.N.R.I.“ von Bettina Rheims entzogen sein könnte. Die Rolle der Teresa von Avila spielt die Schauspieler Paz Vega, die neben dem Film auch als Fotomodell arbeitet und in Spanien ein überaus populäres Sexsymbol ist – wie in Frankreich früher Brigitte Bardot und heute vielleicht Laetitia Casta.

In seiner klar antiklerikalen und antikirchlichen Haltung ist der Film ein Teil des seit einigen Jahren in Spanien auf breiter Front geführten Kulturkampfes gegen die durch ihre Verandelung mit dem Franco-Regime korrumpierte katholische Kirche. Die Folgen dieser Absetzbewegung hat unlängst auch Papst



Foto: akg-images

Szene aus dem Spielfilm „Viridiana“ des Spaniers Luis Buñel von 1961: Die Verbindung von Religion und Sexualität polarisierte bei diesem inzwischen als Filmklassiker bekannten Streifen.

Besonders die nachmals berühmte Szene mit dem orgiastischen Abendmahl der Bettler sorgte für Empörung und Blasphemie-Vorwürfe.

Benedikt XVI. bei seiner Spanienreise zu spüren bekommen. An dieser Kirchenkritik partizipieren auch viele hierzulande bekannte Filmemacher, so etwa Pédro Almodóvar (z.B. mit „La Mala Educación“) oder Alejandro Amenábar („Das Meer in mir“).

Ein markanter Reflex der antikirchlichen Strömungen zur Zeit der Entstehung von „Teresa“ ist der Fotozyklus „Sanctorum“ des Fotografen José Antonio Moreno Montoya, der mit Unterstützung der spanischen Region Extremadura als Wanderausstellung vielerorts gezeigt wurde, u. a. auch in profanierten Kirchen. Die schwarzweiß Fotografien sind in ihren Motiven und im Bildaufbau sowie in Gesten und Blicken inspiriert von der oft schwülstigen religiösen Malerei des spanischen Barock, nur dass die Heiligen und auch Maria und Christus nackt und in oft obszönen Situationen, beispielsweise mit erigiertem Penis, gezeigt sind. Im März 2007 wurde Montoya wegen „Ehrverletzung religiöser Gefühle“ angezeigt. In der konservativen Tageszeitung „ABC“ (vom 15.3.2007) schrieb der Chefkomentator Ignacio Camacho, die Fotos Montoyas seien „die größte gotteslästernde Pornographie und eine vulgäre Provokation“; wäre vergleichbares mit Mohammed geschehen, hätte dies eine „blutige Fatwa“ ausgelöst.

#### „Das Liebeskonzil“

Christus kann in der Blasphemie verdächtigen Filmen entweder als Objekt erotischen Begehrens dargestellt sein, aber umgekehrt auch als schwächliche und naive, ja geistig und körperlich debile Person. In Herbert Achternbuschs „Das Gespenst“ ist er beides, mit dem Akzent aber auf naiv und weltfremd. Die Rolle des Bischofs spielte in „Das Gespenst“ der unlängst verstorbene deutsche Film- und Bühnenregisseur Werner Schroeter (1945 – 2010), der im selben Jahr 1982 mit seinem Film „Das Liebeskonzil“ für Aufregung gesorgt hatte. Wie „Das Gespenst“ wurde auch die Filmbearbeitung von Oskar

Panizzas gleichnamigem Theaterstück (Erstdruck 1895) in Österreich 1985 wegen Beleidigung der christlichen Religion verboten. Und bereits in diesem Fall entschied der „Europäische Gerichtshof für Menschenrechte“ im Jahre 1994, also zwei Jahre vor dem Urteil über „Visions of Ecstasy“, das Verbot des „Liebeskonzils“ sei „eine berechtigte Beschränkung der Kunstfreiheit, weil der Film religiöse Gefühle von Katholiken verletzen könne.“ ([www.wikipedia.de](http://www.wikipedia.de)) Auch in Deutschland verschwand der Film schnell in den Archiven und ist bis dato auch hierzulande weder als Video noch als DVD greifbar. Allerdings plant der Rechteinhaber, die „Hanns Eickelkamp Filmproduktion“, im Zuge einer posthumen DVD-Edition der Werke von Werner Schroeter eine Neuveröffentlichung auf DVD.

Schroeters Film provozierte nicht nur durch die Verschränkung von religiöser Ikone und Sexualität: Jesus erscheint im „Liebeskonzil“ als völlig kraftlose Figur, ausgezehrt von den ‚kannibalistisch‘ interpretierten eucharistischen Mählern. Gottvater ist ein dicker, kranker, zwischen Resignation und Cholerik oszillierender Greis, der kaum mehr Einfluss auf die Menschen hat und dafür fast dauernd am Jammern über sein Alter und seine zahlreichen Gebrechen ist. Der heilige Geist bleibt als weiße Taube überhaupt nur Requisite. Die einzigen dynamischen Gestalten in der himmlischen Sphäre sind die Muttergottes und der nach wie vor auf Erden einflussreiche Satan. Maria steckt sichtlich voller unterdrückter Sexualität und begehrt den virilen Satan nicht nur mit Blicken, sondern auch offen: mit anzüglichen Anspielungen im Dialog.

Wie das Theaterstück zeigt die Filmbearbeitung einen dekadenten himmlischen Hofstaat zu der Zeit, in der auf der Erde das Jahr 1496 geschrieben wird. Als im Himmel die Nachricht von der völligen Verkommenheit der Menschen in Rom und Neapel eintrifft, der Bürger wie des Klerus, will der „göttliche Greis“, wie ihn Panizza titulierte, die Menschen zuerst austilgen, lässt sich

aber von Maria und seinem Sohn überzeugen, dass der Himmel die Menschen brauche. Ein Himmelskonzil, zu dem auch der Teufel geladen ist, sinnt auf einen Ausweg. „Der greise Gottvater erteilt dem Teufel den Auftrag, ein Mittel zu erfinden, das den sündigen Menschen lebendigen Leibes verfaulen lässt, doch so, daß seine Seele erlösungsfähig bliebe. Der Teufel setzt daraufhin die Syphilis in die Welt“ (W. Schroeter u.a., Liebeskonzil – Filmbuch, München 1982, Frontispiz).

In der Rahmenhandlung thematisiert Schroeter die Gerichtssache Panizza: Wegen seiner „Himmelstragödie in acht Akten“ (Untertitel) wurde dem Autor, der aus einer streng gläubigen Familie stammte und nach dem Willen der Eltern hätte Priester werden sollen, der Prozess gemacht. Panizza wurde wegen Gotteslästerung und Beschimpfung der Kirche zu einer einjährigen Haftstrafe verurteilt – ungeachtet der Tatsache, dass das in Zürich gedruckte Buch in Deutschland keine zwanzig Abnehmer gefunden hatte (Näheres im o.g. Filmbuch). Zerrüttet von der Haft fand Panizza nicht mehr in ein geordnetes Leben zurück. Nach mehrjährigen Auslandsaufenthalten und verschiedenen Selbstmordversuchen betrieb er im Jahre 1904 offensiv seine Aufnahme in die Psychiatrie, indem er halbnackt durch die Münchner Straßen lief. Der Plan gelang und er verbrachte die Jahre bis zu seinem Tod in einer psychiatrischen Anstalt.

#### Wie reagieren?

Die Rufe nach dem Verbot blasphemischer Werke sind hierzulande in den letzten Jahrzehnten immer wirkungsloser geworden. Statt für eine Totalzensur anstößiger Werke zu streiten, sind die Kirchen und die Theologie heute am besten beraten, ihre Jesusbilder dadurch überzeugend an die Öffentlichkeit zu bringen, dass sie selbst überzeugend nach den Maximen Jesu leben. Wäre dies der Fall, würden viele ‚Blasphemien‘ oder als solche verdächtige Werke erst

gar nicht entstehen, denn diese sind in vielen Fällen ein Ausdruck des Anstoßnehmens an der Kirche, an einer *ihr* selbst anzulastenden Deformation Jesu und seines Ethos.

Blickt man auf den hohen Stellenwert der Sexualität in blasphemischen Filmen, dann ist dies ein markanter Indikator für ein nach wie vor gestörtes Verhältnis von Christentum und Sexualität. Der enge Konnex von Sexualität und Blasphemie kann wohl nur im Umkreis von Erfahrungen mit Religion und Kirche entstehen, in denen diese bezüglich der Sexualität als stark repressiv erlebt wurden. Dies kann dann im Gegenzug kombinierte Akte der Enttabuisierung und Entsakralisierung provozieren, welche in der sexuell konnotierten Blasphemie aufzupfeln.

Die überzeugendste Antwort darauf wäre die Überwindung jeder Doppelmoral in Sachen Sexualität, deren dunkle Seiten wir in den Missbrauchsskandalen wieder und wieder erlebt haben und die die Kirche viel nachhaltiger beschädigt haben als je ein als blasphemisch inkriminierter Film oder anderes Kunstwerk vermochten.

Bei Blasphemie-Kontroversen ist es gut, sich immer wieder neu an Jesu Appelle zu Feindesliebe und Vergebung, zum Verzicht auf Vergeltung und auf selbstgerechtes Richten zu erinnern. Das lässt durchaus Raum für Kritik und Widerstand, was aber immer sachliche, unaufgeregte Kritik sein muss und ein kreativer, gewaltloser, vielleicht durch Taten der Liebe überrumpelnden Widerstand. – Insofern sind Blasphemien die Bewährungsprobe, sie sind der Belastungstest für unser inneres Ja zu Jesu Forderungen.

In der Schmähung ist das Geschmähte immer noch sehr virulent gegenwärtig und wird anderen neu vergegenwärtigt. Hinter der schmerzhaften Verletzung überkommener Denk- und Bildmuster kann sich immer auch eine latente Sehnsucht nach einer anderen Gestalt des Religiösen oder einzelner seiner Inhalte und Formen verbergen, also nicht einfach – wie oft eifertig unterstellt – der Wille, das Religiöse samt und sonders hinwegzufegen.

Trotz des Plädoyers für Besonnenheit und Mäßigung stellt sich immer wieder die Frage, ob die heute vielfach beobachtbare und manche Mitchristen empörende Nicht-Reaktion der Kirchenleitung und ihrer einschlägigen Fachgremien die angemessene Reaktion ist. Es bleibt, pointiert gesagt, die Frage, *ob nicht der Blasphemiker sogar ein Recht auf einen Widerstand hat, der ihn ernst nimmt.* – Ich meine den gewissermaßen ‚echten‘, von der Religion verletzten und an ihr leidenden Blasphemiker, nicht das Heer der kommerziellen Provokations-Scharlatane. Denn gibt es nicht auch eine Missachtung des anderen, eine Nicht-Respektierung etwa seiner Verwundungen, die sich im Blasphemischen ein Ventil sucht, in Form der Einvernahme alles Anstößigen als Anstoß zu „heiliger Selbstbefragung“? Gibt es nicht vielleicht auch eine Missachtung in Form einer Toleranz, die nicht anderes ist als ein Augen-Verschließen, ein verzagtes „Stillhalteabkommen“ (Günter Brus)? Und wann wird eine solche Toleranz für den, der sie zu üben sucht, selbst „repressiv“ (Herbert Marcuse)? Viele Fragen bleiben! □

## Karikaturenstreit im säkularisierten Staat – Wie weit reichen Meinungsfreiheit und Toleranz?

Marie-Theres Tinnefeld

### I. Der Konflikt

Das Thema der zwölf Mohammed-Karikaturen, die im September 2005 in der dänischen Zeitung „Jyllands-Posten“ unter dem Titel „Muhammets ansigt“ (Das Gesicht Mohammeds) zum ersten Mal veröffentlicht wurden, sind auf der Titelseite einer überregionalen deutschen Tageszeitung, in einer christlichen norwegischen Zeitung und in vielen anderen europäischen Zeitungen nachgedruckt worden. Sie haben bis heute zu heftigen Kontroversen und gewaltsamen Protesten in westlichen und östlichen Ländern geführt.

Im Karikaturenstreit spielen verschiedene Begründungen und ideologische Behauptungen eine Rolle. Sie haben mit der Bedeutung des Bildverbots im Islam wohl eher am Rande zu tun, wohl auch nicht mit der Frage, ob der Prophet Mohammed, der die „Wahrheit“ im Namen „der Religion“ (des Islam) ausrief (Sure 17,81), überhaupt dargestellt werden darf.

In der monotheistischen Religion des Islams ist es verboten, den unsichtbaren Gott Allah bildlich darzustellen. Der Koran lehnt auch eine Sichtbarkeit Gottes in der Person Jesu ab, der keinen „Anteil“ an der Gottheit habe. Jesus und Mohammed sind nach dieser Lehre ausschließlich Menschen. Ihre Darstellung fällt daher nicht unter das absolute Bilderverbot, die Verehrung ihrer Bilder wäre sogar Götzendienst. Das Bilderverbot des Islams lässt sich ähnlich wie das der hebräischen Bibel als Aufforderung lesen, keinem Götzen zu dienen.

Vom Bilderverbot ist auch – so der Islamwissenschaftler Rudi Paret – ein Bildbegriff betroffen, bei dem es darum geht, körperliches Leben mit Stimme und Atem auf leblose Bilder zu übertragen. Der gemalte Kopf blickt oder scheint zu blicken. Man schützte sich zum Beispiel vor christlichen Heiligen, die auf Höhlenfresken in Anatolien abgebildet sind, in denen man ihnen den Kopf abtrennte oder die Augen herauskratze. Erst wenn ein Bild blicklos ist, lässt es sich nicht mit dem Leben verwechseln. Im Christentum werden dagegen Bilder der Heiligen, vor allem das Bild des Erlösers, als lebendige Glaubens-Lektion betrachtet.

### 1. Inhalt und Charakter der Mohammed-Karikaturen

Die besonders umstrittene, bissige Mohammed-Karikatur des Zeichners Kurt Westergaard ist alles andere als gesichtslos und soll es auch nicht sein, wie schon der Titel der Karikaturen besagt. Die Karikatur zeigt den Kopf des Propheten mit einem Turban in der Form einer Bombe, aus dem eine fast völlig abgebrannte Zündschnur herausragt. Auf dem bombenartigen Turban findet sich eine grün gehaltene Inschrift in arabischer Sprache mit dem Kernsatz des islamischen Glaubensbekenntnisses: „Ashhadu an la ilaha ill Allah wa aschhadu anna Muhammadan Rasul Allah“ (Ich bezeuge, es gibt keinen Gott außer



Prof. Dr. Marie-Theres Tinnefeld, Professorin für Datenschutz an der Fachhochschule München

Allah; und ich bezeuge, Mohammed ist der Gesandte Allahs).

Die Darstellung Mohammeds mit der Bombe und weitere elf Cartoons, die von Jyllands-Posten veröffentlicht wurden, stellen Mohammed dar oder kommentieren die als Provokation geplante Aktion von Jyllands-Posten.

Bei einigen Zeichnungen dominiert eine Negativdarstellung des Propheten. Es ist vielleicht auf den ersten Blick nicht ganz nachvollziehbar, warum etwa die Darstellung Mohammeds in einfacher, weißer Leinenkleidung, mit Sandalen an den Füßen und einem Esel als begleitendem Lasttier als eine schwere Verletzung religiöser Gefühle angesehen werden kann. Diese Aufmachung entspricht aber in arabischen Ländern dem Status eines armen Mannes oder Bettlers und gilt daher weder als würdig noch als angemessen für den hochgeachteten Religionsstifter. Nach seiner sozialen Herkunft steht ihm zumindest ein Kamel als Transportmittel zu und Kleidung, die ihn als reichen Mann charakterisieren. Für viele gläubige Muslime gilt der Esel als dummes Tier, das dem Propheten als Transportmittel nicht zugemutet werden darf. Von einer anderen Vorstellung geht dagegen die Zeichnung von Jens Julius aus dem Portfolio aus: Auf einer Wolke, mit der offensichtlich das Paradies angedeutet wird, stehen mehrere Selbstmordattentäter nach ihrem Freitod in einer Reihe an. Von den Attentätern deutlich abgegrenzt findet sich ein freundlicher Prophet in vornehmer Kleidung und mit Turban, der ruft: „Stop! Stop! Uns gehen die Jungfrauen aus!“ Soll, will der Prophet im Sinne dieser Zeichnung dem Fanatismus der Attentäter das Wasser abgraben?

Unbestritten war es die Absicht der dänischen Zeitung, mit den Karikaturen nicht nur die Bandbreite der Meinungs-

freiheit in der Öffentlichkeit zu überprüfen, sondern auch die muslimische Minderheit im Land zu provozieren. Wie erinnerlich, suchte zuvor ein dänischer Jugendbuchautor nach Künstlern, von denen er ein Buch über den Koran und das Leben des Propheten illustrieren lassen wollte. Als alle aus Angst absagten oder anonym bleiben wollten, machte der Autor die „Selbstzensur“ der Zeichner zum Politikum. Daraufhin suchte und fand der Redakteur der Jyllands-Posten Karikaturisten, die den Propheten zeichneten. Zunächst erfolgten auf die Karikaturen keine nennenswerten Reaktionen. Sie wurden vier Monate von der Zeitung verschickt, bis endlich ein Sturm in muslimischen Ländern ausbrach, der zu einem internationalen Konflikt und zu Gewaltakten auch in vielen westlichen Ländern führte. Es waren vor allem religiöse Fanatiker, die Proteste gegen die von ihnen selbst global verbreiteten Karikaturen mobilisiert haben, etwa über Weblogs, Podcasts und Foren.

### 2. Reaktionen auf Urteile nach dem Erscheinen der Karikaturen

In Dänemark haben im Oktober 2005 elf dänische Imame unter Berufung auf den Blasphemie-Paragrafen 140 des dänischen Strafgesetzbuches Strafantrag gestellt. Das Verfahren wurde im Januar 2006 mit der Begründung eingestellt, dass es nach dänischem Recht keine Hinweise auf eine Straftat der Zeitung und ihrer Zeichner gibt. In Deutschland wurde die Blasphemieverurteilung abgeschafft. Es besteht allerdings eine deutsche Strafrechtsnorm (§ 166 StGB) der die vorsätzliche Beschimpfung von Bekenntnissen, Religionsgemeinschaften und Weltanschauungsgemeinschaften in Wort und Bild oder deren Verbreitung unter Strafe stellt, wenn dies in einer Weise geschieht, die geeignet ist, den öffentlichen Frieden zu stören.

Nach herrschender Meinung schützt § 166 StGB den öffentlichen Frieden im Kontext der Toleranz, wie sie im Schutz der Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses in Artikel 4 des deutschen Grundgesetzes angelegt ist. Die Bestimmung stellt nicht auf das religiöse Empfinden einer Gemeinschaft ab. Diese Betrachtungsweise ergibt sich aus der Neutralitätspflicht des Staates, wonach die subjektive Verletzlichkeit einer Gemeinschaft keinen Sonderstatus verdient. Ziel des Gesetzes ist es, gefährliche Verhaltensweisen dann unter Strafe zu stellen, wenn sie geeignet sind, andere religiöse Gruppen auszugrenzen.

Der deutsche Gesetzgeber hat die Strafbarkeit der Beschimpfung an die Gefährdung des öffentlichen Friedens geknüpft. Auch eine harte Auseinandersetzung über religiöse Inhalte oder über das Verhalten von Vertretern einer Religion ist in einer offenen Gesellschaft im Schutz der Kunstfreiheit sowie der Meinungs- und Pressefreiheit zulässig (Art. 5 GG). Das Strafrecht darf eine solche Auseinandersetzung nicht unterbinden.

Nach der deutschen Rechtsprechung hat die Kunstfreiheit immer Vorrang, wenn sie einer gewollten sachlichen Kritik dient. Es spielt allerdings auch eine Rolle, ob die Karikaturen objektiv geeignet sind, ein intolerantes Verhalten zwischen den Religionsgemeinschaften auszulösen. Andernfalls würde es allein von der betroffenen Religionsgemeinschaft abhängen, eine Beschimpfung zu einem öffentlichen Skandal zu machen. Damit würde sie faktisch die Macht haben, über das geschützte Rechtsgut zu bestimmen.

Die Karikaturen sollten die Praxis der Meinungsfreiheit im Alltagsleben

von Muslimen testen und haben letztlich als Experimentiermaterial uns alle getroffen. Sie haben weltweit in der arabischen Welt reale Folgen entwickelt, weil sie dort als handlungsleitend insbesondere gegen Dänemark gebraucht und genutzt wurden. Ihretwegen wurde im Namen des Islams Gewalt ausgeübt, auch in Form von Morden und Mordversuchen. Dies war jedoch nicht die Absicht der dänischen Zeitschrift und ihrer Zeichner.

Eine weitere Frage ist, ob die Karikaturen etwa in deutschen Zeitungen nachgedruckt werden durften. Das deutsche Bundesverfassungsgericht lässt nur in Ausnahmefällen eine Einschränkung der Meinungs- und Pressefreiheit zu. Die Äußerung oder Verbreitung einer Meinung als solche ist auch dann erlaubt, wenn es sich um parodistische oder karikierende Vergleiche mit Prominenten handelt. Je stärker eine Person durch öffentliches Wirken in Erscheinung tritt, desto eher steht auch einem Künstler eine fiktionale Auseinandersetzung mit ihr zu. Dem steht auch das Persönlichkeitsrecht nicht entgegen. Die Frage eines Ehrenschatzes des vor vielen Jahrhunderten verstorbenen Propheten spielt rechtlich heute keine Rolle mehr, wie später noch näher dargelegt wird.

Die nächste Frage richtet sich auf die Reichweite des Rechts auf freie Rede. Das Recht deckt nicht nur den Inhalt, sondern auch die Form der öffentlichen Kritik ab. Mit der Rede- und Pressefreiheit wird die Informationsfreiheit verbunden. Erst wenn Bürgerinnen und Bürger hinreichend informiert werden, ist auch ihre freie Meinungsbildung möglich. In diesem Sinn hat sich auch der Deutsche Presserat (eine Einrichtung der freiwilligen Selbstkontrolle der Print- und Online-Medien), im Karikaturenstreit erklärt. An ihn haben sich muslimische Beschwerdeführer gewandt und beantragt, dass die Veröffentlichung der Mohammed-Karikatur mit dem Bombenturban und anderer politisch-religiöser Karikaturen im Innenteil der deutschen Zeitung ihre religiösen Gefühle verletze. Der Presserat hat in dem Nachdruck der Karikaturen in den deutschen Zeitungen keinen Verstoß gegen den Pressekodex gesehen. Die deutsche Tageszeitung habe als Chronist über den Bilderstreit und die daran anknüpfenden gewalttätigen Proteste berichten wollen. Die bildlichen Darstellungen seien dabei in einen sachlich-nachrichtlichen Kontext gestellt worden. Die visuelle Verknüpfung von Prophet und Bombe gehe von der Tatsache aus, wonach sich politische Attentäter ausdrücklich auf den Islam berufen.

Das Szenarium ist aber nicht vollständig erfasst, wenn man nicht über die rechtliche Frage hinaus ein ethisches Bewusstsein von dem weckt, was an Respekt und Toleranz gegenüber einer anderen Kultur und Religion hier fehlen könnte. Mit Lutz Tillmanns, dem Geschäftsführer des deutschen Presserates kann bei genauerem Hinsehen deshalb gefragt werden: „Wo bleibt die Rücksicht?“ und „Was wiegt schwerer – die Gefühle der Muslims oder die Pressefreiheit?“

Die Forderung nach Toleranz ist nicht jenseits des konkreten Falles in einer Gesellschaft angesiedelt. Die Art und Weise wie die Auseinandersetzung zwischen „dem Islam“ und „dem Westen“ im Bilderstreit ausgetragen worden ist und noch immer wird, verrät, dass wohl kaum ein Begriff so umstritten ist wie derjenige der Toleranz im religiösen Raum. Für die einen bedeutet er, sich gegenseitig zu respektieren. Der Philosoph Rainer Forst spricht von einem Miteinander im Dissens. Für andere wiederum geht es nur um die Duldung einer anderen Religion und der häufig



Foto: Ebel/kna

*Demonstrationen, wie hier in Berlin vor der dänischen Botschaft, gab es weltweit gegen die Mohammed-Karikaturen der Zeitschrift Jyllands-Posten, die als blasphemisch bezeichnet wurden.*

damit verbundenen kulturellen Verschiedenheit. Diese Haltung hätte mit Herablassung und nicht mit Achtung zu tun. Sie gewinnt in Goethes Formulierung an Schärfe: „Dulden heißt beleidigen.“ Toleranz muss indessen zur Anerkennung, zur Einbeziehung des Anderen nicht nur in religiösen Angelegenheiten führen. Dieses Verständnis von Toleranz ist eng an Menschenrechte gebunden, die Grundlage des säkularen Staates sind.

## II. Toleranz und Religionsfreiheit im säkularisierten Staat

In der europäischen Geschichte war die Religion über einen langen Zeitraum das Bauprinzip der politischen Ordnung. Erst im späten Mittelalter bis hinein ins 19. Jahrhundert entwickelte sich der säkularisierte Staat. Nach vielen Religionskämpfen ist eine bestimmte Religion nicht mehr länger die verbindliche Grundlage des Staates. Da sich viele Christen zunächst gegenüber einem rein weltlich agierenden Staat distanzieren, wenn nicht sogar ablehnend verhalten haben, ermutigt noch in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts der große Staatsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde, „den säkularisierten Staat nicht länger als etwas Fremdes, ihrem Glauben Feindliches zu erkennen, sondern als die Chance der Freiheit, die zu erhalten und zu realisieren auch ihre Aufgabe sei“.

Die Trennung von Religion und Staat verdeutlicht zweierlei. Der Staat verzichtet auf jede Form von Religionshoheit und achtet die religiöse Freiheit seiner (qualitativ) rechtsgleichen Bürgerinnen und Bürger. Anders formuliert: Der Staat anerkennt das Prinzip der *Menschenrechte* und den Gedanken der *Toleranz als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft*. Am Vorabend der mörderischen Hugenottenkriege (1562) betonte bereits der Kanzler des französischen Königs Karl IX., Michel de L'Hopital, eben diesen Gedanken. Er stellte fest, dass die Gewährung bürgerlicher Toleranz und die staatliche Anerkennung der *Bekenntnisfreiheit* diesem Ziel dienen. Aber erst König Heinrich IV. verschaffte dem Land nach dem konfessionellen Bürgerkrieg Frieden und verfügte mit dem (Toleranz-)Edikt von Nantes (1598), dass dem Bürger im französischen Königreich zivile Rechte zustehen, auch wenn er nicht der wahren Religion angehört.

Mit dem Edikt wurde erstmals in Frankreich der Versuch unternommen, die enge Beziehung von Religion und Politik aufzulösen und zwei Religionen zuzulassen. Damit kommt auch der Gedanke zum Ausdruck, dass politische Toleranz nicht mit der Aufgabe eines religiösen Wahrheitsanspruchs verbunden sein muss, wie ihn auch christliche Kirchen vertreten. Man kann Toleranz nur so verstehen, dass sie nicht als ein Prozess mit dem Ziel der Wahrheitsaufgabe angesehen wird. In diesem Sinn wurde Toleranz zum zentralen Anliegen der Aufklärung, einer ansonsten vielschichtigen Epoche im 17./18. Jahrhundert, die den säkularisierten (politischen) Staat brachte. Im Zentrum der Geistesrichtung jener Zeit, die sich „Aufklärung“ nannte, stand auch die Forderung nach Gedanken-, Meinungs- und Pressefreiheit, die einen pluralen, liberalen Staat erst ermöglichen. Diese Forderung fand Eingang in die ersten Menschenrechtserklärungen.

Die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 spricht vom Staat als „sozialem Körper“ („corps social“), dessen Basis der Mensch als Mensch sei. Da der Staat sich auf den Einzelnen bezieht, muss er auch die Möglichkeit schaffen, dass dieser sich frei und selbstbestimmt äußern und sich gegenüber organisierten Gruppierungen verteidigen kann. In den Rahmen der Freiheit fällt auch die Religionsfreiheit. Sie ist – so der Staatsrechtslehrer Georg Jellinek – von ihrem Ursprung her das erste Grundrecht des auf sich gestellten Individuums. Der Staat ist verpflichtet, dem Einzelnen die Freiheit zur Religion ebenso zu gewährleisten wie eine Freiheit von der Religion. In den vom Islam bestimmten Ländern kommt der individuelle Ansatz (noch) nicht zum Tragen.

An die Ideale der französischen Revolution, an die Ideen-Trias „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ knüpfte später die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte an, die 1948 von 48 Staaten auf der Generalversammlung der Vereinten Nationen verabschiedet wurde. Dort heißt es in Art. 1: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.“

In Artikel 2 der Erklärung wird die rechtliche Toleranz näher umfasst und eine Diskriminierung explizit auch auf-

grund von Religion und politischer oder sonstiger Überzeugung ausgeschlossen. In Artikel 18 und 19 werden ausdrücklich „Gedanken-, Gewissens- und die Meinungs- und Redefreiheit“ zugesichert. Im Jahre 1995 hat die UNESCO eine Toleranzdeklaration verabschiedet, die betont, dass Toleranz nicht allein auf der rechtlichen Ebene hergestellt werden kann, sondern insbesondere eine erzieherische Aufgabe sei.

Die internationale Erklärung der Menschenrechte stellt etwas völlig Neues in der Geschichte der Menschheit dar. Mit ihr wird ein Wertesystem universal formuliert. Die Werte, die die Religionen und Kirchen repräsentierten, haben immer nur für einen Teil der Menschheit Geltung besessen. Mit der UN-Erklärung wurde zum ersten Mal ein grundlegendes System von Prinzipien angenommen, das von gläubigen, andersgläubigen und ungläubigen Bürgern und Bürgerinnen gleichermaßen akzeptiert werden kann. Auf der UN-Erklärung beruht auch das Menschenrechts-Bekenntnis des deutschen Grundgesetzes von 1949, das sich nach den schlimmen Erfahrungen der NS-Zeit mit ihrem Denunziantentum, der Unterdrückung von Kirchen, der fehlenden Meinungs- und Pressefreiheit im wiedervereinigten Deutschland durchgesetzt hat.

Für die Gesellschaft der Gleichen galt schon im 18. Jahrhundert die Pressefreiheit als das politisch stärkste Grundrecht, das auch die Meinungs-, Glaubens- und Gewissensfreiheit des Einzelnen sichern konnte. Der Staat lässt Gewissen und Religion und Religionslosigkeit in Freiheit. Die Zulassung und Organisation einer Religion ist im säkularisierten Staat keine staatliche Angelegenheit mehr. Dennoch gibt es verschiedene Konzepte der Neutralität des Staates. Dasjenige der offenen Neutralität gibt es vor allem in der Bundesrepublik Deutschland, wo auch eine religiöser Entfaltungsräume im öffentlichen Bereich, wie etwa in Schulen oder Bildungseinrichtungen impliziert ist. Das der distanzierenden Neutralität findet sich in Frankreich, wo die Religion in den rein privaten bzw. privaten gesellschaftlichen Raum verwiesen werden. Unter der türkischen Laizität wird dagegen ein staatlich-verwalteter Islam verstanden. Anhänger des Islams stehen häufig zum säkularisierten Staat und der Forderung nach gleicher Religionsfreiheit für alle Menschen in einem Spannungsverhältnis oder lehnen beides ab.

Mit der Erklärung über die Religionsfreiheit in der letzten Sitzung des Zweiten Vatikanischen Konzils begründet auch die katholische Kirche 1965 die religiöse Freiheit aus der Freiheitsnatur und der Würde des Menschen. Damit kommt jener komplementäre Lernprozess in Gang, in dem sich die religiöse und politische Seite gegenseitig unterstützen können. Vor diesem Hintergrund hat Papst Benedikt XVI. am 11. Januar 2011 die pakistanische Regierung zurecht aufgefordert, ihr Blasphemiegesetz aufzuheben „um so mehr, als es offensichtlich als Vorwand dient, um Ungerechtigkeit und Gewalt gegen religiöse Minderheiten zu provozieren“.

Die Forderung des Papstes an die pakistanische Regierung bezieht sich in erster Linie auf den Schutz religiöser Minderheiten. Der Papst weist auf Grenzen der Toleranz, die Grenzen zum Nicht-Tolerierbaren hin. Anders formuliert: Es wäre widersprüchlich, eine Praxis der Unterdrückung tolerieren zu wollen, die nicht tolerierbar ist. Positiv gewendet führt dieser Gedanke auch zu einer Toleranz gegenüber der religiösen Freiheit des Einzelnen, nicht zuletzt mit dem Ziel, den Frieden für



alle zu sichern, ein Gedanke, der bereits im Toleranz-Edikt von Nantes aufscheint.

Es geht im Folgenden um die Bestimmung von Umfang und Grenzen des Raumes religiöser Freiheit im Rahmen einer staatlichen Rechtsordnung, die an Menschenrechte und Toleranz gebunden ist. Der Staatsrechtler Erhard Denninger fordert in seinen Ausführungen zum Thema „Verfassungsrecht und Solidarität“ schon 1995 ein „*Flechtwerk abgestufter Solidaritätsbeziehungen*“. Danach kommt es entscheidend darauf an, dass „*der/die ganz Andere auch in seiner/ihrer Andersheit, Besonderheit, Fremdheit und Individualität wahr- und ernstgenommen*“ wird. So gesehen lässt sich das Modell der Respekt-Toleranz mit der Forderung nach solidarischen Handeln im Hinblick von Konflikten und Gefahren verbinden, die nur durch kollektive, hier insbesondere bildungspolitische Anstrengungen gelöst werden können.

### III. Die Religionsfreiheit als Teil menschen- und grundrechtlicher Verankerungen

Im deutschen Grundgesetz wird die Religionsfreiheit als Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit garantiert (Art. 4 I und II GG). Im europäischen Kontext wird sie als Religions- und Weltanschauungsfreiheit von der Europäischen Menschenrechtskonvention (Art. 9 EMRK) und der EU-Grundrechtecharta (Art. 10 EGRC) im privatgesellschaftlichen und im öffentlichen Bereich umfassend geschützt, wobei die Grunderfordernisse des sozialen Zusammenlebens zu beachten sind. Greift man die Überlegungen Denningers auf, so ist der Weg religiöser Toleranz im Rahmen der europäischen und nationalen Rechtsordnung auch in Richtung der Förderung des Anderen in seiner andersartigen Religion offen. Die Unterstützung des religiösen Unterrichts islamischer Kinder in deutschen Schulen verfolgt eine vergleichbare Zielrichtung.

Die Geistesfreiheit ist, so das Bundesverfassungsgericht im berühmten Lüth-Urteil aus dem Jahre 1958, für die freiheitliche Demokratie „entscheidend wichtig“. Daher habe der Staat dem Bürger/der Bürgerin den Weg zu öffnen, damit er an Entscheidungen für die Gesamtheit mitwirken könne. In vielen Entscheidungen hat das Gericht immer wieder betont, dass die in der Menschenwürde basierenden Kommunikationsgrundrechte – wie die Meinungs- und Pressefreiheit – in einer Demokratie so wichtig sind, weil sie die Urteils- und Entscheidungsfähigkeit ihrer Bürger stärken. Dazu gehört, dass sie als Zugehörige zu einer bestimmten Religionsgemeinschaft nicht diffamiert werden dürfen (Art. 3 II GG). Andernfalls wären sie an einer freien Mitwirkung im demokratischen Staat eingeschränkt oder sogar gehindert.

Im Schutz der Meinungs- und Pressefreiheit (Art. 5 I GG) verbietet das Grundgesetz wie alle menschenrechtlich fundierten Verfassungen eine generelle inhaltliche Vorzensur von Äußerungen (vgl. Zensurverbot in Art. 5 I, 3 GG). Einschränkungen der Meinungsäußerung aufgrund ihres Inhalts kommen nur dann in Betracht, wenn diese Freiheit konkrete Rechtsgüter gefährdet oder verletzt (Art. 5 II GG; s.a. Art. 10 EMRK und Art. 11 EGRC). In seiner Mephisto-Entscheidung hat das Bundesverfassungsgericht betont, dass darüber hinaus die Kunstfreiheit ohne Vorbehalte gewährt wird (vgl. Art. 5 III GG). Die Freiheit des künstlerischen Ausdrucks stoße nur dann an Grenzen, wenn sie mit anderen Verfassungsgrundsätzen in Konflikt gerate.

### 1. Begriff und Bewertung der Karikaturen

Welches Ziel verfolgen Karikaturen? Um das zu klären, ist zunächst auf den Begriff einzugehen. Der Begriff *caricature* entstand in England in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Er wurde zu einem Oberbegriff für *political, curious, emblematical und comic prints*. Die englischen Karikaturen hatten schon in dieser Zeit einen sozialkritischen und politischen Charakter. Im 19. Jahrhundert entwickelten sich der Begriff *cartoon* und der Begriff *political cartoon* für die politische Karikatur. Bis zum 18. Jahrhundert fanden sich in Deutschland entsprechende Kunst-Formen mit verzerrten Gesichtsdarstellungen deformierter Menschen (Missbilder oder Fratzenbilder). So wurde beispielsweise Luther als siebenköpfiges Monstrum von Hans Brosamer 1529 karikiert. Heute behandeln auch Karikaturen in Deutschland zeitnahe politische Themen. Diese Aufgabe betont der US-amerikanische Karikaturist Kevin (Kal) Kallaugher, wenn er ausführt: „Cartoons really are in the front line of freedom of expression.“

### Karikaturen sind wie Satiren häufig auf heftigen Angriff und Verletzung angelegt.

Karikaturen sind wie Satiren häufig auf heftigen Angriff und Verletzung angelegt. Die Art der Darstellung soll politische Aufklärung leisten und Unrecht und Willkür bekämpfen. Vor diesem Hintergrund ist es grundsätzlich legitim, Aktivitäten Radikaler, auch radikaler islamistischer Gruppen in drastischer Form zu visualisieren. Bei einem „Übermaß an verletzender Aggressivität“ könnte aber die Frage gestellt werden, ob die Karikatur noch in die Nähe der Kunst und Kunstfreiheit gerückt werden kann.

Eine Abgrenzung zwischen Kunst von Nichtkunst durch öffentliche oder andere Stellen führt letztlich zu einer Zensur. Deshalb spielt es unter dem Blickwinkel der Kunstfreiheit keine Rolle, ob die Darstellungen von Religion und Prophet naïv, voreingenommen, unausgewogen, unreflektiert, emotionalisierend oder sogar moralisch bedenklich und äußerst grenzwertig sind. Die Rechtsprechung des deutschen Bundesverfassungsgerichts geht bei der Karikatur von einem sehr weiten Kunstbegriff aus. Wie die Meinungsfreiheit wird auch die politische Karikatur von der herrschenden Meinung grundsätzlich als Werturteil und nicht als Tatsachenbehauptung angesehen.

### 2. Persönlichkeitsrechtliche und sozial-ethische Aspekte

Zu einer Kollision zwischen dem Persönlichkeitsschutz und der Kunstfreiheit kann es im Bereich von Satire und Karikatur kommen. Da es sich hier um Zerrbilder der Wirklichkeit handelt, ist eine Überprüfung nach objektiven Kriterien fast unmöglich. Im Sinne des deutschen Kunsturhebergesetzes (§§ 22f. KUG) dürfen Abbilder von Personen der Zeitgeschichte auch ohne deren Einwilligung veröffentlicht und heftig karikiert werden. Ausgenommen davon ist allerdings die unantastbaren Intimsphäre.

In der Wiedergabe der Karikaturen an prominenter Stelle in deutschen Zeitungen könnte es sich um eine herabwürdigende, mithin schmähende Betrachtung der Person des Propheten handeln. Das Bundesverfassungsgericht

verbietet im Rahmen des Ehrenschatzes Werturteile, bei denen nicht die Auseinandersetzung in der Sache, sondern die Diffamierung einer Person im Vordergrund steht. Sie ist auch bei bereits toten Personen denkbar. Der postmortale Schutz wird aus einer Verletzung der Menschenwürde (Art. 1 I GG) abgeleitet, die über den Tod hinauswirkt. Er kommt nur in Ausnahmefällen in Frage: bei schwerwiegenden Verletzungen und unter der Voraussetzung, dass die Persönlichkeit des Verstorbenen in der Öffentlichkeit noch eine erhebliche Rolle spielt bzw. aktuell noch präsent ist.

Mohammed ist vor vielen Jahrhunderten gestorben, über seine Persönlichkeit ist wenig bekannt, so dass eine Schmähkritik im Sinne des Gesetzes ausscheidet. Muss gleichwohl auf Einzelne und Gruppen, die ihre Identität religiös definieren, Rücksicht genommen werden? Bilder sind für religiöse Selbstdefinitionen willkommene Symbole. Die Beleidigung im Bild löst häufig Widerstand aus und kann daher für Andersdenkende zu einer Gefahr werden. Vor diesem Hintergrund stehen westliche Medien zwar unter dem Druck von Anhängern des Islams, welche die Meinungs- und Pressefreiheit quasi im Vorgriff zensieren. Die Karikaturen selbst erweisen sich aber als eine irregeleitete und gefährliche Reaktion auf diesen Druck, weil sie von den Muslimen als Lästerung Allahs durch die Herabwürdigung seines Propheten aufgefasst werden und Widerstand auslösen können. Das Zerrbild des Propheten kann gleichsam für eine Geringschätzung Allahs stehen. Aus der Perspektive des Islams ist eine solche Wertung naheliegend. Man kann daher von Intoleranz und Indifferenz westlicher Medien gegenüber der symbolischen Bedeutung des Propheten sprechen.

So widersprüchlich es ist, alles tolerieren zu wollen, so widersprüchlich ist es auch, nur die gesetzlich vorgeschriebenen Grenzen bei diesem sehr sensiblen Themen wahrzunehmen. Unter diesem Vorzeichen haben bei einer veröffentlichten internationalen Karikaturistenumfrage, die vor einigen Jahren durchgeführt wurde, etwa zwei Drittel aller befragten Zeichner angegeben, dass es aus ihrer Perspektive durchaus Tabubereiche bei politischen Karikaturen gibt. Sie treten dafür ein, sich im Sinne ethischer Leitlinien freiwillig Schranken aufzuerlegen, die auch den Bereich „Glauben und Religion“ betreffen.

### IV. Fazit

Der globale „Bilderstreit“ hat nicht erst mit den Karikaturen begonnen. Es hat ihn schon immer gegeben, gerade auch im religiösen Raum. Er hat nicht zuletzt einen steigenden Druck für diejenigen erzeugt, die nach Ventilen für Angriffe auf ihre Werte suchten und suchen. Das zeigt etwa die Bildreportage nach 9/11. Die Endlosschleife, in der 2001 die immer gleichen Sequenzen auf allen Fernsehkanälen gezeigt wurde, läuft weiter. Die Bilder haben sich quasi vermehrt als Nachbilder der Katastrophe „*von mitunter ähnlicher Bannkraft wie die der brennenden, einstürzenden New Yorker Zwillingstürme*“ (Justus Wenzel, Neue Zürcher Zeitung). Sie haben sich in ein ikonisches Geschichtszeichen verwandelt, an dem die Verwundbarkeit von Demokratien deutlich wird, das große Entsetzen und der Ruf nach sofortiger kriegerischer Vergeltung.

Es waren vor allem die Nachdrucke der Karikaturen, die islamistische Fundamentalisten in Empörung versetzten. Erst unter diesem Eindruck sind die Bilder zum Skandal geworden und haben zu gewalttätigen Anschlägen geführt. Der Karikaturenstreit selbst weist im

Kern auf einen Konflikt, der sich an der weltanschaulichen Neutralität der Staatsgewalt zeigt: Die Emanzipation westlicher Staaten von bestimmten Religionen bedeutet nicht, die Religiosität von Menschen aufzuheben. Das Ziel ist vielmehr, die negative wie die positive Religionsfreiheit innerhalb liberaler Gesellschaften zu gewährleisten. Das Offenlassen möglichst vieler Wahl- und Entwicklungsmöglichkeiten der Bürgerinnen und Bürger ist ein Strukturelement menschenrechtlich basierter Verfassungen. Viele fürchten sich vor dieser Offenheit und der Komplexität in einer global vernetzten Welt. Sie suchen Sicherheit und Rettung in Staaten und Gruppen, die von einer bestimmten Religion oder Ideologie beherrscht werden. Sie neigen zum Fundamentalismus und befürworten Blasphemiegesetze, die Gott und Menschen gleichermaßen entmündigen.

Im menschenrechtlich basierten Staat wird die religiöse Freiheit aus der Freiheitsnatur und der Würde des Menschen abgeleitet. In pluralen Gesellschaften leben auch Menschen, die von der Wahrheit ihrer Religion überzeugt sind (zum Beispiel Christen, Muslime und Juden). Ein aggressiver Konflikt zwischen ihnen ist nur zu vermeiden, wenn sie am eigenen Wahrheitsanspruch festhalten können und ihn mit dem Vorrang der Toleranz verbinden.

Sozial-ethisch gedacht hegen religiöse Menschen die berechtigte Erwartung, dass sie von Andersdenkenden mit einem angemessenen Respekt behandelt werden. Auf diese moralisch begründete Respekt-Toleranz beziehen sich politische Karikaturisten, wenn sie für eine religiöse Rücksichtnahme plädieren. Diese Einstellung müsste allerdings auch in umgekehrter Richtung gelten. Es wäre widersprüchlich, eine Toleranz zu wollen, die nicht auf Gegenseitigkeit beruht. Dann müsste man zugleich eine Praxis tolerieren, in der die eigene Religion nicht toleriert bzw. die jeweils andere Religion nicht geachtet würde. Erstreckt sich die Toleranz auch auf ihre Feinde, dann würde dies nach Karl Popper zu ihrer Selbstabschaffung führen. Mit anderen Worten: Toleranz erfordert offene Gesellschaften, in denen auch schwer vereinbare Normen und kulturelle Werte nebeneinander akzeptiert werden. □

### Literatur:

Rudi Paret, *Textbelege zum islamischen Bilderverbot*, in: *Das Werk des Künstlers*, FS Hubert Schrade, Stuttgart 1960

Thomas Knieper / Marie-Theres Tinnefeld, *Der Karikaturenstreit im säkularisierten Staat – Wie weit reichen Meinungsfreiheit und Toleranz?*, in: *E. Schweighofer et al. (Hg.), Tagungsband des 11. Internationalen Rechtsinformatik Symposiums (Iris)*, Stuttgart u.a., 2008

Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt*, Frankfurt/Main 2003

Ernst Wolfgang Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt/Main 2006

Erhard Denninger, *Verfassungsrecht und Solidarität*, KritV Heft 1/1995

Thomas Knieper, *Die politische Karikatur: Eine journalistische Darstellungsform und deren Produzenten*, 2002

# Gottesempörung. Kritik der Blasphemie – Kritik der Theologie

Gregor Maria Hoff

Nach den Anschlägen in Norwegen vom Juli 2011 strahlte das ZDF einen Kommentar seines Chefredakteurs Peter Frey aus. Dabei kam Frey auch auf die religiöse Gesinnung des Täters, Anders Behring Breivik, zu sprechen, der sich im Internet als „hundertprozentigen Christen“ bezeichnet und seine Tat als Kampf gegen Multikulturalismus im Allgemeinen und gegen den Islam im Besonderen ausgewiesen hatte. Das Bekenntnis zu einem verteidigungsbereiten Christentum unterlegte Breivik mit dem Emblem eines neuen Templorerdens. Für Frey zeigte sich in diesem religiös eingespielten Legitimationsversuch einer terroristischen Tat nichts weniger als eine „Gotteslästerung“.

Die Verwendung dieses Konzepts muss im politischen Raum zunächst überraschen – vor allem weil es ein allgemeines Verständnis in unserer Mediengesellschaft voraussetzt. Tatsächlich hat die Rede von einer Gotteslästerung auch im säkularisierten europäischen Kulturraum einen festen Platz behalten. Aber was genau ist damit gemeint? Die Traditionsgeschichte der Blasphemie weist eine große Bandbreite ihrer Erscheinungsformen und Transformationen auf. Meine Aufgabe im Rahmen dieser Tagung ist die *theologische* Bestimmung dessen, was Blasphemie bedeutet. Ich wähle in diesem Zusammenhang nicht den Weg der historischen Semantik und einer Archäologie der Begriffsgeschichte, sondern gehe problemorientiert vor – ganz auf der Linie der Vorgabe, die Peter Frey mit seinem Kommentar gemacht hat.

## 1. Blasphemie – der politisch-theologische Bestimmungsrahmen

Wer den Vorwurf der Blasphemie erhebt, kann dies aus unterschiedlichen Gründen tun. Die Beleidigung Gottes, die Bedrohung der von Gott getragenen Ordnung und die Verletzung der religiösen Gefühle von Gläubigen bilden einen komplexen Zusammenhang. Falsche und unangemessene Rede von Gott, also Häresie und Ehrverletzung, sind in der theologischen Bewertung zu unterscheiden, weisen geschichtlich jedoch Überschneidungen auf. Die theologischen, religionspolitischen und juristischen Stellungnahmen in der Moderne zeigen im Gebrauch des Blasphemie-Vorwurfs eine Transformation religiöser Überzeugungen an. Sie markieren den Übergang zu seiner Bearbeitung im Zeichen religiöser *Identitäten*. Dabei kann man eine bemerkenswerte Spiegelung beobachten. Der in seiner Ehre verletzte Gotteseiferer sieht sich einem Angriff ausgesetzt, den er in der offenen Mediengesellschaft nicht kontrollieren kann. Das provozierende Bild, der anstößige Text befinden sich unwiderruflich im Netz. Eine kulturgeschichtlich vererbte Konsequenz liegt damit auf der Hand: Wenn man schon den Gegenstand nicht aus der Welt schaffen kann, dann seinen Produzenten. Die Macht zu vernichten, löst die Erfahrung eigener Unmacht auf. Sie steht im Kontrast zur Anmaßung des blasphemischen Akteurs, der den Glauben verletzt. Was dem Gläubigen heilig ist, wird *profaniert*, zur Schau gestellt. Der sexuellen Scham vor Entblößung korrespondiert der behutsame Umgang mit



Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Salzburg

dem, was uns heilig ist, was man also nicht angetastet sehen, was man keiner fremden Verfügungsgewalt überlassen will. Mit dem, was uns heilig ist, steht unsere Identität auf dem Spiel. Wenn Jesus oder Muhammad ironisch verzeichnet werden, kann sich der Christ oder Muslim im Zerrbild der Karikatur entdecken. Seine Entmächtigung beantwortet er mit einer Ermächtigung: Indem er den Zorn Gottes fürchtet, ruft er ihn im Gegenzug auf den Beleidiger selbst herab.

## 2. Blasphemie – eine theologische Kritik des Bildes

Darin liegt ein ernsthaftes Problem. Der Karikaturenstreit aus dem Jahr 2006 liefert dafür Anschauungsmaterial. Die Herabwürdigung des Propheten bot damals den Anlass, um ganz grundsätzlich im Dienst der Unverfügbarkeit des bildlosen Gottes zu argumentieren. Der *theologische* Diskurs vollzog sich als *politischer* Eingriff, als Verfolgung der blasphemischen Akteure. Man erinnert sich an die Szenen wütender Muslime, in denen der Wille Gottes ein eigenes Bild erhielt: in den Gesichtern der mobilisierten Massen, in den brennenden Fahnen westlicher Staaten und vor allem in der virtuellen Auslöschung derjenigen, die im Propheten *Allah* selbst blasphemisch überzogen. Formalisiert gesprochen: Die Theo-Politik dieser Negation stellt einen Ikonoklasmus mit eigenem Bildwert dar – schließlich wurde er medial bewusst ins Bild gesetzt. Die Frage ist, in welchem Bild die Blasphemie liegt.

Als christlicher Theologe kann man die entsprechende Frage nur aus dem eigenen theologischen Traditionsraum und historischen Erfahrungsrepertoire angehen – und zwar kritisch. Das Christentum beruft sich auf einen blasphemischen Gründer. Jesus von Nazaret wurde, mit der Tempelreinigung als wahrscheinlichem Todesanlass, wegen Gotteslästerung liquidiert. Das Johannesevangelium inszeniert dies im vollen Bewusstsein des notwendigen jüdischen

Radikalprotestes im Format der *ego eimi*-Aussagen. Das *Ich* Jesu spielt dabei die Gottesperspektive der Dornbusch-Theophanie ein: *Ich bin der ich bin*. Ein Mensch an der Stelle Gottes? Dieser Akt der Anmaßung führt – so legt das Johannesevangelium seine Passionsgeschichte an – zur Vernichtung des blasphemischen Akteurs.

Wer nun im historischen Durchgang besondere kirchliche Sensibilität für den abweichenden, vermeintlich blasphemischen Blick erhofft, dem stehen deprimierende Lektüren bevor. Im Namen Gottes wurden als blasphemisch gekennzeichnete Auftritte unnachgiebig verfolgt. Bis in die unmittelbare Gegenwart hinein rufen Filme wie „Die letzte Versuchung Christi“ gewaltförmige Reaktionen christlich auf den Plan – und es bleibt keineswegs bei christlich-fundamentalistischen Außenseitern.

Dabei stellt sich die Frage, was und wen man schützen will. Allen Ernstes Gott? Blasphemie kennzeichnet als beleidigend verzerrtes Gottesbild eben eine *falsche*, weil *unangemessene* Rede von Gott. Der entsprechende theologische Einspruch besteht darauf, die transzendente Majestät Gottes zu wahren. Dann aber handelt es sich um einen sprachkritischen Vorgang, der gerade weil Gott in seiner Transzendenz der Unverfügbare bleibt, von seiner Beleidigung nicht sprechen lässt. Angegriffen können sich also, streng theologisch gesehen, nur die Gottesverehrer selbst sehen – und das im Karikaturenstreit mit gutem Grund. Die Verletzung der eigenen religiösen Gefühle nimmt nun eine besondere theologische Dynamik an: Das persönliche Empfinden führt zum Einspruch im Namen Gottes. Die eigene Anwendung seines Namens droht freilich zu einer konkreten Nutzenanwendung zu verkommen, sobald die fremde, die falsche, die bewusst beleidigende Bildgebung Gottes ihrerseits *vernichtet* wird. Ein neues Gottesbild entsteht – es steht im Zeichen strafender Gewalt.

Natürlich gehört auch das zur jüdisch-christlichen Tradition. Das Bilder- und Wortverbot, das seine konkrete Funktion im Übergang von der Monolatrie zum Monotheismus hat, neigt seinerseits zur Gewalt im Namen Gottes. Auf dem Weg zum monotheistisch ausgearbeiteten Verständnis der Transzendenz Gottes erzählt das 1. Buch der Könige die Geschichte von Elia, der äußerst gewalttätig die Götzenverehrer, also letztlich „blasphemische“ Religionspolitiker, ihrer falschen Rede von Gott überführt. Die Leistung dieses Textes besteht nun darin, die Versuchung zur Gewalt im Namen Gottes zu benennen und zugleich implizit ein kritisches Bestimmungsverhältnis zu ermöglichen. Entscheidend ist, dass sich im Text keine direkte Handlungsanweisung Gottes findet, seine *Beleidiger* zu eliminieren. Mit anderen Worten: Hier wird eine spezifische Differenz gewahrt, die Gottes heilige Wirklichkeit betrifft und ihre religionspolitische Anwendung unter einen theologischen Vorbehalt stellt. An der Fähigkeit, diese Differenz zu wahren, entscheidet sich das theologische Urteil darüber, was als blasphemisch zu gelten hat. Es ist nicht die mutmaßliche Beleidigung Gottes in verzerrenden Bildern oder Worten, es ist vielmehr die gerade religiös forcierte Nutzenanwendung Gottes, der im eigenen Konzept aufzugehen droht. Die Karikatur hält einen selbst gewählten Abstand zu ihrem Gegenstand, weil sie sich als ironische Sprachfigur zu erkennen gibt. Diese Differenz verliert sich in der Anmaßung religiöser Gewalt.

Solche Lektion in Sachen Differenzfähigkeit steht allen Religionen immer wieder neu bevor. Dieses theologische Pensum ist als historisches Lernprogramm nicht einfach absolviert. Gerade

das Christentum und voran die römisch-katholische Kirche hat sich damit mehr als schwer getan. Letztlich hat erst das Zweite Vatikanische Konzil mit seiner – umkämpften – Anerkennung der Religionsfreiheit den entscheidenden Durchbruch geschafft. Immerhin hat die – aufgezwungene, aber theologisch grundgelegte – Differenz von Staat und Religion hier eine wesentliche Vorleistung erbracht. An der Fähigkeit der Selbstrelativierung entscheidet sich die Möglichkeit, mit Gelassenheit auch auf bewusst beleidigende Reden von Gott zu reagieren, die am Bewusstsein der Transzendenz Gottes und an der Grundunterscheidung zwischen der eigenen Identität und dem Namen Gottes hängt, auf den sie sich vereidigt. Differenzbewusstes Sprechen von Gott ist dabei noch keine religionspolitische Lebensversicherung – wohl aber eine notwendige Voraussetzung, um anerkennen zu können, dass die eigentliche Blasphemie wohl in jener Gewalt besteht, mit der Menschen im Namen Gottes andere Menschen, letztlich also das Abbild Gottes vernichten. Theologischer Einspruch gegen jede Form der Blasphemie erreicht hier seinen kritischen Moment.

Ich möchte das an einem Beispiel mit theologischem Nennwert verdeutlichen. Es geht um eine mehrfach verschränkte kritische Form: im Sinne meines Vortragstitels um *Kritik der Blasphemie*, die sich als *Kritik der Theologie* vollzieht. Gemeint ist (1.) die Kritik an einem problematischen religiösen Diskurs, die (2.) ihrerseits als blasphemisch identifiziert wird und (3.) auf diese Weise eine theologisch profilierte Bestimmung des Blasphemie-Diskurses ermöglicht. Erlauben Sie mir, Sie für diesen Zweck einmal nach Salzburg mitzunehmen.

## 3. Eine Salzburger Provokation: Die Performance „ER-Lösung“ als blasphemisches Lernstück

Ein nackter Mann wird durch die Salzburger Innenstadt bis vor den Dom getrieben. Als man ihn dort kreuzigt, wo man sonst den ritualisierten Tod des *Jedermann* verfolgt, kann er seine Exkrementen nicht halten. Man hat ihn zur Schau gestellt und mit ihm das *nackte Leben*. Man zeigt sein Geschlecht, das während der Kreuzigung, bedingt durch die von präzisiertem Folterkalkül vorgesehenen Veränderungen des Blutkreislaufs, zwischenzeitlich eregiert sein muss. Der Schock über die nackten Tatsachen ist unausweichlich.

Es ergeben sich Fragen: Ist diese Vorstellung bereits eine Grenzüberschreitung? Welcher *Art*? Ich schlage vor, die Frage zunächst auf der Ebene des sogenannten „guten Geschmacks“ zu regeln. Dieser Vorgang ist so schockierend, so widerlich, ästhetisch derart unerträglich, dass er Sitte und Anstand verletzt. Schon der römische Politiker und Schriftsteller Cicero war der Meinung, eine solche Szene dürfe ein ordentlicher römischer Bürger nicht sehen (Pro Rabinio 16).

Die Szene hat historischen Hintergrund und aktuelle Bedeutung. Erlauben Sie mir zur Erklärung einen verlängerten Aufenthalt in Salzburg. Vor einigen Jahren sollte dort eine „Glaubensprozession“ stattfinden, in der am Karfreitag, zur Todesstunde Jesu, eine nackte Frau das Kreuz durch die Salzburger Innenstadt tragen musste. Es handelte sich um eine Performance, ein Kunstprojekt mit dem Anspruch, die Unterdrückung der Frau – nicht zuletzt im kirchlichen Kontext – vor Augen zu führen. Das Projekt wurde unter dem Titel „ER-Lösung“ annonciert:

„Das Leid kommt vor der Seligkeit. Geopfert wird einem höheren Ziel. Auch

knapp 2000 Jahre nach dem Original verlaufen säkularisierte Glaubensbekenntnisse nach dem Vorbild christlicher Heilslehre. ER-Lösung? ist ein stark rhythmisiertes Stationendrama (choreographisches Szenario mit anschließender Kreuzigungsfeier) mit Heilspredigern, Heilsfindern, Wunderheilern und Siegheilern. ER-Lösung statt Lösungen ... Das Flagellantentum feiert Urstände: Opferbereitschaft, Leidenfähigkeit und Verzichtsideologie sind die heute wieder geschätzten Tugenden innerhalb einer säkularisierten Gesellschaft, die aus dem Fundus religiöser Heils- und Erlösungslehre schöpfen kann. In Salzburg in der Franziskanergasse (nahe Domplatz) warten ein Holzkreuz und eine Frau auf ihren letzten gemeinsamen Weg. Ein Tross von Opferungspropagandisten werden beide begleitet. Ein Trommel-Rhythmus treibt die Gesellschaft voran und ein Heilsprediger verkündet das kommende Reich. Das Opfer hat keinen Namen, keine Stimme und scheint einverstanden mit seinem Schicksal. Die Auferstehung verlangt die vorausseilende Kreuzigung. Was aber, wenn das Opfer nicht mehr daran glaubt und die ER-Lösung in Frage stellt?

Angesichts dieses Plans handelte man in der Öffentlichkeit mit dem Vorwurf der Blasphemie, und die Salzburger ÖVP reagierte aus christlicher Grundüberzeugung mit einer Presseausendung:

„Beispiellose Provokation absagen!“  
 „Gibt es denn keine Grenzen mehr?“

Reden wir also, an der Bestimmung von Blasphemie interessiert, von Grenzüberschreitungen. Theologisch verlangt das freilich, die Grenzüberschreitungen Gottes in den Blick zu nehmen, die im Zuge der liturgischen Feiern des *Triduum paschale* in das Blickfeld treten: Exodus und Passah muss nicht nur in der Karwoche mithören, wer an theologischen Grenzbestimmungen interessiert ist. Hier ist man mit einem Gott konfrontiert, der Grenzen überschreitet – gewaltsam inszeniert, schockierend. Ein Gott, der alle Bilder von ihm zu prüfen anhält.

In Salzburg führte der öffentliche Protest, der anonyme Morddrohungen gegen die Veranstalter einschloss, zur Absage der Performance. Mediales Gewitter, Podiumsdiskussionen, politische Debatten: Nach zwei Wochen war die Alltagsruhe wieder hergestellt. Ein bedauerlicher Vorgang, denn mit der Absage ersparte man sich etwas. Man verschwieg etwas, woran aus christlicher Sicht die Rede von Gott hängt. Ohne vom Kreuz zu sprechen, kann namentlich jener Paulus nicht von Gott reden, der in profiliertester Weise die blasphemischen Nachfolger eines Gekreuzigten verfolgte.

Von daher wechseln wir noch einmal die Szene. Am 7. April des Jahres 30 ist eine Gruppe von Menschen mit diesem Drama konfrontiert. War es schon für einen Römer ein Vorgang, der – noch einmal mit Cicero – *seinen Gedanken, Augen und Ohren fernbleiben* sollte, so konnte es für einen Juden überhaupt keinen schlimmeren Tod geben. Wer am Kreuz hängt, ist von Gott verflucht (Dtn 21,23). Sein Anblick ist unerträglich. Als der pharisäisch geschulte Theologe Saulus mit dem skandalösen Anspruch konfrontiert wird, ein Gekreuzigter sei der Messias, muss er diese Blasphemie mit Gewalt beantworten. Ein Gekreuzigter *verunreinigt das Land* – nach seinem Tod muss der Delinquent noch ein zweites Mal eliminiert, *entsorgt* werden. Das gilt im Fall des liquidierten Nazareners *Jeschua ben Joseph* ganz besonders: Mit ihm muss getilgt werden, wofür er stand.



Foto: alq-images

„Am Kreuz entblößt sich Gott“, schreibt Professor Hoff, und so werde das Kreuz zu einem blasphemischen Ort der Got-

tesbestimmung. Unser Bild zeigt die Kreuzigungsszene auf dem Altar im Prämonstratenser-Stift Schlägl bei Linz.

Dieser Vorgang macht etwas sichtbar. Hier wird Entscheidendes *offenbar*. Die Logik der Gewalt erscheint in *Reinkultur*. Das Geschehen am Kreuz markiert sie. Der nackte Körper des Verurteilten entblößt die Phantasien jener Gewalt, die uns Menschen so vielfältig umtreiben. Ein wesentlicher Aspekt dabei: Man muss dem Täter die Macht seiner Tat aus der Hand nehmen und ihn in das Opfer verwandeln, das aus seiner machtvollen Tat eine Ohnmacht generiert. Das erlaubt so etwas wie eine Satisfaktion: zur Befriedigung der Rechtsempfindung, zur Wiederherstellung der gewohnten Ordnung der Dinge. Dass dies besonders brutal geschieht, macht die Eliminierung vollständig. Damit bestätigt sich ein kulturanthropologisch kennzeichnender Eingriff: Im Zugriff absoluter Gewalt, also der totalen Verfügung über den Körper, der darum auch nackt sein muss, bestätigt sich das Leben selbst. Es ist freilich ein Leben, das in der ständigen Angst vor dem Tod gelebt werden muss. Umso mehr ist es darauf angewiesen, in der Macht, den Tod zu geben, das eigene Leben zu entdecken. Der blasphemisch codierte Akt der Kreuzigung Jesu besitzt eine prekäre Offenbarungsqualität. Das möchte ich im Folgenden präzisieren.

#### 4. Das Kreuz als Inbegriff von Gewalt – ein blasphemischer Ort der Gottesbestimmung

Das Kreuz ist in der antiken Welt ein signifikanter Ort tödlicher Politiken des Lebens. Dieses Kreuz hat eigene Gewaltgeschichten ausgelöst – immer wieder und gerade auch gegen Frauen. Das Kreuz hat auch in dieser Hinsicht Offenbarungscharakter – und die Salzburger *Performance* suchte ihn kritisch zu stellen. Sie fragte nach den weiblichen Opfern männlicher Gewalt und konnte damit einen wichtigen Aspekt jener Passion benennen, deren Relevanz, theologisch gesprochen, immer auch darin besteht, dass sie am konkreten Leid und Unrecht der Welt *nicht vorbeisieht*. Cicero ist auf diesem Weg sicher kein zuständiger Regisseur für die Inszenierung der christlichen Karfreitagliturgie.

Das *Hinsehen*, die präzise Aufnahme des entsetzten *Ecce homo!*-Rufs aus der Markus-Passion, muss sich freilich auch auf die eigenen Traditionen praktizierter Kreuzestheologien richten. Das Kreuz hat die Christen nicht gegen jene Gewalt immunisieren können, der Jesus zum Opfer fiel. Im Gegenteil: Gewaltphantasien haben auch christlich Opfer *fiktiv* angelegt und *historisch* zu verantworten.

Wir sind, ausgehend vom Salzburger Ereignis, längst wieder in der Hölle aktuell aufgelegter menschlicher Gewaltgeschichten angekommen. Der Kar Samstag, der liturgisch den Gewaltexzessen des Vortags folgt, legt keinen Mantel des Schweigens über das Geschehene, sondern gibt dem Verstummen einen Ort. Er muss ohne Gottesdienstfeier auskommen, weil er den Tod ernst nimmt. Der *descensus ad inferos* lässt sich nicht übergehen, nicht ausblenden. Die Folgen der Gewalt nötigen dazu, dem Schock nachzugehen, dass mit Jesus von Nazareth das *nackte Leben* getötet wurde. Es ist jenes Leben, in dem die Menschen an der Seite Jesu die Lebensspuren Gottes selbst entdecken konnten.

Die gewählte Metapher ist dabei mehr als ein beliebiges Bild: Am Kreuz *entblößt sich Gott* – als Liebe über alle Versuchung zur Gewalt hinaus. Diese Entblößung antwortet auf eine andere Politik des Zeigens. Die Kreuzigung als Hinrichtungsform legt es darauf an, den Körper radikal zur Verfügung zu stellen. Der ganze Mensch wird hier aufgespannt. Man macht ihn sichtbar, indem man die Verfügungsmacht über ihn unwiderruflich aushebt. Die Evangelien verzichten darauf, diese Folter im Einzelnen zu beschreiben – nicht weil sie

wegsehen wollen, sondern weil jedem Menschen der Antike bekannt war, was hier geschah. Zugleich liegt hier eine eigene Bildregie vor, und sie ist entscheidend. Man darf sich nicht abwenden, im Gegenteil: Wer unter dem Kreuz aushält, dem gehen die Augen über. Der Hauptmann des römischen Liquidierungskommandos muss diese Erfahrung machen: Sein *Ecce homo* macht im *Menschen* die Erfahrung, dass sich Gott in ihm manifestiert. Man muss hinsehen, weil man nur so über die eigene Versuchung zur Gewalt aufgeklärt werden kann. Erlöst wird sie, wo das Ja Gottes zum Leben sie *überführt*.

Diesen Weg zeigt die Passion Jesu. Sie vollzieht eine entscheidende Korrektur jener Politik der Blicke, die mit der Kreuzigung inszeniert wird, weil diese den konkreten Menschen und den Anspruch auf Leben vernichten will, den er adressiert. Diese Auslöschung war nicht gottgewollt. Sie war nicht „notwendig“. Sie beruhte auf politischem Kalkül und religiösen Interessen, die im Zeichen des Blasphe-mie-Vorwurfs ausgespielt wurden. Sie werden in ihrer ganzen tödlichen Destruktivität am Kreuz sichtbar.

### 5. Der Ort der blasphemischen Provokation: Die theologische Radikalität einer Bildgebung Gottes im Zeichen des Kreuzes

Gerade von diesem Prozess einer theologischen Offenlegung der menschlichen Gewaltverhältnisse her stellen sich Fragen an die Inszenierung der Salzburger *ER-Lösungs-Performance*, aber auch an den Blasphe-mie-Vorwurf gegen sie. Die Diskussion in Salzburg stand im Horizont neuer Bildverbote, die bis heute in öffentlichen Diskursen auftauchen: Vom Karikaturenstreit bis zur Pulheimer Synagogen-Aktion von Santiago Sierra, die zur selben Zeit die Gemüter erregte. Der Pulheimer Skandal ergab etwas theologisch Interessantes. Vielleicht erinnern Sie sich: Es handelte sich um einen ästhetischen Eingriff, der an einem Bildverbot scheiterte. Sierra leitete in einen Synagogenraum Autoabgase ein und stellte etwas nach, was sich schon deshalb entziehen muss, weil die Konzentrationslager keine Simulation waren. Sierra übersah den Differenzraum der *Darstellbarkeit des Undarstellbaren*. Mit anderen Worten: Er trug nicht jenes Bildverbot in der eigenen Kunst aus, das sich am Ereignis und seiner Irreduzibilität bricht. Sierra wiederholte die Geschichte bloß, indem er sie neu inszenierte. Das ästhetisch und theologisch präzise gedachte Bildverbot meint von daher keinen Ikonoklasmus, verlangt wohl aber Auskunft über die Differenzen, auf deren Basis erst ein Bild entstehen kann, also eine Deutung, eine Inszenierung.

An diesem Punkt setzt die theologische Kritik ein. Sie greift etwas Grundsätzliches auf und führt am Modell des Salzburger Ereignisses über es hinaus. Deshalb habe ich es gewählt. Eines möchte ich festhalten: Ich halte die Salzburger Performance nach wie vor für interessant, vielleicht sogar für *notwendig* – allerdings in einem theologisch verfeinerten Sinn. Sie deckt etwas auf, nicht zuletzt als Vorgang der öffentlichen Rezeption, weil sie ein Problem benennt. Es hängt nicht so sehr an der Figur der Gekreuzigten, also an der Frage nach dem Austausch von männlichem und weiblichem Rollenträger, sondern vielmehr an der Provokation durch den *nackten* weiblichen Körper.

Genau diese Konstruktion erfordert den theologischen Kommentar. Die Traditionskritik, die im Salzburger Konzept begegnet, ist nämlich *vorkritisch* und Ausdruck eines affirmativen Kunstkonzepts – also glatt das Gegenteil des Ge-

wollten. Das Problem liegt in der formalen Aussage des Konzepts, weil es auf der Basis einer Identitätslogik abläuft. Sie wechselt die Geschlechtsträger und -rollen, übersieht aber, dass sie genau damit die Identitätspolitik von Weiblichkeit und Männlichkeit wiederholt und also ein zweites Mal festlegt. Sie erlaubt es ja gerade immer wieder, das Weibliche dem Männlichen ein- oder unterzuordnen. Der ästhetisch betriebene Austausch schafft also keine Umstellung der gegebenen Verhältnisse, sondern zeigt sie nur im Umkehrlicht, das die alte Ordnung der Dinge als gültig voraussetzt. Das Gegebene wird hier *im Versuch der Kritik* beglaubigt. Ein Modell wurde damals als Plakatbild gewählt, während die Performance von einer polnischen Künstlerin durchgeführt werden sollte, die im Übrigen in ihrem Heimatland wegen Blasphe-mie strafrechtlich verfolgt worden war. Nun sollte auch dieser Vorgang kritisiert werden – umso irritierender erschien der Austausch des Originals durch einen anderen, einen perfekten Körper im bildgebenden Verfahren. Diese Inszenierung des *schönen Körpers*, der eben jene Politiken des Begehrens nicht zu durchbrechen vermag, wiederholt die klassischen Rollenzuschreibungen, wie sie marktförmig vorgesehen sind. Man steht vor klischierten Zuschreibungen von Männlichkeit und Weiblichkeit, wie sie in der ungebrochenen Ästhetisierung des Plakats auftreten: Hier findet sich kein Bruch des schönen Scheins, von dem Adorno noch meinte, er müsse in der notwendigen Selbsterstörung des Kunstwerks zerfallen.

Die notwendige Provokation, die die Zurichtungen des nackten Lebens aufdecken müsste, zieht sich in diesem Beispiel in eine neue Identitätspolitik zurück. Sie leistet vor allem eins nicht: Sie kann den Differenzraum einer radikalen Umstellung allen Sprechens von Gott im Zeichen des Kreuzes nicht zum Ausdruck bringen. Was hier durchbrochen wird, bleibt ungenannt: Die Logik der Gewalt, die im Zugriff auf das *nackte Leben* liegt und die bis heute von den Lagern dieser Erde bis in die modernen Bio-Politiken das Leben sortiert und zurichtet. Am Kreuz wird sie mit der Lebensmacht Gottes konfrontiert, die den *nackten Menschen*, also den Menschen wie er geschaffen ist, will und sucht.

Es ist diese entscheidende Dimension, die mindestens die begleitenden Texte der Salzburger Performance und die Anlage ihrer Inszenierung dadurch ausblenden, dass sie das Opfer zum ideologischen Relikt stilisierten. Die Kommentare brauchten dabei ihrerseits einen Opfermechanismus. Der Begleittext des Veranstalters Marcus Hank machte „Formen moderner Inquisition“ aus, die europäisch abspiegeln sollen, was „islamistische Ausschreitungen“ vorbereiten. Solche Zuordnungen verlaufen glatt und verheißen ein eigenes Evangelium des ästhetischen Moments: Die religionspolitisch gekreuzigte Künstlerin übernimmt die Funktion einer Erlöserin, von der wohl eigene Auferstehungseffekte zu erwarten sind. Dabei steht die „vorausseilende Kreuzigung“ bereits unter dem Ideologieverdacht jenes Kadavergehorsams, der immer schon Züge falscher Selbsterniedrigung hatte. Die Simplifizierung des Vorgangs vom 7. 4. 30 entspricht jener ästhetischen Verharmlosung, die unter der Voraussetzung antritt, hier mache es sich einer am Kreuz bequem: Dieser *vorausseilende Gehorsam* kostet freilich nicht nur das Leben, sondern tödliche Angst und schließt die Verlassenheit eines Menschen ein, dem sein Gott zu entgleiten droht: *Eli, Eli lama sabach-tani?*

Trotzdem macht die Salzburger Aktion auf etwas Entscheidendes aufmerksam: auf den Mechanismus einer gleich-

falls vorkritischen Kritik im Hinweis auf eine vermeintliche Blasphe-mie. Auch sie macht Opfer, weil sie etwas ungesagt bleiben lassen will. Sie weicht nämlich dem Problem aus, das die Performance benennt. Der reflexartige Protest gegen den *nackten weiblichen Körper am Kreuz* schließt etwas aus, was für die

### Das nackte Leben des gemarterten Menschen am Kreuz bestimmt den Bildwert aller Gottesrede fortan.

Rede vom Kreuz konstitutiv ist: dass der nackte Körper ein Ort der Wahrheitsproduktion ist. In diesem Bild identifiziert sich Gott. Eine Blasphe-mie? Im nackten Körper erscheint das nackte Leben selbst, nämlich im Zugriff fremder Gewalten, die sich – nicht zuletzt im ästhetisch befehligen Blick der Zuschauer – seiner bemächtigen. Die Wahrheit über den Menschen im gemarterten Corpus trifft den Menschen in seiner unmittelbar physischen Existenz – sie schließt sein Geschlecht ein, aber sie wird vor allem zum exemplarischen Ort, an dem offenbar wird, was Gewalt des Menschen gegen Menschen bedeutet. In diesem Sinne ist der Mann am Kreuz ein Ort, der die Geschlechterdifferenz nicht negiert, aber überschreitet, gerade weil jene Gewaltlogik durchbrochen wird, die feministischer Einspruch gegen die patriarchale Bemächtigung des Gottesbezugs aufdeckt.

Wer sich gegen eine vermeintliche Blasphe-mie theologisch richtet, hat ein Problem. Schon der historische Vorgang weiter, als die Salzburger Inszenierung es zeigen wollte und sich auch theologisch nur träumen ließ. Das Kreuz mit Gott zu verbinden, bedeutet antik eine Ehrverletzung Gottes, über die hinaus keine größere zu denken ist. Genau das ist ein formalisierter Gottesbegriff: *Worüber hinaus Größeres nicht zu denken ist*. Er markiert die radikale Transzendenz Gottes in seiner Welthaftigkeit. Er zerstört mit dem zerreißen den Tempelvorhang die gegebene Ordnung der Dinge, auch die etablierten Gottesbilder. Das nackte Leben des gemarterten Menschen am Kreuz bestimmt den

Bildwert aller Gottesrede fortan. Gerade feministische Kritik kann dabei herausarbeiten, dass ein entscheidender Differenzraum zwischen dem Geschlecht des Erlösers und seiner Bedeutung besteht.

In diesem Zusammenhang ist ein ästhetischer Eingriff der klassischen christlichen Kreuzesdarstellungen aufschlussreich: Jesus wird niemals ganz nackt gezeigt. Beim verdeckten Geschlecht des Erlösers handelt es sich freilich um ein Schammuster, das für die theologische Rekonstruktionsarbeit eine neue kritische Bedeutung gewinnt: Es kommt nicht auf das Geschlecht an, aber man darf es nicht ausblenden. Es nimmt eine Bedeutung an, die skandalisiert. Nicht die Geschlechterdifferenz wird hier mitgekruzigt, wohl aber die Fixierung auf eine sexuelle Identität *im Sinne eines Herrschaftsdiskurses*, insofern er gewaltförmig ist. Dieser Diskurs der Gewalt wird nicht verschwiegen, sondern am Kreuz dem Tod überantwortet. Eben das macht sprachfähig, und zwar gerade die *Frauen* als erste Auferstehungszeuginnen. Angesichts der Versuchung zu einer patriarchalisch eingebneten Rede von Gott bestehen die Evangelien auf „blasphemischer“ Gotteskunst – schließlich stand und steht man hier vor einer Grenzüberschreitung Gottes, die es für Frauen und Männer in sich hat. Genau so kann sie *erlösend* sein – weil sie alle Gewalt durchbricht, nicht zuletzt die im Namen Gottes, mit der uns zuletzt so bedrängend die Ereignisse in Norwegen konfrontierten. Es ist ihre bedrückende Aktualität, die den theologisch verschärften Blasphe-mie-Gedanken so unausweichlich hält. □

#### Literatur:

Reinhard Bingener, *Fanatische Fantasy. Der Attentäter Anders Breivik und die Religion*, in: FAZ v. 26. 7. 2011

Alain Cabantous, *Geschichte der Blasphe-mie*, Weimar 1999

Gerd Schwerhoff, *Zungen wie Schwerter. Blasphe-mie in alteuropäischen Gesellschaften 1200–1650*

Jean-Pierre Wils, *Gotteslästerung*, Frankfurt a.M. / Leipzig 2007

## 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 den genauen Titel und das verbindliche Datum.

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

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

Samstag, 15. Februar 2012  
**Katholische Lebensstile**

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

Dienstag, 6. März 2012  
**Der Heilige Stuhl und die totalitären Ideologien**

**Tagung im Bamberg**  
Dienstag, 13. März 2012  
**Entweltlichung**  
**Denkanstöße für die Kirche**

**Tagung in Zusammenarbeit mit der Meister Eckhart Gesellschaft**  
23. bis 25. März 2012  
**Religiöse Individualisierung in der Deutschen Dominikanermystik**

Samstag, 31. März 2012  
**Blaise Pascal – Zum 350. Todestag**

**Biblische Tage**  
2. bis 4. April 2012  
**Der historische Jesus**

# Inszenierung der Inbrunst

## Zeichnungen von Thomas Zacharias

Zeichnungen von Thomas Zacharias sind in der ersten Kunstausstellung 2012 in der Katholischen Akademie zu sehen. Zacharias, langjähriger Professor an der Akademie der Bildenden Künste in München, lässt sich zu seinen meisterhaften Zeichnungen durch Kunstwerke in spätbarocken Kirchenräumen inspirieren. Die Vernissage zur Ausstellung „Inszenierung der Inbrunst. Thomas Zacharias – Zeich-

nungen nach Motiven in Kirchen des süddeutschen Barocks“ mit rund 150 Gästen fand am 12. Januar 2012 statt. „zur debatte“ dokumentiert den Einführungsvortrag des Kölner Kunsthistorikers und Kunstkritikers Professor Ekkehard Mai und zeigt Fotos von der Vernissage. Die Ausstellung selbst ist bis zum 30. März 2012, montags bis freitags von 9 bis 17 Uhr, zu sehen. Der Eintritt ist frei.



Unterhaltung zwischen Bekannten: Diese Zeichnungen hängen im Durchgang zum Atrium.

## Thomas Zacharias – Flanierender Blick – Passionen der Zeichnung

Ekkehard Mai

### I.

Wenn eines Künstler und Kunsthistoriker eint, dann sind dies Sehen und Erkennen, Wahrnehmung und Interesse, und das für Natur, Kunst und die Wirklichkeit der Bilder, die uns in unendlicher Zahl und allerorten mit einer medial unglaublichen Vielfalt und technischen Virtuosität umgeben. Mehr denn je ist die Welt digital zu Schein und Bild, ist Virtualität zur Realität geworden, Und was dem einen das Gestalten, ist dem anderen das Deuten.

Aber zunächst zu Gegenstand und Thema: den Himmeln des Barock.

Um deutendes Gestalten und gestaltendes Deuten geht es auch hier und heute in Bild und Wort, diesmal im Medium von Malerei im Blick der Zeichnung. Zeichenkunst, die allerdings nicht wie sonst als Idee und Entwurf vor-, sondern nachbereitend als Fundgrube von visuellen „objets trouvés“ entstanden ist. Sie haben mit dem Sehen, Entdecken, mit Operationen des Blicks zu tun, angeleitet von Werken der Kunst, die ihrerseits und zu ihrer Zeit die eigene Wirklichkeit als eine Wirklichkeit der Bilder verstand, als Vision und Illusion zum einen, als materielle Realität von Raum, Plastik und Malerei zum anderen, als „theatrum mundi“, als Raum- und Gesamtkunstwerk. Das Rahmenthema dieser hier vorgestellten Zeichnungen, gar nicht mal so neu und seit den Frühzeiten der Kunst ein immer wieder geübter Dialog und Diskurs in unterschiedlichsten Formen, lautet: Kunst über Kunst. Und Gegenstand ist die Monumentalmalerei, sind die Decken und Wände in süddeutschen Kirchen des Barock mit ihren raumgreifenden Blick- und Bildwelten zwischen Himmel und Erde, Olymp und Paradies, mit ihren Göttern, Herrschern, Heiligen und Menschen. Alle



Prof. Dr. Ekkehard Mai, Professor für Kunstgeschichte an der Universität zu Köln, stellvertretender Direktor em. des Wallraf-Richartz-Museums in Köln

erzählen orts- und auftragsgebunden große und kleine Geschichten aus Mythologie, Bibel, Heiligenleben und realer Historie.

Sie bieten aber noch mehr: Die Welt der profanen und kirchlichen Leidenschaften des Barock wurde mittels Vision und Phantasie in einer oft überbordenden, alle Grenzen sprengenden Gestaltenfülle derartig ins fiktive, übersteigerte Bild gesetzt, dass absichtsvoll und untrennbar Illusion und Wirklichkeit verschmolzen, Die Wunder der Virtuosität in Erfindung und Gestaltung dieser Deckenmalerei setzten nicht nur zu ihrer Zeit, sie setzen selbst heute noch die Bewunderung des Betrachters in Gang.

Was ganz wörtlich zu nehmen ist – im Kreisen und Sich-Drehen der Bildfelder, dem Wechsel der Perspektiven, dem Auf- und Ab, Vor und Zurück der Bildgründe und Motive, die zwecks Lesbarkeit auch die Bewegung des Betrachters fordern. Physische Bewegung und psychische Bewegtheit, movimenti äußerlich wie innerlich, sind das Ziel. Wenn also vom „theatrum mundi“ für die bravourosen Szenographien, gerade auch für diese Himmel des Barock zeitgenössisch die Rede war, dann, weil diese Welt Bühne, Inszenierung und Bildpredigt im fließenden Wechsel von der Schein- zur Realwelt war und ist, eben große Illusion. Sie ist gelebte, ihrer selbst gewisse Wirklichkeit auf eigene Rechnung, aber auch der des Zuschauers, der in den Strudel bildlicher Welten hineingezogen wird. Sie will beeindruckt, für sich einnehmen, sie will überwältigen. Und sie tut dies mit Inventionen der Gestaltung, die sich – wir sprechen von der Deckenmalerei des 17. und mehr noch 18. Jahrhunderts – Norm und Regel oft kühn entzogen hat, statt dessen aber die Kraft der Phantasie, die visio als Vision bemühte. Nähe und Ferne, Verlockung und Entzug ist mit diesem gemalten Raumeschehen, das im ständigen Auf- und Rundblick die Standhaftigkeit des Betrachters verlangt und die Nackenmuskulatur auf eine

harte Probe stellt, untrennbar verbunden. Und dies aufwendig im Miteinander von Architektur, Plastik und Malerei, die alle Register jubelnden figürlichen Lebens, Kolorits, der Beleuchtung und medialer Grenzüberschreitung ziehen lässt. Im all-over dekorativer Prachtentfaltung sollte – ob in Kirche, Kloster oder Schloss – das imago zur Imagination, oder umgekehrt, sollte die innere zur äußeren Vorstellung, sollte ein Fest der Sinne ausgerichtet werden, dass dem Betrachter schwindlig werden konnte, wohl auch sollte, aufgehoben in der Illusion der Kunst, einer dritten Welt zwischen Himmel und Erde, die im schönen Schein Inbrunst mit Inszenierung, Erbauung mit Täuschung verband.

Aber kann denn Illusion Schwindel und damit Sünde sein? Oder ist nicht vielmehr das Bewegend-Bewegte von Raum und Dekoration im Formen- und Farbenrausch großen Schauspiels Ausdruck einer kollektiven Sehnsucht nach dem Großen und Ganzen, in dem der Einzelne und das Teil aufgehoben sind? Denn gerade letztere sind in ersterem in unglaublicher Fülle vorhanden, überziehen alles und jedes, so dass sie oft untergehen, dass Sehen, Lesen und Deuten nicht mehr synchron geschaltet sind. Bilder im Rund, in Höhe und Tiefe, in allen Ecken, für sich und in Se-



Interessiertes Schauen: Diese Kunstfreunde ließen sich von einer der Zeichnungen faszinieren, die im Foyer hängen.



*Diese Zeichnung schmückt das kleine Programmheft, das Besucher der Ausstellung an der Rezeption der Akademie erhalten.*

quenzen von Haupt- und Nebenzenen – es ist dies ein komplexes Sehen mit komplexen Medien. Vieles davon, zumal die Inhalte, mag heute fremd anmuten, will sich mit dem Kopf im Nacken nicht so ohne weiteres fügen. Scheinwelten eben – wie sich ihrer annehmen und immer noch Gewinn abschöpfen?

## II.

Wie dies gehen kann, ist nun hier zu sehen.

Thomas Zacharias hat 2004 in den Klöstern, Kirchen und Residenzen Bayerns, das wie kein anderes Land damit überreich gesegnet ist, diese Frage immer wieder auf die Probe gestellt, mit Wegstrecken von Andechs, Altomünster und Dießen über Ottobeuren und Steinhäusen bis zur Wies, zu Wessobrunn, Würzburg und Zwiefalten, mit, wenn man so will, „Augenblicken“ forschender Begegnung, die in Zeichenbüchern, Skizzen, visuellen Notizen ihren Niederschlag gefunden hat. Den künstlerischen Ertrag der dabei gemachten Erfahrung und der nun hier in Auszügen zu sehen ist, hat er am Ende unter ein zentrales Thema gestellt, „Inszenierung der Inbrunst“. Von der Einzelbeobachtung und Skizze zu ganzen Folgen geeint, die zudem Bilder mit literarischen Zitaten, mit dem Wort aus alter und neuer Zeit in Parallele, ja oft in eine Art Paragone setzen – ebenso gelehrt wie spielerisch, ja witzig –, ist es in verschiedene Segmente von Wahrnehmung und Interesse unterteilt, vereint es Zufall mit Methode. Denn Zeichnen heißt sehen, erkunden, den Motiven und Gestaltungsweisen alter Meister auf der Spur zu sein, ebenso inhaltlich wie vielleicht mehr noch darin, wie Zeichen und Formen sich zum Ausdruck, zum Gebilde sui generis entwickeln – damals, aber noch mehr im davon angeleiteten Sehen von heute. Thomas Zacharias hat dafür gern das Wort vom „Nachgestalten in der Anschauung“ verwendet und auf einen Spruch von Anton Marxmüller, seinen einstigen Lehrer, zurückgegriffen: „Zeichnen um anzuschauen, nicht Anschauen um zu zeichnen“. Dieses Anschauen als anschauliches Begreifen heißt vor allem Aufdecken, Entbergen, Sichtbar machen, was in und hinter dem Erscheinen steckt, ist eine Art Meta-Kunst, die vor allem im sinnlichen Detail den Dingen auf den Grund gehen will. Vom Teil zum Ganzen – auch das steht schließlich in einer langen Tradition des Zeichenunterrichts, der Zeichenbücher und der Ausbildung zum Künstler, der Thomas Zacharias dem eigenen Werdegang zufolge, aber auch professionell als Lehrer an der Kunstakademie in München verpflichtet war. Von der Nase zum Kopf, von Armen und Beinen zum Korpus in Akt und Gewand und von dort zum Ganzen von Figur und Komposition, einzeln und zu mehreren in einem Gesamtzusammenhang – jedermann kennt die Zeichnungen der Alten, die gerade erste Studien, Proben und Notizen, Fragmente eben, heute im Nachhinein zum ästhetischen Erlebnis werden lassen. Auch hier sind sie nicht zweckdienlich vermeint, sondern stehen für sich selbst. Sie zielen auf die Wahrnehmung von Wiederkehrendem, ja Grundsätzlichem, sind aber auch der puren Laune des flänierenden Blicks, der jeweiligen Situation, dem bloßen Capriccio verpflichtet. Sechs Themen werden dabei eingekreist, die Thomas Zacharias wie folgt überschrieben hat: Verkürzung und Verückung –; Schmerzlust –; Wolken Falten Beine –; Puttentheater –; von unten nach oben nach unten –; Kugeln Scheiben Kreise.

Es sind, wie jeder weiß, der mit den gemalten Himmeln des Barock vertraut

ist, Worte für das, was es pars pro toto, was es als Detail und Fragment in vielerlei Metamorphosen zu sehen gibt – Formereignisse mit Deutungshintergrund. In der Tat warten sie für das Auge mit kühnen, oft kuriosen, verblüffenden wie ekstatisch gesteigerten Effekten auf, mit im Wortsinne *ver-rück-ten*, ja – so Thomas Zacharias – bizarren Perspektiven, Figurationen und spielerischen Inventionen, die oft Selbstzweck scheinen. Aber eben nur scheinen, dienen sie doch einem höheren Sinn. Mit Auge und Hand sich einfach dem Blick für Details und der Bewegung im Raum überlassen – das beschrieb Thomas Zacharias einmal so: „Manchmal suche ich überhaupt nach Absurditäten, nach scheinbaren Ganzheiten, wo es sich um Zerstückelungen handelt (...) und gehe formalen Problemen der Bildstruktur nach: Rhythmen, Ränder, Ecken, Anschnitte, leere Mittelzonen, organische Formen, die auf geometrische Formen treffen. Immer wieder fesselt mich das Wechselspiel der Bildebenen: Also dass etwas im gegenständlichen Sinn hinten liegt, durch andere bildnerische Werte aber wieder nach vorne kommt, und umgekehrt“.

Um diesen Sinn zu verdeutlichen, hat er die optischen Befunde mit Fundstücken literarischer Natur versehen, Texten, die aus Geschichte und Gegenwart die sinnfällig gewordenen Mystizismen von Extase, Schmerz, Eros, Himmel und Wolken, aber auch die Obsessionen z. B. von Kleidern und Falten begleiten. Es sind Trouvaillen eines nicht zuletzt spielerischen Wortgestöbers, das sich im anderen Medium der gleichen Technik wie die Bilder verschrieben hat – Bruchstücke mit Bezug zu einem Ganzen, das über die Zeiten Zeitlosigkeit anzuzeigen weiß.



Das Interesse an der Kunst vereint sie: Akademiedirektor Dr. Florian Schuller, Professor Erhard Hössle (seine „Umblättermaschinen“ – vier stehen in der Ausstellung zur Verfügung – machen es möglich, sich die Skizzenbücher im Detail anzuschauen), Professor Thomas Zacharias und Professor Ekkehard Mai (v.l.n.r.). Erhard Hössle ist langjähriger Professor für Gold- und Silberschmiedekunst an der Akademie der Bildenden Künste in Nürnberg.

## Sonderführung durch die Ausstellung „Kampf um Troja“

Ein großer Erfolg war die Sonderführung für Mitglieder des Vereins der Freunde und Gönner der Katholischen Akademie in der Ausstellung „Kampf um Troja. 200 Jahre Ägineten in München“, die in der Glyptothek am Münchner Königsplatz zu sehen ist. Rund 250 an Kunst, Kultur und Geschichte interessierte Förderer unserer Akademie bekamen – wegen des großen Andrangs auf drei Gruppen aufgeteilt – am 19. Januar 2012 detaillierte Informationen von drei ausgewiesenen Kennern der Ausstellung und der griechischen Antike.

teilt – am 19. Januar 2012 detaillierte Informationen von drei ausgewiesenen Kennern der Ausstellung und der griechischen Antike.

Eine Gruppe wurde von Dr. Florian Knauß geführt. Der neue leitende Direktor der Glyptothek und der Staatlichen Antikensammlung, der die Sonderführung angeregt hatte, freute sich, diese besondere Schau seines Hauses auch persönlich zu präsentieren. Ebenfalls im



Dr. Christian Gliwitzky beim Auftakt seiner Führung: Auch ihm hörten die Teilnehmer aufmerksam zu.



Dr. Florian Knauß, der leitende Direktor des Hauses, mit seiner Gruppe am Fuße der großen Gruppe der Ägineten.



Diesem Bogenschützen aus dem Tempelrelief galt die besondere Aufmerksamkeit von Dr. Jörg Gebauer.

Einsatz als Kunstführer war Dr. Christian Gliwitzky, Mitarbeiter in der Glyptothek und Lehrbeauftragter am Institut für klassische Archäologie der Münchner Ludwig-Maximilians-Universität (LMU). Die dritte Schar der an der Antike interessierten Besucher vertraute sich Dr. Jörg Gebauer an. Er arbeitet ebenfalls für das Museum und ist zusätzlich Projektmitarbeiter am Institut für klassische Archäologie der LMU.

Die Kommentare der Teilnehmer waren durchweg positiv. Zwar sei es wegen des großen Interesses recht eng gewesen, doch die beeindruckende Atmosphäre in der Ausstellung und die sachkundigen Erklärungen hätten dies mehr als wett gemacht, äußerten sich viele.

Die Akademie hatte mit der Führung in der Glyptothek zum zweiten Mal ein besonderes Angebot für ihre Freunde und Gönner bereit, deren finanzielle und ideelle Unterstützung die Arbeit der Akademie nachhaltig bereichert und sichert.

In der Vergangenheit organisierte die Akademie schon eine spezielle Führung in der Ausstellung mit Werken von Arnulf Rainer, die damals ebenfalls stark nachgefragt worden war. Doch bei der jetzigen Glyptothek-Führung konnte man sich über einen noch größeren Zuspruch freuen. Die Akademie beabsichtigt deshalb, solche speziellen Angebote für ihre Freunde und Gönner auch weiterhin anzubieten.

Wa/Za



*Gespräch beim Wein: Akademiedirektor Dr. Florian Schuller im intensiven Austausch mit jungen Gästen der Vernissage.*

### III.

Alles das kommt nun nicht von ungefähr. Thomas Zacharias ist seit jeher als Sehender und Reisender unterwegs, in vielen Regionen und Metropolen der Welt, von New York, Kalkutta über Rom, Venedig und Madrid bis London und Paris. Er ist den Fundsachen des Beiläufigen und zufällig Vorhandenen als Flaneur ebenso auf der Spur wie als passionierter Besucher von Museen und Denkmälern in den Begegnungen mit alten Meistern. Dem Formsehen, visuellen Eindrücken und Phänomenen bildhaften Geschehens verpflichtet, werden Kultur und Natur, Geschichte und Gegenwart zeitlos in eins geblendet. Sie vereinen und versöhnen in den Mythen des Alltags und der musealisierten Bilder die Aspekte von Moment und Dauer, Zufall und Gesetz, Vielheit und Einheit und stehen für die Gleichheit des Ungleichenen und die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Das Universum der Bilder steht schließlich auch für das Universum der Zeit, die immer umgreifender, immer schneller geworden ist und der es mit einer Art postmodernen

„ars memorativa“ zu begegnen gilt. Wie Thomas Zacharias selber so treffend zu formulieren weiß: „Potenzierte Beschleunigung verlangt potenzierte Verlangsamung, expansive Globalisierung verlangt intensivierte Regionalisierung, virtuelle Präsenz verlangt körperliche Vergegenwärtigung, der Zugriff auf die Fülle verlangt nach exemplarischer Konzentration aufs konkret Einzelne“ – gewiss große Worte, aber doch zutreffend.

Nicht umsonst ist damit das Prinzip „seriell“ verbunden, in seinen vielen Skizzenbüchern, Graphikarbeiten, aber auch in filmischen und fotografischen Sequenzen, in Leporellos und Bilderfolgen, die zu kleinen und großen Büchern geworden sind. Auch hier dominieren die Anstößigkeiten des Nebensächlichen, die Details, Bruchstücke, Randzonen, von Bordsteinen, Gullis und Straßenpflaster, von Müll, Stühlen und vielen anderen kleinen Dingen, die mit dem Hinterhalt, ja der dekuvierenden Hinterhältigkeit von Bild und Blick, dem Blick von unten, von Seiten und von hinten her, die Phantasie anregen. Die immer neuen Überraschungen des

Sehens, die Auf-, Ein- und Querblicke haben nicht zuletzt auch Thomas Zacharias' „Blick der Moderne“ geprägt. Verbal hat dieser in einer ungemein findigen und frischen Interpretation der Geschichte der modernen Kunst von 1984 seinen Niederschlag gefunden. Sehen und Deuten liegen hier dicht bei dicht, lassen nahtlos Theorie in Praxis übergehen. Dieses tätige Prinzip des Entdeckens aus Neugier, von Wahrnehmung und transzendierendem Interesse steht für jene anregende Erkenntnis, die er als Lehrer und Freund am Biotop Akademie der Bildenden Künste in München für nahezu dreißig Jahre vielfältig weiterzugeben in der Lage war. Denn es ist nicht nur die Poesie der kleinen, oft auch großen Dinge des Lebens und der Kunst, die er nach dem Motto „disegno, ergo sum“ in alter akademischer Praxis in Zeichenbücher fasste, es ist auch das Geschick der Worte, die Metaphorik und Rhetorik sprachlicher Vermittlung, die dabei kongenial zum Einsatz kommt. Bilde Künstler, aber rede auch darüber – eigentlich war das entgegen der eher gegenteiligen Behauptung, die erst spät

von Seiten der Literaten/Goethe kam, immer schon der Fall gewesen. Dass dies sogar besondere Raffinesse in komplexer Verknüpfung von Bild und Wort in Analogie und Parallele zeigen, Geschichte zur Interpretation von Gegenwart herangezogen werden kann, das wird gerade hier und heute zutreffend besonders offenkundig. Inszenierung der Inbrunst, das gilt für Bild und Wort in der Sicht von Thomas Zacharias ganz konkret und allgemein. Insofern mögen bei der Betrachtung nicht nur Erkenntnis und Interesse, sondern auch Vergnügen walten. □

## 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  
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.



*Eine der vier „Umblättermaschinen“: Mit zwei Handgriffen können die Seiten gewendet werden, ohne dass man das Papier mit der Hand berühren muss.*

