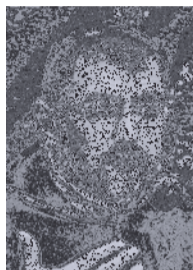




# zur debatte

8/2012

Themen der Katholischen Akademie in Bayern



7

P. Dr. Reinhard Körner OCD gibt spirituelle Impulse zum Advent



19

Prof. Dr. Karl-Heinz Brodbeck gibt einen Überblick über den sozial engagierten Buddhismus



39

Prof. Dr. Stefan Oster SDB sieht in der Anthropologie des Ordenslebens einen Beitrag für die Kirche



25

Regens Dr. Christian Hennecke sucht den „Ort“ der Orden in der Kirche



31

Abt Theodor Hausmann OSB berichtet, wie man mit Benedikt in der Stadtgesellschaft lebt



41

Dr. Stefanie Kainzbauer ist Trägerin des Kardinal Wetter Preises 2012

15

Einen kritischen Blick auf den Mythos „Prinzregent“ wirft Prof. Dr. Bernhard Löffler

22

Die Besonderheiten des sozial engagierten Buddhismus in Japan erklärt Prof. Dr. Silja Graupe



Foto:akg-images

## Jesus von Nazareth

### Die Kindheitsgeschichten im neuen Jesus-Buch von Papst Benedikt XVI.

Die Kindheitsgeschichten Jesu sind das Thema des dritten Jesus-Buchs von Papst Benedikt XVI. Kurz nach dem Verkaufsstart der deutschen Ausgabe stellte der Neutestamentler Professor Thomas Söding vor rund 150 Zuhörern das Buch in der Akademie vor und arbeitete heraus, wie der Papst die Texte interpretiert, wie er die historischen Fragen beantwortet und auch worin er die theologische Bedeutung des Weihnachtsevangeliums sieht. Die Veranstaltung am 26. November 2012 hatte den Titel „Jesus von Nazareth. Die Kindheitsgeschichten im neuen Jesus-Buch von Papst Benedikt XVI.“

Lorenzo Lotto malte diese Darstellung der Geburt Jesu im Jahr 1523. Das Bild hängt heute in der National Gallery of Art in Washington D.C.

# Editorial

Vor einigen Wochen traf ich ein Ehepaar, das vor sieben Jahren nach Fulda umgezogen war. Auf meine Frage, wie es denn so gehe: „Bestens. Ein großer Freundeskreis wird gepflegt, zu Klagen besteht keinerlei Anlass.“ Doch dann ein kleiner Nachsatz: „Wir vermissen nur drei Dinge: die bayerischen Berge; die Münchner Biergärten; die Katholische Akademie Bayern“.

Natürlich tat dieser Satz meinem Herzen gut. In solcher Nachbarschaft lässt sich's aushalten: bei der bayerischen Landschaft mit ihrer un-nachahmlichen, wenn auch heute stark gefährdeten Verbindung von herrlicher Natur und bäuerlich wie städtisch gestalteter Umwelt (notabene in allen sieben Regierungsbezirken!) einerseits und andererseits dem Symbol von Münchner Lebensqualität. Bei der Rede von der „Münchner Lebensqualität“ vermeide ich gerne das eventuell auch in den Sinn kommende Wort „Gemütlichkeit“ – in Erinnerung an das Diktum von Karl Kraus, er brauche keine Stadt, die gemütlich sei; funktionieren solle sie, gemütlich sei er selber.

So sehe ich auch die Aufgabe unserer Akademie: entsprechend ihrer Satzung zu „funktionieren“. Wenn man unter „Lebensqualität“ versteht, es gehe um Hilfe zu gelingendem Leben, passt das sehr gut.

Dass die Münchner Gemütlichkeit eine zweischneidige Sache war, berichtete unsere Tagung zur Prinzregentenzeit. Umgekehrt weisen die spirituellen Impulse zum Advent und sowohl die Podiumsdiskussion zur Bundestagsrede von Papst Benedikt XVI. wie die Vorstellung seines neuen Buches zu den Kindheitsgeschichten Jesu deutlich darauf hin, dass „Gemütlichkeit“ kaum zum Kernbestand christlicher Tugenden gehören dürfte (genauso wenig wie im Buddhismus, unserem Schwerpunkt interreligiösen Gesprächs). Auch das Thema der Förderung von Bildungschancen für benachteiligte Jugendliche, ins Bewusstsein geholt von der Trägerin des Kardinal Wetter Preises, geht in die gleiche Richtung.

Die im „Fuldaer Diktum“ propagierte Positionierung unserer Akademie inmitten dessen, was Bayern ausmacht, liefert schließlich auch einen Hinweis, warum uns die Frage umtreibt, wie die Orden ihren Ort innerhalb einer Kirche im (nicht nur, aber auch) strukturellen Wandel finden – eigenständig, unersetzlich, verbunden im gemeinsamen Zeugnis. Denn wie in wenigen anderen Regionen Deutschlands haben doch sie unsere bayerische Kultur, Kirche, auch Natur in ganz hohem Maße geprägt.

Wo Sie auch wohnen mögen (in Bayern oder außerhalb), es möge Ihnen im kommenden Jahr 2013 nie die Katholische Akademie Bayern fehlen, wenn vielleicht auch nur in der Printversion dieser Zeitschrift.

Ihr

## Jesus von Nazareth. Die Kindheitsgeschichten im neuen Jesus-Buch von Papst Benedikt XVI.

Thomas Söding

### 1. Die Frage nach dem Geheimnis von Weihnachten

Wer am Heiligen Abend oder in der Heiligen Nacht in den Gottesdienst geht, könnte meinen, es gäbe keine Glaubenskrise. Ob Krippenspiel oder Mitternachtsmette – die Bänke sind voll, die Stimmung ist gut, der Altersdurchschnitt niedrig. Die Weihnachtsfrömmigkeit ist populär. Nach dem Weihnachtsevangelium – „Es begab sich aber zu der Zeit ...“ – kann man süchtig werden.

Wer aber die weihnachtlichen Gottesdienstbesucher fragt, ob sie glauben, was sie feiern, wird sein blaues Wunder erleben. Und wer sich selbst fragt? „Empfangen durch den Heiligen Geist“ – wer kann das verstehen? „Geboren von der Jungfrau Maria“ – wer kann den Weihnachtsartikel im Credo aus vollem Herzen bekennen? „Zu Bethlehem geboren“ – wer kann das nach der Lektüre von „Spiegel“ und „Focus“ ehrlichen Herzens noch singen? Wer je etwas von historisch-kritischer Exegese gehört hat, wird sich fragen, ob die Krippe und die Hirten, die Engel und der Stern von Bethlehem mehr sind als eine religiöse Staffage. Es sind nicht nur die hochdogmatischen Formeln: „eingeborener Sohn ... gezeugt, nicht geschaffen ... Fleisch angenommen ... Mensch geworden“, es sind auch die schönen und anschaulichen, die innigen und faszinierenden Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas, die fragen, ob man alles glauben darf, was erzählt wird. Weil eine Geschichte erzählt wird mit Personen und Namen, Orten und Daten, pittoresken Details und dramatischen Brüchen, mit Gottesworten und mit Engelszungen ist die Frage noch unmittelbarer als beim Credo gestellt: Was ist wirklich geschehen? Und welche Bedeutung hat es? Kann ich das glauben?

Genau diese Fragen hat Benedikt XVI. im Blick. Um sie zu beantworten, hat er den beiden dicken Jesusbüchern über die Verkündigung und die Passion Jesu ein dünnes Buch über Weihnachten zur Seite gestellt. Im Vorwort schreibt er, seine Hoffnung sei es, „vielen Menschen auf ihrem Weg zu Jesus und mit Jesus helfen“ zu können. „Zu Jesus“ und „mit Jesus“: Er scheint an all diejenigen zu denken, die wie die Hirten auf dem Weg zur Krippe sind, weil sie sich selbst ein Bild von dem machen wollen, was ihnen verkündet worden ist, aber auch an all diejenigen, die wie die Hirten später, auf dem Weg sind, anderen zu erzählen, „was ihnen über dieses Kind gesagt worden war“ (Lk 2,15.17).

Der Papst schreibt dieses Buch als Theologe. Wie bei den ersten Bänden stehen zwei Namen auf dem Titelblatt: Joseph Ratzinger und Benedikt XVI. Es bleibt bei dem, was er im Vorwort zum ersten Band versichert hat: keinen lehramtlichen Anspruch erheben, sondern zu einer Diskussion einladen zu wollen. Das ernst zu nehmen und notfalls in aller Klarheit geltend zu machen, ist bei



Prof. Dr. Thomas Söding, Professor für Neues Testament an der Ruhr-Universität Bochum

den heiklen Themen des dritten Bandes besonders wichtig.

Es bleibt auch bei der Irritation, wie sich ein Papst so angreifbar machen kann, dass er mit Herzblut schreibt, um klare Positionen bei besonders strittigen Themen im Innersten der Glaubenswelt zu beziehen. Es ist bekannt, dass Joseph Ratzinger unbedingt sein Jesusbuch hat schreiben wollen; es ist erstaunlich, dass er sich selbst durch die Wahl zum Nachfolger Petri nicht von diesem Voratz hat abbringen lassen. Dass aber die drei Bände jetzt erschienen sind und als Papstbücher firmieren, ist ein doppeltes Signal. Zum einen setzt der Papst ein ökumenisches Ausrufungszeichen: Martin Luther hätte nicht zu träumen gewagt, dass auf dem Heiligen Stuhl einmal ein solcher Liebhaber der Heiligen Schrift sitzen würde; es hat ja auch lange genug gedauert. Zum anderen setzt Benedikt ein ekklesiologisches Ausrufungszeichen: Der Papst ist in erster Linie Bischof, der Bischof in erster Linie Lehrer der Kirche, Verkünder des Evangeliums – und Ausleger der Heiligen Schrift. Nicht jeder Papst konnte und wollte das; nicht jeder wird es können und wollen. Aber wenn es einmal diese Konstellation eines Theologen-Papstes gibt: Warum sollte Benedikt zögern, mit seinem Talent zu wuchern? Warum soll er nicht persönlich werden? Es geht doch um den Glauben.

Der Papst bekennt, dass „jede Auslegung hinter der Größe der biblischen Texte zurückbleibt“, auch die seine. Das ist nicht die Stunde der exegetischen Besserwisser, sondern des Gespräches. Wie sieht der Papst die Frage des Weihnachtsglaubens? Antwortet er so, dass die Fragen verstummen oder zugespitzt werden? Und können die Antworten Bestand haben, wenn sie auf den Prüfstand der Exegese gestellt werden?

### 2. Das Spektrum der Exegese

Im Vorwort schreibt der Papst: „Hier habe ich nun im Dialog mit vergangenen und gegenwärtigen Auslegern versucht, das zu interpretieren, was Matthäus und Lukas am Beginn ihrer Evangelien von Jesu Kindheit berichten.“

Die moderne Exegese kennt drei Grundtypen, mit der unglaublichen Spannung der Kindheitsgeschichten umzugehen. Der erste Typ sieht die Weihnachtsgeschichte als Mythos, mit der Jungfrauengeburt als Zentrum. Er geht davon aus, dass es keine Jungfrauengeburt, keine Engel und keine Visionen geben könne, weil sie im Handbuch der Naturkunde nicht vorkommen. Aber deshalb hätten die Evangelien doch ihre Wahrheit: Sie wollten Jesus in der Sprache der antiken Religion verkünden, im Zeichen archetypischer Symbole, in einer spirituellen Aura ewig gültiger Ideen von Göttlichkeit und Menschlichkeit. Tatsächlich gibt es den Mythos der Jungfrauengeburt und eine „Wahrheit des Mythos“ (Kurt Hübner); es gibt auch eine Offenheit des Evangeliums für die religiöse Bildersprache antiker Mythen. Aber im antiken Mythos der Jungfrauengeburt wird die Sexualität sakralisiert, im Neuen Testament wird sie transzendiert. Drastisch gesagt: Die Jungfrau, der eine Gottheit beiwohnt, um den neuen Pharao zu zeugen, ist keine mehr. Maria hingegen empfängt „vom Heiligen Geist“ (Mt 1,18.20; Lk 1,35). Der Papst erkennt einen „tiefgreifenden Unterschied“ und urteilt richtig, dass wir „in ganz andersartige Welten geführt“ werden (S. 64). Die Weihnachtsgeschichte ist kein Mythos, wenn man als Mythos eine Göttergeschichte versteht. Allerdings muss doch der Glaube, dass Gott seinen Sohn gesandt hat, ausgedrückt werden. Weshalb sollen Mythen nicht geholfen haben, eine Sprache für das Unsagbare zu finden?

Der zweite Typ sieht das Postulat eines Schriftbeweises. Er konzentriert sich auf Bethlehem. Entscheidend ist Mi 5,1ff.: „Du, Bethlehem im Lande

### Weshalb sollen Mythen nicht geholfen haben, eine Sprache für das Unsagbare zu finden?

Juda, bist keineswegs die geringste unter den Fürstenstädten Judas, denn aus dir wird der Fürst hervorgehen, der mein Volk Israel weiden wird“ (Mt 2,6). Konnte man ernsthaft Jesus als Christus bezeugen, ohne von seiner Geburt in Bethlehem zu erzählen? Man braucht kein Verschwörungstheoretiker zu sein, der die Weihnachtsgeschichte schlicht als *Fake* ansieht. Das Evangelium kann auch als eine Art narrativer Dogmatik erklärt werden. Es verleiht dann dem Glauben Ausdruck, Jesus sei der wahre Messias – als Bekenntnis in Form einer Erzählung: ohne historischen Quellenwert, aber mit großer theologischer Bedeutung. Der Papst steht diesem Erklärungsmodell gleichfalls skeptisch gegenüber. Er argumentiert mit der Quellenlage (S. 75). Zweimal werde im Neuen Testament überhaupt nur von der Geburt Jesu erzählt; beide Male werde Bethlehem genannt. Deshalb bleibt er bei der traditionellen Auffassung, „dass Jesus in Bethlehem geboren und in Nazareth aufgewachsen ist“ (S. 75). Die Mehrheit der Exegeten sieht das anders. Aber warum das Postulat des messianischen Schriftbeweises gerade zu diesen beiden und keinen anderen Geschichten geführt haben soll, erklärt sie nicht. Sicher war der Messiasglaube literarisch



Auf dem Podium. Professor Thomas Söding (li.) diskutierte, Akademiedirektor Dr. Florian Schuller moderierte.

kreativ. Aber welche Einflüsse, welche Traditionen haben noch eine Rolle gespielt? Das verlangt nach einer Erklärung.

Der dritte Typ ist der, den der Papst selbst favorisiert. Er rechnet mit Familienüberlieferung. Er schreibt: „Es scheint mir normal, dass erst nach dem Tod Marias das Geheimnis offenbar wurde und in die gemeinsame Tradition der werdenden Christenheit eingehen konnte“ (S. 62). Das „erst“ darf man gestrost streichen. Denn die beiden Evangelien, in denen man „erst“ von der Geburt Jesu in Bethlehem aus der Jungfrau Maria liest, sind dieselben, in denen man „erst“ vom Vaterunser liest, von den Seligpreisungen und vom Gebot der Feindesliebe. Das Urchristentum kennt große Ungleichzeitigkeiten und verschiedene Traditionsstränge. Es ist richtig, dass es keinen klaren Beweis für den Glauben an die Jungfrauengeburt bei Paulus und Johannes gibt. Aber daraus folgt nicht, dass er marginal oder „spät“ sei. Er gehört im Gegenteil zu den Voraussetzungen und Traditionen der Kindheitsevangelien. Gerade dem Evangelisten Lukas, der für sich in Anspruch nimmt, „allem von Anfang an sorgfältig nachgegangen“ (Lk 1,2) zu sein, ist eine Recherche über die Geburt zutrauen. In der Apostelgeschichte spielt der „Herrenbruder“ Jakobus, 62 n. Chr. hingerichtet, eine bemerkenswert starke Rolle. Könnte er eine Brücke geworden sein?

Auch wenn die Antwort gegen die herrschende Meinung positiv ausfallen sollte, blieben aber immer noch die Fragen, welche Ereignisse den Erinnerungen zugrunde liegen, wie die Erinnerungen zu Erzählungen geworden sind und welche Einflüsse die Zeugnisse messianischen Glaubens und die Symbole des Mythos ausgeübt haben, vor allem aber das Gedächtnis des Wirkens wie des Leidens Jesu und der Glaube an seine

Auferstehung. Joseph Ratzinger hat dazu eine klare Position: Die Überlieferung konnte, schreibt er, „mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus als Sohn Gottes verbunden werden – aber nicht so, dass man aus einer Idee eine Geschichte entwickelt, eine Idee in eine Tatsache umgeformt hätte, sondern umgekehrt“ (S. 62). Auf diese Leitthese muss sich die Rekonstruktion, aber auch die Kritik des Buches beziehen.

### 3. Die Charakteristika des Buches

Der Papst folgt in seinem kleinen Buch genau den Kindheitsgeschichten nach Matthäus und Lukas. Die Exegesen sind, wie gewohnt, mit kurzen Erklärungen zur literarischen Eigenart und zum historischen Hintergrund der Texte verbunden. Wie in den beiden anderen Büchern zieht Benedikt Kirchenväter und mittelalterliche Theologen heran, um den theologischen und spirituellen Tiefgang der Texte auszuloten. Modernere Exegeten hingegen werden gerne zitiert, um Aporien der historisch-kritischen Bibelforschung aufzuweisen. Es fehlen aber diesmal die polemischen Spitzen, wie überhaupt der ganze Ton des Buches milde ist, demütig geradezu, mit dauerndem Hinweis darauf, dass nur ein Versuch vorgelegt werde und die Grenzen des Unterfangens eng gesteckt seien. Ob ein Bibelwissenschaftler evangelisch oder katholisch ist, spielt bei den Zitaten keine Rolle; er muss etwas zu sagen haben – im Sinne Ratzingers oder im Gegenteil. Aktuelle Forschungen, selbst Standardwerke und führende Kommentare, werden selten aufgenommen. Die Qualität des Buches wird man nicht am Literaturverzeichnis messen, aber die Lücke muss geschlossen werden.

Drei Merkmale kennzeichnen das Buch: die Texttreue, die Verbindung

Jesu mit dem Alten Testament und das Grundvertrauen in die Historizität der Überlieferung.

Das erste Merkmal, die Texttreue, ist Programm. In ihr zeigen sich frühe Grundentscheidungen Ratzingers, Theologie als Schriftauslegung und Schriftauslegung als Theologie zu treiben. Wie in Ratzingers Arbeiten zur Theorie der Schriftauslegung und des Schriftverständnisses vorgezeichnet, werden die biblischen Schriften nicht als Informationsquellen für dogmatische Offenbarungswahrheiten ausgewertet, sondern als Zeugnisse eines inspirierten Glaubens erschlossen, der inspirierte Leserinnen und Leser ansprechen will, um sie die Geschichte Jesu als Geschichte Gottes mit den Menschen entdecken zu lassen. Mit Berufung auf den vitalen Gottesglauben, den er den Texten abliest, deutet er sie im Lichte anderer neutestamentlicher Schriften, die von der Inkarnation des Gottessohnes sprechen – nicht um die paulinische oder johanneische Theologie mit der lukanischen und matthäischen zu vermischen, sondern um das, was die Kindheitsgeschichten vom Geheimnis des Glaubens erahnen lassen, mit der Brille dieser anderen Zeugen genauer zu betrachten. Weil Benedikt XVI. zugleich die Christologie an das menschliche Zeugnis der Evangelisten zurückbindet, schreibt er keine Evangelienharmonie, sondern unterscheidet zwischen Matthäus und Lukas. Mit Hilfe der Exegese macht er unterschiedliche Traditionen, unterschiedliche Handschriften, unterschiedliche Perspektiven aus, die nicht nur in ihren subtilen Gemeinsamkeiten, sondern auch in ihren offensichtlichen Unterschieden theologische Bedeutung erlangen.

Das zweite Merkmal, die Verbindung Jesu mit dem Alten Testament, folgt aus der Texttreue. Denn sowohl Matthäus

## Themen „zur Debatte“

Editorial	2
<b>Jesus von Nazareth Die Kindheitsgeschichten im neuen Jesus-Buch von Papst Benedikt XVI.</b>	
Thomas Söding	2
<b>Entweltlichung? – Vergöttlichung. Spirituelle Impulse zum Advent</b>	
„Entweltlichung der Kirche“ als spirituelles Programm Reinhard Körner OCD	7
<b>„Wie erkennen wir, was recht ist?“ Papst Benedikt XVI. vor dem Deutschen Bundestag – ein Jahr danach</b>	
Podiumsdiskussion	11
<b>Die Prinzregentzeit Abenddämmerung der bayerischen Monarchie?</b>	
Dünner Boden, süßer Guss. Überlegungen zum Mythos Prinzregentzeit Bernhard Löffler	15
Christentum und Buddhismus im Gespräch <b>Mehr als Innerlichkeit?!</b>	
Sozial engagierter Buddhismus Karl-Heinz Brodbeck	19
Grundlagen des Engagierten Buddhismus am Beispiel Japan Silja Graupe	22
Mehr als Innerlichkeit. Sozial- ethische Tendenzen im Buddhismus – Ein Statement Hans Waldenfels SJ	23
<b>Aufbruch ohne/mit Orden? Ordensgemeinschaften innerhalb einer Kirche im Wandel</b>	
Zeichen und Werkzeug der Erneuerung? Der „Ort“ der Orden in der Kirche Christian Hennecke	25
Stabilität in einer „Fluid Church“. Die Chancen der Orden in der Transformationskrise der katholischen Kirche Rainer Bucher	28
Die Kunst des Balancierens. Mit Benedikt in der Stadtgesellschaft leben Theodor Hausmann OSB	31
Orden und Diözesen – ein spannendes Verhältnis Dominicus Meier OSB	34
„Bau mein Haus wieder auf!“ Franziskanische Beiträge für eine Kirche im Umbruch Cornelius Bohl OFM	36
Neue Menschen? Eine Anthro- pologie des Ordenslebens als Beitrag für die Kirche und die Welt von heute Stefan Oster SDB	39
<b>Kardinal Wetter Preis 2012</b>	
Caritative Befähigungspraxis Stefanie Kainzbauer	41
Dankesrede Hermann Stinglhammer	44
Impressum	18



Foto: akg-images

Dieses Gemälde der Heiligen Familie mit dem Jesuskind aus der Mitte des 16. Jahrhunderts wird Tintoretto (1518

bis 1594) zugeschrieben und ist heute in der spanischen Stadt Toledo, im Hospital Tavera, zu sehen.

mit seinen zahlreichen Reflexionsziten als auch Lukas mit seinem geradezu osmotischen Verhältnis zu den Psalmen und zur Prophetie Israels machen eines klar: Die Geburt Jesu ist nicht die Stunde Null der Heilsgeschichte, sondern die „Fülle“ der Zeit, wie Paulus schreibt (Gal 4,4f.). Benedikt setzt beim Neuen Testament an und zeigt, wie sich der Textsinn im Lichte des Alten Testaments erschließt. In der Immanuelverheißung sieht der Papst ein „wartendes Wort“ (S. 58; vgl. S. 29): „Es findet in seinem geschichtlichen Kontext keine Entspröcherung. Es bleibt eine offene Frage“ (S. 59). Das ist der Ansatz einer dialogischen Hermeneutik, in der die biblischen Texte ihren Sinnhorizont immer noch vor sich haben. Allerdings verbindet Benedikt diesen Ansatz mit der missverständlichen Formulierung, der „wahre Eigentümer der Texte“ habe noch auf sich warten gelassen (S. 29f.), Jesus Christus selbst, der Messias Israels, der Retter der Welt. Das müsste – in seinem Sinne – vor einer Vereinnahmungsrhetorik geschützt werden, denn Jesus Christus, der für die Kindheits-evangelium dieser Immanuel ist, will den Sinn des Wortes ja nicht für sich behalten, sondern seinerseits aufschließen, aufteilen, aufopfern.

In jedem Fall macht das Buch deutlich, dass Jesu Judesein nicht geschichtliche Zufälligkeit, sondern theologische

Notwendigkeit ist, nicht ein Ballast, den es abzuwerfen, sondern ein Weg, den es zu gehen gilt. Das Buch ist ein Beitrag zum jüdisch-christlichen Dialog: gerade dort, wo er beginnen kann, in Nazareth und Bethlehem, in Jerusalem und am Tempel, in Ägypten und im Morgenland.

Ein drittes Merkmal ist das Grundvertrauen in die Historizität des Geschehens. Es ist ein echtes Gottvertrauen. Joseph Ratzinger rechnet mit Gottes Geschichtsmacht, gerade bei Jesus, gerade am Beginn des Lebens. Das Gottvertrauen wird allerdings durch die Kindheitsgeschichten und deren moderne Exegese auf eine harte Probe gestellt.

An den strittigen Punkten argumentiert Joseph Ratzinger regelmäßig so, dass er die Schwierigkeiten der Exegese notiert, zu einem klaren Urteil zu kommen, und dann die Möglichkeit einer theologischen Erklärung als die historisch plausibelste vorschlägt. Das Verfahren ist grenzwertig, wie der Autor nicht leugnet. Bei den Weisen aus dem Morgenland z.B. stellt er mit Jean Daniélou klar, dass es sich nicht um eine dogmatisch relevante Frage handelt (S. 125), beruft sich aber dann auf Klaus Berger, dass die Beweislast bei dem liege, der die Historizität bestreite (S. 126). Das wird nicht alle überzeugen.

Am schwierigsten ist natürlich die Jungfrauengeburt. Die Wahrheit der Überlieferung hängt für den Papst an

JOSEPH RATZINGER  
BENEDIKT XVI.  
**JESUS**  
VON NAZARETH

PROLOG  
Die Kindheitsgeschichten

HERDER

Das Cover des neuen Jesus-Buches von Herder: Es ist für 20 Euro im Buchhandel erhältlich.  
ISBN: 978-3-451-34999-7



Professor Söding erläuterte seine Ansichten auch in vielen Einzelgesprächen, so mit Kardinal Friedrich Wetter



... und mit Prof. Dr. Otto Hermann Pesch, Professor für Systematische Theologie.

der Realität des Erzählten. Benedikt XVI. beruft sich auf den vielleicht größten evangelischen Theologen des 20. Jahrhunderts: „Karl Barth hat darauf aufmerksam gemacht, dass es in der Geschichte Jesu zwei Punkte gab, an denen Gottes Wirken unmittelbar in die materielle Welt eingreift: die Geburt aus der Jungfrau und die Auferstehung aus dem Grab, in dem Jesus nicht geblieben und verwest ist. Diese beiden Punkte sind ein Skandal für den modernen Geist. Gott darf in Ideen und Gedanken

differenzieren. Dennoch stelle ich drei Rückfragen, die das Gespräch weiterführen sollen.

**Erstens:** So groß die Texttreue des Buches ist – es gibt eine empfindliche Lücke. Joseph Ratzinger geht einen weiten Weg, um die Immanuelverheißung Jes 7,14 aus ihrem historischen und literarischen Kontext zu erschließen und sie so zu deuten, dass sie als Heilzusage an Israel, ja an die ganze Menschheit verstanden wird (S. 55–59). Aber eines diskutiert er nicht: dass im hebräischen Text nicht von einer Jungfrau, sondern einer jungen Frau die Rede ist. Es ist zwar banal, die griechische Übersetzung „Jungfrau“ als Fehler und mithin das Weihnachtsevangelium als peinliches Missverständnis anzusehen. Aber es ist alles andere als trivial, auf die kreative Auslegungsgeschichte der Verheißung im Alten Testament selbst hinzuweisen, auf die Unruhe, wer denn wohl der Immanuel, „Gott mit uns“ sein könne, auf die Weiterführungen in der Prophetie des göttlichen Kindes von Jes 9 und des Sprosses aus der Wurzel Jesse in Jes 11. Im Zuge dessen entsteht im ägyptischen Judentum die griechische Übersetzung „Jungfrau“: Sie ist eine geradezu feministische Entsprechung zum männlichen Bild vom umgehauenen Stammbaum Davids, dessen Wurzel ein neues Reis hervortreibt. In diese Geschichte einer schier unbändigen Hoffnung zeichnen Matthäus und Lukas die Jesusgeschichte ein – und öffnen damit für die Freiheit Gottes, einen neuen Anfang zu machen.

**Zweitens:** So stark der alttestamentliche Mutterboden der Christologie kultiviert wird – recht wenig ist von den *Cantica* die Rede. Joseph Ratzinger hält ohne lange Begründung fest, dass sie liturgisch gestaltet seien (S. 91), also keineswegs O-Töne von Maria, Zacharias und Simeon wiedergeben. Dennoch bleiben Lücken. Zum einen liefert das *Magnificat* einen Schlüssel zur Kindheitsgeschichte und zum ganzen Evangelium im Geist der Prophetie (Lk 1, 46–55). Jesus mit dem Benedictus im „aufstrahlenden Licht aus der Höhe“ zu sehen, das „allen leuchtet, die in der Finsternis sitzen und im Schatten des Todes“ (Lk 1,68–79), lenkt den Blick nicht nur auf die erste, sondern auch auf die zweite Ankunft des Messias, in der erst alles gut gemacht werden kann, was es an unerlöster Schuld, unerhörter Klage und ungekanntem Leid alle Zeit geben wird. Zum anderen wird nicht reflektiert, wer in der Welt der Erzählung

zu Wort kommt. Es sind Jüdinnen und Juden, denen der Tempel heilig und das Gesetz teuer ist. Es ist das Judentum der Stillen im Lande, Priester und Laien, die ihre Söhne beschneiden lassen und ihnen fromme Namen geben und nicht von der Hoffnung auf den Messias abzubringen sind. Das stärker zu bedenken, bedeutet zweierlei: Zum einen wird Jesus in den Evangelien nicht nur auf das Alte Testament bezogen, sondern auf das lebendige Judentum seiner Zeit. Zum anderen ist Jesus nicht ein-

fach „im Judentum“ verwurzelt, als ob es ein monolithischer Block wäre, sondern in *dem* Judentum, das durch Zacharias und Elisabeth, Maria und Joseph, Simeon und Hanna repräsentiert wird. Das schafft Freiräume im jüdisch-christlichen Gespräch.

**Drittens:** So intensiv die Suche des Papstes nach der historischen Substanz des Weihnachtsevangeliums ist, so groß sind die Probleme. Die Hartnäckigkeit des Papstes, bei den Fakten zu bleiben, beeindruckt. Man stelle sich nur einmal

### Benedikt XVI. beruft sich auf den vielleicht größten evangelischen Theologen des 20. Jahrhunderts: Karl Barth.

wirken, im Geistigen – aber nicht in der Materie. Das stört. Da gehört er nicht hin“ (S. 65). Joseph Ratzinger räumt ein: „Natürlich darf man Gott nichts Unsinniges oder Unvernünftiges oder zu seiner Schöpfung Widersprüchliches zuschreiben“ (ebd.). Aber er fährt fort: „Aber hier geht es nicht um Unvernünftiges und Widersprüchliches, sondern gerade um das Positive – um Gottes schöpferische Macht, die das ganze Sein umfängt“ (ebd.). Das ist wahrlich kein schlechter Gedanke, zumal die Hirnforschung zeigt, dass es geistige Prozesse ohne materielle Veränderungen nicht gibt. Für ein: „Wenn schon, denn schon“ gibt es starke Argumente, für ein „Weder ... noch“ dann allerdings auch. Es ist ganz richtig, dass „Prüfsteine des Glaubens“ (ebd.) gesetzt werden. Aber der Glaube selbst gehört auch auf den Prüfstand.

#### 4. Rückfragen an das Buch

Die drei Charakteristika des Buches machen das Profil und die Stärke des Buches aus, lösen allerdings auch Kritik aus. Man braucht kein Prophet zu sein, um bei der Mehrheit der historisch-kritisch arbeitenden Exegeten im Norden und Westen Skepsis und Widerspruch vorherzusagen, weil der Papst die Texte theologisch überfrachte, das Alte Testament christologisch überfordere und die historische Dimension der Kindheitsgeschichte überzeichne. Persönlich neige ich dazu, erheblich stärker zu

## Kommende Akademieveranstaltungen

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

**Abendvortrag**  
Donnerstag, 10. Januar 2013  
**Tatort am Sonntag.**  
**Religion in der ARD-Kulturreihe**

**Abendvortrag**  
Dienstag, 15. Januar 2013  
**Cybercrime. Peter Date, Präsident beim Bayerischen Landeskriminalamt berichtet**

**Vernissage**  
Mittwoch, 16. Januar 2013  
**Werke von Anton Kirchmair**  
**Ausstellung bis Mittwoch, 27. März 2013**

**Forum**  
Donnerstag, 24. Januar 2013  
**Katholiken sind anders, als Kirche vermutet.**  
**Vorstellung des neuen MDG-Milieuhandbuchs „Religiöse und kirchliche Orientierung in den Sinus-Milieus 2013“**

**Junge Akademie**  
Dienstag, 29. Januar 2013  
**Reihe „WortReich“**  
**Gedankenaustausch mit Staatsminister Dr. Ludwig Spaenle**

**Forum**  
Samstag, 2. Februar 2013  
**Ein Barock für heute?**

**Junge Akademie**  
Montag, 4. Februar 2013  
**Führung durch das Münchner „NS-Parteizentrum“**

**Reihe Wissenschaft für jedermann im Deutschen Museum**  
Mittwoch, 6. Februar 2013  
**Fracking**

**Historische Woche**  
13. Februar bis 16. Februar 2013  
**Julius II. und Leo X. – Renaissancefürsten als Nachfolger Petri**

**Grundkurs Buddhismus I**  
Montag, 18. Februar 2013  
**Wer war Buddha?**

**Forum**  
Dienstag, 19. Februar 2013  
**Weniger ist besser!**  
**Essen – was, wann, wie viel?**  
**Ein Dialog zur Fastenzeit**

**Tagung**  
22. und 23. Februar 2013  
**Die Unsterblichen – Götter Griechenlands**

**Junge Akademie**  
Dienstag, 26. Februar 2013  
**Reihe „WortReich“**  
**Gedankenaustausch mit Thomas Köster, Verwaltung des Englischen Gartens**

**Abendvortrag**  
Mittwoch, 27. Februar 2013  
**Mario Draghi, Präsident der Europäischen Zentralbank**  
**Kurs und Politik der EZB in der Eurokrise**



Rund 150 Zuhörer folgten den Ausführungen von Professor Thomas Söding.

vor, was passiert wäre, wenn die Schlagzeilen gelautes hätten: „Rom: Kein Weihnachtsstern in Bethlehem“, „Benedikt glaubt nicht an die Heiligen Drei Könige“ oder: „Papst leugnet Kindermord in Bethlehem“. Zweifelsohne ist es nicht publizistische Taktik, sondern exegetische Überzeugung, die Benedikt zu seinen optimistischen Urteilen führt. Desto intensiver muss die Diskussion sein.

Eine eigene Frage ist die Jungfrauengeburt. Dass sie grenzwertig ist, leugnet niemand. Dass ein Seitensprung Marias hat kaschiert werden sollen, fällt eher in die Kategorie Herrenwitz. Wenn aber die Jungfrauengeburt ein „Ereignis“ gewesen ist, wie der Papst betont, dann –

wie die Auferstehung Jesu von den Toten – in dem Sinn, dass die Grenzen von Raum und Zeit definitiv überschritten worden sind. Dann ist aber eine historische Beweisführung prinzipiell unmöglich. Sie kann immer nur das Außen, nie das Innen erreichen. Dass es keine natürliche Erklärung gibt, sagt ja schon Maria: „Wie kann das geschehen, da ich keinen Mann erkenne“ (Lk 1,34). Umgekehrt folgt aus der Tatsache, dass die Biologie eine Parthenogenese nur als Kuriosität im Tierreich kennt, keine Widerlegung der Weihnachtsgeschichte. Deshalb hebt der Papst zu Recht auf den Glauben ab. Aber so viel Sinn die Geschichte auch macht: Sie muss ihre Wahrheit im

Dialog mit der Geschichts- und Naturwissenschaft erweisen. Ein möglicher Weg, den ich sehe, ist der, auf die absolute Singularität dessen zu verweisen, was in Rede steht. Es würde dann aus dem Bereich der Naturgesetze herausfallen. Aber das muss eigens philosophisch diskutiert werden.

Andere Fragen lassen sich auf dem Feld der Geschichtswissenschaft diskutieren. Die Geschichte mit der Geburt unter Herodes, der nach heutiger Zeitrechnung 4 v. Chr. gestorben ist, und dem Zensus unter Quirinius, der 6 n. Chr. Statthalter von Syrien war, geht nicht restlos auf; die zeitliche Spreizung des Zensus zwischen der Erstellung eines Katasters unter Herodes und der Eintreibung der Steuern unter Quirinius ist eine Notlösung (S. 72f.). Eine weltweite Steuerveranlagung unter Augustus hat es nach den römischen und jüdischen Quellen nicht gegeben – sehr wohl aber das Langzeitprojekt, die Finanzen des Imperiums zu ordnen und dies als Teil der Pax Romana zu verkaufen. Wunderbare Himmelskonstellationen lassen sich berechnen und kulturgeschichtlich plausibilisieren; aber daraus folgt noch nicht, dass die Weisen aus dem Morgenland nach Jerusalem gezogen und von Herodes nach Bethlehem geführt worden sind, wo sie den Stern wieder gesehen haben, wie er über der Krippe stand.

Deshalb ist bei den Kindheitsgeschichten mit einem historischen Kern, aber auch mit großen Gestaltungsspielräumen zu rechnen, mit der jüdischen Messias-Erwartung und der urchristlichen Christologie, auch mit der Hoffnung der Völker auf ein universales Reich des Friedens und dem Menschheitsraum von der Geburt eines Kindes als Anfang einer neuen, einer glücklichen Welt. Der historische Kern ist meines Erachtens die Geburt Jesu in Bethlehem; von ihr wird erzählt, um den theologischen Kern der Geschichte zu veranschaulichen: „empfangen durch den Heiligen Geist, geboren aus der Jungfrau Maria“. So strahlt der Stern der Erlösung. Sein Licht spiegeln die Evangelien. □



Prof. Dr. Dominik Burkard, Professor für Kirchengeschichte in Würzburg und Mitglied im Wissenschaftlichen Rat der Akademie, griff auch in die Diskussion ein.

## BR $\alpha$ logos

### Programmorschau

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

#### Die voraussichtlichen Themen der kommenden Sendungen:

- 3. Februar 2013  
Was hat das Konzil gebracht?
- 17. Februar 2013  
Kirche im Pluralismus
- 3. März 2013  
Europa
- 17. März 2013  
Für wen starb Jesus?

Eine aktualisierte Programmorschau finden Sie unter <http://mediathek.kath-akademie-bayern.de/akademie-bei-br-alpha.html>

Noch ein Hinweis

Die Sendungen der „alpha-Lógos-Reihe“ sind jeweils ein Jahr lang auch auf der Homepage von BR-alpha abzurufen.

Die Internetadresse lautet: <http://www.br.de/fernsehen/br-alpha/sendungen/logos/logos104.html>

# Entweltlichung? – Vergöttlichung

## Spirituelle Impulse zum Advent

Spirituelle Impulse zum Advent gab der Karmeliterpater Dr. Reinhard Körner bei einem Besinnungstag am 1. Dezember 2012. Der Tag stand unter dem Titel „Entweltlichung? – Vergöttlichung“, und Pater Körner versuchte, die spirituelle Dimension des von Papst Benedikt XVI. geprägten und seither so heftig diskutierten Begriffs „Entweltlichung“ zu erfassen und zu vermitteln. Er sieht die Intention des Papstes besonders darin, je-

den Einzelnen aufzufordern, sich und damit die Kirche zu verändern. Der Besinnungstag war eine weitere in der Reihe der Veranstaltungen, mit denen die Katholische Akademie die Leitgedanken Benedikts XVI., die dieser bei seinem Deutschlandbesuch 2011 ins Spiel gebracht hatte, reflektiert. „zur Debatte“ dokumentiert den Einführungsvortrag von P. Reinhard Körner, den der Autor für den Druck überarbeitet und leicht gekürzt hat.

## „Entweltlichung der Kirche“ als spirituelles Programm

Reinhard Körner OCD

### I.

Es geht mir darum, den Begriff „Entweltlichung der Kirche“ aus der Freiburger Rede des Papstes nach seiner *spirituellen* Bedeutsamkeit abzuklopfen.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst, was mit dem Wort „spirituell“ gemeint ist. Im christlichen Sinne verstanden, meint Spiritualität die gelebte (und reflektierte) *Praxis des Glaubens* aus dem Geist des Evangeliums, unter der Führung des Spiritus Sanctus. Auf unser Thema bezogen, heißt das: Entweltlichung der Kirche ist ein Unterfangen in dem Geist, von dem Jesus erfüllt war – ein existenziell-persönliches Unterfangen, zu dem nicht das Abstractum „die Kirche“, sondern jede/r Einzelne herausgefordert ist, der zusammen mit anderen Kirche ist. Der Papst selbst hatte diesen spirituellen Aspekt im Blick, als er gleich zu Beginn seiner Rede sagte: „Die selige Mutter Teresa wurde einmal gefragt, was sich ihrer Meinung nach als erstes in der Kirche ändern müsse. Ihre Antwort war: Sie und ich!“ Und Benedikt kommentiert: „An dieser kleinen Episode wird uns zweierlei deutlich. Einmal will die Ordensfrau dem Gesprächspartner sagen: Kirche sind nicht nur die anderen, nicht nur die Hierarchie, der Papst und die Bischöfe; Kirche sind wir alle, wir, die Getauften. Zum anderen geht sie tatsächlich davon aus: ja, es gibt Anlass, sich zu ändern. Es ist Änderungsbedarf vorhanden. Jeder Christ und die Gemeinschaft der Gläubigen als Ganzes sind zur stetigen Änderung aufgerufen.“ – In der Tat: Man kann das Anliegen Benedikts theologisch, soziologisch, politisch und kirchenpolitisch diskutieren, aber letztendlich nur *spirituell verwirklichen*.

Vergegenwärtigen wir uns auch, was gemeint ist – und was nicht gemeint ist –, wenn wir, nun also unter spirituellem



P. Dr. Reinhard Körner OCD, Rektor des Exerzitienhauses in Birkenwerder

Aspekt, von einer „Entweltlichung der Kirche“ sprechen. Folgende Klarstellungen, die wir der bisherigen Diskussion über die Rede des Papstes, wie sie sehr intensiv gerade auch an dieser Akademie geführt wurde, verdanken, möchte ich in Erinnerung rufen und für unser Vorhaben festhalten:

1. Der Begriff Entweltlichung ist eine künstliche Wortschöpfung und, so wurde immer wieder geäußert, „höchst deuthilfsbedürftig“. Auch der Verweis auf Rudolf Bultmann, von dem ihn der Theologe Joseph Ratzinger bereits in den 1960er Jahren übernahm, hat in der Diskussion nur bedingt weitergeführt. Bultmann hatte in seinem Johanneskommentar von 1941 gesagt, es gehöre

zum Wesen der Kirche, „innerhalb der Welt ... eschatologische, entweltlichte Gemeinde zu sein“. Vielleicht ist, wenn ich dies anmerken darf, bisher noch zu wenig bedacht worden, dass auch Bultmann diesen Begriff schon übernommen hatte und dass andere vor ihm (z. B. Adolf v. Harnack, Martin Dibelius, Martin Heidegger oder Hans Jonas) ihn in sehr unterschiedlichem Sinne gebraucht hatten. Auch hatte noch im Jahr 2010 der kath. Kirchenhistoriker Heinz Hürten Entweltlichung als „Verlust an Welt“ definiert und diesen Verlust als „nicht erfreulich“ für die Kirche beklagt. Schon von daher kann es gar nicht anders sein, als dass sich selbst die Fachwelt vor Deutungs- und Verständnisproblemen gestellt sieht. Erst recht ist dieser Begriff in die Kirchengemeinden und die Gesellschaft hinein schwer kommunizierbar – hier einfach schon deshalb, weil er nun einmal nicht zum normalen Wortschatz der Menschen gehört und sie an alles Mögliche denken lässt. Entweltlichung ist und bleibt – jedenfalls für ein Hirtenwort (das es ja doch sein will) – ein unglücklich gewählter Ausdruck.

2. Jede Deutung, die aus diesem Begriff eine Aufforderung zum Rückzug aus der Welt herleiten wollte, würde die Sendung der Kirche verkennen und das Mysterium der Inkarnation verraten. Zu Recht rät Wolfgang Beinert wegen der Gefahr dieser Fehldeutung zu einem äußerst vorsichtigen Gebrauch des Wortes. Das Leitwort der Bibel laute, so formuliert er pointiert, „nicht Entweltlichung, sondern Verweltlichung“, nämlich „Eingehen in die gottgeschaffene und von Gott erlöste Welt“ – und ich würde hinzufügen: auch Einlassen der gottgeschaffenen und von Gott erlösten Welt in die Kirche *hinein*. Wenn wir also den Begriff Entweltlichung – da er nun einmal in die Welt gesetzt ist – dennoch gebrauchen, dann ist immer im Blick zu behalten, dass damit keinesfalls ein Sich-Ab-schotten der Kirche vor der Welt gemeint sein kann. Das jedenfalls läge weder in der Intention Rudolf Bultmanns noch in der Intention des Papstes.

3. Der Gebrauch des Begriffs *Entweltlichung* kommt tatsächlich ohne den Begriff *Verweltlichung* nicht aus – nun aber im negativen Wortsinn verstanden. *Ent*-Weltlichung setzt voraus, dass es in der Realität kirchlichen Lebens eine *Ver*-Weltlichung zu beklagen gibt: dass es einen Geist in der Kirche gibt, der „von der Welt“ ist, der also nicht dem Geist des Evangeliums entspricht und nicht vom Spiritus Sanctus geleitet ist – mit den entsprechenden Auswirkungen bis hin zu den strukturell gewordenen Folgen. Nur von diesem Gegenbegriff her kann der Begriff *Entweltlichung* theologisch verantwortbar verstanden werden. Der Papst selbst sagte in seiner Rede, die Kirche müsse „immer wieder die Anstrengung unternehmen, sich von dieser ihrer Verweltlichung zu lösen und wieder offen auf Gott hin zu werden“. – Ich persönlich meine, wir sollten lieber von *Verweltlichungen* sprechen; das bringt das von Benedikt Gemeinte für das allgemeine Sprachempfinden etwas deutlicher rüber. Auch sollten wir wohl besser, wenn es schon ein Kunstwort sein muss, von *Entverweltlichung* statt von *Entweltlichung* reden.

### II.

Wenn nun klar ist, dass es bei der Formel „Entweltlichung der Kirche“ darum geht, dort eine Veränderung anzustreben, wo im Licht des Evangeliums *Verweltlichungen in der Kirche* zu erkennen sind; wenn weiterhin klar ist, dass zu dieser Veränderung letztlich jede/r Einzelne herausgefordert ist, dann ist *Entweltlichung* in der Tat ein je-

pörslich-existentielles und als solches vor allem ein *spirituelles Programm*. In fünf Leitgedanken, orientiert an der kirchlichen Spiritualitätstheologie, möchte ich die Grundmarkierungen dieses spirituellen Programms – thesenartig formuliert – abstecken.

### 1. Entweltlichung ist ein asketischer Begriff – und damit ein einseitiger und dringend ergänzungsbedürftiger Begriff

Im Zentrum eines spirituellen Lebens, das Nachfolge Jesu sein will, steht immer – persönlich wie gemeinschaftlich-kirchlich – die personale Beziehung zwischen Mensch und Gott; im Sinne Jesu: zwischen dem von Gott geliebten Menschen und dem uns absolut – mit Benedikt gesprochen: „völlig vorleistungsfrei“ – liebenden Gott. In der Spiritualitätstheologie wird dieses Beziehungsleben zwischen Mensch und Gott *Mystik* genannt. Mystik meint, christlich verstanden: mit dem Gott *leben*, an den ich glaube; mich persönlich, in der Form einer Ich-Du-Beziehung *einlassen* auf Gott (wobei Gott immer, selbst für die Großen der christlichen Mystik, der verborgen Gegenwärtige ist). „Mystisch“, von griechisch: *myein* = die Augen schließen, ist das, was „hinter den

### Im Zentrum eines spirituellen Lebens, das Nachfolge Jesu sein will, steht immer die personale Beziehung zwischen Mensch und Gott.

geschlossenen Augen“, d. h. im Innern eines Menschen geschieht, der mit Gott lebt: ein bewusstes, von innen her vollzogenes Sich-Einlassen auf Gott von Ich zu Du; und da christliche Mystik immer zugleich eine „Mystik der offenen Augen“ (Johann B. Metz) ist, auch ein bewusst vollzogenes Sich-Einlassen auf die Welt, zusammen mit Gott. – Dem korrespondiert in der Spiritualitätstheologie der Begriff *Ascese*. *Ascese* ist nicht ein anderer Weg neben dem mystischen Weg, sondern, bildlich gesprochen, die notwendige Rückseite jener kostbaren Münze, die auf der Vorderseite *Mystik* heißt. Um mich *einlassen* zu können auf Gott, ist es notwendig, loszulassen: nicht irgendetwas *loszulassen* (schon gar nicht die Welt!), sondern das loszulassen, was diesem Sich-Einlassen entgegensteht, was es behindert oder gar verhindert. Das Loslassen, die *Ascese* also, steht im Dienst des Sich-Einlassens auf Gott und seine Welt. *Ascese* räumt die Hindernisse weg, die dem Weg der Mystik – und mit ihr dem der Weltzugewandtheit – entgegenstehen.

Wenn nun *ent*-weltlichen bedeutet, das wegzuräumen, was *ver*-weltlicht ist und uns hindert, wahrhaft und wesensgemäß die Kirche Jesu Christi zu sein, dann ist der Begriff *Entweltlichung* der *Ascese* zuzuordnen. Dann aber ist es auch notwendig, den einseitigen – bildlich: rückseitigen – Begriff *Entweltlichung* durch einen entsprechenden vorderseitigen, mystischen Begriff zu ergänzen. Welcher Begriff wäre das? Ich lasse diese Frage noch offen und komme im 5. Leitgedanken darauf zurück.

### 2. Entweltlichung bedarf der ehrlichen Wahrnehmung dessen, was – im Lichte des Evangeliums betrachtet – verweltlicht ist

Als Grundvoraussetzung jeder sinnvollen *Ascese* und jeder Veränderung zum Besseren hin gilt in allen geschicht-



Foto: Wikimedia commons

Johannes vom Kreuz, spanischer Karmelitermönch aus dem 16. Jahrhundert: „Christliches Leben ist für Johannes vom Kreuz im Zentrum Lebensgemein-

schaft mit dem auferstanden-gegenwärtigen Christus“, formuliert P. Reinhard Körner.

lichen Strömungen der christlichen Spiritualität die *Selbsterkenntnis*. Ein anderes Wort dafür ist *humilitas*, das wir im Deutschen mit Demut wiedergeben. *Humilitas*, von lat.: humus = Erdboden, ist die Haltung des Menschen, der „auf dem Boden der Realität steht“, der sich nichts vormacht über die Realität seines Lebens. Teresa von Ávila umschrieb die *humildad* (span.) als „in der Wahrheit leben“ – in der Wahrheit über

*Teresa von Ávila vergleicht die Demut mit der Dame auf dem Schachbrett: Geht sie verloren, ist kein Spiel zu gewinnen.*

sich selbst. Ohne ehrliche Selbsterkenntnis können die besten spirituellen Einsichten, die intensivsten geistlichen Übungen und alle kirchlichen Vollzüge nicht fruchten, sie hätten keinen Boden, um einzuwurzeln, sie wären nicht „geerdet“. Teresa von Ávila vergleicht

die Demut mit der Dame auf dem Schachbrett: Geht sie verloren, ist kein Spiel zu gewinnen.

Eine solche demütige, grundehrliche Wahrnehmung der Realität ist angemessen nur im Licht des Evangeliums möglich. Nur in dem Maße, wie mir – im Blick auf die Kirche gesprochen: wie uns – bewusst wird, worin der Geist des Evangeliums besteht, kann mir/kann uns auch bewusst werden, was zu diesem Geist im Widerspruch steht. Die Verweltlichungen in der Kirche (wie auch im eigenen Leben) kann ich nur erkennen, wenn ich also frage, schlicht formuliert: „Was würde Jesus dazu sagen?“ und „Was würde Jesus in dieser Situation tun?“; besser noch: wenn ich in persönlicher Beziehung zu ihm frage: „Was würdest du, Jesus, dazu sagen? Was würdest du in dieser Situation und in dieser geschichtlichen Stunde tun?“ Bereits um wahrnehmen zu können, was es dann loszulassen gilt, braucht es die Mystik, das Sich-Einlassen auf Jesus und auf sein Evangelium.

Gewiss wäre es wünschenswert, diese Fragen vor allen Entscheidungen und Handlungsabsichten zu stellen, damit es gar nicht erst zu Verweltlichungen

kommt. Doch es gehört nun einmal ebenfalls zur Realität des Menschen und der Menschengemeinschaft Kirche, dass wir – trotz besten Bemühens – immer wieder verweltlicht entscheiden und handeln und damit verweltliche Denkmuster, verweltlichte Gewohnheiten und verweltlichte Strukturen schaffen. Dann ist eine *Ent-Weltlichung* – besser: eine *Ent-Verweltlichung* – angesagt. Und da die Kirche bekanntlich eine „*ecclesia semper reformanda*“ ist, gehört die *Entverweltlichung* zum *bleibenden* spirituellen Programm, im Leben des Einzelnen wie in der Geschichte der Kirche. Der gegenwärtige Papst hat also nur in Erinnerung gebracht, was seit alters her zum spirituellen Vollzug christlichen und kirchlichen Lebens unbedingt dazugehört und auch in Zukunft dazugehören wird.

### 3. Entweltlichung ist ein Zusammenwirken von göttlicher und menschlicher Aktivität

Auch hinter diesem Leitgedanken steht ein Grundsatz christlicher Spiritualität. Um es mit meinem Ordensvater Johannes vom Kreuz, einem der

Kirchenlehrer der christlichen Mystik, zu sagen: Der Mensch sollte zuerst *das* loslassen, was ihm von Gott genommen wird. Er muss nicht gleich sein ganzes Leben – am liebsten natürlich das der Anderen – entweltlichen! Ausführlich beschrieben hat Johannes vom Kreuz dieses spirituelle Grundprinzip am Beispiel der „dunklen Nacht“. Er spricht von der *passiv erfahrenen*, das heißt: von Gott her aktiv gewirkten „Nacht“, und der durch den Menschen *aktiv mitvollzogenen* „Nacht“. Beide Begriffe beziehen sich auf dieselbe Erfahrung im Glaubensleben. Auf unser Thema angewandt, heißt das: Mit dem *Entverweltlichen* sollten wir immer bei *den* Verweltlichungen beginnen, die uns ohnehin genommen wurden oder gerade genommen werden. Dann haben wir, so wir uns nicht sperren, auch die von Gott gegebene Kraft dazu. Das setzt freilich voraus, dass wir solche zunächst schmerzhaft empfundenen Geschehnisse als Wirken Gottes zu deuten fähig und bereit sind. Papst Benedikt tut dies, wenn er in seiner Rede sagt: „Die Geschichte kommt der Kirche in gewisser Weise durch die verschiedenen Epochen der Säkularisierung zu Hilfe, die zu ihrer Läuterung und inneren Reform wesentlich beigetragen haben. Die Säkularisierungen – sei es die Enteignung von Kirchengütern, sei es die Streichung von Privilegien oder ähnliches – bedeuten nämlich jedes Mal eine tiefgreifende Entweltlichung der Kirche ...“ – *Aktives Mitwirken mit Gott* heißt dann: beherzt und entschlossen hergeben, was uns genommen wird. Denn mit jedem Festhalten und restaurativen Rückwärtsschauen behindern wir einander nur auf dem Weg, den *Gott* mit der Kirche – und mit der Menschheit als *Ganzer* – durch die Geschichte geht. Wer beim Pflügen zurückschaut, so verstehe ich das Jesuswort vom „Hand an den Pflug legen“, der wird nur noch krumme Furchen ziehen ...

### 4. Verweltlichungen haben ihre Ursache letztlich in mangelnder Gottesbeziehung

Verweltlichungen gibt es gewiss reichlich, auch in der Kirche der Gegenwart – nicht nur, aber auch in Deutschland: in der kirchlichen Verwaltung etwa, im Umgang mit den Finanzen, in der Ausstattung kirchlicher Häuser, da und dort im Lebensstil des Klerus und der Bischöfe, in den Beziehungen zwischen Kirche und Staat usw. usw. Doch ich sehe es hier nicht als meine Aufgabe an, die Verweltlichungen, die gerade in diesen Bereichen augenscheinlich sind, einzeln aufzuzählen und konkret zu benennen. Betonen möchte ich vielmehr, dass wir nach ihren Ursachen fragen sollten. Und die sind, wenn auch zum Teil bereits „systembedingt“, vor allem psychogener – und nicht zuletzt spiritueller – Natur. Bekanntlich kommt ja alles Böse, mit einem Jesuswort gesprochen, „von innen, aus dem Herzen des Menschen“.

In der geistlichen Tradition der Kirche hat dies wohl kaum einer so klar reflektiert und ausgesprochen wie wiederum Johannes vom Kreuz. Immerhin sind zwei seiner vier Hauptwerke (*AUFSTIEG AUF DEN BERG KARMELE* und *DIE DUNKLE NACHT*) ausdrücklich dieser Reflexion gewidmet. Psyche und Geist, Gemüt und Vernunft, Empfinden, Wollen und Denken, so macht er darin klar, werden immer von dem geleitet, woran der Mensch gebunden ist: Ist er nicht an das Letzte, ja an *den* Letzten gebunden, bindet er sich an Vorletztes und lebt im Verbundensein mit Vorletztem; er bindet sich dann, so Johannes vom Kreuz, *an das*, „was nicht *Gott ist*“, an das Geschöpfliche, an das Weltliche eben. Sein Denken,



sein Sinnen und sein Wollen werden dann von Vorletztem geleitet und bestimmt – und das wirkt sich aus in den Ergebnissen seines Sinnens und Denkens: in seinen Entscheidungen und Handlungen, auch in seinen kirchlichen und pastoralen Entscheidungen, und selbst in seiner Theologie. Er wird dann, ohne sich dessen immer bewusst zu sein, ja sogar in gutem Glauben, schnurgerade an Gott vorbeileben, nicht nur zum Schaden für den eigenen Charakter, sondern auch mit den entsprechenden Folgen für die Kirche. – Dem wachen Zeitgenossen wird es nicht schwer fallen, Beispiele dafür zu finden. Wobei allerdings das Jesuswort vom „Balken im eigenen Auge“ nicht vergessen werden sollte!

Wenn solche Fixierungen auf das „was nicht Gott ist“, schreibt Fernando Urbina, ein spanischer Johannes-vom-Kreuz-Kenner, bei „religiösen Persönlichkeiten mit großem Einfluss“ auftreten, kann das „Geist und Stil ganzer religiöser und apostolischer Bewegungen beeinflussen, so dass ihnen trotz großer Ausbreitung und großen Erfolges in der Aktion ein Handeln eigen ist, das von der Wurzel her entstellt ist, da es nicht mehr um den Geist des Evangeliums geht, sondern um ‚Macht und Ehre‘ dieser Welt“. – Wieder mit einem Jesus-Wort gesprochen: „Jeden Baum erkennt man an seinen Früchten: Von den Disteln pflückt man keine Feigen, und vom Dornstrauch erntet man keine Trauben“. Und das jedenfalls ist es doch, was heute immer mehr Menschen in der Kirche vergeblich suchen: „Feigen“ und „Trauben“.

Das Vorletzte, auf das ein Mensch fixiert sein kann, muss nicht immer nur der schnöde Mammon sein. Das Vorletzte, das „was nicht Gott ist“ – das „Weltliche“ also –, kann auch das *Kirchliche*, ja sogar das vermeintlich *Geistliche* sein. Johannes vom Kreuz spricht in diesem Sinne von einer „geistlichen Habsucht“, einer „geistlichen Genussucht“ usw. Aktualisiert bedeutet dies: Verweltlichung kann auch dort vorliegen, wo einem Christenmenschen bestimmte religiöse Bräuche und Traditionen, liturgische Riten, ja auch geistliche Erfahrungen wichtiger sind als Gott selbst und als die Dynamik des Heiligen Geistes; auch dort z. B., wo ihm die Kirche wichtiger wird als Gott. Verweltlichungen, darauf will ich das Augenmerk lenken, haben ihre Ursache letztlich immer in einem Mangel an Gottesbeziehung. *Hier* muss das Programm der Entverweltlichung ansetzen, wollen wir nicht reine Symptombehandlung betreiben.

##### 5. Die positive Entsprechung zum Negativbegriff Entweltlichung ist Vergöttlichung

Damit komme ich auf den ersten Leitgedanken zurück: Der Begriff Entweltlichung ist dringend ergänzungsbedürftig. Entweltlichung ist ein Negativbegriff, ihm muss, im Sinne der Zusammengehörigkeit von Ascese und Mystik, ein entsprechender Positivbegriff zugeordnet werden. Und das ist mehr als eine theoretische, spiritualitätstheologische Notwendigkeit.

Es geht hierbei ganz praktisch um das *Gelingen* des vom Papst angeregten Entweltlichungs-Programms. Denn wenn das Loslassen nicht mit einem Sich-Einlassen verbunden ist, wenn das Entweltliche nicht mit einer bewussteren Hinwendung zu Gott und zur Mitwelt einhergeht, ja wenn auf diesem Sich-Einlassen nicht das eigentliche Augenmerk liegt, dann folgt jeder Entverweltlichung nur eine andere Verweltlichung; das eine Vorletzte wird dann durch ein anderes Vorletztes ersetzt, das eine Weltliche durch ein anderes Weltliches.



Foto: akg-images

Teresa von Ávila umschrieb den Begriff Demut mit „in der Wahrheit leben.“ Die Abbildung zeigt ein Gemälde von Peter Paul Rubens aus dem Jahr 1615.

Was aber wäre der Positivbegriff zum Negativbegriff Entweltlichung? Verkirchlichung? Wenn man Verkirchlichung so versteht, dass die Kirche wieder mehr zu dem werden möge, was sie ihrem Wesen nach ist, dann durchaus. – Kardinal Walter Kasper hat das lange vergessene Wort *kyriaké* in Erinnerung gebracht. Unser deutsches Wort Kirche ist (über eine Reihe von Lautverschiebungen) aus diesem griechischen Wort hervorgegangen. Die *kyriaké* ekklesia war in den ersten drei Jahrhunderten des Christentums die „zum *kýrios*, zum Herrn gehörende“ Gemeinschaft. Mehr als das Wort ekklesia, womit ja in der damaligen Welt jede Art von Bürgerversammlung und Bürgervereinigung bezeichnet wurde, benennt das Beiwort *kyriaké* das Spezifische der ekklesia der Christen. Wenn wir also unter Kirche die Gemeinschaft derer verstehen, die sich zum *Kyrios* Jesus Christus gehörend wissen und die diese *Kyrios-Zugehörigkeit* auch leben und pflegen wollen – als persönliche und gemeinschaftliche *Kyrios-Beziehung* –, dann dürften wir in der Tat auch von einer anzustrebenden „Ver-Kirchlichung“ sprechen. Aber in der gegenwärtigen Situation hätte das

Wort wohl wenig Chancen, so verstanden zu werden, nicht zuletzt deshalb, weil wir in den vergangenen Jahrzehnten zu sehr die Kirche selbst zum Hauptthema gemacht haben – nach innen wie nach außen hin –, statt *als* Kirche den *Kyrios* in den Mittelpunkt zu stellen. Hier ist eine Ver-Kirchlichung geschehen, die nichts anderes als eine handfeste Form von Verweltlichung ist – und vielleicht ist es ja gerade *diese* Verweltlichung, die Gott uns derzeit aus den Händen nimmt! *Kyriaké*-Christen merken das längst.

Der gelegentlich vorgeschlagene Begriff *Verchristlichung* käme da wohl eher in Frage, jedoch nur, wenn wir dabei, ergänzend zu „Entweltlichung der Kirche“, zuerst an eine Verchristlichung der *Kirche* denken würden.

Ich möchte ganz bewusst einen anderen Begriff ins Spiel bringen: den Begriff *Vergöttlichung*. Papst Benedikt selbst gibt dazu Anlass, wenn er in seiner Rede, bezugnehmend auf die Vätertheologen, vom „heiligen Tausch“ spricht. Der Gedanke, dass sich in der Menschwerdung Gottes, ja im Menschsein Jesu von der Krippe bis zum Kreuz, zugleich – von Gott selbst her ermöglicht – ein

„Tausch“ zwischen Gott und Mensch vollzieht, hat bei den Kirchenvätern eine lange Tradition. Ihre prägnanteste Ausformulierung findet sich bei Augustinus, dem sich der Theologe Joseph

##### Ich möchte ganz bewusst einen anderen Begriff ins Spiel bringen: den Begriff Vergöttlichung.

Ratzinger schon früh besonders verbunden wusste. Sätze wie: „Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott werde (Deus homo factus est, ut homo fieret Deus)“ durchziehen das gesamte Werk des Augustinus. Mit den Worten Benedikts in der Freiburger Rede: „... das Unrige nimmt er (Christus) an und gibt uns das Seinige.“

Was in diesem „heiligen Tausch“ mit dem Menschen geschieht, das nun nennen die Vätertheologen *Vergöttlichung* (*theosis*) – ein Wort, das dann in der christlichen Spiritualitätsgeschichte



P. Körners spirituelle Impulse ließ sich auch der Provinzial des Ordens des Teresianischen Karmel in Deutschland, P. Dr. Ulrich Dobhan OCD, nicht entgehen.

immer wieder aufgegriffen und reflektiert wurde. Auch bei Johannes vom Kreuz finden wir es wieder (span.: *endiosamiento*). Ganz im Geist der Vätertheologen sagt er: „Das, was Gott beansprucht, ist, uns zu Göttern durch Teilhabe zu machen, wie er es von Natur aus ist.“ Er bezieht sich dabei auf Bibelstellen wie: „Wir wissen, dass wir Ihm ähnlich sein werden“ (1 Joh 3,21) und: „Der göttlichen Natur sollen wir teilhaft werden“ (2 Petr 1,5). An der Seite Gottes Gott sein – ihm ähnlich –, dahin ist der Mensch unterwegs. Am Ziel dieses Weges, in der Ewigkeit Gottes, wird er wie eine jede der drei göttlichen Personen sein, ihrem Charakter gleich: so zuwendungs- und liebesfähig wie Gott, so wahr, so kreativ ... „Der Mensch wird an Gott selber teilnehmen, zugesellt der Heiligsten Dreifaltig-

keit, mitwirkend deren Werke.“ Mit den göttlichen Drei in vollendeter persönlich-personaler Beziehung leben können, zugleich aber auch allen in Gott Vollendeten so vollendet zugewandt sein können, wie die göttlichen Drei einander und der Schöpfung zugewandt sind – das ist die von Gott geschenkte Zukunft des Menschen.

Von diesem Ziel her deutet Johannes vom Kreuz den Weg. Er weiß: Alles Suchen und Sehnen des Menschenherzens, auch alle damit einhergehenden Irrungen und Wirrungen, sind Ausdruck eines Entwicklungsgeschehens auf diese Zukunft hin. Die Erschaffung des Menschen ist noch nicht beendet. Der Kontrast zwischen seiner jetzigen Verfasstheit und dem, was nach biblischer Verheißung aus ihm werden soll, lässt Johannes vom Kreuz das Leben als einen



Akademiedirektor Dr. Florian Schuller moderierte die Veranstaltung und unterhielt sich im Anschluss daran mit P. Körner.

Prozess der „transformación en Dios“, als einen Prozess der „Umformung (genauer: der Hinüberformung) in Gott hinein“ verstehen. Der Mensch erlebt mit, wie Gott ihn „nach seinem Bilde“ formt – eine „Vergöttlichung“ geschieht an ihm –, und er ist aufgerufen, dabei mitzuwirken.

Die Mitwirkung mit dem hier handelnden Gott hat wiederum eine mystische und eine asketische Seite. Auf der Vorderseite besteht sie darin, sich in das Reich Gottes – und das heißt: in das Reich der Beziehung, sprich: in das Reich der Liebe – einzulassen, beziehungs-fähig zu werden nach dem Maße Gottes. Darin besteht für Johannes vom Kreuz der Sinn aller Frömmigkeit, der Zweck aller geistlichen Übungen, der letzte Sinn aller Ethik und aller Religion. Dieser Grundgedanke biblischer Spiritualität findet bei Johannes vom Kreuz eine konkrete Ausdeutung. Liebe heißt für ihn: in Beziehung treten, auf Zuwendung antworten, sich einlassen auf das göttliche und auf das jeweilige menschliche Gegenüber als einem „Du“ – jetzt schon. Er möchte, mit einem Wort von Dietmar Mieth ausgedrückt, „jetzt schon leben, was dann einmal sein wird“. – „Am Abend (deines Lebens und eines jeden Tages) wirst du in der Liebe geprüft“, pflegte Johannes vom Kreuz zu sagen.

Und auf der Rückseite: aktiv *loslassen* und *hergeben* – Stichworte, die dem Leser der Schriften des Kirchenlehrers immer wieder begegnen. Gemeint sind damit aber gerade nicht Weltverachtung, auch nicht Verneinung oder Abtötung natürlicher Triebkräfte. Denn für

### Eine Entweltlichung der Kirche macht nur Sinn, wenn sich die, die miteinander Kirche sind, auf die Vergöttlichung der Kirche einlassen.

ihn stehen nicht *Gott* und *Welt* im Gegensatz zueinander, vielmehr sind *In-Beziehung-Sein* und *Auf-Sich-Selbst-Bezogen-Sein* bzw. *Alles-An-Sich-Binden-* Gegensätze. Johannes vom Kreuz weiß als Seelsorger um das quälende Leid, das dort entsteht – auch mitten in der Kirche, mitten im katholischen Spanien des 16. Jahrhunderts –, wo der Mensch sein Gegenüber egozentrisch an sich bindet: die Dinge, die Menschen, die Welt; und nicht zuletzt auch Gott. Dass sich der Mensch an das Vorletzte bindet, an das, „was nicht Gott ist“, ja dass er die Welt und das er Gott für sich verinnahmt, das ist es, was zur Verweltlichung führt! Um sich *einzulassen*, gilt es daher zugleich, *loszulassen*: nicht nur die Welt, die Dinge und die Menschen – auch Gott! Der „für mich“ beanspruchte, für persönliche, gesellschaftliche – und kirchliche! – Pläne und Überzeugungen in Dienst genommene oder in Bild und Begriff festgelegte „Gott“ steht der Wirklichkeit des Gottesreiches gleichermaßen entgegen, sagt er, wie das „Hangen an den Geschöpfen“, sprich: wie das Hangen an der Welt. Religiöse und kirchliche Vollzüge sind dem Weg zum Ziel hin nicht schon in sich förderlich; sie können auch geeignet sein, sich Gottes zu bemächtigen und in aller „Frömmigkeit“ und „Kirchlichkeit“ am Kyrios vorbei zu leben. Eine Erkenntnis von bleibender Aktualität! Schon die Würzburger Synode hatte uns unmissverständlich in Erinnerung gebracht: „Die Krise des kirchlichen Lebens beruht letztlich nicht auf Anpassungsschwierigkeiten gegenüber unserem

modernen Leben und Lebensgefühl, sondern auf Anpassungsschwierigkeiten gegenüber dem, in dem unsere Hoffnung wurzelt und aus dessen Sein sie ihre Höhe und Tiefe, ihren Weg und ihre Zukunft empfängt: Jesus Christus und seiner Botschaft vom ‚Reich Gottes‘.“

Mit gleicher Entschiedenheit wie Teresa von Ávila betont daher Johannes vom Kreuz, dass man sich dem *Mensch* gewordenen Gott zuwenden müsse, um nicht fehl zu gehen. Denn wer Gott ist, so arbeitet er klar heraus, lässt sich nur an Jesus von Nazaret erkennen. Am Tun und Sagen einer historisch Mensch gewordenen Person hat sich der Charakter Gottes offenbart. In Jesus von Nazaret – der ja identisch ist mit dem Jesus Christus, den wir als den jetzt gegenwärtigen Kyrios der Kyriaké bekennen – kommt Gott dem Menschen entgegen, damit er ihn kennen und im Erkennen lieben lerne. Der Prozess der Vergöttlichung wird so ein Prozess der „Angleichung an den (liebenden) Geliebten“, der Anpassung an den, der „Mensch wurde, damit der Mensch Gott werde“. Christliches Leben ist daher für Johannes vom Kreuz im Zentrum Lebensgemeinschaft mit dem auferstanden-gegenwärtigen Christus – und zugleich leidenschaftliches Interesse für die historische Person Jesus von Nazaret, für *seine* Mystik und für *seine* Beziehung zur Welt.

Hinter diesem mystisch-asketischen Lebensprogramm steht kein imperatives oder gar moralisierendes „du sollst“ und „du musst“; es ist getragen von der Botschaft des Evangeliums, die Johannes vom Kreuz so auf den Punkt bringt: „Vor allem muss man wissen: Wenn der Mensch Gott sucht – viel mehr noch sucht Gott den Menschen“; und das heißt auch: viel mehr noch sucht Gott seine Kirche. Johannes vom Kreuz ist davon überzeugt, dass Gott selbst den Vergöttlichungsprozess vorantreibt und ihn auch vollenden wird: Der Schöpfer bleibt dem Menschen – der Kyrios seiner Kyriaké – treu als sein/als ihr Vollender.

### III.

Das Fazit: Eine *Entweltlichung der Kirche* macht nur Sinn, wenn sich die, die miteinander Kirche sind, auf die *Vergöttlichung der Kirche* einlassen. Gewiss, auch der Begriff Vergöttlichung ist „höchst deutungsbedürftig“ und schwer kommunizierbar in die Kirchengemeinden und in die Gesellschaft hinein. Ich sage auch nicht, dass wir ihn stets und ständig auf den Lippen führen müssten. Aber das, wofür er in der christlichen Spiritualitätsgeschichte steht, das sollten wir vor Augen haben, wenn wir von der „Entweltlichung der Kirche“ sprechen.

Auch sollten wir unseren Blick dafür schärfen, dass eine Entverweltlichung der Kirche nicht nur, ja nicht einmal primär in den Bereichen angesagt ist, wo wir uns an den „Mammon“ und an die Wertmaßstäbe der Welt gebunden haben. Hat das, „was nicht Gott ist“, nicht längst auch unsere Theologie und unsere Glaubensverkündigung verweltlicht, unsere Liturgie und unsere Diakonie, unsere Pastoral und unser spirituelles Leben ...? Wenn wir nicht *darin* mit Jesus gleichziehen und nicht *darin* an seinem „Programm der Vergöttlichung“ mitwirken, könnte es geschehen, dass wir die „Gräber“, von denen Jesus sprach, zwar, statt sie weiterhin zu vergolden, außen nur noch weiß tünchen, „innen aber ...“ – siehe Mt 23,27.

Und wir sollten im Bewusstsein behalten, dass auch die Kirche das ist, „was nicht Gott ist“. Auch die Kirche ist Welt. Nur in diesem demütigen Bewusstsein werden wir die Kirche sein, die „nicht von der Welt“ und doch ganz „in der Welt“ ist – in *Gottes* Welt. □

# „Wie erkennen wir, was recht ist?“

## Papst Benedikt XVI. vor dem Deutschen Bundestag – ein Jahr danach

An zwei Ereignisse erinnerte die Katholische Akademie Ende September 2012. 50 Jahre war es her, dass das Kardinal Wendel Haus, das Tagungszentrum der Katholischen Akademie Bayern, eingeweiht worden war. Und ein Jahr zurück lag die Bundestagsrede Papst Benedikts XVI., in der er über die Grundlagen des Rechtsstaates und die Legitimität staatlicher Herrschaft gesprochen hatte. In einer Podiumsdiskussion mit dem Titel „Wie erkennen wir, was recht ist?“ griff die Katholische Akademie die Gedanken des Papstes auf und lud ein, sie zu erläutern und zu hinterfragen. Das 50 Jahre alte Kardinal Wendel Haus, in dem im Januar 2004 das berühmte Gespräch zwischen dem damaligen Kardinal Joseph Ratzinger und dem Philosophen Jürgen Habermas über die „vopolitischen moralischen Grundlagen eines freiheitlichen Staates“ geführt worden war, erschien als der geeignete Platz, sich über die „wahren Rechtsquellen“ zu unterhalten. Dies taten Prof. Dr. Karsten Fischer, Professor für Politikwissenschaft an der Universität München, Prof. Dr. Friedo Ricken SJ, Professor für Geschichte der Philosophie an der Hochschule für Philosophie SJ in München, Prof. Dr. Rudolf Streinz, Professor für öffentliches Recht und Europarecht an der Universität München und Akademiedirektor Dr. Florian Schuller, der die Diskussion auch moderierte. Außerdem meldete sich eine Reihe der rund 200 Veranstaltungsteilnehmer zu Wort.

### Florian Schuller:

Meine Eingangsfrage an P. Ricken, da Sie weltweit tätig waren: Ist Joseph Ratzinger, ist Papst Benedikt XVI. in seinem Denken ein Alteuropäer, wie es immer wieder heißt?

### Friedo Ricken:

Das würde ich nicht sagen. Die Frage des Naturrechts ist schon seit den Stoikern die Frage nach einem Recht, das übernational und international ist. Der Papst kennt die Tradition, und er baut natürlich auf der Tradition auf. Das Problem, das er anspricht, ist ein weltweites Problem. Denken wir nur an die Problematik einer gerechten Verfassung, die Problematik von gerechten Gesetzen. Die Grundfrage, die in Europa, gerade auch aus der Begegnung mit anderen Kulturen, spätestens seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. diskutiert wird: Was ist ein Gesetz? Ist es willkürliche Setzung von dem, der die Macht hat? Oder hat das Gesetz eine moralische Legitimation? Ist das Gesetz begründet in moralischen Ansprüchen derer, die das Gesetz befolgen sollen? Es geht also um die Frage nach der Gerechtigkeit als Maßstab eines Gesetzes. Und das ist ein weltweites und ein politisch-gesellschaftstheoretisch hochbrisantes Thema, das nichts mit einem alteuropäischen Horizont zu tun hat.

### Florian Schuller:

Prof. Fischer, Sie haben 2009 das Buch „Die Zukunft einer Provokation. Religion im liberalen Staat“ herausgebracht. Könnten Sie für Nicht-Fachleute die Grundthese Ihres Buches in fünf Sätzen zusammenfassen?

### Karsten Fischer:

Die Grundthese ist, dass Religion und Politik einander fremd bleiben müssen, dass alle Versuche, Religion und Politik verbinden zu wollen, zum

Scheitern verurteilt sind und insbesondere die wesentliche abendländische Erfahrung ignorieren, dass die heilsamen Epochen der abendländischen Geschichte diejenigen waren, in denen man sorgsam zwischen Politik und Religion zu trennen verstanden hat. Schon im antiken Griechenland vollzog man gewissermaßen den ersten Säkularisierungsschritt der Geschichte, indem man das Politische als einen autonomen Bereich verstand, der frei ist von transzendenten Vorgaben. Hieran hat die Moderne angeknüpft, in der der liberal-demokratische Verfassungsstaat eine eigene, von religiösen Vorgaben unabhängige Logik erlangte.

Von hieraus finde ich, dass Papst Benedikt XVI. die richtigen, seit der Antike wesentlichen Fragen stellt, dass er aber doch ein „Alteuropäer“ bleibt. Das sieht man schon daran, dass er die abendländische Kultur im Dreiecksverhältnis zwischen Jerusalem, Athen und Rom bestimmt, und damit nicht über die Spätantike oder allenfalls das Mittelalter hinauskommt. Dementgegen würde ich mindestens ein Fünfeck der abendländischen Kultur betonen und diesen drei berühmten Orten zum Beispiel Königsberg mit Immanuel Kant und Berlin mit Georg Wilhelm Friedrich Hegel hinzufügen. Das setzt dann einen gänzlich anderen Akzent, der „Die Legitimität der Neuzeit“ im Sinne des Buches von Hans Blumenberg reklamiert.

Prof. Streinz, der Papst hat über die Grundlagen von Recht, von Rechtsetzung, reflektiert. Wird eigentlich diese Metaebene des Rechts in der Juristen-Ausbildung berücksichtigt, gibt es Rechtsphilosophie in ausreichendem Maße? Eine andere Frage im Blick auf die konkrete Arbeit von Juristen: Werden diese Fragen, die der Papst gestellt

### Florian Schuller:

hat, offensiv angegangen, oder ist man als Jurist so im Alltagsgeschäft gefangen, dass man letztlich Positivist bleibt?

hat, offensiv angegangen, oder ist man als Jurist so im Alltagsgeschäft gefangen, dass man letztlich Positivist bleibt?

### Rudolf Streinz:

Zur ersten Frage der Ausbildung: Eine Rechtswissenschaft, die sich als Wissenschaft versteht und die mehr als Rechtstechnik sein will, muss selbstverständlich Fragen der Rechtsphilosophie, der Grundlagen des Rechts, mitbehandeln. Es gibt nicht nur Vorlesungen der Rechtsphilosophie, sondern die Rechtsphilosophie wird in allen Rechtsgebieten mitbehandelt und zumindest von den guten Studenten auch gerne gewählt und berücksichtigt.

In der Praxis selber spielen diese Fragen sicherlich nicht bei jedem Fall eine Rolle. Aber es gibt eine ganze Reihe von Fällen, bei denen man rechtsphilosophische Fragen oder Fragen, die hier von Papst Benedikt angesprochen wurden, reflektieren muss. Ich habe mir zwei Urteile des Bundesverfassungsgerichts angeschaut. Das eine war das Mauer-schützenurteil, bei dem es um die Frage des Rückwirkungsverbots von Gesetzen ging. Dabei stellt sich die Frage: Gibt es auch über das positive DDR-Recht hinaus Recht, nach dem man bestraft werden kann, beziehungsweise nach dem Rechtfertigungsgründe wegfallen.

Das andere Urteil betraf das Luftverkehrssicherheitsgesetz. Wenn ein Flugzeug beispielsweise von Terroristen auf die Allianz-Arena gesteuert wird, darf es dann abgeschossen werden oder nicht? Das Bundesverfassungsgericht hat entschieden, dass das gegen die Menschenwürde verstoßen würde. Allerdings ist dies keineswegs einhellige Meinung. Rechtsphilosophische Fragen spielen also auch in der Praxis eine Rolle.

### Florian Schuller:

Der Heilige Vater hat Natur als Quelle des Rechts genannt. Wie kann man dieses Verständnis von Natur, und dann folgend Naturrecht, begründen? Der Papst sagt, es sei keine katholische Speziallehre, sondern der Versuch, vernünftige Argumente zu finden.

### Karsten Fischer:

Benedikt XVI. sagt in dieser Rede, es gäbe „eine objektive Vernunft, die sich in der Natur zeigt“. Das ist ein wörtliches Zitat. Nun ist aber die gesamte neuzeitliche abendländische Philosophie darauf gerichtet, keine so eindeutige Verbindung zwischen einer objektiven Vernunft und der Natur zu sehen. Sie zielt darauf, in Frage zu stellen, ob

## Die moderne Welt ist gekennzeichnet durch das, was Habermas die Pluralität gleichermaßen legitimer Lebensformen nennt.

es gerade mit Blick auf das Zusammenleben der Menschen ein heilsamer Weg ist, an eine objektive Vernunft zu glauben, oder ob man nicht vielmehr, wie Jürgen Habermas unermüdlich und trefflich demonstriert, die Vernunft erkennen muss im Diskurs derjenigen, die von dem betroffen sind, was diese Vernunft als Postulat hervorbringt.

Die moderne Welt ist gekennzeichnet durch das, was Habermas die Pluralität gleichermaßen legitimer Lebensformen nennt. Und wenn wir es mit einer solchen Pluralität gleichermaßen legitimer Lebensformen zu tun haben, dann ist es natürlich schwierig, zu behaupten, es gebe eine klare Vorgabe, die aus der Natur kommt, objektiv vernünftig ist, und uns sagt, wie wir richtig leben müssen.

### Friedo Ricken:

Ich möchte zunächst einmal auf die Mehrdeutigkeit des Naturbegriffs in dieser Rede hinweisen. Das erste ist meines Erachtens völlig unproblematisch: Gibt es objektive Normen, also, gibt es die Frage nach richtig und falsch, beziehungsweise nach wahr und falsch auch in Normen, in moralischen Geboten? Kann man darüber rational diskutieren, ob ein Verbot oder ein Gesetz richtig ist? Natur heißt hier soviel wie: Es gibt einen objektiven Maßstab für das sittliche Verhalten und für das Recht.

Die zweite Bedeutung ist die biologische Natur: Naturgegebene biologische Sachverhalte sind relevant für die Aufstellung von Normen. Die gesamte politische Wissenschaft bei Platon fängt mit der Frage an, wie der Mensch etwas zu essen und eine Unterkunft bekommt. Sie können also keine Moral entwickeln, ohne dass Sie auf elementare Bedürfnisse des Menschen eingehen. Ich habe bei Habermas nie kapiert, wie man an einer kognitiven Theorie von moralischen, rechtlichen Normen festhalten kann, ohne dass man in irgendeiner Weise die Bedürfnisstruktur des Menschen einbezieht.

### Florian Schuller:

Habe ich Sie recht verstanden vorhin, dass Sie gesagt haben, Sie sind nicht prinzipiell gegen eine naturrechtliche Begründung, sondern Sie meinen, dass Papst Benedikt die Grenze zu weit in die konkreten Einzelthemen vorverlegt? Deshalb die Frage an Prof. Streinz: Hilft Ihnen das – haben Sie eine naturrechtliche Begründung, wenn Sie zum Beispiel Europarecht reflektieren?

### Rudolf Streinz:

Es gibt nur gedeutete Natur, und die Deutung ist unterschiedlich. Der Punkt ist, dass unterschiedliche Auffassungen bestehen – nicht nur weltweit, sondern auch innerhalb Europas. Denken Sie beispielsweise an die Diskussion: Wann beginnt das Leben und wann endet es? Inwieweit muss man das zwischen den verschiedenen Rechtsordnungen offenlassen. Es ist richtig, dass die Bestimmung dessen, was Naturrecht im Konkreten bedeutet, aus einem Diskurs hervorgeht. Der Papst hat diesen Diskurs angeregt. Das ist ein großes Verdienst seiner Rede.

Die andere Frage ist: Wo sind Grenzen im pluralen Diskurs?

### Friedo Ricken:

Der maßgebliche Text für die klassische katholische Naturrechtslehre ist die Quaestio 94 in der Prima Secundae des Thomas von Aquin. Er zählt naturale Grundanlagen auf, die der Mensch hat: Er will sein Leben erhalten, er will Nachkommen schaffen – erste anthropologische Grundlage. Zweite anthropologische Grundlage: Er ist ein soziales Wesen, er lebt in Gesellschaft. Dritte anthropologische Grundlage: Er will erkennen, er will Gott erkennen.

Nun ist es nicht so, dass die Natur einfach abfotografiert wird, sondern die Vernunft muss sich mit diesen naturalen Antrieben auseinandersetzen. Sie muss sie gegeneinander abwägen, sie muss sie bestätigen. Und sie muss schließlich zu einem Urteil kommen. Das Normative orientiert sich an den naturalen Vorgegebenheiten, die dem Menschen gegeben sind.

### Florian Schuller:

Damit haben Sie den zweiten Begriff nach Natur ins Spiel gebracht, die Vernunft.

### Rudolf Streinz:

Richtig ist, dass Natur reflektiert wird, und dass dies eine Sache der



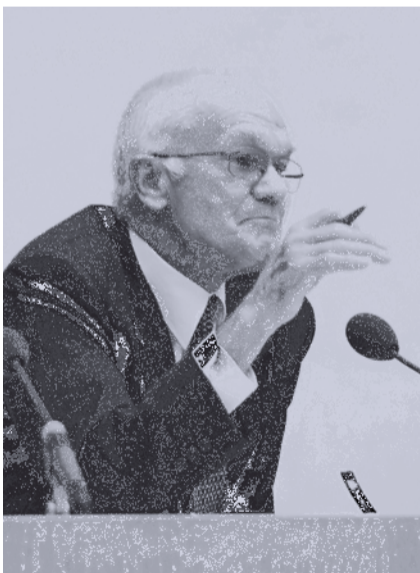
Akademiedirektor Dr. Florian Schuller argumentierte und moderierte.

Vernunft ist. Nun glaubt sicher jeder Mensch von sich, dass er vernünftig sei. Wenn ein Diskurs zu einem weitgehend übereinstimmenden und einsichtigen Ergebnis kommt, dann könnte man das unter Umständen objektivieren.

Der Papst hat die christliche Theologie mit der Vernunft verbunden, was in der Entwicklungsgeschichte, von Brüchen abgesehen, auch stimmt. Aber es gibt sicher auch vernünftige Menschen ohne theologischen oder vielleicht auch religiösen Hintergrund. Deshalb bleibt die Frage offen, wie man durch Nachdenken, durch Reflexion der Natur zu einem Ergebnis kommt, das für alle konsensfähig ist.

**Karsten Fischer:**

Das Problem, das ich mit dieser Rede habe, besteht darin, dass Papst Benedikt meines Erachtens nach in der Konsequenz die Mehrheitsregel als Prinzip demokratischer Politik in Frage gestellt



Prof. Dr. Friedo Ricken SJ verwies auf die Kontrollmechanismen, die der Verfassungsstaat und die Gesellschaft haben, um Unrecht zu vermeiden.

hat, indem er, auch mit dem rhetorischen Aufbau seiner Rede, die von Origines' Kritik an den Skythen über das barbarische Rechtssystem des Nationalsozialismus bis hin zum demokratischen Verfassungsstaat führt, eine meines Erachtens so nicht konstruierbare Linie weltlicher Politik gezogen hat, die er unter den Vorbehalt des Naturrechts gestellt sehen möchte.

In der Tat, Jerusalem, Athen und Rom sind drei wesentliche und wertvolle Quellen der abendländischen Kultur, aber Königsberg und Berlin, wie gesagt, eben auch. Im Zusatz zu Paragraph 317 der Hegel'schen Rechtsphilosophie heißt es beispielsweise: „Das Prinzip der modernen Welt fordert, dass, was jeder anerkennen soll, sich ihm als ein Berechtigtes zeige.“ Das heißt, das, was jeder anerkennen soll, ist nicht vorgegeben oder wird aus einer objektiven Natur abgeleitet, sondern wir sollen es als vernünftig erkennen mit unserem eigenen Verstand, von dem man kurz zuvor aus Königsberg gehört hat, dass dessen Betätigung den Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit bedeutet.

Dass diese Dimension der neuzeitlichen Aufklärung in der Rede des Papstes vollkommen fehlt, kann ich in einem Kontext, in dem der autonomen Rationalität ein objektives Naturrecht entgegengestellt wird, nur als eine Diskreditierung dieser neuzeitlichen, aufklärerischen Tradition verstehen.

**Florian Schuller:**

Da möchte ich eine Lanze für Papst Benedikt brechen. Ich habe die Rede nicht so gelesen, als ob es um eine pauschale Verurteilung der Staatengeschichte gehe, auch nicht der Mehrheitsentscheidungen. Er hat deutlich formuliert, in den meisten Fällen könne es Mehrheitsentscheidungen geben, und man werde mit diesen zufrieden sein. Es gibt aber Grenzsituationen, und da hat er auf unsere deutsche Vergangenheit hingewiesen, wo wir nicht mehr mit Mehrheitsentscheidungen vorankommen. In dem Zusammenhang fiel dann das Augustinus-Zitat von den Staaten, die Räuberbanden sind. Sehr wohl würde ich bei Papst Benedikt die Akzeptanz des neuzeitlichen Pluralismus sehen.

Ich stelle die Frage jetzt noch einmal eine Ebene tiefer: Was ist die Grundlage von Entscheidungen? Ist es der herrschaftsfreie Diskurs? Ist es das Vertrauen auf die Vernunft? Gibt es irgendwo eine Bremse, mit der eine Entwicklung ins Negative gestoppt werden kann?

**Friedo Ricken:**

Darf ich erst noch eine kurze Anmerkung zu Herrn Kollegen Fischer machen? Königsberg und Berlin sind keine neuen Eckpunkte, sondern stehen in der Tradition der Aufklärung. Kant ist eine Synthese zwischen stoischer Philosophie und Christentum. Je mehr ich Kant studiere, umso mehr sehe ich, welch eminent christliche Wurzeln seine Philosophie hat.

Ein Werk, das mir größte Achtung abnötigt, ist Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Sie fragt, was das Prinzip eines moralischen „common sense“ ist und kommt von daher dann auf ein formales Argument. Die Grundlagen sind die moralischen Alltagsintuitionen. Darauf reflektiert die Philosophie, und das ganze Anliegen der Kantischen Philosophie ist, einen großen Überbau wegzuräumen und der normalen Menschenvernunft wieder zu ihrem Recht zu verhelfen.

**Florian Schuller:**

Prof. Streinz, könnten Sie anhand eines Grundsatzurteils des Bundesverfassungsgerichts die Basis vorstellen,

aufgrund derer ein solches Urteil gefällt wird?

**Rudolf Streinz:**

Beim Mauerschützenurteil etwa liegt das Problem darin, dass jemand, die Mauerschützen oder auch diejenigen, die den Schießbefehl angeordnet hatten, für etwas bestraft wurde, was nach dem Recht der DDR zulässig gewesen ist. Denn ein Grundsatz unserer Rechtsordnung ist nun einmal das Verbot rückwirkender Strafgesetze.

Der Ansatzpunkt für das Urteil ist ein Klassiker, nämlich die sogenannte Radbruch'sche Formel: Wenn ein Gesetz in so absurder Weise Unrecht ist, dass man – ich vereinfache das jetzt – erkennen muss, dass es Unrecht ist, dann ist es kein Recht. Ich wundere mich, dass der Papst Gustav Radbruch nicht erwähnt hat, sondern auf Hans Kelsen auswich. Das führte dann zu Problemen, weil es so nicht ganz gestimmt hat. Radbruchs Position ist erklärbar aus der nationalsozialistischen Diktatur, als man rückblickend sah, dass nicht alles, was im Gesetzblatt steht, Recht sein kann.

**Florian Schuller:**

Und wenn der Mauerschütze das nicht einseht?

**Rudolf Streinz:**

Dann ist die Frage: Muss er es einsehen? Musste man es einsehen? Muss es jeder einsehen?

**Florian Schuller:**

Gibt es bei Einsicht eine Pflicht?

**Rudolf Streinz:**

Man geht offenbar davon aus, dass man in bestimmten Fällen einsehen muss, dass etwas nicht sein kann. Aber die Frage ist, wo man die Grenze setzt. Das ist in der Tat das Problem. Davon geht die Rechtsordnung aus, auch unser Grundgesetz beispielsweise. Verfassungsänderungen, die mit Zweidrittelmehrheit beschlossen werden, aber gegen die Grundsätze der Artikel 1 und 20 Grundgesetz verstoßen, also gegen die Würde des Menschen und daraus folgend gegen die Grundrechte, sind nicht möglich. Das Völkerrecht geht davon aus, indem es von zwingendem Recht ausgeht. Der Hintergrund ist, dass es jedermann einsichtig sein muss, dass etwas nicht Recht sein kann.

**Florian Schuller:**

Das ist aber gewagt, oder?

**Rudolf Streinz:**

Das ist gewagt, das gebe ich zu.

**Florian Schuller:**

Haben Sie etwas Handfesteres als Grundlage?

**Karsten Fischer:**

Ich hoffe schon. Zunächst einmal, Herr Ricken, ich war erstaunt über die im positiven Sinne gut katholische Interpretation Kants als Verbindung aus Stoizismus und Christentum. Dass diese Elemente bei Kant vorhanden sind, ist unstrittig, aber der entscheidende Punkt für unsere Diskussion ist, dass der geistesgeschichtliche Stand nach einer solchen Synthese trotzdem ein anderer ist als vorher. Und deshalb würde ich schon dafürhalten, dass man Philadelphia, Paris, London, Königsberg, Berlin und welche Orte wir noch finden mögen, doch hinzunehmen sollte zu Jerusalem, Athen und Rom.

Aber jetzt zu Ihrer richtigen Frage, Herr Schuller. Sie haben vorhin ein zentrales Stichwort geliefert, indem Sie sagten: Es geht nicht um Wahrheitsentscheidung. Das ist der entscheidende Punkt. Denn die moderne demokratische Politik basiert darauf, dass sie für



Prof. Dr. Karsten Fischer, Professor für Politikwissenschaft an der Universität München, betonte die Eigenständigkeit der demokratischen Willensbildung.

sich *nicht* reklamiert, mit Wahrheitsentscheidungen zu tun zu haben. Demokratie ist gewissermaßen die institutionalisierte Anerkennung des Umstands, dass wir Wahrheitsfragen nicht politisch entscheiden können und dürfen. Vielmehr ermöglicht uns die Demokratie gerade, unser Zusammenleben auch dann noch friedlich zu organisieren, wenn wir nicht wissen, was wahr und auf lange Sicht richtig ist, und also gleichsam auf Sichtweite fliegen müssen, nämlich bis zur nächsten Wahl.

Damit ist auch schon die Bremse benannt, nach der Sie gefragt haben: Die Bremse ist der Konstitutionalismus, der Verfassungsstaat, weil er die Demokratie beispielsweise davor schützen soll, sich selber auf demokratischem Wege abzuschaffen. Dieser neuzeitliche Verfassungsstaat ist nun wiederum gerade die Antwort auf die besonders schlimmen, auf der Kirchenspaltung beruhenden Bürgerkriege des 16. Jahrhunderts



Probleme im Detail sah Prof. Dr. Rudolf Streinz, Professor für öffentliches Recht und Europarecht an der Universität München, wenn man das Naturrecht auf konkrete Fälle anwendet.



Das Podium: Die Rede Papst Benedikt XVI. war Thema der Diskussion.

und 17. Jahrhunderts. Und der neuzeitliche Verfassungsstaat, der sich dann, im Gefolge der Aufklärung, langsam ausdifferenziert hat, hat als wesentliches Element gerade auch die Religionsfreiheit in einer Weise festgeschrieben, wie es sie zuvor in der Geschichte niemals gab.

Von daher würde ich hier nun meinerseits eine katholische Strategie im Wortsinne versuchen und noch einmal kritisch anfragen, warum aus Rom überhaupt so negative Töne über den demokratischen Verfassungsstaat kommen. Wir hatten doch schon einmal eine viel stärkere Nähe zwischen beiden nach dem II. Vaticanum. Ernst-Wolfgang Böckenförde hat das schon 1957 in einem sehr wesentlichen Aufsatz mit dem Titel „Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche“ gefordert, und eine Pointe dieses Aufsatzes war gerade, das Ethos der modernen Demokratie nicht auf das Naturrecht zurückzuführen, das beansprucht, jenseits der Demokratie einen Wahrheitsbezug zu haben, sondern der Demokratie eine eigene Legitimität zuzuerkennen. Das ist der entscheidende Punkt, und dahinter geht Papst Benedikt meines Erachtens zurück, was ich auch kirchengeschichtlich und -politisch höchst bedauerlich finde.

#### Florian Schuller:

Bei diesem Punkt der Diskussion hätte ich jetzt gern den Heiligen Vater selber bei uns in der Mitte, denn auf Ihre These hin würde er wahrscheinlich sagen: Ja, das stimmt in den allermeisten Fällen, aber es muss ein kritisches Potential geben, das deutlich macht, dass Mehrheitsentscheidungen nicht nur nach vier Jahren sich als falsch herausstellen, sondern von vornherein nicht recht sind („recht“ klein geschrieben, nicht groß geschrieben). Diese kritische Anfrage scheint mir der eigentliche Kern der Rede zu sein.

#### Friedo Ricken:

Ich habe die Diskussion um den Embryonenschutz relativ genau verfolgt. Hier wird das gesamte philosophische Instrumentarium aufgefahren, Identität, Potentialität und so weiter. Man diskutiert, und man kann sich nicht einigen.

Es ist also nicht so, dass so etwas wie ein rationales Korrektiv nicht vorhanden ist, sondern wir diskutieren die Probleme rational aus, fragen nach Gerechtigkeitskriterien etc. Und dann stehen wir vor einer Pattsituation. Die einen haben Argumente, die anderen haben Argumente; jeder ist sich seiner Verantwortung bewusst, die der Papst annimmt. Ich würde das jedem Politiker unterstellen. Dann folgt die große Frage: Was machen wir jetzt? Wir müssen eine Entscheidung treffen. Wir bekommen die Argumente beider Seiten nicht zusammen. Und jetzt, nachdem die Sachdiskussion gelaufen ist, kommt überhaupt erst das Mehrheitsprinzip zum tragen. Dabei geht es, würde ich sagen, auf jeden Fall um Wahrheitsentscheidungen, aber die Wahrheitsentscheidungen kommen nicht zu einer endgültigen Lösung. Und dann setzt das Mehrheitsprinzip ein.

#### Florian Schuller:

Ich hätte noch ein Thema auf der Schippe: die Spannung zwischen Recht und Moral. Aber das stelle ich zunächst zurück, damit auch Sie, meine sehr geehrte Damen und Herren aus dem Publikum, drankommen.

#### Dr. Hubertus Dessoach:

Wir haben auf der Grundlage des Rechtes seit 67 Jahren eine Lebensordnung des Friedens. Das ist die Europäische Gemeinschaft. Diese Lebensordnung ist ein Produkt der Rechtstreue. Wir sind in Teufels Küche gekommen, als am 9. Mai in Brüssel über die Griechenland-Problematik die wichtigsten Normen, die die Währungsunion getragen haben, aufgebrochen worden sind.

Aufgabe eines solchen Plenums wäre es, die Rechtstreue als wichtigstes Element unserer Zivilisation und auch als Grundlage der Demokratie und des Sozialstaats und des Friedens in Europa aufzubereiten. Prof. Ricken hat ganz am Anfang die radikalen Bedürfnisse des Menschen, aufgezählt: Recht auf Leben, Recht auf Weitergabe des Lebens, und Recht auf *communio*, Gemeinschaft. Wenn wir darauf zurückkommen, werden wir den richtigen Weg finden zur Rechtstreue.

#### Prof. Dr. Albert Scharf:

Ich habe mich schon in der Reaktion auf die Rede von Papst Benedikt im Bundestag gefragt, in welcher Zeit wir leben. Wenn er sie 1950 im Deutschen Bundestag gehalten hätte, wäre wahrscheinlich allseits volle Zustimmung erklärt worden. Über die Generationen, die seither vergangen sind, ist offenbar auch Erfahrung verlorengegangen. Wir reden heute im Lichte einer gesicherten, einigermaßen zufriedenstellenden Erfahrung mit der Demokratie über die 'seligmachende Kraft von Mehrheiten, die sich wahrlich nicht immer so in der Geschichte dargestellt hat. Herr Streinz hat dankenswerterweise den Namen Radbruch erwähnt. Den hätte der Papst in seiner Rede zitieren sollen: einen großen deutschen Juristen, sozialdemokratischer Reichsjustizminister der Weimarer Zeit, der über Generationen Juristen erzogen hatte mit der These, die

### *Die Würde des Menschen ist unser oberstes Verfassungsprinzip.*

Idee vom Naturrecht sei ein Irrtum, es gebe kein anderes als positives Recht. Und 1947 hat eben dieser Radbruch geradezu leidenschaftlich erklärt: Das war mein Irrtum, es gebe ein Übergesetzliches Recht, an dem gemessen Unrecht bleibt, auch wenn es in die Form des Gesetzes gegossen wird.

Nun wird eingewandt, auch heute, man könne überhaupt nicht sagen, was Gerechtigkeit ist. Das haben unsere Verfassungsväter 1949 sehr wohl auch gewusst. Deshalb haben sie diesen pauschalen Begriff eingeführt: Die Würde des Menschen ist unser oberstes Verfassungsprinzip. Dieser Rechtsbegriff als konstitutives Element dieses Staates, als letztes Korrekturmittel gegen irrende Mehrheiten, von denen schon Seneca in einem Traktat spricht, ist im wahren Sinn des Wortes fundamental wichtig, vergleichsweise unwichtig ist, ob man ihn auf Naturrecht zurückführen will oder auf Vernunftgründe, aber man

braucht ihn als letztes Regulativ des Demokratieprinzips.

#### Rudolf Streinz:

Es wurde ein spezieller Fall angesprochen, die Entwicklung in der Europäischen Union. Das Recht ist hier zumindest überstrapaziert worden, um es vorsichtig auszudrücken. Wir haben das hier nicht vertieft, weil es nicht das Thema der Papstrede war. Aber es hängt damit zusammen. Wenn man sich auf das Recht nicht mehr verlassen kann, wenn Recht missachtet wird, dann ist nicht nur die Rechtsordnung, sondern die staatliche Ordnung insgesamt gefährdet.

#### Friedo Ricken:

Bezüglich des großen Werts der Rechtstreue beziehungsweise der Rechtssicherheit stimme ich Ihnen zu. Ich würde aber betonen, dass dieser Wert auch mit anderen Werten in Konflikt geraten kann. Wenn also ein Gesetz in einer bestimmten Situation erlassen worden ist, um eben einen bestimmten Sachverhalt zu regeln und dann die Situation sich grundlegend verändert, so dass die gesamten Voraussetzungen, vor deren Hintergrund das Gesetz erlassen wurde, schlicht nicht mehr gegeben sind, was soll man dann machen?

#### Karsten Fischer:

Ich bin mitnichten ein unkritischer Apologet purer Mehrheitsentscheidungen. Tocqueville beispielsweise hat ja auch von der „Tyrannei der Mehrheit“ gesprochen, und es ist ein ganz wesentliches demokratietheoretisches Moment (und leider ja auch eine manifeste historische Erfahrung), dass in einer Demokratie falsche Entscheidungen vorkommen können. Nur dürfen wir das Kind nicht mit dem Bade ausschütten. Das überpositive Recht des Grundgesetzes ist eben nicht einfach ein Naturrecht im Sinne der scholastischen Tradition, wie sie dem Papst vorschwebt, sondern es hat noch ganz andere Wurzeln, mit entsprechend anderen Konsequenzen.

Vor allem aber wundere ich mich darüber, dass heutzutage manche wieder so demokratiekritisch sind zu sagen:



Papst Benedikt XVI. bei seiner Rede am 22. September 2011 im Deutschen Bundestag.

Foto: kna/Ebel

„Wir sind froh, dass wir Mehrheitsentscheidungen haben, aber so richtig zufrieden mit den Ergebnissen der Demokratie sind wir nicht.“ Wenn Sie sich einmal empirische Umfragen ansehen, wie die Demokratie unter manchen Migranten(inn)en oder auch in Teilen der sogenannten neuen Bundesländer eingeschätzt wird, dann ist das für mich ein Anlass für große Hellhörigkeit gegenüber Tönen, die eine Demokratieskepsis

weiter befördern können, auch wenn Sie aus dem Vatikan kommen.

**Albert Scharf:**

Mir ging es darum, dass ich den Eindruck hatte, dass allzu sehr auf die innere Richtigkeit von Mehrheitsentscheidungen vertraut wird. Ich bezweifle das Demokratie-Prinzip überhaupt nicht; es ist notwendig für 99 Prozent des Alltags. Aber für das restliche eine Prozent

der Rechtskonflikte, etwa in Extremsituationen – Luftsicherheitsfall zum Beispiel – muss es eine Möglichkeit zur Korrektur mehrheitlich gefundener Normen geben. Und Böckenförde spricht von jenen Voraussetzungen, die der freiheitliche Staat für sich selber nicht garantieren kann. Was ist das andere als etwas Übergesetzliches und Vorgesetzliches? Es gibt ein überpositives Recht, das auch demokratischen Mehrheiten Schranken setzt.

**Karsten Fischer:**

Ich bin Ihnen sehr dankbar, dass Sie den zurecht berühmten Böckenförde-Aufsatz von 1967 ansprechen, in dem er diese berühmte Formel geprägt hat. Denn die Pointe dieses Textes ist eine völlig andere. Er wird seit einiger Zeit gerne so zitiert, als habe Böckenförde nur betont, dass der säkulare Verfassungsstaat mit der Zustimmung seiner Bürger(innen) und deren sozial-moralischen Qualitäten auf Voraussetzungen aufruhe, die er um seiner Freiheitlichkeit willen nicht garantieren darf, weil er andernfalls zum repressiven Mittel der Gesinnungskontrolle greifen müsste. Am Ende seines Aufsatzes betont Böckenförde aber insbesondere, dass die Glaubensgemeinschaften aus eigener Überzeugung und aus internen Glaubensgründen den säkularen Verfassungsstaat als in ihrem eigenen Interesse liegend anerkennen, bejahen und stärken müssten. Insofern geht es Böckenförde in seinem großartigen Aufsatz um die Relevanz vopolitischer Bereiche, aber nur im Interesse des liberal-demokratischen Verfassungsstaates, nicht im Sinne seiner wie auch immer und sei es naturrechtlich inspirierten Infragestellung.

**Rudolf Streinz:**

Korrektive von Mehrheitsentscheidungen haben wir natürlich. Wir haben die Verfassung als Maßstab für die gesetzgebende Gewalt und die Kontrolle durch das Bundesverfassungsgericht, die zum Leidwesen mancher Regierungen ja durchaus effektiv ist. Darüber hinaus gehen die Fragen, ob es diese überpositive Seite gibt, wenn eine Verfassungsgerichtsbarkeit nicht mehr greifen würde.

Im Urteil zum Mauerschützenfall hieß es: In dieser ganz besonderen Situation (dass die Staatsmacht ein Recht schafft, das unerträglich ist), nimmt das Gebot materieller Gerechtigkeit die Achtung der völkerrechtlich anerkannten Menschenrechte auf. Man versucht also, sich an etwas, das international ist, zu orientieren. Also an etwas, das vielleicht objektiv ist oder objektiviert werden soll. Andernfalls, sagt das Bundesverfassungsgericht, würde die Strafrechtspflege der Bundesrepublik Deutschland zu ihren rechtsstaatlichen Prämissen in Widerspruch geraten.

Man verlangt ja ziemlich viel vom Einzelnen, in diesem Fall: dass er das Unrecht erkennen sollte. Das wird natürlich, wenn es strafrechtlich sanktioniert wird, im Einzelfall geprüft. Da kann man unter Umständen auch unterscheiden zwischen dem armen Kerl, der an der Grenze steht, und demjenigen, der im Staatsrat bestimmt.

**Friedo Ricken:**

Was haben wir für ein Korrektiv, um festzustellen, ob ein Gesetz gerecht oder ungerecht ist? Ich nenne hier nur vier Punkte, die alle schon genannt worden sind: Wir haben erstens den „common sense“; wir haben zweitens die öffentliche Meinung; wir haben drittens den wichtigen Diskurs, also die Kraft des besseren Argumentes, und wir haben eben viertens die jeweiligen Gerichte.

**Florian Schuller:**

Bei Artikel 1 des Grundgesetzes, der absoluten Geltung der Menschenwürde, gehen wir immer davon aus, er sei undiskutiert. Wenn ich an die Auseinandersetzung zwischen Böckenförde und Dreier denke, ist das in den letzten Jahren kritischer geworden. Das heißt, sogar das, worauf wir uns im säkularen Staat als die zentrale und die grundlegendste Basis beziehen, nämlich Menschenwürde, unterliegt einer Auslegung.

**Karsten Fischer:**

Meines Erachtens nimmt Ernst-Wolfgang Böckenförde auch diesbezüglich die schlechthin ideale Mittelposition im aristotelischen Sinne ein. Denn einerseits insistiert er auf der unbedingten Geltung der überpositiven Basis von Artikel 1 Grundgesetz, und andererseits betont er, dass der demokratische Charakter des Verfassungsstaates nicht unter einen naturrechtlichen Vorbehalt gestellt werden darf. Um diese meines Erachtens unbedingt richtige und erhaltenswerte, mittlere Position geht es mir.

Ich will dem Papst selbstverständlich keineswegs eine antidemokratische Gesinnung unterstellen. Es sind ihm aber einige Formulierungen unterlaufen, die in ihrer öffentlichen Wirksamkeit meines Erachtens problematisch sind. Beispielsweise, wenn er sagt, die Bereitschaft, uns immer selbst zu relativieren, also das starke Setzen auf die Vernunft, führe zu einer Kulturlosigkeit, die extremistische Strömungen herausfordere. Das ist meines Erachtens politisch problematisch, weil es insinuiert, der liberale Verfassungsstaat sei selber schuld daran, dass es radikale, extremistische, fundamentalistische Bewegungen gibt. Gegen solche Formulierungen möchte ich die Legitimität des liberal-demokratischen Verfassungsstaates verteidigen. Der Konsens über die anderen Fragen ist davon völlig unbenommen.

**Florian Schuller:**

Ich will Ihnen zum Schluss einen kurzen Text vorlesen, der mir sehr wichtig ist. Es ist ein Text, den ich in einer amerikanischen Zeitschrift gefunden habe, „Arion“ heißt sie, „A Journal of Humanities and the Classics“, in der Ausgabe Winter 2012.

„Als Nicht-Katholik möchte ich die Aufmerksamkeit der Leser von Arion auf eine Rede über die Grundlagen des Rechtes oder der Rechtsetzung („law making“) lenken, die Papst Benedikt XVI. am 22. September 2011 vor dem Deutschen Bundestag hielt. Die Probleme, denen sich die katholische Kirche gegenüber sieht, sind bekannt und müssen hier nicht erneut aufgezählt werden. Nichtsdestotrotz, mit Benedikt, einem scheuen Menschen, der nicht viel von den Massenmedien versteht, sie wahrscheinlich gering achtet, sitzt auf dem Papstthron einer der tiefsten Denker seit Jahrhunderten. Noch mehr, er ist einer der radikalsten. Während seines Besuchs 2006 in Auschwitz wiederholte er mehrmals eine Frage, die kein Papst vor ihm je zu stellen gewagt hat: Wo war Gott in jenen Tagen? Warum schwieg er? Papst Benedikt spricht fließend Latein und liest Altgriechisch wie das biblische Hebräisch. Seine Rede steht in der besten Tradition klassischer Rhetorik und Philosophie. So zeigt sie, dass diese auch heute noch wirken können als Leitprinzipien des Westens.“

Und jetzt können Sie raten, wer das geschrieben hat, welcher Nicht-Katholik. Sie sind ihm vor einigen Wochen in den Feuilletons der Zeitungen begegnet, in den Kommentaren zu seinem 70. Geburtstag: der Filmregisseur Werner Herzog.

Es war schön, mit Ihnen allen den 50. Jahrestag dieses Hauses mit dieser Veranstaltung zu begehen. □

# Die Prinzregentenzeit

## Abenddämmerung der bayerischen Monarchie?

Wichtige Aspekte der Geschichte Bayerns zwischen 1886 und 1912 standen im Mittelpunkt der Tagung „Die Prinzregentenzeit. Abenddämmerung der bayerischen Monarchie?“, die am 6. und 7. Juli 2012 in Zusammenarbeit mit dem Historischen Seminar der Universität München in der Katholischen Akademie stattfand. Die Jahre zwischen dem Tod Ludwigs II. und dem Tod des Prinzregenten Luitpold kurz vor dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs werden gerne als „die gute alte Zeit“ verklärt. Ausgewiesene

Kenner der bayerischen Geschichte versuchten, die Realität jenseits der Verklärung freizulegen. „zur Debatte“ dokumentiert das Referat von Professor Bernhard Löffler mit dem Titel „Dünner Boden, süßer Guss. Überlegungen zum Mythos Prinzregentenzeit“. Die gesamte Tagungsdokumentation, in der auch das vollständige Referat von Bernhard Löffler mit Fußnoten und umfangreichen Literaturangaben erscheint, findet sich in einem Sammelband (siehe Kasten).

## Dünner Boden, süßer Guss. Überlegungen zum Mythos Prinzregentenzeit

Bernhard Löffler

### 0.

Acht Böden sollten es sein, dünner und lockerer Biskuit, dazwischen zarte Buttercrème und darüber eine Schicht Schokoladenguss, so dick, dass es leicht knackt, wenn man hineinsticht: Die Prinzregententorte bildet den kulinarischen Einstieg zu diesem Beitrag, – weil sie treffliches Symbol ist gleich für Mehrlei.

Wollte man frech und ungeniert sein, könnte die Symbolik bezogen werden auf die Tagungskomposition und besagen: Bislang wurden die Böden geboten, nicht leicht herzustellen und voller Substanz, immer wieder auch angetan mit etwas Buttercrème, sicher alles äußerst schmackhaft, aber insgesamt vielleicht doch noch etwas zu trocken. Zum Abschluss kommt jetzt die süße Schokolade, das spektakuläre Mythos-Sahnehäubchen obendrauf. Hermann Heimpel hat in seinem München-Buch „Die halbe Violine“ geschrieben, Biskuit und Crème der Prinzregententorte seien nur „eingebaut, um den Schokoladenguß zu Katarakten zu stauen“ und noch bedeutsamer zu machen. „Die Torte war so niedrig als fest, ihr ganzer Zauber aber spiegelte sich im tiefen braunen Guß.“

Die zweite Symbolebene: Das Gebäck ist ein Musterbeispiel für das Fortleben der Prinzregentenzeit und auch für die eigentümlichen Wege, auf denen dieses Fortleben verläuft. Im ZDF-Mitagsmagazin etwa wurde kürzlich über die Prinzregententorte als Relikt des „goldenen Zeitalters der Bayern“ räsoniert und wahrlich kein dementsprechendes Klischee ausgelassen: München bedeute „Tradition und Glamour, schicke Einkaufsstraßen und hochherrschaftliche Bauwerke“, und dazu gehöre eben auch eine „herrschaftliche Torte“. Unter anderem der Pächter des Café Luitpold



Prof. Dr. Bernhard Löffler, Professor für bayerische Landesgeschichte an der Universität Regensburg

durfte mit strahlendem Gesicht verkünden, diese „zuckersüße Kalorienbombe“ schmecke wirklich super und sei aus München nicht mehr wegzudenken, stehe sie doch für die „tolle Geschichte des Prinzregenten“, der den Bayern „Wohlstand und Frieden“ gebracht habe. Auch für diese Einschätzung kann uns übrigens der schon erwähnte Hermann Heimpel als Pate dienen, notierte doch bereits er in den 1950er Jahren rückblickend: „Hätte man, im Weltkrieg, hundert Buben [...] gefragt, was sie vom Frieden erwarteten, so hätten sie gesagt, dann gibt es wieder Prinzregententorte. Für ein Münchener Kind war diese Torte ein Friedensdenkmal wie der Regent

selber, der als goldener Reiter an der Front des Neuen Rathauses verewigt war“. Die Torte also als Metapher für den Mythos, mit dem wir uns hier beschäftigen. Wenn man so will, repräsentiert sie dessen geschmacksgeschichtliche Seite, die Dimension der historischen Gustatorik.

Schließlich, drittens, liegt Symbolisches im Kuchen selbst, in seiner Binnenkonstruktion und spezifischen Entstehungsgeschichte. Die acht Schichten gelten als Ausdruck für die seinerzeitigen acht Regierungsbezirke; heutzutage werden daher oftmals auch nur sieben Schichten angefertigt (eben für die jetzigen sieben Regierungsbezirke). Die Tatsache, dass mindestens drei Hofkonditoren, Anton Seidl, Heinrich Georg Erbshäuser und Julius Rottenhöfer, die Erfindung für sich reklamieren und ihre Nachfahren dies auch bis heute eifrig zu vermarkten versuchen, kann man gleichfalls als Zeichen deuten: als solches nämlich für die zunehmenden Ökonomisierungs- und Kommerzialisierungstendenzen, wie sie sich gerade in der Prinzregentenzeit verfestigten und wie sie auch den Umgang mit dem Mythos, dessen Verbreitung mitbestimmten. Nicht zuletzt kann man den Tortenbau als Symbol für die Ambivalenzen der Zeit um 1900 lesen: mehr Schein als Sein; das leuchtende München, die blühenden bayerischen Landschaften und das schlicht-frohe Gemüt hier, dort jedoch das fin-de-siècle, seine ganzen Ressentiments und komplizierten Tiefenschichten; ein glänzendes Äußeres mit betörender Oberfläche, aber dahinter und darunter recht dünne, fragile Böden und dazu gleich noch mehrere. Von seligen Zeiten und brüchiger Welt hat der Romancier Robert Menasse in den 1990er Jahren einmal geschrieben; das passte sehr gut auch für unser Thema.

### I.

Im Jahr 2009 hat der Berliner Politikwissenschaftler Herfried Münkler ein vielgelobtes und preisgekröntes Buch veröffentlicht: „Die Deutschen und ihre Mythen“. Der Prinzregentenmythos kommt darin nicht vor, dafür ist er zu unbedeutend. Dennoch können wir von Münkler eine Menge lernen über die grundsätzlichen Strukturen und Funktionsmechanismen von Mythen und Mythologisierungen.

Mythen dienen der politischen Identitätsstiftung und sozialen Selbstvergewisserung. In ihnen wird einerseits das Selbstbewusstsein eines politischen oder sozialen Verbandes ausgedrückt, andererseits speist sich ein Gutteil dieses Selbstbewusstseins erst aus ihnen. Mythen verschaffen Orientierung und Zuversicht. Als Teil des kollektiven Gedächtnisses einer Gesellschaft bilden sie ein Gerüst symbolischer Ordnung, das dem Leben Halt gibt, das man aber natürlich immer auch instrumentalisieren kann. Es stellt Politikern oder Marketingstrategen kognitive wie emotionale Ressourcen bereit, mit denen sie dann im Tagesgeschäft operieren können. Das bedeutet auch: Mythen müssen aktiviert und in Anspruch genommen werden, um wirksam zu werden. Ihre Symbolik und ihre Wirkung erschließen sich nie allein und ergeben sich nicht einfach von selbst. Mythen und ihre Symbole werden gemacht, erfunden, eingesetzt, und sie unterliegen dabei Veränderungen, werden permanent fort- und umerzählt, situativ angeeignet, mit einem dogmatischen Kern vielleicht, aber doch immer angepasst an die jeweiligen Zeitumstände.

Münkler unterscheidet dabei drei wichtige Wirkungsebenen und generelle Ausformungen politischer Mythen: erstens die „narrative Variation“, also

identitätsstiftende, legendarische Meistererzählungen, die die Grundlagen sichern, zugleich anpassungsfähig sind und Veränderungen integrieren können; zweitens die „ikonische Verdichtung“, d. h. Formen der Visualisierung in Bildern, Gemälden, Fotografien, Denkmälern usw. mit einem hohen Grad an sinnlicher Anmutungsqualität; und drittens die „rituelle Inszenierung“, etwa die Verankerung und der Transport mythologischer Aussagen in sich wiederholenden, eingängigen, öffentlichkeitswirksamen Festen und Feiern. Volle Kraft entfalten Mythen, so Münkler, wenn sie auf allen drei Ebenen präsent seien, narrativ, ikonisch, rituell.

Wir können dieses analytische Grundraster durchaus auch auf den Mythos Prinzregentenzeit anwenden, auch wenn dieser für Münkler gar keine Rolle spielt. Denn die skizzierten Elemente finden sich auch hier und werden uns in der Folge immer wieder begegnen; sie können eine Art strukturierende Referenzfolie bilden. Wir haben das Narrativ, die gängige Meistererzählung. Sie dreht sich um eine Person und spiegelt darin eine ganze Epoche; einen personifizierten Monarchie-Mythos könnte man das nennen. Und wir haben dessen visuelle Ikonen und diverse Formen seiner rituellen Inszenierung, Vermarktung, Präsentation im öffentlichen Raum.

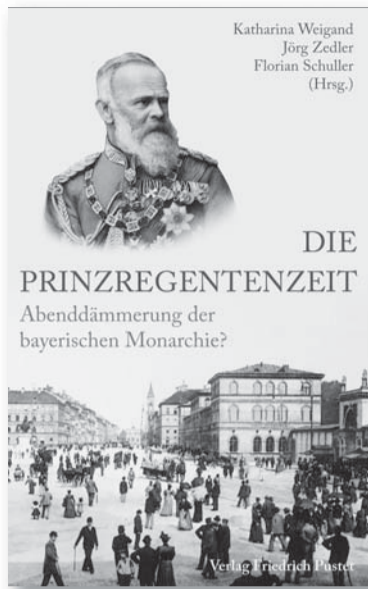
### II.

Der Hauptteil meiner Untersuchung soll dieses Ensemble nun exemplarisch konkretisieren. Wie prägt sich der Mythos im Einzelnen aus? Auf welchen Wegen und mit welchen Instrumenten tut er das? Eine erste wichtige Feststellung: Der Mythos entsteht bereits zu Lebzeiten des Helden; er ist Teil aktiver Polit-Propaganda. Wir können also unterscheiden zwischen dem Mythos in der Zeit einerseits (und das umschließt hier immer auch die Folgezeit bis zum Ende des Königreichs) und andererseits dem Nachwirken des Mythos seit 1918. Diese Differenzierung ist deshalb wichtig, weil es sich, wie erwähnt, um einen primär monarchischen Mythos handelt und daraus die Frage nach dessen Relevanz und Handhabung in der postmonarchischen Zeit resultiert.

### II-1

Die zentralen thematischen Versatzstücke und semantischen Bezugfelder des Luitpold-Prinzregentenzeit-Mythos sind durchweg bekannt, also die einzelnen Komponenten dessen, was eben als Mythos-Narrativ bezeichnet wurde. Es sind dies: die Erzählung vom friedfertigen, pflichtbewussten, souveränen, unaufgeregten, auch unpolitischen Regenten; das Bild vom gütigen und fürsorglichen Landesvater, der allein schon durch die Würde des Alters wirke und nach dem sehr belasteten Start seiner Regentschaft zu einer allseits respektierten sozialen Integrationsgestalt geworden sei; die Berichte von der Leutseligkeit und Volkstümmlichkeit des bescheidenen, unprätentiösen, noblen Herren, von seinem großen Gespür im Umgang mit den „kleinen Leuten“; der Topos vom kunstsinnigen Regenten als Kulturförderer und Mäzen in längerer dynastischer Tradition wie in direkter persönlicher Nachfolge seines Vater Ludwigs I.; die rhetorischen Figuren von Bayerns glücklichen, friedlichen Jahren, der „guten alten Zeit“ und des leuchtenden München, die teilweise schon während, teilweise unmittelbar nach Ende der Regentschaftszeit in Umlauf kamen. Selbstverständlich ist es auch die Epochenbezeichnung Prinzregentenzeit selbst, deren Erfindung sich im Übrigen nicht exakt datieren lässt; vermutlich ist

## Tagungsdokumentation



Katharina Weigand / Jörg Zedler / Florian Schuller (Hrsg.)

**Die Prinzregentenzeit**  
Abenddämmerung der bayerischen Monarchie?

ISBN 978-3-7917-2477-5  
ca. 240 Seiten, ca. 22,- Euro

Pustet Verlag, Regensburg

Gebunden mit Schutzumschlag,  
Format 13,5 x 21,5 cm

Erscheinungstermin voraussichtlich  
März 2013

sie ebenfalls Produkt bereits der ersten Verklärungsphase nach 1912.

Auch zu den beiden anderen Wirkungs- und Vermittlungsebenen, der ikonischen und rituellen, gibt es an sich kaum Überraschendes festzustellen. Die Visualisierungen und diversen Popularisierungsinstrumente sind weithin geläufig: die Prinzregentenstraßen, -theater und -denkmäler, die Luitpold-Haine und -Hallen, das ganze Feld der monarchischen Repräsentation im öffentlichen Raum und in der Kunst, auch die Palette der populären Memoria, inklusive Kitsch und Krempel, die unvermeidlichen Darstellungen, Gemälde, Photographien, Briefmarken mit Luitpold in Uniform, mit Rauschebart und speckigem Trachtenjanker, auf der Jagd, im Gebirg, auf dem Oktoberfest, auf der Zille im Königssee, beim Eisstockschießen, beim Entenfüttern im Englischen Garten, bei der Eröffnung einer Kunstausstellung usw.

In diesem Beitrag wird nur ein besonders aufschlussreicher Ausschnitt dieses Gesamtarrangements thematisiert: die vielen Jubiläumsveranstaltungen um die Person Luitpolds. Sie sind ein ganz entscheidendes Medium, ein zentraler Katalysator des Mythos, und zugleich sind sie Teile einer sehr aktiven Polit-PR, Bausteine eines bewussten Propagandakonstrukts. Dieses verdankt sich zunächst einmal einer ganz und gar zufälligen Bedingung, dem biologischen Glück eines einigermaßen gesund erlebten hohen Alters nämlich.

Dieses hohe Lebensalter des gefeierten Helden wurde zum einen seinerseits sofort zum mythenbildenden Argument gemacht, weil es die paternalistische Figur vom geliebten, treu sorgenden Landesvater ermöglichte, – und das ist vielleicht das personelle Kernsubstrat des Mythos überhaupt. Keine Festrede, die nicht darauf verwies, kaum eine

Abbildung, die nicht auf den „oberflächlichen Greisenkopf mit stattlichem Vollbart“ abzielte und daraus nicht eine besonders beruhigende Kraft herleitete. Wie wichtig solche Bezüge sind, bestätigen uns viele sozialwissenschaftliche und sozialpsychologische Studien. Sie verweisen ganz allgemein auf die Bedeutung von personalisierten Images und Klischees für die emotionale Fundamentierung und Fermentierung politischen Vertrauens. Der Soziologe Anthony Giddens etwa spricht von der Relevanz „gesichtsabhängiger Bindungen“. Die Historikerin Ute Frevert formuliert, das in körperlichem Aussehen und Erscheinungsbild, aber auch in Stimme, Sprachduktus oder Gestik vermittelte, vermeintlich authentische Rollenbild einzelner Protagonisten könne als regelrechter „Vertrauensmittler“ wirken. Gerade in krisenanfälligen und komplexen Gesellschaften sei das ganz entscheidend. Die Phase der unmittelbaren Übernahme der Regentschaft nach dem dramatisch-skandalumwitterten Tod des kranken Königs Ludwig II. war durchaus eine solche Krisenzeit. Und die Gesellschaft des ausgehenden 19. Jahrhunderts war eine zunehmend komplexe, mit vielfältigen Modernisierungs- und Pluralisierungsproblemen behaftete, enormen Beschleunigungen und vielfältigen verunsichernden Wandlungen in Wirtschaft, Sozialsystem, Kultur, Religion, Medienwelt unterworfen. Umso wichtiger wurden Mechanismen, die die so schwer zu handhabende Komplexität reduzierten aufs Erträgliche und Vorstellbare. Sie das Bild eines schützenden, beruhigenden, wohlwollenden Vaters zu vergegenwärtigen oder ein solches aufzubauen, war ein solcher Mechanismus der Komplexitätsreduktion, den wir übrigens auch aus späteren Epochen kennen: Übervater Adenauer, „Papa“ Heuss, Fußballvater Herberger, – sie alle stehen gewissermaßen in einer typologischen Reihe mit dem Prinzregenten Luitpold: väterliche oder großväterliche Patriarchen, die im kollektiven Bewusstseinshaushalt Stabilität verbürgen sollten.

Das Alter evokierte aber nicht nur bestimmte Stabilitätsvorstellungen. Es ermöglichte überhaupt erst das Feiern vieler runder Geburtstage und Jubiläen, die wiederum unzählige Denk- und Festschriften produzierten, Erfolgsgeschichten erzählen ließen und öffentliche Inszenierungen ermöglichten, kurzum: die das gewünschte Mythos-Bild schufen, verankerten, verbreiteten, im Gedächtnis hielten, perpetuierten. Mit Luitpold-Jubel-Feier-Gedenkliteratur kann man Bücherregale füllen; an Anlässen gab es keinen Mangel: 70. Geburtstag 1891, 80. Geburtstag 1901, 90. Geburtstag 1911, im gleichen Jahr das 25-jährige „silberne“ Regentenschafterjubiläum, dazwischen das Jahr 1906 mit 100 Jahre Königreich, und zum Abschluss noch eine „schöne Leich“, der Trauerzug von 1912. Das hat beinahe Victorianische Dimensionen.

Erstmals erprobt wurde dieser Jubelmodus in der großen monarchischen Centenarfeier in München im Jahr 1888. Es handelte sich dabei um ein, wegen des Todes Ludwigs II. aus Pietätsgründen um zwei Jahre verschobenes, dreitägiges Fest anlässlich des 100. Geburtstags von Luitpolds Vater Ludwig I. Wichtig ist es für uns, weil es in Form, Gestalt und Durchführung einen neuen, modernen Typus von Jubiläumsfesten etablierte, der im Weiteren stilprägend wurde: ein Fest, organisiert in staatlich-bürgerlicher bzw. -städtischer Gemeinschaftsarbeit, aber zu Ehren und zur Feier einer Monarchenpersönlichkeit, verstanden als politisches und kulturelles Identifikationsangebot für die bayerische Gesellschaft insgesamt, im Sinne einer monarchisch-

dynastischen Identitätsstiftung. In einer zentralen thematischen Aussage integrierte die Feier übrigens auch Luitpold unmittelbar. Das Wittelsbachische Kunstkönigtum und Mäzenatentum, das man 1888 in Ludwig I. ehrte und das natürlich im städtischen Kontext der Haupt- und Residenzstadt besonders sichtbar war, werde bruchlos fortgeführt in „des Gefeierten so sehr geliebten und in Geistes- und Herzensrichtung ihm so ähnlichen Sohn“. Entscheidend freilich als diese persönliche Bezugnahme ist, dass die Feier von 1888 die künftigen Standards setzte, hinsichtlich Festorganisation, -finanzierung und -programm, hinsichtlich der pompösen öffentlichen Inszenierungstechniken mit historisierenden Umzügen, Illumination, Gemeinschaftsbesingung und Feuerwerk, auch hinsichtlich des Stils von Festreden und Denkschriften, nicht zuletzt hinsichtlich der modernen Vermarktungsinstrumente und Kommerzialisierungstechniken, des Verkaufs von Andenken, Devotionalien, Postkarten, Sonderbeilagen, die wiederum den zunehmenden Freizeit-, Vergnügungs- und Zerstreuungswert solcher Feste erkennen lassen und sie immer auch zu einem Mittel und Ausdruck des ökonomischen Marketings machten.

### II-2

Wir machen einen Zeitsprung in das Jahr 1930. Im Juli dieses Jahres erschien eine Nummer der Süddeutschen Monatshefte mit dem Titel „Prinzregent Luitpold von Bayern“. Versammelt waren darin Beiträge unter anderem von Karl Alexander von Müller, Erwein von Aretin und Eugen Franz sowie zahlreiche persönliche Erinnerungstücke etwa der Gebrüder von Miller oder Max Slevogts. Dass es sich bei dem ganzen Vorhaben um ein durchaus politisches Unternehmen handelte, klang bereits in dem von Müller verfassten Editorial des

### Übervater Adenauer, „Papa“ Heuss, Fußballvater Herberger – sie alle stehen gewissermaßen in einer typologischen Reihe mit dem Prinzregenten Luitpold.

Heftes an: Es gebe keine Staatsform, die für alle Zeiten und für jedes Volk die beste sei; keine, gleich ob demokratisch-republikanisch oder monarchisch-aristokratisch, sei besser oder schlechter als die jeweils andere; jede könne gut oder schlecht ausgeprägt sein, jede habe ihre historische Berechtigung. „Nur Unwissenheit oder Heuchelei“ könne hier einfach eine „für fortschrittlicher oder sittlicher erklären als die übrigen“. Was bleibe, sei die Forderung nach Bescheidenheit und das unsichtige Trachten jedes einzelnen Volkes, „die Form zu finden, die seiner Eigenart, zu seiner Zeit, die gemäße ist“. Gerade für Bayern und im Grunde auch für Deutschland, so wird hier freilich suggeriert, sei das eindeutig die monarchische, und Luitpolds Epoche, „allen Älteren unter uns unvergessen“, sei gewissermaßen das Vorbild, das Musterbeispiel einer solchen zeitgemäßen, innerlich starken und sozial passfähigen Monarchie im besten Sinne: eine „halkyonische Friedenszeit“, gespeist aus der siebenhundertjährigen Tradition der engen Verbundenheit Bayerns mit dem „einheimischen Haus der Wittelsbacher“, in logischer Fortsetzung der „seltenen Reihe pflichttreuer und bedeutender“, ja mitunter „genialer Herrscher an seiner Spitze“ und eingebettet in „eines der glücklichsten Jahr-

hunderte“ der bayerischen Geschichte.

Den zentralen Wert der monarchischen Traditionslinie erkannte Müller folglich erst vor dem Hintergrund der Umstände von 1930, genauer: der Systemkrise der Weimarer Republik. Das wurde scheinbar zurückhaltend ausgedrückt. Er wolle „in der Parteiwut und Tendenzverbissenheit unserer Zeit“ nur „zur Gerechtigkeit mahnen, zum ruhigen Anschauen der Dinge [...], die abgeschlossen hinter uns lieg[en]“, schrieb Müller. Aber darin steckte natürlich eine handfeste politische Wertung mit eminenter tagesaktueller Sprengkraft: Die „gleichmäßige Stetigkeit an der höchsten, dem Parteienstreit und der kleinlichen Selbstsucht entrückten Stelle“, der „Segen eines starken politischen und moralischen Gegengewichts gegen die unersättliche Machtgier des Geldes“, die „stille Kraft eines bei aller persönlichen Zurückhaltung weithin sichtbaren und wirksamen persönlichen Vorbildes“, die natürliche Autorität eines „sittlich wie körperlich kerngesunden [...] Mannes, der ohne Schellenklang und Paukenschlag [...] in unermüdlicher Arbeit seine Pflicht tat“, „dankbar, feinfühlig, liebenswürdig, ritterlich gegen jeden, aber in aller Stille bestimmt, zielsicher und standfest“ – alle diese Attribute, die Luitpold zugeschrieben wurden, zielten vor allem auf eines: auf die Kontrastierung und die Diskreditierung des vermeintlichen oder tatsächlichen postmonarchischen, republikanischen Chaos. Mögen die heutigen „Siebengescheiten“ in ihrer Eitelkeit sich auch über „jene glücklichen, einfach gebauten sittlichen Naturen“ wie Luitpold erhaben dünken, ihn als naiv-unpolitisch schelten, so wisse man doch, dass eben solche Größen es seien, die zu „allen Zeiten [sic!] die Staaten aufrechterhalten haben, auf denen das Leben der Völker beruht“.

Müller war – wie auch Erwein von Aretin und die anderen Autoren des Heftes – ein bekennender Monarchist, der sich, freilich anders als Aretin, bald sehr eifrig den Nationalsozialisten anbot. Zusammen mit seinen Freunden im Umkreis der Süddeutschen Monatshefte propagierte er eine föderativ-monarchische Restauration in Deutschland und Bayern. Für unser Thema ist entscheidend, dass diese vermittelt wurde durch den Mythos Prinzregentenzeit, der in einer spezifischen Art benutzt, modifiziert und zugleich fortgeschrieben wurde. Der Rekurs auf den Mythos prägte nicht nur das Wort, sondern durchzog das ganze Luitpold-Heft, weitgehend mit dem redundanten Leierkasten-Jammer-Duktus: Bedauerlicherweise sei sie vergangen, die gute, alte Zeit, die sich wie die „schönen ruhigen Tage des Reisens in der Sonne“ absetze von den heutigen „Tagen der Gewitter“. Und so fort. Der Mythos diente als Kontrastmittel und als Metapher eines politischen Alternativprogramms, das jeder verstand. Wichtig war nicht die Reminiszenz an Vergangenes. Entscheidend waren vielmehr die Gegenwart und deren negative Relation zur Vergangenheit. Und wichtig waren außerdem der Ideen- und Deutungshorizont und die politische Denkkultur, in dem diese Prinzregentenheiligsprechung eingelassen war: Sie bediente sich aller Ressentiments der zeitüblichen konservativen Politik-, Parlaments- und Parteienkritik, des Geraunes über Parlamentarismus und Parteienegoismus. Das war durchaus problematisch, nicht wegen der monarchischen Grundeinstellung an sich, sondern wegen des atmosphärischen Kon- und Subtexts, in der sie stand. Der Prinzregenten-Monarchismus der Monatshefte war ein Teilsegment des allgemeinen Propagandakampfs gegen die Republik und deren Repräsentanten, der den Staat bewusst



und fahrlässig zur Disposition stellte und mithilfe, seine Fundamente sturmreif zu schießen. Und er war eine Facette eines nicht ungefährlichen Amalgams, dessen Wirkung sich erst ergibt, wenn man dazu noch die Hetze gegen die „Novemberverschörer“ und den „Typus Eisner“ nimmt oder die Diskreditierung des Parlamentarischen an sich und das Gerede vom „Krebsschaden des Parteiengestes“ oder die dumpfe Sehnsucht nach „einem großen wegweisenden Führer“ oder das üble propagandistische Nähren der Dolchstoßlegende.

Zweieinhalb Jahre nach dem Luitpold-Heft, im Januar 1933, ließen die Monatshefte noch eine weitere Themennummer mit einem Wittelsbacher-Helden folgen, bezeichnender Titel diesmal: „König Rupprecht“. Das war jetzt nicht zuletzt gegen die NS-Gefahr gedacht, der Kontext hatte sich also wieder gewandelt. Aber auch hierbei können wir die ganz eigene, längere wirkungsgeschichtliche Dimension des Regenten-Monarchie-Mythos greifen, und wir haben die ganz ähnlichen Inhalte und argumentativen Versatzstücke: Das beginnt mit dem Postulat der besonderen Passform des Monarchischen für Deutschland, für seine „tausendjährigen Länder“ und zumal für das Wittelsbacher-verhaftete Bayern (und andersherum der Folgerung der angeblich „erwiesenen Unfähigkeit“ der deutschen Demokratie). Es zeigt sich in nicht wenigen wortwörtlichen Übernahmen des Heftes Luitpold. Und es endet nicht zuletzt mit dem expliziten Hinweis, mit

*Es ist gar keine Frage, dass man die Geschichte des bayerischen Königtums seit 1848 als Problemgeschichte schreiben kann, die durchaus auf 1918 hinläuft.*

keinem anderen hätten Rupprecht derartige „Bande der inneren Verwandtschaft verbunden“ wie mit Luitpold, dem „verständnisvollen Großvater“ und direkten Vorbild als Mäzen. Der Mythos Prinzregentenzeit sollte also in die Zukunft weisen. Er stand exemplarisch und exzeptionell für eine generelle dynastisch-monarchische Traditionslinie mit offenem Ausgang und der vagen Möglichkeit zur Fortsetzung, zumindest als Denk- oder Traumoption.

### II-3

Noch ein Blick auf die historiographische Bewertung der Prinzregentenzeit nach 1945.

Man könnte hier beginnen mit den Lebenserinnerungen von Historikern, also etwa mit den teilweise schon angesprochenen und sehr bekannten Memoirenwerken Karl Alexander von Müllers oder Hermann Heimpels, „Aus Gärten der Vergangenheit“ und „Die halbe Violine“. Sie sind ganz Teil der Prinzregenten-Hagiographie, aktiver Träger der Mythenbildung, Produzenten des verklärten Klischees vom ebenso sympathischen, „naturhaft einfachen“ wie würdigen, traditions- und pflichtbewussten Regenten, von den so guten „schicksalsbefüllten“ Zeiten der Monarchie: „Wir Älteren können des Gefühls nicht Herr werden, daß niemand mehr weiß, wie schön die Welt sein kann, der die Jahre vor 1914 nicht erlebt hat“, so hängt Müller wehmütig seinen Gedanken nach und notiert zu Luitpold: „Unsre bayrische Geschichte kennt Herrscher, die mit stärkerer Hand in die Geschichte des Landes eingegriffen, ihre Züge mit schärferem Griffel in ihre Zeit

eingegraben haben. Aber sie kennt kaum einen, der nach umstrittenen Anfängen so allgemein und so innig betrauert wurde wie er.“ Man kann die Erinnerungen Müllers oder Heimpels also interpretieren als retrospektive und selektiv glorifizierende Apologetik. Zugleich freilich und eigentlich noch mehr sind sie – 1951 bzw. 1958 erschienen – Geistesprodukte der fünfziger Jahre und ihres in manchen Facetten doch restaurativen Zeitgeists; kann man in ihnen zeitbedingte Strategien zur Verarbeitung der Verlufterfahrungen nach 1945 sehen. Die Prinzregentenzeit ist ein Medium dieser Verarbeitung und auch in dieser Hinsicht in erster Linie eine Projektionsfläche individueller Wünsche und Sehnsüchte.

Ein anderes, wohl noch interessanteres Feld ist die landeshistorische Forschung. Die Interpretation der Prinzregentenzeit war Ende der 1960er Jahre und in den 1970er Jahren ein bevorzugtes Exerzierfeld der Debatten der beiden damals tonangebenden landeshistorischen Schulrichtungen, der Spindler- und der Bosl-Schule. Bosl und seine Schüler versuchten, dezidiert ein Gegenbild zum Prinzregentenidyll zu etablieren und sich dabei vom „Geist der traditionellen Forschungsatmosphäre“ zu lösen. Im größeren Kontext neuer kritischer strukturgeschichtlicher Ansätze sahen sie die Prinzregentenzeit als Phase zunehmender gesellschaftlicher Spannungen und politischer Dysfunktionalitäten und zogen davon ausgehend eine fast zwangsläufige Linie zum Ausbruch der Revolution von 1918. Den tieferen Interessen von Staat und Volk hätten die politischen Maßnahmen der Regierung nicht mehr entsprochen; informelle Organe wie das Kabinettssekretariat oder die Geheimkanzlei seien kaum mehr zu kontrollieren gewesen und hätten letztlich zu einer „nicht verantwortlichen Ministeroligarchie“ geführt, die nicht nur dem Regenten entglitten sei, sondern vor allem auch ohne jede demokratisch-parlamentarische Rückbindung agiert habe. In der Prinzregentenzeit als einer spannungsreichen „Epoche des Übergangs, der Vermischung, [...] des Verfalls, der verdeckten Krisen“ habe nicht zuletzt auch der Namensgeber selbst, der so viel gerühmte Regent, versagt, „dem Auseinanderstreben der gesellschaftlichen Kräfte und der Entfremdung zwischen Staat und Volk integrierend entgegenzuwirken“. Friedrich Prinz, ebenfalls dieser Schulfiliation zuzurechnen, hat das dann etwas später, 1988, mit Blick auf München noch stadt- und alltagsgeschichtlich variiert, erweitert und der glänzend leuchtenden prinzregentenzeitlichen „Musenstadt“ die weniger glänzenden „Hinterhöfe“ der armen Arbeiter- und Handwerkerviertel hinzugefügt. Auch bei ihm erscheint die Prinzregentenzeit als äußerst ambivalente Epoche beschleunigten sozioökonomischen Wandels, überdies als kompliziertes politisches Regime mit sich verschärfendem transitorisch-provisorischen Charakter, eine „Inkubationszeit des Neuen“, die die Keime der Veränderung bereits in sich getragen habe, ohne freilich selbst das Demokratisierungspotential der Gesellschaft ausgeschöpft zu haben.

Zwar wurden die Existenz von dergleichen gesellschaftlichen Disparitäten und Umbrüchen ebenso wie die politischen Problemzonen von Regentenschaftsfrage, Schuldenlast, Reichsintegration, unparlamentarischen Beamtenregierungen, Geheimkanzleiwesen usw. auch davor nicht bestritten. Selbst die von Luitpold so faszinierten Süddeutschen Monatshefte notierten etwa dessen holperigen Beginn als Regent, der zuerst einmal „über die Leiche des Königs“ verlaufen sei, monierten den



Foto: ak-images

*Der Prinzregent als Jäger, eine der weitverbreiteten Darstellungen, mit denen der Mythos des volkstümlichen Landesvaters begründet wurde.*

„schwierigen Verkehr“ mit Geheimkanzleien und Kabinettssekretariaten. Nun aber, mit Bosl und seinen Leuten, wurden die Spannungen zum generellen Erklärungsprinzip für 1918, zum Ansatz für eine grundsätzliche Dekonstruktion des Mythos, und wurden die ehemals positiven Attribute – der unpolitische, beruhigende Regent usw. – durchgehend negativ umgedeutet, in entscheidungsschwach, politisch fremdbestimmt etc. Nicht die böartige Welt außenherum habe das Idyll zerstört, der Keim der Destruktion lag in ihm selbst.

Inhaltlich sind das geschlagene Kämpfe. Es ist gar keine Frage, dass man die Geschichte des bayerischen Königtums seit 1848 als Problemgeschichte schreiben kann, die durchaus auf 1918 hinläuft. Die Wittelsbacher Könige und ihre Art, die Regierungen zu organisieren, haben, anders als das der Mythos will, keineswegs nur das monarchische Prinzip gestärkt, sondern auch dessen Delegitimierung gefördert, und zwar mehrfach und substantiell. Aber ohne Weltkrieg und Niederlage ist die Revolution auch nicht denkbar. Das als Alternative gegeneinander auszuspielen, ist wenig überzeugend und an sich perdu.

Interessant aber bleibt die wissenschaftsgeschichtliche und forschungspolitische Dimension der Kontroversen als Untersuchungsgegenstand für sich. Sie verweist nämlich darauf, dass prinzipiell jede Interpretation zeitabhängig ist und jede Geschichtsdarstellung Deutung, die vor allem der Ideologie- und Modellkritik bedarf, der Reflexion über ihre eigenen Prämissen. Das gilt natürlich

auch für die investigativ-emanzipatorischen 68er-Strukturhistoriker und ihre Art der Abarbeitung des Prinzregentenmythos als Variable dessen, was man den „1918er-Determinismus“ nennen könnte. Zumal der Kontext 1968ff. ja auch eine völlig gegenteilige Bewertungsoption anbot und damit die ganze Variabilität der Interpretationsmöglichkeiten zeigt: Zwischen 1968 und 1972 wurden die 53 Folgen der Serie des „Königlich bayerischen Amtsgerichts“ nach der Vorlage von Georg Lohmeier gedreht und mit großem Erfolg im Bayerischen Rundfunk ausgestrahlt. In ihnen wird die Prinzregentenzeit bekanntlich über alle Maßen positiv bewertet. Der sich stets wiederholende, von Gustl Bayrhammer gesprochene Vorspann der Serie ist fast ein Klassiker der Prinzregentenzeit-Erinnerung: „Es war eine liebe Zeit, die gute alte Zeit vor anno 14. In Bayern gleich gar. Damals hat noch Seine Königliche Hoheit der Herr Prinzregent regiert, ein kunstsinniger Monarch. Denn der König war schwermütig. Das Bier war noch dunkel, die Menschen warn typisch; die Burschen schneidig, die Dirndl sittsam und die Honoratioren ein bisserl vornehm und ein bisserl leger. Es war halt noch vieles in Ordnung damals.“ Auch die Popularisierung dieser verklärenden Sichtweise ist kein zeitunabhängiger Zufall, sondern vor allem zeitbedingt zu deuten. Nur erscheinen jetzt die gesellschaftliche Unruhe und Bewegung der ausgehenden 1960er Jahre nicht als Anlass für Emanzipation vom Alten, sondern dafür, eine beruhigende Alternative zu präsentierten.

Das führt uns noch kurz zur historiographischen Gegenrichtung Bosls, mit hin auch zu dessen Bild von der Prinzregentenzeit. Die bayerische Landesgeschichtsschreibung nach 1945 wird bekanntlich weithin dominiert von Max Spindler und seinen Schülern. Der Doyen persönlich hat, um es vorsichtig zu formulieren, ein von großer Sympathie getragenes Verhältnis zur monarchisch-wittelsbachischen Vergangenheit Bayerns. Als 1961 der Rupprecht-Gedächtnisbrunnen vor der Bayerischen Akademie der Wissenschaften eingeweiht und überdies noch eine Kronprinzen-Büste in der Akademie aufgestellt wurde, huldigte Spindler in seiner feierlichen Festrede im Akademie-Plenarsaal dem „ungekrönten König“ und schwadronierte über die Monarchie als „geistiges Prinzip“, über das mit dem tragischen Schicksalsschlag von 1918 „zerzerronnene Traumbild“ des „mäzenatischen Königstums“, über den vertriebenen „Sohn“, der „ins Haus seiner Väter“ zurückgekehrt sei, über das Herrscherge-schlecht, das „volksmäßig“ zum Stamme der Bayern gehöre. Diese Grundstimmung färbt durchaus auch die Interpretation der Prinzregentenzeit seitens der Spindler-Schule. Von den „fünf- undzwanzig glücklichen Jahren der Regentschaft“, dem „letzten Widerschein der ludovizianischen Zeit“ und wahrhaft monarchischer Konstitutionalität und Volkstümlichkeit lesen wir bei Benno Hubensteiner, bei Ludwig Schrott vom leuchtenden „Abendrot des Königreichs“ und einer Epoche, in der noch ein letztes Mal „die positiven Kräfte bayerischer Art und bayerischer Geschichte“ zusammengefasst seien, bei Andreas Kraus auch wieder von einer „der glücklichsten Epochen der bayerischen Geschichte“.

Allerdings ganz makellos erscheint die Prinzregentenzeit auch bei der Spindler-Schule nicht. Diese ist ja nicht nur politisch konservativ, sondern auch prononciert katholisch orientiert, und daraus ergibt sich ein Problem mit Luitpold: Der hat nämlich die meiste Zeit liberale Minister gegen die katholische

Landtagsmehrheit eingesetzt. Erst unter Luitpolds Sohn, Ludwig III., änderte sich das; erst bei ihm kamen Monarchisches und Katholisch-Parteiliches wirklich zusammen. Die Dinge sind also auch hier komplizierter, als sie auf den ersten Blick erscheinen. Es gibt Monarchie-Reminiszenzen, in die auch der Prinzregent und seine Zeit eingebaut waren. Aber hinsichtlich Luitpolds Person hat dieses an sich konservative Geschichtsbild zugleich auch entmythologisierende Aspekte: Man hält dem Regenten seine liberalen Regierungen und deren unverantwortliche Ministerialapparate vor, seine mangelnde politische Widerstandsfähigkeit gegenüber der liberalen Minderheit im Land wie auch seine mittelbare Unterstützung des Kulturkampfes, und klassifiziert das als politisch belastend, desintegrativ und unparlamentarisch. Das Glück der Epoche sei keineswegs das Verdienst Luitpolds gewesen, relativiert daher Andreas Kraus. Und Dieter Albrecht bemerkt lakonisch, Luitpolds „patriarchalisches Königtum war nicht auf die Zukunft gerichtet.“

### III.

Mein letzter Abschnitt ist ein Resümee und zugleich ein Erklärungsversuch des Mythos Prinzregentenzeit. Er betont fünf Aspekte.

**Erstens:** Der Mythos Prinzregentenzeit ist phasenweise recht deutlich zu fassen und präsent. Selbstverständlich ist er eine Konstruktion, eine Erfindung, nichts Automatisches und Naturwüchsiges, sondern etwas aktiv Gemachtes und bewusst Genährtes. Und er transportiert dabei ein höchst selektives Geschichtsbild, nicht die historische Realität. So wie das Schlagwort „München leuchtete“ ja auch nur den ironischen Eingang der subversiven Novelle „Glaadius Dei“ (1902) von Thomas Mann wiedergibt und nicht deren Ende, an dem als Menetekel der Zeit nicht die leuchtende Kunst steht, sondern der unsympathische, bigotterie, intolerante Bilderstürmer.

**Zweitens:** Die genaueren Modalitäten des Mythos kann man bündeln im Münklerschen Dreiklang von Meister-Narration, ikonischer Verdichtung und ritueller Inszenierung. Damit wird bereits bewusst in der Zeit selbst operiert, in einem eigentümlichen Gemisch aus Fortführung von älteren Traditionen öffentlicher monarchisch-höfischer Repräsentation (wie sie an sich zeitübergreifend zum Königtum und seinem Symbolkapital gehört, im 19. Jahrhundert aber angesichts schwindender direkter politischer Herrschaftsoptionen fast noch an Bedeutung gewann) und modernen Wegen und Instrumenten der Kommerzialisierung, Vermarktung und Popularisierung im Rahmen einer neuen, innovativen Fest- und Feiernkultur. Nach 1912 bzw. 1918 spinnt sich das fort, freilich mit eigener Dynamik, mit autochthoner Kraft und mit jeweils wieder ganz zeitabhängigen Dimensionen der Aneignung und Anverwandlung, Umformung und Neuerfindung. Beides, die Wurzeln der Herrschaftspropaganda vor 1912/18 und die retrospektive Verklärung der Prinzregentenzeit seit 1918, bestimmen zusammengenommen das Profil des Mythos. Das heißt auch: Der Mythos ist nichts Statisches, sondern durchläuft eine Entwicklung mit Wandlungen.

Dennoch haben wir, **drittens**, ein fest umschreibbares Ensemble an inhaltlichen Referenzfeldern dieses Mythos. Es handelt sich um einen personalisierten Monarchie-Mythos. In der Regentfigur werden Strukturen einer spezifisch monarchischen Staats- und Gesellschaftsform gespiegelt, der man weitgehend positive Qualitäten zuschreibt;

und andererseits gilt der Regent als Stabilisator, Symbol und Medium dieser Staats- und Gesellschaftsform. Das ist das soziopolitische Identifikationsmuster, dem der Mythos dient. Festgemacht und vermittelt wird es in solchen Bildern und Themen, die sich gut in gängigen Narrativen, Ikonen und Ritualen fassen lassen: Die wichtigsten sind das Bild vom gütigen Landesvater; vom schlichten, aber ehrlichen und pflichtbewussten Ritter; vom vitalen Alten; vom volkstümlich-naturverbundenen Fürsten; vom kunstliebenden Mäzen.

**Viertens:** Die Wirkungskraft dieses Arrangements baut auf den Schwingungen unterschiedlicher Resonanzböden, von denen hier nur die vier wichtigsten benannt werden. Zum einen passt sich das Regentenbild auf einen alltags-, mentalitäts- und wahrnehmungsgeschichtlichen Ebene sehr gut ein in das weithin akzeptierte und gängige (Alt)Bayern-Klischeebild: die Tracht, der Gamsbart, die Jagd, das Gebirg, die Natur usw.

Sodann ist wichtig, dass der Mythos Identifikationspotentiale zugleich für Stadt und Land bietet. Er hat eine urban-ländliche Doppelstruktur und erreicht damit eine gewisse gesellschaftliche Breite. Mit der Naturverbundenheit und dem schlichten Auftreten des Regenten wird die bäuerliche Bevölkerung angesprochen, mit dem Kunstmäzenatentum und den Städtebaumaßnahmen die bürgerlichen Schichten.

Darüber hinaus und jetzt politisch akzentuiert ist der Mythos Prinzregentenzeit verwoben mit einer noch viel größeren, überhaupt der staatspolitischen Meistererzählung bayerischer Geschichte, die um die glückliche Symbiose von Stamm, Staat und Dynastie kreist, um die „volksmäßige“ Verbundenheit der Wittelsbacher mit ihrem Land, wie das Max Spindler genannt und als „Grundpfeiler bayerischen staatlichen Lebens“ klassifiziert hat. Im Kontext dieses Großmythos bekommt die Prinzregentenzeit eine signifikante Stellung in zweifacher Hinsicht: die der glücklichen Spätzeit zum einen, des „leuchtenden Abendrots“, des Epilogs des Kunstkönigtums, einer letztmaligen Stabilisierungsperiode der Monarchie, und zum anderen die des Transmissionsriemens monarchischer Gefühle und vager Monarchieoptionen ins 20. Jahrhundert hinein, einer Art Scharnier in der Deszendenz Ludwig I. – Luitpold – Rupprecht; Ludwig Schrott nannte das: „den goldenen Traum fortspinnen“. Das ist in mehrerlei Hinsicht trefflich formuliert.

Schließlich funktioniert die Projektionsfläche Prinzregent/Prinzregentenzeit für dergleichen Sehnsüchte – zeitgenössisch wie retrospektiv – immer nur im Kontrast und in der Konstruktion von Relationen: der würdige Alte gegen die gesellschaftlichen Umbrüche der Zeit; der fesche und gesunde Regent gegen seinen unansehnlichen Nachfolger wie seinen verrückten Vorgänger; die Zeit von Frieden, Wohlstand und Wachstum gegen die Erschütterungen von Weltkrieg, Niederlage und Revolution; die Zeit der Ruhe und Ordnung gegen die ungeliebte, ja verhasste Weimarer Republik, für manche königstreue Widerstandsgruppen auch gegen den Nationalsozialismus; der Glanz der Monarchie gegen die spröde, wenig repräsentationsfreudige Bundesrepublik oder das ungewohnte, unruhige, verwirrende postmoderne Bayern. Man kann das als Palliativ oder Sedativ deuten, als Form mentaler Beruhigung, Kompensation oder Komplexitätsreduktion in Zeiten von Krise und Umbruch. Man sollte aber auch da den dünnen Boden sehen, auf dem man sich bewegt. Für die Weimarer Republik etwa war der prinzregentliche Monarchierekurs eben

kein Sedativ, sondern Teil harter Polarisierung mit destabilisierend-systemsprengender Wirkung.

Eine allerletzte, **fünfte** resümierende Bemerkung verlangt nach der Relativierung des Prinzregentenzeit-Mythos. Dieser hat nämlich seine deutlichen Grenzen. Es handelt sich insgesamt um einen eher kleinen Mythos, einen regionalen, vielleicht sogar nur subregionalen (auf Altbayern) begrenzten. Also bescheiden wir uns: Im Vergleich zu den wirklich großen Nationalmythen, zum Revolutionsmythos in Frankreich etwa, zum Frontier-Mythos in den USA, zum Preußen-Mythos in Deutschland, ist das Ganze doch recht überschaubar. Außerdem verblasst dieser Kleinmythos auch noch zunehmend. Fragte man heute Jugendliche oder junge Erwachsene, was sie mit der Prinzregentenzeit verbinden oder mit dem Königlich-bayerischen Amtsgericht, würde man weithin in ratlose Gesichter blicken. Seit längerem schon ist die Wirkung des Mythos auf Derivantes beschränkt, auf rein folkloristisch-nostalgisches, auf die ewige Lohmeierei. Verkitscht, aufgelöst in Werbekampagnen und untergegangen in der Logik von Marketinggags für irgendwelche Kuchen. Mit der Lebenswelt der heutigen Bayern hat der Mythos ungefähr so viel zu tun, wie die derzeit übliche violett-glänzende Dirndldult-Uniform mit der gebraucht-speckigen Luitpoldschen Trachtenjoppe. Und als allgemeinere Form sentimentaler Monarchie-Reminiszenz ist er außerdem weithin überdeckt von einem ganz anderen bayerischen Regenten-Mythos, demjenigen um Ludwig II. Königsschlösser lassen sich halt besser verkaufen als ein Saujagdevent auf des Prinzregenten Spuren. Auch da zeigt sich die prägende Kraft kapitalistischer Verkaufslagen. Und wenn die Süddeutsche Zeitung heute bayerischen politischen Eigensinn historisieren will, dann visualisiert sie das, indem sie einen durch Untersicht besonders in Szene gesetzten Horst Seehofer vor einem Ludwig-II.-Gemälde fotografiert. □

## Presse

### Prinzregentenzeit

#### Münchner Kirchenzeitung

29. Juli 2012 – Als vor 100 Jahren, am 12. Dezember 1912, Prinzregent Luitpold für immer seine Augen schloss, ging in Bayern für immer die Ära der Prinzregentenzeit zu Ende, die als einzige nach demjenigen benannt ist, der von 1886 bis 1912 als „des Königreichs Bayerns Verweser“ für die regierungsunfähigen Könige Ludwig II. und Otto I. an der Spitze des bayerischen Staates gestanden hatte. Unter der Fragestellung „Die Prinzregentenzeit: Abenddämmerung der bayerischen Monarchie?“ veranstaltete jüngst die Katholische Akademie in Bayern in Kooperation mit dem historischen Seminar der Ludwig-Maximilians-Universität eine Tagung, hochkarätig besetzt mit Wissenschaftlern der Fachrichtungen Geschichte, Kunstgeschichte und Kirchengeschichte. In ihren Vorträgen setzten sich neun Referenten kritisch mit dem Bild des Prinzregenten sowie seiner noch heute idyllisch verklärten Ära auseinander.

Angelika Irgens-Defregger

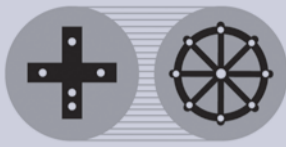
## zur debatte

### Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Jahrgang 42

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,  
807 10 München,  
Telefon 089 / 38 10 20, Telefax 089 / 38 10 21 03,  
E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de  
Druck: Kastner AG – Das Medienhaus,  
Schloßhof 2 – 6, 85283 Wolnzach.  
zur debatte erscheint zweimonatlich. Kostenbeitrag: jährlich € 35,- (freiwillig). Überweisungen auf das Konto der Katholischen Akademie in Bayern, bei der LIGA Bank: Kto.-Nr. 2 355 000, BLZ 750 903 00. Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.





## Christentum und Buddhismus im Gespräch

# Mehr als Innerlichkeit?!

Die noch relativ junge Bewegung des sozial engagierten Buddhismus hat ihre Wurzeln in asiatischen Ländern, prägt aber zunehmend auch Buddhisten in westlichen Ländern. Die Tagung mit dem Titel „Sozialethische Tendenzen im Buddhismus. Mehr als Innerlichkeit?!“ am 23. Juni 2012 fragte nach den ideengeschichtlichen Grundlagen des sozial engagierten Buddhismus und nach den Ausprägungen ge-

lebter Ethik. Die Tagung ist eine der Veranstaltungen, die die Akademie im Rahmen ihres thematischen Schwerpunkts „Christentum und Buddhismus im Gespräch“ anbietet und die der Förderung des interreligiösen Dialogs dient.

Wir dokumentieren in unserer Zeitschrift „zur Debatte“ die drei auf der Tagung gehaltenen Vorträge.

## Sozial engagierter Buddhismus

Karl-Heinz Brodbeck

### 1. Überblick

Die Lehre des Buddha (563 – 483 v. Chr.) geht von einer unmittelbaren Erfahrung aus: Alle Lebewesen, alle Phänomene sind vergänglich. In unseren Gedanken und Handlungen sind wir von natürlichen und sozialen Umständen abhängig. Diese Umstände sind einem ewigen Wandel unterworfen. Es ist eine primäre Erfahrung, dass die Menschen diesen Wandel *erleiden*. Was immer wir durch Handlungen auch gestalten, ist letztlich ohne Dauer – *tod-sicher*. Als Grund für diese Erfahrung des Leidens identifiziert man im Buddhismus eine Täuschung: Die Ich-Illusion. Der Glaube an ein dauerndes Ich in einer Welt des Wandels führt einerseits zur Gier, zum Ergreifen und Festhaltenwollen von Erfahrungen, andererseits zu Aggression oder Hass gegenüber dem, was auf unser Ego-Territorium, unser „Mein“ übergreift. In diesen drei „Geistesgiften“ – Unwissenheit (Ich-Glaube), Gier und Hass (Skr. *avidyā, rāga und dvesha*) – gründen letztlich alle unmoralischen Verhaltensweisen. Es gibt einen individuellen Ausweg aus diesem Kreislauf, formuliert im buddhistischen Heilsziel *Nirvāna*. Davon soll hier aber nicht die Rede sein. Ich konzentriere mich auf die sozialen Aspekte dieser Diagnose.

Die Ich-Illusion gründet gerade darin, dass die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen untereinander und von der übrigen Natur ausgeblendet wird. Dies verursacht vielfältiges Leiden in sozialer Gemeinschaft. Das Leiden wird verursacht. Man kann es also auch mindern. Und eben dies ist die Aufgabe des sozialen Engagements der Buddhisten. Da das Leiden im Denken gründet, da das Ich durch Be-griffe *er-griffen* wird, ist die erste Aufgabe der buddhistischen Ethik die Kritik irrender Denkformen.



Prof. Dr. Karl-Heinz Brodbeck, Professor für Wirtschaftspolitik an der Hochschule für Politik der Universität München

Dies geschieht individuell in der stillen und der analytischen Meditation sowie in der Entfaltung der *Achtsamkeit*. Daraus erwachsen auch die *Achtung anderer* und die Pflicht, die in der Ich-Illusion gründenden Denkformen kritisch zu analysieren. *Buddhistische Ethik ist Kritik des Egoismus*. Nicht den Trägern des Denkens – den Menschen –, wohl aber ihren irrenden Gedanken gilt diese Kritik. Dies gelingt auf tolerante und nicht verletzende Weise durch die grundlegende Haltung des *Mitgefühls*. Das Mitgefühl ist zugleich der ethische Ausdruck der menschlichen Wirklichkeit, die sich nach der Entzauberung der Ich-Illusion zeigt: die gegenseitige Ab-

hängigkeit aller Wesen. Der sozial engagierte Buddhismus realisiert deshalb keine abstrakten Ideale, sondern ist die Praxis der Minderung des Leidens.

### 2. Formen des sozial engagierten Buddhismus

In der Wahrnehmung in westlichen Ländern gilt der Buddhismus dagegen vielfach als eine Art Wellness-Religion. Sie scheint Menschen individuell glücklich zu machen, ohne verpflichtend zu sein. Soziales Engagement assoziiert man weit eher mit den christlichen Kirchen. Blickt man dagegen auf die Länder Asiens, in denen sich der Buddhismus zweieinhalb Jahrtausende entfaltet, so zeigt sich ein anderes Bild. Der Buddha selbst liefert dafür das beste Vorbild. Die Überlieferung besagt, dass Shakyamuni, nachdem er die Erleuchtung erlangt hatte und so der Buddha, der Erleuchtete wurde, zunächst in der Einsamkeit verbleiben wollte. Zu tief und schwer zu verstehen erschien ihm das, was er erkannt hatte. Doch Brahma, der Gott in der hinduistischen Tradition, kam herbei und überredete ihn, seine Lehre zu verkünden, je nach Fassungskraft der Zuhörer. Für rund 50 Jahre lehrte dann der Buddha, gab, wo immer er sich aufhielt, Menschen in allen sozialen Stellungen Ratschläge. Der Buddha galt deshalb auch als ein Lehrer, der „je nach den Umständen“ lehrte – ein Grund dafür, dass auch lange nach seinem *Parinibbana*, seinem endgültigen Eintritt ins *Nirvāna* immer wieder ergänzende Lehren auftauchten, die vieles neu beleuchteten, was von seinen unmittelbaren Schülern zunächst memoriert wurde. Vermutlich gingen aus Traditionen unter den Laien auch wichtige Elemente des späteren *Mahāyāna-Buddhismus*, des vor allem in China, Tibet, Korea und Japan verbreiteten „großen Fahrzeugs“ hervor. Ratschläge an Könige – mit der Bitte, der Gewalt zu entsagen, milde Strafen einzuführen und für Menschen aller sozialen Stellungen zu sorgen, bei gleichzeitiger Bescheidenheit im Luxus der Könige oder Regierungen – finden sich in der späteren buddhistischen Literatur vielfach. Die soziale Einbettung der Lehre war also von Anfang an ein Charakteristikum eines doch deutlich anderen Buddhismus als das, was man auf der medialen Oberfläche in Europa oder den USA dafür hält.

In Indien, dem buddhistischen Ursprungsland, fand unter dem zum Buddhismus konvertierten König Ashoka (2. Jh. v. Chr.) durchaus so etwas wie eine soziale Revolution statt. Ashoka erließ moralische Richtlinien für Beamte und Bedienstete, formulierte Gesetze zur Erziehung zu Mitgefühl gegenüber allen Lebewesen, schaffte Tieropfer ab, errichtete Krankenhäuser für Menschen und Tiere, entsagte dem Krieg als Mittel der Politik und forderte zugleich strikte Toleranz allen anderen religiösen Traditionen gegenüber, wie es seinem 12. „Felsenedikt“ heißt: „Denn nur das Zusammengehen ist gut, auf dass ein jeder der Sittenlehre des anderen Gehör und Aufmerksamkeit schenke“. Der Buddha selbst hat seinen Orden für alle Kasten und für Frauen geöffnet und z.B. das Wort „Brahmane“ – bis dahin ein Name für eine soziale Höherstellung durch Geburt – als hohe Geisteshaltung definiert, die prinzipiell jeder erlangen könne. Die ersten Berichte über den Buddhismus, die im 19. Jahrhundert durch die Kolonisierung Asiens auftauchten, zeichneten bei allem erkennbaren Bemühen, die Überlegenheit der europäischen Kultur zu behaupten, dennoch ein Bild, das die sozialen Errungenschaften des Buddhismus herausstreicht (vgl. M. Monier-Williams: *Buddhism* 1889, S. 537).

In der Gegenwart hat sich, ausgehend von Asien, ein globales Netzwerk sozial engagierter Buddhisten gebildet. Bhimrao Ranji Ambedkar, der den Buddhismus in Indien wieder popularisierte, organisierte bei den unteren Kasten und den Unberührbaren eine soziale Bewegung, die heute viele Menschen umfasst und unterschiedlichste soziale Einrichtungen geschaffen hat. In Thailand war es Buddhadasa Bhikkhu, der unter dem (für europäische Ohren vielleicht befremdlichen) Titel des *Dhamma-Sozialismus*, also einer sozialen Form des Buddhismus (Pali: *dhamma*), der Mönche und Laien zu sozialem Engagement anhält. P.A. Payutto, der eine „buddhistische Ökonomie“ entworfen hat, führte diese Tradition mit Blick auf Marktwirtschaften fort. Thich Nhat Hanh organisierte in Vietnam eine große politische Bewegung gegen den Vietnamkrieg. Das Engagement für Gewaltlosigkeit von S.H. Dalai Lama ist bekannt und wurde mit einem Friedensnobelpreis gewürdigt. Inzwischen haben sich verschiedene Organisationen des engagierten Buddhismus entwickelt, wie das *International Network of Engaged Buddhists* oder das *Nagarjuna Institute at Naga-loka, Nagpur*. Auch in Deutschland existiert ein Netzwerk engagierter Buddhisten. Vor allem bei der Sterbebegleitung, aber auch in verschiedenen Formen der Psychotherapie finden sich

### In der Gegenwart hat sich, ausgehend von Asien, ein globales Netzwerk sozial engagierter Buddhisten gebildet.

auch in den USA und Europa viele engagierte Buddhisten, die selbst Einrichtungen geschaffen haben oder in bestehenden mitwirken. Der US-Zen-Meister Bernie Glassman, um ein letztes Beispiel zu nennen, organisiert Meditationswochen in Auschwitz, worin Kinder von Opfern und Tätern zusammengeführt werden und so Mitgefühl gleichsam an der Grenze des Möglichen einüben.

Man kann auch beobachten, dass im Westen nicht nur ein großes wissenschaftliches Interesse an der Erforschung und Erschließung buddhistischer Texte – aus Sri Lanka, Tibet und Japan, weniger noch aus China – erwacht ist, Wissenschaftler aus verschiedenen Bereichen, bislang vorwiegend den Neurowissenschaften, der Psychotherapie, erst in kleinen Anfängen auch der Physik und Ökonomie, interessieren sich für buddhistische Meditationstechniken und Denkmethode. Die Erforschung der Hirnzustände bei der Meditation ist in den USA, aber auch in Deutschland unter Neurowissenschaftlern geradezu zu einem Modethema geworden. Man erhofft sich hiervon Erkenntnisse, die nicht nur medizinisch nutzbar werden, sondern – vor allem Tanja Singer hat das wiederholt betont – auch in der Anwendung in der Lage sind, nach einigen Wochen Training z.B. in der Praxis der „liebenden Güte“ (eine tibetische Meditationstechnik) signifikant das Sozialverhalten zu verändern.

### 3. Einige Bemerkungen zur buddhistischen Philosophie

Um die Besonderheit sozialen Engagements zu verstehen, das durch die buddhistische Lehre begründet werden kann, ist es vielleicht hilfreich, wenigstens in groben Strichen einige Aspekte dieser Philosophie zu skizzieren. Die größte Nähe zu den christlichen Traditionen, zur Nächstenliebe aus dem Geist



Foto: akg-images

Buddha sah in der Geldgier eine der wichtigsten Formen für die Gier überhaupt. Der auch in der christlichen Lehre bekämpfte Zins – dieser Holzschnitt stammt aus dem frühen

16. Jahrhundert und zeigt einen europäischen Wucherer bei seiner Tätigkeit – ist für Buddha die institutionalisierte Geldgier.

der Bergpredigt, weist die Lehre vom Mitgefühl und die Meditationspraxis der „liebenden Güte“ auf. Bei aller praktischen Nähe besteht hier allerdings eine Differenz in der Begründung. Die Nächstenliebe ist im Buddhismus kein Gebot, das durch einen göttlichen Lohn sanktioniert wäre. Die buddhistische Ethik ist vielmehr ebenso Voraussetzung für die je eigene Erkenntnis, wie umgekehrt die Erkenntnis wiederum zu sittlichem, mitfühlendem Handeln führt. Besonders diesen Zusammenhang möchte ich genauer beleuchten, denn häufig wird – vor allem in esoterischen Kreisen – hier eine Lehre vom „Karma“ verkündet, die der buddhistischen Auffassung direkt widerspricht. Der in Asien populäre Begriff des Karmas ist eine Moral von Lohn und Strafe für gute oder schlechte Taten; teilweise noch in diesem, teilweise in einem nächsten Leben. Nun hat aber der Buddha gelehrt, dass es nicht so etwas wie eine durchgehende Seelensubstanz, dass es also keine Seelenwanderung gibt. Dieser altindischen Idee, die auch bei den Griechen (Pythagoras, Platon u.a.) verbreitet war, widersprach der Buddha durch seine Lehre vom Nicht-Selbst (Pali: *anattā*; Skr. *anātman*), später als Philosophie der Leerheit (Skr. *sūnyatā*) weiterentwickelt.

Jede Religion, jede Philosophie macht Aussagen darüber, was die Welt, den Kosmos, das Leben letztlich charakterisiert. Die theistischen Traditionen statuieren, dass das Sein der Welt und der Lebewesen in ihrer *creatio*, ihrem Geschaffensein besteht. Naturwissenschaften haben diesen Gedanken dahingehend säkularisiert, dass sie an ewige Naturgesetze glauben, die schon im *big bang* gegolten haben – sonst könnte man den Urknall ja nicht mittels physikalischer Gesetze beschreiben. Zu

diesen letztlich metaphysischen Aussagen findet sich im Buddhismus keine Entsprechung. Der Buddhismus kennt keine Seinslehre, keine Ontologie im abendländischen Sinn; man könnte ihn eher als *Kritik* jeglicher Metaphysik beschreiben.

Der Buddha setzt ausschließlich an der Erfahrung der Menschen an. Seine Diagnose lautet hierbei: Wir *erleiden* die Welt. Das ist keineswegs nur negativ gemeint. Erleiden heißt, abhängig sein. Wir sind in eine Welt geboren, die wir nicht gemacht haben, und wir sind darin früher oder später zu Alter, Krankheit und Tod verurteilt. Das ist das einzig *todsichere* Faktum. Es gibt wohl auch Freude und Spaß im Leben. Doch gerade diese Momente des Glücks sind durch Vergänglichkeit charakterisiert; auch jedes Glück in der Welt endet *todsicher*. Überall erkennen wir nur eine *Abhängigkeit* der Menschen und Dinge, eine gegenseitige Abhängigkeit – ein Grundbegriff der buddhistischen Philosophie.

Doch eben diese Vergänglichkeit und Abhängigkeit wollen wir nicht wahrhaben. Deshalb wird in der buddhistischen Analyse der Grund für das Leiden in einem fundamentalen *Nichtwissen* über uns selbst und unsere Situation in der Welt. Dieser Irrtum besteht in einem ganz einfachen Gedanken: *Ich*. Der Ich-Gedanke begleitet andere Gedanken und Wahrnehmungen. Doch wenn man dieses Ich wirklich sucht – eben das ist die Aufgabe der Meditation –, erlebt man eine Enttäuschung: Das Ich kann nicht gefunden werden. Wir beobachten nur eine endlose Abfolge von Sinneseindrücken, Gefühlen, Gedanken im inneren Dialog und darin nur das *Wort* „ich“, kein Phänomen, das man be- oder ergreifen könnte und das

nun wirklich mich letztlich und endgültig ausmacht. Der Ich-Gedanke ist eine fundamentale Täuschung. Und weil wir uns darin täuschen und etwas festhalten wollen, das vergänglich ist, deshalb entsteht Leiden.

Wie kann man diese grundlegende Verfassung, die Illusion des Menschen über das eigene Leben verändern? Es gibt hier den großen Ausweg, das endgültige Heilsziel *Nirvāna* – das große Loslassen. Dieses Ziel ist jeweils nur individuell erreichbar. Gleichwohl gibt es zu diesem Ziel viele Stufen, und diese Stufen führen nicht nur nach innen, sondern zum je anderen. Da das Leiden keine bleibende Identität besitzt, ist es *verminderbar*. Und gerade daraus erwächst die implizite Aufforderung für ein soziales Engagement im Buddhismus. Aus der Gemeinsamkeit des Erleidens vieler nachteiliger Umstände erwächst eine durchaus positive Solidarität, die vor allem die Zusammenarbeit mit anderen Religionen sucht.

Ethik im Buddhismus ist keine Werteschau, sondern durchaus eine rationale Erkenntnis. Der negativen Aussage, dass alle Phänomene ohne Identität erscheinen, also *leer* sind, korrespondiert die positive, dass alle Phänomene *gegenseitig abhängig* sind. Das ist für das menschliche Leben phänomenologisch leicht einsichtig: Unser Körper besteht aus verarbeiteten Tier- und Pflanzenleichen, Wasser und Mineralien. Wenige Minuten ohne Luft führen zum Tod. Wir tragen Kleidung, die andere hergestellt haben, leben in Häusern, die andere bauten, benutzen von ihnen gefertigte Geräte, importiert teils aus weit entfernten Weltgegenden. Wir denken beim inneren Sprechen in einer Sprache, die wir erlernt haben (Muttersprache), rechnen in einer Mathematik, die wir erworben haben. Auch Kreative sagen nicht, sie *machten* eine Idee, sondern ihnen *komme* eine Idee. Alles deutet also darauf hin, dass „Leben“ *abhängig* sein heißt, dass wir von anderen und anderem abhängig sind, sie aber auch von uns: Gegenseitige Abhängigkeit ist eine grundlegende Wirklichkeit.

Wenn man diese Wirklichkeit ignoriert und ein Weltbild aufrechterhält, das glaubt, Menschen seien mit sich identische Atome, die nur äußerlich aneinander stoßen, so strafft der Wandel dieser Wirklichkeit diese These unaufhörlich Lügen. Handelt man konsequent gegen die Einsicht in die Wirklichkeit durch einen starren Egoismus, so stört man das eigene oder zerstört das Leben anderer und wird *todsicher* früher oder später die Unmöglichkeit solch eines Strebens erfahren. Die der gegenseitigen Abhängigkeit adäquate Denkweise ist die *Achtsamkeit auf Andere*, die Anerkennung der umgebenden Natur als unauflösbare Bedingung des eigenen Lebens. Eben das ist das Mitgefühl – in seinem buddhistischen Begriff. Das Mitgefühl erstreckt sich nicht nur auf andere Menschen, sondern auf alles Lebendige. So erwächst aus der Lehre von der gegenseitigen Abhängigkeit aller Phänomene auch gleichsam ganz natürlich eine stark ökologische Orientierung, die wohl für alle buddhistischen Schulen charakteristisch ist. Ein Einsatz für ökologische Ziele findet sich in Sri Lanka, Thailand, Japan, Korea und Taiwan. Auch in China lässt sich durch eine Rückbesinnung auf die Tradition des Cha an-Buddhismus (Zen) ein deutlich ökologisches Engagement erkennen. Ökologische Orientierung – also eigentlich die Praxis des Mitgefühls der umgebenden Natur gegenüber – und Mitgefühl gegenüber anderen Menschen erwachsen aus der grundlegenden These von der Leerheit des Ich.

Da wir aber als Menschen in eine Welt geboren werden, in der ein Wert wie Mitgefühl eher selten gelehrt wird,

muss man diesen Wert überhaupt erst wieder einüben. Die Erkenntnis allein ist zwar eine motivierende Voraussetzung, aber keine hinreichende Bedingung. Auch hier gilt eine gegenseitige Verbundenheit: Die alltägliche Praxis des Mitgefühls erwächst aus der Einsicht in die gegenseitige Abhängigkeit aller Phänomene, aller Lebewesen – aber eben auch umgekehrt: Die Praxis des Mitgefühls öffnet den Geist zur Einsicht in diese gegenseitige Abhängigkeit.

#### 4. Buddhistische Ethik, Meditation und soziale Praxis

Welche Schlussfolgerungen ergeben sich nun aus dieser skizzierten Analyse für das soziale Engagement aus dem Geist der buddhistischen Philosophie? Traditionell werden drei Gruppen von praktischen Konsequenzen genannt: Entfaltung von Einsicht oder Weisheit (*prajna*); ein ethischer Lebenswandel (*sila*) und regelmäßige Meditationspraxis, um die beiden anderen Elemente zu vertiefen und immer wieder neu zu fundieren (*dhyana*). Unter Weisheit ist hier die immer wieder neu zu aktualisierende Einsicht in die gegenseitige Abhängigkeit, damit Verbundenheit aller Phänomene zu verstehen, die nur ein anderer Ausdruck für die Einsicht in die Nicht-Identität (Leerheit) aller Entitäten ist. Die ethische Folgerung haben wir bereits gezogen: Nur ein Handeln, das nicht wider diese Einsicht auch das Wohl anderer Lebewesen – vornehmlich, aber nicht nur der Menschen – miteinbezieht, das also durch *Mitgefühl* motiviert ist, kann auch sozial die Reproduktion aller in einer intakten Umwelt garantieren. Die Nähe dieses Gedankens zum kategorischen Imperativ bei Kant ist auffallend. In seiner Vorlesung über Ethik sagt Kant: „Das ist also eine unmoralische Handlung, deren Intention sich selbst aufhebt und zerstört,

#### Um sich gegen die stets neu aufflammenden Impulse des Eigeninteresses zu wappnen, empfiehlt der Buddha die regelmäßige Meditation.

wenn sie zur allgemeinen Regel gemacht wird.“ Wer sich egoistisch gegen die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen untereinander und von der Natur verschließt, der gefährdet das gesamte soziale Zusammenleben. Solch ein Verhalten ist nicht universalisierbar. Deshalb ist der je andere stets als Subjekt – Kant sagt in seiner *Metaphysik der Sitten*: „als Zweck, nicht nur als Mittel“ – zu betrachten, dem man mitfühlend, durch Mitfreude und Mitleid verbunden ist. Um sich gegen die stets neu aufflammenden Impulse des Eigeninteresses zu wappnen, empfiehlt der Buddha die regelmäßige Meditation.

Sie kann in zwei Formen eingeteilt werden: Die stille Meditation (*shamata*) und die analytische Meditation (*vipassana*). In der stillen Meditation macht man sich immer wieder erneut klar, dass bei einer Beruhigung der Gedanken, der turbulenten Emotionen auch der Ich-Gedanke schwindet. Geübte Achtsamkeit auf die eigenen Gedanken entzaubert deren scheinbare Macht. Die Achtsamkeit als Alltagspraxis öffnet sich so auch zu den anderen: Meditation heißt als Achtsamkeitsübung auch *Achtung* aller anderen Lebewesen. Es zeigt sich immer mehr eine wache Offenheit ohne personale Grenze, die aus dem *Loslassen* aller Begriffe aufsteigt. Darin liegt auch – wenn man so will – der objektive Aspekt des Mitgefühls,



Prof. Dr. Katharina Ceming, die die Reihe „Christentum und Buddhismus im Gespräch“ konzipiert, leitete auch die Tagung zu den sozialetischen

Tendenzen im Buddhismus. Hier unterhält sie sich in einer der Pausen mit Professor Brodbeck.

eine Allverbundenheit, die keine moralische Norm mehr darstellt, sondern zur Erfahrung wird. Es ist dieses stille Verweilen, das vor allem in westlichen Ländern als Quelle eines unbekanntes Glücks große Aufmerksamkeit gefunden hat. Auch wird, wie schon gesagt, das Interesse der Hirnforscher an den hierbei auftauchenden Bewusstseinszuständen immer größer; erste Projekte, diese Ergebnisse für Ärzte und in der Psychotherapie fruchtbar zu machen, sind vielversprechend.

Doch *nur* stille Meditation zu üben, wie sie inzwischen Teil der Wellness-Kultur geworden ist, mag ohne begleitende ethische Praxis, ohne ein aktives Mitgefühl eine schöne Erfahrung sein, verfehlt aber den Kern des Buddhismus. Die Achtsamkeit auf eigene Gedanken und Gefühle muss zur Achtung anderer, zum Mitgefühl werden. Ein Weg dazu ist auch die Übung der zweiten Form: die analytische Meditation. Sie erfordert weit mehr Ausdauer und Ernsthaftigkeit. Auch hier gilt es ein Extrem zu meiden: Mitgefühl ist nicht undifferenziertes „Verständnis für andere“, kein naiver Altruismus, der im Nächsten dessen Irrtümer, nicht den Menschen darin begünstigt. Das Mitgefühl gilt den sozial eingebetteten Menschen, nicht ihren *falschen* Gedanken. „Falsch“ sind nach buddhistischer Auffassung Gedanken, die den Egoismus stärken und als Handlungsprogramme nur eigenes oder fremdes Leiden vermehren. Insofern steht unter einem ethischen Gesichtspunkt im Buddhismus der positiven Einübung von Mitgefühl und der je zurückgezogenen Meditationspraxis als (tägliche) Sammlung und Achtsamkeitsübung eine *kritische* Ethik zur Seite.

Der Buddhismus wurde von alters her auch als die *kritische* Lehre bezeichnet. Vor allem in der Mādhyamaka-Philosophie, die Nāgārjuna im 2. Jahrhundert unserer Zeit begründet hat, gewinnt dieser kritische Aspekt eine tragende Bedeutung. Menschen handeln aus vielerlei Motiven. Sie alle besitzen aber die Fähigkeit, durch Achtsamkeit auf die eigenen Gedanken und Motive Handlungen zu beeinflussen, zu verändern. Auch im Buddhismus betont man die unbewussten Triebkräfte im Handeln. Dies sind die Gewohnheiten, die sich eingeschliffen haben und vielfach unbewusst geworden sind. *Das* ist der eigentliche Sinn von „Karma“. Karma heißt „Handeln“. Beim gewöhnlichen Handeln ist die Achtsamkeit auf einen Handlungserfolg, ein Ziel oder einen

Zweck gerichtet. Dadurch wird die Handlung selbst allerdings ausgeblendet. Die Form des Handelns wird nach abendländischer Lehre zum bloßen Mittel, das durch den Zweck „geheiligt“ wird. Doch eine Handlung auszuführen, *prägt* sowohl den Körper wie den Geist, und vieles davon ist ebenso unbewusst geworden, wie die Grammatik beim Sprechen oder die Bewegung der Beine beim Laufen. Diese Gewohnheitsmuster bilden das Karma jeder Handlung. Sie begünstigen oder hemmen künftige Erfahrungen. Deshalb ist das Bewusstmachen dieser unbewussten Muster des Denkens und der körperlichen Bewegung eine zentrale Voraussetzung, um ein Handeln gemäß der erreichten Einsicht zu verwirklichen – ein Handeln aus mitfühlender Motivation.

Ich möchte dies abschließend kurz am Beispiel der Wirtschaftsethik (vgl. K.-H. Brodbeck: *Buddhistische Wirtschaftsethik*, Berlin 2012) skizzieren. Auch in der Wirtschaft geht in buddhistischer Analyse jeder Handlung eine Motivation voraus. Die oben genannten drei Geistesgifte – Gier, Aggression, Verblendung – haben im Abendland durch die Geldwirtschaft eine neue soziale Wirklichkeit entfaltet. Das Ich grenzt sich ab als egoistischer Eigentümer, das zu anderen in teils sehr aggressivem Wettbewerb steht. Die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen in der Wirtschaft wird über die Geldrechnung abgewickelt – der Nächste wird zum Objekt, zum bloßen Mittel für eigene pekuniäre Ziele. So wird in der Geldrechnung die Allverbundenheit der Menschen und ihre Abhängigkeit von der Natur in einem Ding – dem Geldschein, der Münze – vergessen und verborgen. Dies ist die „moderne“ Form des Nichtwissens um die Wirklichkeit gegenseitiger Abhängigkeit. Die Gier wird hier zur Geldgier und findet im Gewinnstreben des *homo oeconomicus* seine soziale Ausprägung. Das Zinsnehmen, also mehr Geld zu verlangen als man gibt, ist zur selbstverständlichen sozialen Institution geworden – nicht zuletzt auch durch das Zurückdrängen der Lehre vom Zinsverbot in den christlichen Kirchen. Der Buddha sah in der Geldgier schon zu seiner Zeit eine der wichtigsten Formen für die Gier überhaupt. Der Zins ist institutionalisierte Geldgier. Aus der Geldgier erwächst die rücksichtslose Unterordnung der Gesellschaft unter Finanzinteressen und die blinde Ausbeutung der Natur – kurz, es erwachsen daraus die Krisen

## Grundkurs Buddhismus

Im Rahmen unserer Schwerpunktreihe „Christentum und Buddhismus im Gespräch“ bietet die Katholische Akademie im Jahr 2013 zusätzlich zu den wissenschaftlichen Tagungen einen „Grundkurs Buddhismus“ an.

„zur debatte“ sprach mit Prof. Dr. Katharina Ceming, die die Schwerpunktreihe konzipiert und organisiert, über die Besonderheiten des Grundkurses, der sechs Abende umfassen wird.

„zur debatte“: Worin wird sich der geplante Grundkurs von den wissenschaftlichen Tagungen unterscheiden?

**Katharina Ceming:** Auf den Tagungen sind wir speziellen Fragestellungen nachgegangen und haben diese intensiv aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet. Der Grundkurs versucht ein Grundlagenwissen über den Buddhismus, seine Anfänge, Lehren, Schulrichtungen etc. zu vermitteln.

„zur debatte“: Für wen ist dieser Grundkurs gemacht?

**Katharina Ceming:** Dieser Kurs richtet sich an alle, die einfach gerne etwas über den Buddhismus wissen möchten. Ein Vorwissen ist dafür nicht erforderlich. Wir werden gemeinsam an den sechs Abenden die Geschichte und die Lehre des Buddhismus beleuchten.

„zur debatte“: Müssen sich die Teilnehmer für alle sechs Abende anmelden, oder können auch einzelne Veranstaltungen besucht werden?

**Katharina Ceming:** Es handelt sich zwar um einen aufeinander abgestimmten Kurs, dennoch können auch nur einzelne Abendveranstaltungen besucht werden.

„zur debatte“: Was erwartet die Teilnehmer nun an den verschiedenen Abenden?

**Katharina Ceming:** Am ersten Abend geht es um die Frage „Wer war Buddha?“, am zweiten und dritten sind die Grundlagen seiner Lehre Thema, während wir in der vierten Einheit über die Entwicklung des Ordens und des Theravada-Buddhismus sprechen. Abend Nummer 5 dreht sich dann um den Mahayana-Buddhismus und seine Lehren, während am letzten Abend schließlich das Thema Weltverantwortung und Ethik im Mittelpunkt steht.

„zur debatte“: Und noch eine letzte Frage: Wieso bieten Sie als katholische Theologin in einer katholischen Akademie einen Grundkurs zum Buddhismus an?

**Katharina Ceming:** Das hat mehrere Gründe. Zum einen beschäftigt sich die Fundamentaltheologie, in der ich habilitiert bin, seit dem II. Vatica-



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

num auch mit den nicht-christlichen Religionen und dem interreligiösen Dialog. Für letzteren ist es sehr hilfreich, sich mit den Lehren derer auszukennen, mit denen man in Dialog treten will. Zum anderen beschäftige ich mich seit vielen Jahren mit Spiritualität in den Weltreligionen, und da hat der Buddhismus doch eine breite Palette spiritueller Wege zu bieten.

Ferner ist der Buddhismus zumindest als Lifestyle in weiten Kreisen in Europa angekommen, und hier sehen die Katholische Akademie und ich die Notwendigkeit, jenseits von Lifestyle und Wellness den Buddhismus als Lehre und Religion ernst zu nehmen und sich etwas intensiver mit seinen Anschauungen zu beschäftigen.

Die voraussichtlichen Termine sind jeweils Montagabend, 19 Uhr:

- 18. Februar 2013
- 18. März 2013
- 15. April 2013
- 13. Mai 2013
- 10. Juni 2013
- 8. Juli 2013

Eine Einladung mit dem verbindlichen Datum und Anmelde-möglichkeit wird rechtzeitig zugeschickt.

der Gegenwart. Nach buddhistischer Analyse sind Wirtschaftskrisen das Resultat einer für die Menschheit insgesamt schädlichen Motivation. Diese Motivation nur durch einen Rahmen, durch Gesetze begrenzen zu wollen, greift zu kurz. Eine wirkliche Reform der Wirtschaft, aber auch anderer Lebensbereiche muss eine Rückkehr zu der Erkenntnis sein, dass alle soziale Wirklichkeit das Resultat von Hand-

lungen ist, Handlungen aber geleitet sind von Motiven. Diese Motive im Sinn des Mitgefühls zu verändern, wieder stärker in die Erziehung einzuführen und in den Medien eine Sprache zu verleihen, müsste das gemeinsame Ziel aller religiösen Traditionen sein – in gegenseitiger Achtung und Toleranz. Ohne diesen Schritt werden ökonomische, soziale und ökologische Krisen weiter allgegenwärtig bleiben. □

# Grundlagen des Engagierten Buddhismus am Beispiel Japan

Silja Graupe

Kurz nachdem ein verheerendes Erdbeben Japan am 11. März 2011 erschüttert, reist ein junger Filmemacher in die am stärksten betroffene Präfektur Miyagi. Er besucht dort Menschen, welche durch den Tsunami erst alles verloren und dann in einem buddhistischen Tempel Zuflucht gefunden haben. Sein Kurzfilm, der unter <http://www.spiegel.de/video/suche/tag/Richis+Video.blog.html> auch längere Zeit im Internet zu sehen war, dokumentiert, wie er diesen Menschen helfen möchte – und was der Vorsteher des Tempels davon hält: Als die Flüchtlinge ihr Frühstück teilen wollen, lehnt der Regisseur zunächst ab. Schließlich wolle er, so seine Begründung, den Opfern keine Nahrung wegnehmen. Doch der Vorsteher widerspricht ihm vehement:

„Du glaubst, ein Helfer sei ein Helfer und ein Opfer ein Opfer. Aber das ist missverstanden. Wir alle sind gemeinsam Menschen (人間; jap. ningen). Wenn Helfer und Opfer gemeinsam essen und gemeinsam übernachten, dann können sie beginnen, die Gefühle und Bedürfnisse des anderen zu verstehen. Manchmal werden wir behandelt, als wären wir keine Menschen (人間), sondern ‚Opfer‘. Aber es sollte nicht vergessen werden, dass wir Menschen alle gleich sind.“

Anhand dieser Geschichte werde ich im Folgenden schlaglichtartig beleuchten, was buddhistisch inspirierte Hilfe bedeuten kann. Dabei geht es mir insbesondere darum, am Beispiel Japans zu zeigen, wie sich das geistige Fundament des engagierten Buddhismus grundlegend von unserer gewöhnlichen Wahrnehmungsweise unterscheidet.

## I.

Der japanische Begriff *ningen* (人間) ist zentral für das ostasiatische Verständnis vom Menschen im Allgemeinen. Insbesondere liegt er dem engagierten oder humanistischen Buddhismus (人間佛教) zugrunde, wie er in China oder Japan praktiziert wird. *Ningen* wird oft mit „Mensch“, „Menschen“ oder auch „Menschheit“ übersetzt. Wörtlich aber bedeutet er „Mensch-Zwischen“ oder „Zwischen Mensch und Mensch“. Gemeint ist damit weder ein Individuum noch eine Beziehung, die zwischen voneinander unabhängigen Individuen existiert. Vielmehr verweist *ningen* darauf, dass zwischenmenschliche Beziehungen konstitutiv für unser Menschsein sind: Was wir als Menschen sind, sind wir nur in und durch unsere Relationen zu anderen Menschen.

*Ningen* mahnt also eine wesentliche Umkehr im Denken an. In Europa stellen wir uns den Menschen normalerweise als ein unabhängiges Wesen vor, das zwar Beziehungen zu anderen Menschen herstellen kann, nicht aber umgekehrt aus diesen Beziehungen hervorgeht. Unser Ich oder Ego scheint unseren Interaktionen systematisch vorzuliegen. Letztere gelten ihm als rein äußerlich. Der japanische Buddhismus wendet diese Sichtweise gleichsam um hundertachtzig Grad, indem er unsere Wechselbeziehungen als primär ansieht: Aus ihnen geht unser einzigartiges Menschsein überhaupt erst hervor. Als Beispiel kann hier die Relation zwischen Vater und Kind dienen. Unserem



Prof. Dr. Silja Graupe, Juniorprofessorin für Philosophie und Wirtschaft an der Alanus Hochschule für Kunst und Gesellschaft, Alfter bei Bonn

abendländischen Verständnis nach denken wir wahrscheinlich zunächst an einen Mann, der eine Beziehung zu einem anderen Individuum (dem Kind) zuallererst herstellen muss, um seine Rolle als Vater erfüllen zu können. Doch der Buddhismus lädt uns zu einer anderen Betrachtungsweise ein: Das vielfältige familiäre Beziehungs- und Bindungsgeschehen macht einen Mann überhaupt erst zum Vater und zugleich ein gerade geborenes Leben zu einem Kind. Es zeugt den Vater ebenso wie das Kind, so dass beiden keine voneinander unabhängige Existenz zuzusprechen ist. Sie können nicht als vereinzelte Individuen begriffen werden, weil sie in ihrem tiefsten Wesen immer schon miteinander verbunden sind. Ohne die Beziehung zum Vater gibt es kein Kind, und ohne Beziehung zum Kind existiert kein Vater.

Auch die Aussage des Tempelvorstehers mitten im japanischen Katastrophengebiet lässt sich auf diese Weise verstehen. Denn er widerspricht der Auffassung, Menschen könnten sich vor ihrer unmittelbaren Begegnung bereits adäquat als Opfer oder Täter begreifen – und von diesem Standpunkt aus entscheiden, was richtig und gut für die jeweils andere Partei sei. Er empfiehlt dem jungen Regisseur vielmehr, sich zuallererst des konkreten Begegnungsortes aller Beteiligten zu vergewissern, um sodann kontextadäquat als Helfer der aus diesem Ort hervorzugehen. Was dies ganz konkret bedeuten kann, macht der Zen-buddhistische Philosoph UEDA Shizuteru in einem anderen Zusammenhang anhand einer einzigen alltäglichen Geste deutlich: dem Verbeugen. Europäer nehmen oft an, dass sich Japaner beständig *voneinander* verbeugen. Doch Ueda widerspricht diesem äußerlichen Eindruck, indem er auf die meist unausgesprochene Tiefendimension dieser Geste aufmerksam macht: „Statt sich bei der Begegnung unmittelbar an den Begegnenden zu wenden, versenkt sich jeder der beiden Partner zunächst einmal selbst-los ins Nichts der ungründigen Grundlosigkeit des

Zwischen, um erst dann, von der Tiefe des Nichts aufstehend, sich in das Ich-Du des Einander-gegenüber einzulassen. ‚Ich und Du‘ sind dann vom Weder-Ich-noch-Du im Nichts durchdrungen und im Zwischen in die Offenheit geöffnet. Auf diese Weise wird die Einseitigkeit des Egozentrismus gegenseitig im Nichts aufgelöst, so dass die Kommunikation in voller Dynamik entfaltet werden kann.“ Allgemeiner gesagt, empfiehlt der engagierte Buddhismus aus der konkreten zwischenmenschlichen Beziehung nicht nur die Achtung und Anerkennung des jeweilig anderen zu gewinnen, sondern auch das eigene Selbstverständnis. In den Worten des japanischen Ethikers WATSUJI Tetsuro ist diese Zwischenmenschlichkeit dabei „nicht wie ‚zwischen Tischen‘ ... ein statischer Raum, sondern ein dynamischer Raum, in dem man leben kann, und bedeutet folglich freie Schöpfung.“

Hier wird deutlich, dass es dem Buddhismus nicht um eine reine Innerlichkeit geht, wie im Westen häufig angenommen wird. Denn eine solche Innerlichkeit, insofern sie als strikt abgetrennt vom Mitmenschen, der Natur und dem Kosmos insgesamt angesehen wird, existiert dieser Religion zufolge nicht. Es gibt nichts, was letztere als *privat* im eigentlichen Sinne (von lat. *privatus*, ‚absondern‘, ‚rauben‘ und *privus*, ‚für sich bestehend‘) ansähe. Vielmehr lehrt sie, eine solche Privatheit als *illusionär* zu durchschauen: Letztere ist ein bloßer Schein, welcher vergessen macht, dass das, was wir sind, immer nur durch und in den Beziehungen sind, in denen wir leben. Mehr noch: Im Menschen oder den Dingen etwas als unabhängig oder unvergänglich zu postulieren, sei es ein substantieller Wesenskern oder eine unveränderliche Natur, wird als der eigentliche Urgrund allen Leidens angesehen. Wo immer also etwa der Zen-Buddhismus (gleich ob von seinen Kritikern oder Befürwortern) als eine Lebenspraxis angesehen wird, in deren Vordergrund eine weltabgewandte, meditatив-spirituelle Praxis des Einzelnen steht, scheint mir sein eigentlicher Sinn von vornherein verfehlt. Der Glaube, dass man „beständig, immerwährend, ewig fortleben werde“, so sagt es der Buddha, „ist eine ‚ganz und gar närrische Lehre.“

## II.

Doch was macht das „Zwischen von Mensch und Mensch“ genau aus? Die Geschichte aus dem japanischen Tsunamigebiet gibt auch hier einen Hinweis. Denn der Vorsteher, der seinen Tempel in einen Zufluchtsort für Menschen verwandelt, erteilt dem jungen Filmemacher folgenden Rat: Lebe mit den Menschen zusammen, denen du helfen willst! Esse und übernachte mit ihnen gemeinsam, bevor du dich überhaupt als helfender Mensch zu bestimmen suchst! Allgemeiner formuliert der Buddha: „Bloß Taten gibt es, doch kein Täter findet sich.“ Es geht also nicht darum, ein abstraktes Drittes (etwa die allgemeine Menschenwürde oder eine gemeinsame biologische oder geschichtliche Herkunft) als adäquate Basis humanitärer Hilfe anzusehen. Vielmehr ist die Zwischenmenschlichkeit als ein konkreter Begegnungsort (japanisch *basho*, 場所) im *Hier* und *Jetzt* zu verstehen. Sie ist als ein lebendiger *Prozess* zu gewahren, den primär Handlungen, nicht aber bleibende Wesen oder Dinge formen. Eine Katastrophe wie der Tsunami in Japan etwa besteht aus der Perspektive des Buddhismus gerade nicht aus feststehenden Opfern und Helfern, sondern verläuft vielmehr ereignishaft – trauern, lachen, weinen, suchen, finden, hoffen, bangen, grübeln, essen, trinken, waschen, aufräumen, schlafen. In diesen

Verlauf sollen wir uns konkret einüben, um unsere eigene Aufgabe, ja unser eigenes Menschsein situativ und kontextadäquat zu bestimmen. Ob wir *als* Tröstender, *als* Retter, *als* Helfer, *als* Suchender, *als* Opfer oder *als* Verzweifelter handeln, sollte niemals im Vorhinein feststehen. Liefen wir auf diese Weise doch Gefahr, unsere eigenen Ideale und Vorstellungen, die allein durch die Vergangenheit bestimmt sind, der lebendigen Gegenwart gewissermaßen überzustülpen. Allgemeiner gesagt, empfiehlt der Buddhismus, sich auf jede Begegnung im Hier und Jetzt neu einzulassen und diese damit zum Urgrund der eigenen Menschlichkeit zu machen. Engagement entsteht in und aus dem konkreten *Mitleiden* im wörtlichen Sinne.

## III.

Der japanische Buddhismus lässt sich aber nun auch nicht als eine Art öffentliche Religion verstehen. Dies gilt zumindest, insofern man unter ‚Öffentlichkeit‘ eine gegebene Allgemeinheit versteht, die den Einzelnen zwingen kann, vorgegebene Regeln einzuhalten oder ihnen gegenüber gar absoluten Gehorsam zu leisten. Denn auch das Soziale lässt sich im japanischen Buddhismus nur im oder aus dem „Zwischen“ denken. Tatsächlich wird die Gesellschaft im Japanischen oft als *seken* (世間) bezeichnet, was wörtlich übersetzt so etwas wie „Welt-Zwischen“ meint und dabei auf das gleiche chinesische Zeichen (間) wie der japanische Ausdruck *ningen* zurückgreift. Dieser ursprüngliche und unbeständige Charakter des Sozialen

*Der Glaube, dass man „beständig, immerwährend, ewig fortleben werde“, so sagt es der Buddha, ist eine „ganz und gar närrische Lehre.“*

nun wird „durch Gesetze lediglich verdeckt, seien diese zivilen, moralischen oder göttlichen Ursprungs“, formuliert der japanische Philosoph NISHITANI Keiji. Sicherlich ist folgende Beobachtung richtig: Verstehen wir Menschen erst einmal als voneinander absolut getrennte Wesen, deren Individualität durch die Freiheit von allen Bindungen und Beziehungen geprägt ist (negativer Freiheitsbegriff), so liegt der Schluss nahe, dass sie sich alle den gleichen Regeln oder Gesetzen unterwerfen müssen, wollen sie überhaupt friedlich zusammenleben. In einer Formulierung von Thomas Hobbes gesagt, müssen sie allesamt an *künstliche Ketten* gelegt werden. „Die Handlungen“, so formuliert der Wirtschaftsethiker Karl Hohmann diesen Gedanken, „werden strikt den Regeln unterworfen, so dass die Verlässlichkeit der Verhaltenserwartungen ... gewährleistet bleibt.“ Es scheint also, als müssten Normen dem Menschen „mit unbedingtem Anspruch entgegentreten.“ Doch auf diese Weise, so wendet insbesondere der Zen Buddhismus kritisch ein, bleibt die individuelle Freiheit unvollständig. Denn der Mensch muss sich etwas unterwerfen, das er selbst nicht gestalten kann. Zugleich werden auch alle Gemeinschaften unfrei, sie sich die Regeln ihres Zusammenlebens selbst zu schaffen.

Vom Buddhismus sollte man also weniger erwarten, dass er feststehende Regelwerke für das Zusammenleben der Individuen entwirft, begründet und sich für deren Durchsetzung einsetzt. Natürlich tut er dies *auch*, doch nur als eine

Art Notlösung: Solange sich Menschen im illusionären Glauben an ihre Privatheit als Egoisten begegnen, treten auch Buddhisten selbstverständlich für Regeln ein, welche die schlimmsten Auswüchse dieser Haltung eindämmen helfen. Doch im Grunde geht es dem Buddhismus nicht darum, den Egoismus von außen zu zähmen, sondern gleichsam in der Tiefe des Selbst und damit, wie wir gesehen haben, in der konkreten gelebten Begegnung des Zwischenmenschlichen aufzulösen. Seiner Ansicht hilft man nicht, indem man *erst* auf Regeln

*Regeln und Gesetze sollen niemals etwas Endgültiges sein, das unser Handeln gegenüber unserem Nächsten unabänderlich determiniert.*

oder Gesetze blickt und sich *dann* erst seinen Mitmenschen zuwendet. Regeln und Gesetze sollten niemals etwas Endgültiges sein, das unser Handeln gegenüber unserem Nächsten unabänderlich determiniert. Ihnen ist nicht einfach blind zu gehorchen. Vielmehr sollten wir lernen, sie in jeder Situation neu auszugestalten. „Nicht an Regeln gebunden sein, sondern jedem einzelnen seine Regeln schaffen“, so formuliert der Zen Schüler HISAMATSU Shinichi diese Einsicht.

#### IV.

Insgesamt gesagt, sucht der Buddhismus also jene Unterscheidung zwischen Öffentlichkeit und Privatheit *an sich* zu unterlaufen, welche so fest in unserem europäischen Denken verhaftet ist. Das ‚ungründige Zwischen‘, welches sich dynamisch in der Begegnung von Menschen entfaltet, bestimmt er weder von einem gegebenen Allgemeinen noch von einem unveränderlichen Ego her. Er reduziert es weder auf die eine noch auf die andere Seite, eben weil es eine Tat ohne Täter, eine Bewegung ohne ersten Bewegenden darstellt. Individuum und Allgemeinheit entstehen in wechselseitiger Abhängigkeit, was meint, dass beide Seiten niemals an und für sich existieren, sondern nur *in* Beziehung zu *allem Anderen* sind, was sie gerade sind. Inmitten dieser wechselseitigen Abhängigkeiten gibt es nach buddhistischer Überzeugung nichts, an dem wir anhaften und damit dauerhaft orientieren sollten oder könnten.

Meines Erachtens zeigt das Zusammenleben mitten im japanischen Katsutrophengebiet erneut, woraus sich buddhistisches Engagement jenseits rein individueller Motivation und rein äußeren Anreizen nährt: Ermutigt durch die Rede des Tempelvorstehers, beginnt der junge Filmemacher aktiv am Leben im Tempel teilzuhaben. Eines Abends lädt er zu einer kleinen Theatervorführung ein. „Es war“, erzählt er in seinem Film rückblickend, „jenseits aller meiner Vorstellungskraft. Ich tat mein bestes, um die Menschen zu ermuntern. Doch ich wurde hingegen aufgemuntert.“ Der Helfende wandelt sich inmitten des Helfens ebenso wie diejenigen, denen er zu helfen sucht. Dieser wechselseitige Gestaltungsprozess kennt weder einen rein aktiven (gebenden) noch einen rein passiven (empfangenden) Pol. Er stellt ein dynamisches Beziehungsgeschehen dar, welches die Situation insgesamt verwandelt und damit alle Beteiligten transformiert. „Das Leben ist, was ich leben lasse und ich bin, was Leben mich sein lässt (...) Das Ich, das Leben ist, und das Leben, das ich bin, sind auf

diese Weise“, so formuliert es der Zen-Meister D gen im 13. Jahrhundert.

#### V.

Was also heißt „Engagement“ im Buddhismus? Es heißt *nicht*, Situationen von außen her kommend zu erfassen und zu beurteilen, um sodann den Wandel von einem externen Standpunkt aus befahlen und überwachen zu wollen. Damit stellt sich der Buddhismus etwa gegen all jene modernen Formen der Sozialethik, welche lediglich allgemeingültige Handlungsregeln etwa im Umgang mit Armut oder der Natur aufzuspüren und zu begründen suchen. Diese Formen setzen immer schon voraus, dass Menschen sich nicht mehr persönlich begegnen und deswegen die Regeln ihres Zusammenlebens nicht mehr selbst *schaffen* können. Sie gehen, anders gesagt, davon aus, dass jegliche Formen der *face-to-face communities* durch anonyme Gesellschaftsformen bereits zerstört und ersetzt worden sind und damit feste Regelwerke jegliche situative Menschlichkeit ersetzen müssen. Meines Erachtens ist es die Stärke des Buddhismus, dass er diese Voraussetzungen gerade nicht unwidersprochen akzeptiert, sondern im Gegenteil zu unterlaufen sucht. Er will nicht den Egoismus, wie er in unseren weitgehend anonymen Gesellschaften grassiert, in irgendeiner Form bändigen, sondern im lebendigen ‚Nichts‘ (jap. *mu*) des Zwischenmenschlichen *aflösen*. Er will Menschen befähigen, gemeinsam die Regeln ihres Zusammenlebens *situativ* zu schaffen und auszugestalten. Sein Engagement setzt dabei stets im Kleinen, im konkreten Hier und Jetzt einer Situation an. Es *beginnt* mit der Einübung einer einzigen Aktivität: dem einfachen Atmen etwa, dem ziellosen Sitzen (*Zazen*), der Teezeremonie (jap. *chadō*, wörtlich: Weg des Tees) oder dem Bogenschießen (jap. *kyūdō*, wörtlich: Weg des Bogens). Zugleich umfasst dieses Engagement (zumindest innerhalb der Tempelgemeinschaften) immer auch die alltägliche Arbeit (jap. *samu*) wie etwa das Säubern, das Kochen oder die Gartenarbeit. Ein weiteres wichtiges Übungsfeld ist der situative Dialog zwischen Meister und Schüler (jap. *gōsan*, *kōan*). Auch hier lernt der Schüler exemplarisch, ein konkretes Beziehungsgeschehen *situativ* zu gestalten, ohne hierbei ein Ziel zu verfolgen, das außerhalb dieses Geschehens stünde. Dies bedeutet nicht, dass unser Engagement für Mensch und Welt auch hier *enden* sollte. Eher verhält es sich wie bei einem Tropfen, der auf eine ruhige Wasserfläche trifft: der Umfang, in dem ein Buddhist die wechselseitige Abhängigkeit aller Menschen und Dinge *situativ* zu erkennen und konkret zu gestalten und zu verändern vermag, kann nur mit der Übungspraxis selbst wachsen. Der begrenzende Faktor bleibt dabei stets, wie weit wir uns tatsächlich auf die Situation einlassen, sie *mitleben*, *mitleiden* und auf dieser Grundlage (ziellos) *mitgestalten* können. Anders gesagt, gewinnt das buddhistische Engagement seine Kraft aus dem tätigen Vollzug selbst und bleibt folglich stets an konkrete und praktische Situationen gebunden. „Small is beautiful“, auf diesen einfachen Satz bringt der buddhistische Ökonom Ernst Friedrich Schumacher die Einsicht, dass wirklicher Wandel nur von Gemeinschaften ausgehen kann, in denen Menschen eine gemeinsame Praxis der Verwandlung auch tatsächlich einüben können und einüben dürfen. So besteht in der Rückkehr *zum menschlichen Maß* ein wesentlicher *Ausgangspunkt* des engagierten Buddhismus. □

## Mehr als Innerlichkeit. Sozialethische Tendenzen im Buddhismus – Ein Statement

Hans Waldenfels SJ

### I.

Der Buddhismus ist in Europa eher leise aktiv. Es ist aber nicht zu übersehen, dass er für zahlreiche suchende Menschen in hohem Maße faszinierend ist. Dem widerspricht nicht die andere Einsicht, dass er nach wie vor auf viele fremd wirkt. Doch zu allen Zeiten hat das Fremde und Unbekannte auf Menschen eine Anziehungskraft ausgeübt.

Dabei kommen in wachsendem Maße westliche, vom Buddhismus überzeugte Menschen anderen Westlern zu Hilfe. In meiner Heimatstadt Essen wirbt ein Buddhistisches Zentrum mit Einladungen zur Meditation in der Mittagspause, Einführungskursen in Meditation und Yoga, Männertagen. Schulklassen werden eingeladen, Lehrer und andere Berufsgruppen fortgebildet. Es gibt einen Hospizverein, regelmäßige Treffen für junge Leute. Das Zentrum gehört dem *Triratna-Orden* an, ursprünglicher Name „fwbo“ = „Freunde des Westlichen Buddhistischen Ordens“, 1967 in England von einem Engländer gegründet, der 1944 Buddhist wurde und heute den Namen Sangharakshita trägt. „*Triratna*“ bedeutet „drei Juwelen“: *Buddha*, der Erwachte, *Dharma*, die Lehre, *Sangha*, die Gemeinschaft. Die zwanzig Lehrenden des Zentrums werden mit den ihnen im Orden gegebenen Namen aufgeführt und sind ausnahmslos Europäer.

Hat man auf den ersten Blick den Eindruck, es gehe vorranglich um Meditation, so weitet sich der Blick, wenn man in der Werbung des Zentrums stöbert. Da findet man „Dharma und Politik?“, „Tor zum Tod“, „Buddhismus und Arbeit: Ora et labora?“, „Arbeit befreit – eine Provokation“, dann auch „Dharma und Kinder – Kinder & Dharma?“ oder „No sex, no drugs ... but... let's rock'n roll to freedom!“ – dazu die Frage: „Zölibat? Hat das heute überhaupt noch eine Berechtigung? In einem fiktiven Gespräch erzählt Kulanandi dazu einiges aus ihrer persönlichen Erfahrung.“ Die Themen beweisen, dass gegen den oberflächlichen Eindruck des Rückzugs in die reine Innerlichkeit der Buddhismus seinen Platz im sehr konkreten Leben hat.

Das haben auch die beiden Vorträge der Tagung bestätigt, die aus der Sicht des „Engagierten Buddhismus“ gehalten wurden. Dabei muss hervorgehoben werden: Beim „Engagierten Buddhismus“ haben wir es mit der modernen Form eines organisierten Buddhismus zu tun, der sich jenseits der drei klassischen Wege des Theravada-, Mahāyāna- und Vajrayāna-Buddhismus angesiedelt hat. Das „*Internationale Netzwerk engagierter Buddhisten*“ (INEB) wurde 1989 in Thailand gegründet mit je einem Vertreter der klassischen Richtungen – Buddhadasa Bhikkhu, ein thailändischer Abt, für den Theravada, der vietnamesische Zenlehrer Thich Nhat Hanh für den Mahāyāna-Buddhismus und der Dalai Lama für den tibetischen Buddhismus als Paten. Für den deutschen Sprachraum sind Karl-Heinz Brodbeck und Johannes Litsch federführend.

### II.

In gewissem Sinne kann man den Engagierten Buddhismus als eine Form



Prof. Dr. Hans Waldenfels SJ, Professor für Fundamentaltheologie, Theologie der nichtchristlichen Religionen und Religionsphilosophie an der Universität Bonn

des politischen Buddhismus ansprechen. Schwerpunkte der Arbeit des Internationalen Netzwerks sind:

- Förderung des Schutzes und der Bewahrung der ökologischen Lebensbedingungen des Menschen und der Existenzrechte von Tieren, Pflanzen und natürlichen Ökosystemen.
- Praktische Hilfe, Unterstützung und Solidarität für Menschen, die sich in materieller Not, wirtschaftlicher Ausweglosigkeit oder Unterentwicklung, sozialer oder gesundheitlicher Hilflosigkeit befinden.
- Engagement für die Würde und Rechte politisch, ethnisch, religiös oder geschlechtlich verfolgte oder diskriminierter Menschen und Völker.
- Arbeit an der Überwindung der Wurzeln von Hass, Krieg und Gewalt, Beteiligung an weltweiten Friedens- und Versöhnungs-Aktivitäten, Förderung von Lernprozessen zur unmittelbaren Konfliktbewältigung.
- Unterstützung der therapeutischen und sozialen Tätigkeiten von Psychologen, Ärzten, Heilpraktikern, Pädagogen, Sozialarbeitern und Sterbebegleitern und jedes mitfühlenden Menschen.
- Förderung gemeinschaftlicher Lebensformen, von Wirtschaftsverhältnissen ohne Ausbeutung, Verschwendung und entfremdete Arbeit und von gesellschaftlichen Strukturen, die auf Achtung und Solidarität beruhen.
- Beteiligung am gleichwertigen, offenen und kritischen Dialog aller Schulen des Buddhismus, aller Religionen der Menschheit sowie aller Bemühungen um die Befreiung und Verwirklichung des Menschen.

Die Liste stellt ein anspruchsvolles Programm dar, das alle Lebensbereiche der Menschen und ihrer Umwelt betrifft. Auf den ersten Eindruck enthält sie nichts, was einem westlichen Menschen fremd erscheinen muss. Die Sprache ist stimmig, verständlich und nachvollziehbar.

Der buddhistische Ausgangspunkt von Brodbecks Überlegungen ist dem-



Foto: Wikimedia commons

Bhimrao Ranji Ambedkar (1891 bis 1956), der den Buddhismus in Indien wieder popularisierte, organisierte bei

gegenüber provokant. Brodbeck geht von drei „Geistesgiften“ – Unwissenheit (*avidyā*), Gier (*rāga*) und Hass (*dveshā*) – aus, wobei die „Unwissenheit“ mit einer Ich-Illusion bzw. dem „Glauben an ein dauerndes Ich in einer Welt des Wandels“ identifiziert wird. Das Festhalten an einem – mit der griechischen Philosophie – „substanzhaft“ verstandenen Ich wird aber vom Buddha als die große Selbsttäuschung entlarvt.

Silja Graupe hat das genauer ausgeführt, wo sie den Menschen vom japanischen Verständnis her eindrucksvoll als ein „Wesen-dazwischen“ – jap. *ningen* – beschreibt. Für die Welt als ganze, zumal die Welt als Öffentlichkeit gibt es einen ähnlichen japanischen Begriff *seken*, in dem die Welt (*se*) mit dem „dazwischen“ (*ken*) verbunden ist. Der Mensch ist wesentlich ein Wesen, das zwischen allem anderen lebt, – mit einer Radikalität, dass er selbst nichts Anderes ist als ein „Dazwischen“. *Pratītyasamutpāda* heißt der aus dem Sanskrit stammende Schlüsselbegriff buddhistischen Denkens. Brodbeck sieht in ihm ausdrücklich die positive Entsprechung zur negativen Aussage, dass alle Phänomene „leer“ (*sūnya*) sind (im Japanischen *ku*). Ich selbst übersetze *pratītyasamutpāda* seit langem mit „reine Relationalität“ oder „reines Existieren aus / in Beziehung“.

Diese These kann man zur Kenntnis nehmen, ohne sie sofort zu verstehen und zu bejahen. Ehe man aber zu den zustimmungswürdigen Aussagen zur buddhistischen Ethik und damit zu konkreten Verhaltensweisen kommt, die sich aus den Prämissen ergeben,

müsste genauer über die Grundthese zu *anātman* gesprochen werden, dem Gegenbegriff zu *ātman*, vielfältig übersetzt als „Nicht-Ich“, „ohne Selbst“, „Verneinung der Substanz“ u. ä.: somit der These, die hinter der Rede von der „Ichlosigkeit“ oder – wie Brodbeck formuliert hat – „Ich-Illusion“ steht.

Im Blick auf seine Ausführungen kann man zwei Dinge festhalten: **Ers- tens:** Im Internationalen Netzwerk engagierter Buddhisten kann man eine positive Version der grundsätzlichen Vernetzung aller Wesen bzw. alles Seienden wiedererkennen. **Zweitens:** Was später zur „kritischen Wirtschaftsethik“ ausgeführt wird, erweist sich konsequenterweise als Anwendungsfall der zuvor aufgelisteten Schwerpunkte.

Von meinem Lehrer Keiji Nishitani, dem Nachfolger Kitarō Nishidas in der japanischen Kyōto-Schule, gibt es eine interessante Anekdote. Im Galaterbrief des Apostels Paulus 2,20 steht der Satz: „Nicht ich lebe, Christus lebt in mir.“ Nishitani hat diesen Satz Theologen in Basel und Marburg als Kōan vorgelegt und sie dann gefragt:

„Bei Paulus finde ich einen Ausspruch, den ich – vom zen-buddhistischen Standpunkt – nur allzu gut zu verstehen glaube; er sagt da, er habe den Tod erlitten ..., Nicht ich lebe, Christus lebt in mir.“ Das leuchtet mir unmittelbar ein – nur, darf ich Sie fragen: Wer spricht da?“

Die Frage kehrt hier wieder, wenn ein unerleuchteter Mitteleuropäer sich mit der These konfrontiert sieht, dass es gar kein Ich gibt, folglich auch kein Du. „Wer spricht denn da?“ Über diese

Frage muss ein Buddhist Rechenschaft ablegen. Er kann sich nicht damit begnügen, den Gesprächspartner einfach mangelnder Einsicht zu bezichtigen.

In einer Veröffentlichung zum Thema „Dialog der Kulturen – eine Frage der Wahl? Über den Anfang interkulturellen Philosophierens“ hat Silja Graupe zusammen mit Karl-Heinz Brodbeck den Hintergrund interkulturellen Denkens thematisiert. Zu Recht ist dort von den Gefahren die Rede, die auftreten, wo der interkulturelle Dialog letztendlich auf einen *intra*kulturellen Dialog reduziert wird und dann unter der Hand bei der Einschätzung des Fremden und Anderen die eigene Kultur zum Maßstab aller Dinge wird. Das haben die Vertreter einer offenen philosophischen Haltung – Franz Martin Wimmer, Heinz Kimmerle u. a. – hinreichend ausgeführt.

Die beiden Autoren sprechen in dem gemeinsam signierten Aufsatz dann davon, dass der Anfang der Interkulturalität in einem Abgrund liegt und zu einer Frage von Leben und Tod werden kann:

„Die Begegnung mit dem Fremden zwingt [Nishitani], bei dem zu beginnen, was sich unter den eigenen Füßen befindet. Doch dies ist keineswegs mehr ein sicherer Boden, von dem aus sich Fremdes und Eigenes betrachten und vergleiche ließen. Es stellt vielmehr einen Abgrund dar, in dem das Eigene wie eine gähnende Leere klafft, ohne dass das Fremde alternativ Halt spenden könnte. Diesen anderen Anfang gilt es für Nishitani nicht hastig zu überdecken. Vielmehr will er in ihn einsteigen, durch ihn hindurchgehen, um in gleichzeitiger Selbst- und Fremdtransformation einen wahrhaft neuen Ort der Begegnung entstehen zu lassen.“

Silja Graupe spricht hier von dem, was Heinz Brodbeck anspricht, wenn er in seiner Rede von Ich-Illusion zu einer neuen Gestalt der Ethik bis in das Wirtschaftsleben führen will. Freilich wäre zu wünschen, dass er zunächst deutlicher die Fremdheit oder Andersheit des Buddhismus zur Sprache brächte, ehe er zu seinen Ergebnissen der vordergründigen Wahrheitsebene kommt, die sich dann doch nicht so sehr von dem unterscheidet, was viele Menschen denken und verstehen können.

### III.

Wir kommen weniger, wenn es um praktisches Verhalten geht, wohl aber wenn wir mit theoretischen Begründungen zu tun bekommen, nicht um deutliche Nachfragen herum. Nun hat sich – anders als die Großzahl asiatischer Denker – Keiji Nishitani nachdrücklich mit dem abendländischen Begriff der „Person“ auseinandergesetzt. In seinem Werk *Was ist Religion?* (jap. *Shūkyō towa nanika*) ist Kapitel 2 überschrieben: „Das Personale und das Impersonale in der Religion“. Der Begriff „Person“ kommt bei Karl-Heinz Brodbeck nicht vor und wird von Silja Graupe auf die Privatheit des Individuellen reduziert. Bei Nishitani heißt es aber:

„Mensch als Person“ (jap. *jinkaku*) ist zweifellos die höchste Idee vom Menschen, die bisher konzipiert wurde. Dies gilt auch für die Idee von Gott als ‚Person‘. Seit in der Neuzeit die Subjektivität mit ihrem Selbst-Bewusstsein in den Vordergrund getreten ist, ist die Idee des Menschen als eines personalen Wesens etwas Selbstverständliches geworden. Ist aber die bislang vorherrschende Weise, über ‚Person‘ nachzudenken, wirklich die einzig mögliche?“

Zweifellos ist „Person“ in der abendländischen Welt zu lange vorrangig im Sinne der Eigenständigkeit des individuellen Menschen, seines geistigen

Selbstbesitzes, seiner Erkenntnis und Freiheit, damit seiner Würde und seiner Rechte betont worden. Dabei ist der einzelne Mensch oft isoliert vom Du der Mitwelt und erst recht der Umwelt gesehen worden. Das wird spätestens im Blick auf Descartes als reine Egozentrik kritisiert; ist aber im modernen Personalismus nach Martin Buber u. a. korrigiert worden. Nicht zu bestreiten ist auch, dass die mit dem überhöhten Personverständnis verbundene neuzeitliche Gestalt der Anthropozentrik in Asien auf wachsende Skepsis stößt.

Auch wenn das nicht ausführlicher besprochen werden kann, bleibt die Frage nach Menschenwürde und Menschenrechten im Raum. Hierzu müssten sich dann auch die Vertreter des Engagierten Buddhismus deutlicher äußern, zumal der Dalai Lama mit dem tibetischen Volk im modernen China bis heute wie eine offene Wunde wirkt.

Zu einer besseren Verständigung wären deutlichere Aussagen über die Prämissen interkultureller Begegnung erforderlich. Man kann die Fremdheit anderen Denkens und anderer Sprachlichkeit nicht leichtfertig überspielen. Einen hilfreichen Schritt hat Karsten Schmidt in seiner Frankfurter Dissertation zum Thema „Hermeneutische Zugänge zum Buddhismus“ gemacht.

Silja Graupe sagt im Hinblick auf die Regeln des Zusammenlebens und der Zwischenmenschlichkeit: „der Buddhismus „sucht nicht den Egoismus in irgendeiner Form zu bändigen, sondern eben im lebendigen ‚Nichts‘ (*mu*) des Zwischenmenschlichen aufzulösen. Er will Menschen befähigen, gemeinsam die Regeln ihres Zusammenlebens zu schaffen und situativ auszugestalten.“

An dieser Stelle versagt offensichtlich die Sprache. Denn es bleibt die Frage: „Wer spricht denn da?“ Wer ist „er“ – der Buddhismus – subjektiv ausgedrückt? Wer sind die Menschen, die befähigt werden sollen? Auf solche Fragen muss geantwortet werden, wenn es nicht zu Verkürzungen und erneuten Missverständnissen kommen soll. Wer von Ich-Losigkeit und Ich-Illusion spricht, sollte zu den Fragen nach der Würde des Einzelnen Stellung beziehen.

Das Thema der Tagung lautet „Mehr als Innerlichkeit. Sozialethische Tendenzen im Buddhismus“. In meinem Statement verzichte ich bewusst darauf, von christlich-theologischen Positionen aus kritische Rückfragen zu stellen.

Eine Korrektur abendländischen Buddhismusverständnisses beweist zweifellos, dass das skizzierte Weltverhalten mehr ist als eine „Tendenz“, da Erkenntnis und Mitleiden zusammengehören. Zweifellos berührt sich das Mitleiden in der Praxis mit dem, was Christen „Liebe“ nennen. Wo nicht mehr eigens nach den Grundvoraussetzungen gefragt wird, zeigt sich einfach, dass sich Buddhisten vordergründig wie alle Menschen als Menschen verhalten.

Nach dem großen Tsunami im Indischen Ozean zu Weihnachten 2004, der Indonesien, Sri Lanka und andere Länder Asiens traf und über 200.000 Menschenleben kostete, fragten sich in Würzburg Vertreter der verschiedenen Religionen nach Gründen für die Katastrophe. Diese theoretische Diskussion verhinderte nicht, dass sich alle Religionen an den praktischen Hilfsaktionen beteiligten.

Sowohl Christentum als auch Buddhismus setzen auf eine Umkehr des Denkens. Das zwingt Christen und Buddhisten, über das aktuell geforderte Verhalten hinaus nach den Grundlagen des jeweiligen Denkens zu forschen und aus der Fremdheit heraus Verständigung zu suchen, die dann zu gemeinsamem Handeln im Samsara der Welt führt. □



# Aufbruch ohne/mit Orden?

## Ordensgemeinschaften innerhalb einer Kirche im Wandel

Wie verortet sich das Gott geweihte Leben innerhalb der Kirche, die sich neu strukturiert? Neben kritischer Bestandsaufnahme zeigte die Tagung „Aufbruch ohne/mit Orden? Ordensgemeinschaften innerhalb einer Kirche im Wandel“ der Katholischen Akademie und der Bayerischen Benediktinerakademie vom 5. bis zum

7. September 2012 im Haus St. Ulrich in Augsburg auch positive Perspektiven auf. „zur debatte“ dokumentiert die überarbeiteten Referate. In unserer Audiothek unter der Adresse <http://mediathek.kath-akademie-bayern.de/audiobeitraege.html> finden Sie fünf der im Haus St. Ulrich gehaltenen Vorträge zum Nachhören.

## Zeichen und Werkzeug der Erneuerung? Der „Ort“ der Orden in der Kirche

Christian Hennecke

Sind Orden und überhaupt charismatische Gemeinschaften – Erneuerungsbewegungen oder neue Ordensgemeinschaften – Zeichen und Werkzeug der Erneuerung der Kirche? Und was bedeutet das für Ort und Rolle der Orden in der Kirche? Dies soll die Fragestellung der folgenden Überlegungen sein.

### Zuwege

Eine eigene biographische Erfahrung kann ein erstes Licht werfen: Wenn ich mich frage, warum ich heute so Christ bin, wie ich Christ bin – ganz zu schweigen von der Frage meiner priesterlichen Berufung, dann hängt dies mit der Begegnung mit einer kirchlichen Erneuerungsbewegung zusammen.

In dieser Begegnung, die mein Leben prägen sollte, ging es nicht zunächst und zuerst um die Frage dieser spezifischen Bewegung, die ich ja bis dahin gar nicht kannte, sondern um die Erfahrung, die mir damals geschenkt wurde: In den Begegnungen und in den verschiedenen Treffen und Aktivitäten eröffnete sich der Horizont einer Christusbegegnung, die ich vorher so gar nicht kannte. Auch vorher war ich gläubig, auch vorher habe ich gebetet, auch vorher ging ich zur Liturgie – aber „neu“ war hier: Gott war wirklich nah, erfahrbar, „mitten unter uns“.

Diese Erfahrung einer wirklichen Nähe Gottes löste in mir die Frage aus, wie ich dieser Wirklichkeit immer nahe sein kann. Und auch darauf wussten diejenigen eine Antwort, die zu dieser Gemeinschaft gehörten. Sie wussten einen Weg der Initiation, einer Praxis, in der ich mich Schritt für Schritt wiederfand. In meinem Fall begann dieser Weg damit, dass ich fragte: Wie lebt ihr das in Göttingen (meiner Heimatstadt)? Die Antwort kam prompt: Wir leben das Evangelium. Und ich beschritt die-



Regens Dr. Christian Hennecke, Leiter des Fachbereichs Missionarische Seelsorge im Bistum Hildesheim

sen Weg. Ich kaufte mir eine Bibel und ging zu Treffen, wo wir miteinander über das Evangelium und seine Lebensrelevanz sprachen. Ich begann, jeden Morgen in der Bibel zu lesen – und das veränderte mein Leben.

Eine kurze Reflexion kann vielleicht einige Spuren legen: zum einen liegt die Qualität dieser ersten Begegnung mit einer charismatischen Ausdrucksgestalt und ihrer Anziehungskraft darin, dass mir hier eine wirkliche Christusbegegnung ermöglicht wurde. Nicht die Bewegung war hier entscheidend, sondern sie war der „Ort“, an dem mir Christus begegnete. Und das zweite, vielleicht noch wichtigere: Es wurde nicht nur

eine gnadenhafte Begegnung mit Christus ermöglicht, sondern durch diese Gemeinschaft war auch ein Zugangsweg eröffnet, der das Erlernen und Einüben einer Praxis ermöglichte.

Fast genau so beschreibt nun aber das II. Vatikanische Konzil in Lumen Gentium 46 die Aufgabe der Ordensleute. Zur Erinnerung: Nachdem das Konzil in Lumen Gentium in einem ersten Teil die Grundarchitektur des Kircheseins beschrieben hat, und im Ausgang vom Geheimnis des dreifaltigen Lebens die sakramentale Grundgestalt der Kirche im Ausgang von der Taufe beschreibt – Stichworte sind *Communio* und *Volk Gottes* – will das Konzil in einem zweiten Teil den existenziellen Weg dieser Wirklichkeit beschreiben. Es spricht von der grundlegenden Berufung zur Heiligkeit. Und in diesem Kontext einer ekklesiopraktischen Initiation in die Grundwirklichkeit des Geheimnisses der Kirche, spricht das Konzil von der Rolle der Ordensgemeinschaften: „Die Ordensleute sollen sorgfältig darauf achten, dass durch sie die Kirche wirklich von Tag zu Tag mehr den Gläubigen wie den Ungläubigen Christus sichtbar mache, wie er auf dem Berg der Beschauung weilt oder wie er den Scharen das Reich Gottes verkündigt oder wie er die Kranken und Schwachen heilt und die Sünder zum Guten bekehrt oder wie er Kinder segnet und allen Wohltaten erweist, immer aber dem Willen des Vaters gehorsam ist, der ihn gesandt hat.“ (LG 46)

Auch hier geht es um eine spezifische Rolle und einen spezifischen Ort: inmitten der gemeinschaftlichen Suche und Bemühung um Heiligkeit haben Ordensleute die Aufgabe, Christus erfahrbar, „sichtbar“ zu machen, und zwar in einer jeweils spezifischen Verortung und Sendung.

Genau die anfänglich beschriebene Erfahrung ist also hier den Orden zutiefst zugeschrieben. Sie sind ja nicht zuerst Strukturen innerhalb einer Gesamtstruktur. Vor allem sollen sie am jeweiligen Ort, in ihrer jeweiligen Zeit die Vergegenwärtigung der Christuserfahrung ermöglichen und einen praktischen Weg eröffnen, wie diese Erfahrung auch zugänglich wird.

### Eine uneigentliche Ikone

In jedem Jahrhundert, in jeder neuen Epoche stellt sich die Herausforderung neu. Die Zeichen der Zeit fordern dazu heraus, je neu Antwort vom Evangelium zu geben. Meine These: Das tut der Heilige Geist durch geistliche Aufbrüche, durch die Orden in jedem Jahrhundert – und er macht es so ähnlich, wie zum Beispiel die große Forschungsabteilung bei VW in Wolfsburg. Hier wird zur Zeit über mögliche Szenarien und Kunden des nächsten Jahrzehnts nachgedacht, Prototypen werden entwickelt und erstellt, die Vorläufer späterer Serienmodelle sind.

Der Heilige Geist agiert ähnlich. Er baut eigene Prototypen, in denen prophetisch Antwort gegeben wird auf die Herausforderungen der Zeit. Das bedeutet dann zum einen, dass die Gemeinschaften und Orden, die durch die Geschichte entstehen, nicht schon das Normalmodell der Kirche sind, nach dem eine Zukunft normiert sein müsste. In einfachen Worten: Es geht nicht darum, dass die ganze Welt franziskanisch werden sollte – aber umgekehrt: Was dort, in Gemeinschaften und Bewegungen, experimentell gelebt und bezeugt wird, das will Lebensstil der Kirche werden, weil es genau Antwort auf die Zeichen der Zeit ist.

Damit ist die ursprüngliche These hinreichend skizziert. Gerade in Zeiten des Umbruchs sind Ordensgemeinschaften und charismatische Bewegungen

wichtige Anschauungsorte für das Werden einer neuen Kirche. Sie sind Zeichen, aber eben auch Werkzeug jener Erneuerung, in der die Kirche immer neu als „semper reformanda“ steht. Wer genau hinschaut, wird in diesen charismatischen Erzeugnissen Spuren jener neuen Weise des Kircheseins entdecken, die heute so dringend erwartet wird. Der „Ort“ der Orden ist also exponiert – ein Ort, der nur dann er selbst ist, wenn an ihm Christus in der Zeit von heute erfahrbar, erspürbar, erlebbar ist. Von hier aus, und auch nur dann, wenn man sich seinerseits dieser Wirklichkeit aussetzt, werden neue Wege erfahrbar und erlernbar.

### Umbrüche und einschneidende Veränderungen

Ordensgemeinschaften stehen also immer an den Umbrüchen von Zeit und Kirche, um als exponierter Antwortversuch (ja, es bleibt bei Versuchen) auf eine Kirche zu schauen, die kommt, und auf ihre jeweilige Existenzlogik der Christusbezeugung.

Doch der exponierte Antwortversuch verlangt zunächst ein Hinschauen auf die Veränderungen, in denen wir als Kirche stehen. Diese Veränderungen sind einschneidend. Und sie sind in ihrer Dynamik mehr als 50 Jahre zu entdecken.

*Ich kaufte mir eine Bibel und ging zu Treffen, wo wir miteinander über das Evangelium und seine Lebensrelevanz sprachen.*

Besonders schön wurde dies beschrieben und dargestellt im damals sehr erfolgreichen Film *Chocolat*: in einem kleinen französischen Dorf, dessen Grundregel die „tranquillité“ ist, wie der Sprecher aus dem Off am Anfang des Films sagt, geschieht zu Beginn der Fastenzeit der „größte anzunehmende Unfall“ für die Beständigkeit eines milieukatholischen Dorfes. Eine alleinerziehende Mutter kommt mit ihrem Kind in dieses kleine Dorf und eröffnet zu Beginn der Fastenzeit eine Chocolaterie. Während bisher alles homogen schien und war – der Bürgermeister sorgt für Ruhe, Ordnung und Kirchlichkeit, der Curé verkündet sie – bricht nun eine irritierende Differenziertheit ein. Ikonographisch spannend: Diese junge Frau und Mutter ist in blau/rot gekleidet und es weht ein herausfordernder Wind. Hinzu kommen noch andere Irritationen: Auf dem Fluss kommt ein Schiff mit jungen Leuten, denen die heiligsten Traditionen gar nicht wichtig sind. Warum nicht feiern in der Fastenzeit?

An diesem Ort kann nicht in Ausführllichkeit die augenzwinkernde Genialität der Umbruchsbeschreibung und zugleich die Brillanz der filmischen Umsetzung in den Blick genommen werden. Dennoch wird hier deutlich, was sich in der Tat in den letzten 50 Jahren als massiver Umbruch abzeichnet. Von einer geschlossenen Milieuchristlichkeit, in der Christsein wie selbstverständlich weitersozialisiert wurde, in der man glaubte und glauben musste, tritt nun eine neue Wirklichkeit in den Blick: angesichts der Alternativen können wir wählen, und haben dies auch unwiderruflich für diese Zeit gelernt. Das aber verändert massiv die Konstitutionsbedingungen des Christwerdens und seiner Sozialgestalt: die Kirche der „praktizierenden Katholiken“ und ihre Logik der nachwachsenden Christen in einem selbstverständlichen



Sr. Dr. Carmen Tatschmurat OSB, Prioress der Kommunität Venio, bei einem ihrer Redebeiträge.

Gemeinderahmen weicht der Frage, wie Menschen überhaupt Christ werden können, und wann. Wenn die französische Religionssoziologin Danielle Hervieu-Leger in dieser Situation davon spricht, dass die meisten Menschen „Pilger“ sind, dann trifft sie die Situation sehr exakt: Menschen leben ihr Leben nicht mehr in eingebundenen Gesellschaftsgefügen mit mindestens vermeintlich homogenen Überzeugungen, sondern in der Herausforderung des eigenen Findens. Die grundsätzliche Offenheit für Neues und Ergreifendes ist

### *Auf dem Weg zur eschatologischen Fülle wächst die Menschheit, in ihr die Kirche, auf das Reich Gottes zu.*

bei vielen gegeben, aber zielt nicht bewusst auf eine religiöse Suche. Nicht umsonst sind in den vergangenen Jahren die Pilgerwege überfüllt, und zwar nicht von Christen, auch nicht von explizit Suchenden, aber von vielen, die sich mit einer grundsätzlichen Offenheit dem Geheimnis des Lebens stellen.

Ist das so, dann bedeutet dies auch, dass Christsein ein eher rares Phänomen ist, das immer existenziell konnotiert sein wird. Und es bedeutet zudem, dass wir es eher mit Christwerden als einem lebenslangen Prozess zu tun bekommen. Und wiederum: Christwerden ist eine Weggeschichte, die nicht mehr an eine Altersgruppe – Kinder und Jugendliche – gebunden werden kann. Und dies impliziert darüber hinaus: nicht mehr die homogene Stimmigkeit normierter Lebensentwürfe. Vielmehr ist die tendenzielle Gebrochenheit von Lebenswegen der Normalfall, in den Christwerdungsprozesse sich eintragen.

Das birgt in sich mindestens zwei Konsequenzen: alle Christwerdungsprozesse sind verknüpft mit einer gnadenhaften Ohnmacht derer, die andere auf ihren Wegen, besser Wegstücken, begleiten. Eine Gewissheit über Bekehrungen ist pädagogisch und institutionell nicht zu erreichen.

Zum anderen gilt dann aber auch: es

ist mehr als wahrscheinlich, dass die Menschen, die auf ihren Wegen und Lebensläufen das Geheimnis des Glaubens entdecken, sich wie selbstverständlich in Sozialformen einbinden, die bislang „üblich“ waren: es ist vielmehr damit zu rechnen, dass neue Gestalten der Kirchlichkeit neben den bislang gewohnten sich gründen und bilden, und dass somit eine neue Herausforderung bunter Vielfalt kirchlicher Lebenswirklichkeiten aufbricht.

### **Der verheißungsvolle Wandel**

Dieser Umbruch, der sich hier andeutet, ist keine Katastrophe. Denn in der Tat: Wenn man eine bestimmte gesellschaftlich gestützte und geschichtlich gewachsene Kirchengestalt für normativ hält, dann wird man diesen Veränderungsprozess nur unter dem Stichwort des Mangels und des Abbruchs wahrnehmen können. Diese Wahrnehmung aber rechnet nicht mit dem Handeln Gottes und seinem Wirken im Weg der Kirche. Aus dieser Perspektive nämlich wird es darum gehen, den gegenwärtigen Spuren seiner Gegenwart nachzugehen, sie zu entdecken und so zu einem neuen Verständnis des Kircheseins zu kommen.

Das ist eine Grundherausforderung des durch die Zeiten wandernden Gottesvolkes. Angefangen vom Volk Gottes am Jordan bis hin zu den dramatischen Erfahrungen des Exils versucht Gott immer wieder, sein Volk auf den Kairòs der Gegenwart einzustimmen. Und immer wieder ist die Versuchung übermächtig im Volk, die Gegenwart an der scheinbar glorreichen Vergangenheit zu messen. In der Exilskrise nennt Gott durch den Propheten die Großtaten Gottes, die seinen Weg durch die Zeit markiert haben, und fährt dann fort: „Doch denkt nicht mehr an das, was früher geschah, schaut nicht mehr auf das, was längst vergangen ist! Seht, ich schaffe Neues; Schon sprosst es auf. Merkt ihr es nicht? Fürwahr ich schaffe in der Wüste einen Weg und Pfade in ödem Land. Preisen wird mich das Wild des Feldes, Schakale und Strauße, dass ich Wasser in der Wüste gab (Ströme in ödem Land), um mein auserwähltes Volk zu tränken. Das Volk, das ich mir selbst gebildet habe, soll mein Lob verkünden.“ (Jes 43, 18ff)

Damit ist eine Umkehr angesagt. Es geht offensichtlich darum, den Blick und seine ganze Mentalität zu wenden, neu zu sehen und neu wahrzunehmen. Sonst nämlich droht, dass man gar nicht erkennen kann, was heute neu geschaffen wird, neu wächst. Die Erneuerung des Volkes Gottes ist deswegen kein Machwerk bestimmter pastoraler Akteure, sondern liegt schon vor. Die Kunst der Wahrnehmung ist gefragt.

### **Die Kunst der Wahrnehmung. Die Zeichen der Zeit deuten**

Das Konzil formuliert fulminant: „Zur Erfüllung dieses ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben. Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen. So kann man schon von einer wirklichen sozialen und kulturellen Umgestaltung sprechen, die sich auch auf das religiöse Leben auswirkt. Wie es bei jeder Wachstumskrise geschieht, bringt auch diese Umgestaltung nicht geringe Schwierigkeiten mit sich“ (GS 4).

Die Umbrüche als Wachstumskrise zu deuten, das ist nicht dem optimistischen Zeitgeist der 60er Jahre zu verdanken, hier geht es um eine theologische Grundüberzeugung. Auf dem Weg zur eschatologischen Fülle wächst die Menschheit, in ihr die Kirche, auf das Reich Gottes zu. Diese Verheißungsorientierung lässt dann nicht zu, die Gegenwart, und sei sie noch so fremd, als Abbruchgeschichte zu lesen. Das ist nun weder theologisch richtig, noch weise, wie Kohelet lehrt: „Doch frag nicht: wie kommt es, dass die früheren Zeiten besser waren, als unsere? Denn deine Frage zeugt nicht von Wissen“

Ein kurzer Blick auf diese Zeichen der Zeit kann uns dann aber vielleicht entdecken lassen, worin genau charismatisch gegründete Antworten des Geistes Gottes in seiner Kirche bestehen – und wie die Erfahrungen von Ordensgemeinschaften hier eine Antwort geben können.

### **„Finde deinen eigenen Weg“. Die Herausforderung von Berufung und Charisma**

In dem wunderbaren schwedischen Film „Wie im Himmel“ findet sich ein weltberühmter Dirigent nach einem gesundheitlichen Zusammenbruch in seinem Heimatort wieder und wird natürlich eingeladen, den heimischen und schwächelnden Kirchenchor zu leiten. Er überrascht die fleißigen Sängerinnen und Sänger mit einer Herausforderung: Jede und jeder habe seinen „eigenen Ton“, der schon in ihm sei, den er oder sie vom Himmel pflücken müsse. Diese Ansage verändert alles: als Einzelner einzigartig sein, einen eigenen Ton haben, das verändert die Rollen, das verändert das Singen. Es geht um Persönlichkeit, ja es geht um Berufung und persönliche Gabe im Kontext einer Gemeinschaft, die nun auch nicht mehr nur im gewohnten Nebeneinander, sondern im bewussten Miteinander gestaltet werden will. Nicht Sympathie oder gewohnte Vorurteile, sondern eine im gemeinsamen Projekt und einer gemeinsamen Zielperspektive verwurzelte Zugehörigkeit machen Gemeinschaft lebensrelevant und komplexer: Gemeinschaft wird vom Kriterium der Wahrheit und der Authentizität bestimmt. In ei-

nem der vielen kritischen Momente nun wird die Wurzel verdeutlicht, die solche Gemeinschaften prägt. Der Chor stimmt einfach das bekannte Lied von der „amazing grace“ an: Wunderbare Gnade ist es, die zusammensein lässt.

Ein reflektierender Blick auf diesen zeitgeistigen Film kann sehr schnell Kontexte entdecken: die Frage nach dem eigenen Ton und der daraus wachsenden Gemeinschaft in einem Ziel entspricht die Grundfrage nach der persönlichen Berufung, nach der je eigenen Gabe und schließlich auch nach der „Sozialform“ und ihren Anforderungen an Glaubwürdigkeit, Sendungsorientierung und Echtheit.

Wer in diesen letzten Monaten sich die Werbung einer großen deutschen Brauerei angesehen hat, dem wird noch deutlicher: offensichtlich wird hier Berufungspastoral und Bierkonsum unter einem zeitgeistigen Stichwort gefasst. Da heißt es: „Es gibt viele Wege im Leben für dich, aber eigentlich gibt es nur einen: deinen Weg, den noch niemand gegangen ist. Geh deinen eigenen Weg“ und man sieht Personen, die mitlocken sollen zum ganz persönlichen Abenteuer des eigenen Lebens: „Folge deinem inneren Kompaß“. Verwunderlich, dass dies mit einem Bier verknüpft sein soll. Aber umgekehrt: es gibt eine tiefe Sehnsucht nach diesem eigenen Weg, nach dem Abenteuer eines erfüllten Lebens. Zu fragen ist dann doch hier: Sind nicht die Ordensgemeinschaften und die verschiedenen charismatischen Aufbrüche eine pünktliche Antwort auf diese Sehnsucht? Es geht ja eben nicht darum, in eine Ordensgemeinschaft einzutreten, sondern einen Weg zu finden, der eigenen Berufung zu folgen.

### **„Change does not come with a maybe“**

Überraschendes ist in diesem Zusammenhang von einer Zigarettenmarke zu lesen: Freiheit, Wandel, Aufbruch kommt nur durch Entschiedenheit. Auch das ist wahr, und angesichts vermeintlicher Kultur der Unverbindlichkeit mehr als überraschend. Wer sich entscheidet, findet sein Leben. Können nicht gerade Ordensgemeinschaften hier eine Antwort geben? Ich erinnere mich an die Begegnung mit etwa 50 Novizinnen aus den tätigen Ordensgemeinschaften. Was mich zutiefst beeindruckt hat, war die Klarheit und Entschiedenheit der jungen Frauen, die sich auf den Weg gemacht haben. Wird nicht dies zum korrespondierenden Zeichen des Evangeliums auf eine zeichenhafte Suche in dieser Zeit? Wofür lohnt es sich, sein Leben zu geben? Ist nicht die Entschiedenheit für Gott ein einzigartiges Abenteuer? Es war deutlich zu spüren, dass diese jungen Frauen nicht einfach in einen Orden eingetreten waren. Sie waren für mehr entschieden, und hatten diesen Weg dafür gefunden.

### **Kirche zieht um**

Ein letzter Blick auf den oben genannten Film: als der Chor immer mehr wächst, als die Gemeinschaft immer intensiver und dichter wird, da wächst der Widerstand, und es kommt zum Herauswurf des Chorleiters. Die „alte Kirche“ hält ihren Aufbruch nicht mehr aus. Der Chor geht mit. Und so entsteht „neue Kirche“ an neuen Orten. Auch dies ist ein Zeitzeichen. Es ist nicht zu erwarten, und es ist auch jetzt schon so, dass Menschen, die sich auf den Weg des Christwerdens machen, in der Regel kaum noch andocken können als klassisch gewachsene Formen. Und es haben sich schon neue Formen der Zugehörigkeit und des Miteinanders gebildet. Sind es nicht viele Menschen, die inzwischen in Ordensgemeinschaften

suchen und finden? Allerdings ist nicht die Frage nach dem Eintritt hier zentral, sondern die Möglichkeit der Zugehörigkeit und der transitorischen Beheimatung: wo lässt sich das deutlicher entdecken als in Taizé? Die verbindliche und doch raumlassende Möglichkeit, in das Leben dieser Gemeinschaft einzutauchen, mitzuleben, teilzuhaben, Verantwortung zu übernehmen.

Hier geben Ordensgemeinschaften und andere charismatische Aufbrüche in der Kirche eine Antwort auf die vorsichtige Sehnsucht nach Zugehörigkeit und Beheimatung, die in den Menschen unserer Zeit wirkt. Und gleichzeitig wird gerade an den Ordensgemeinschaften in ihren gewachsenen und neuen Formen deutlich, dass es nicht nur eine Sozialform des Kircheseins gibt, die gilt. Zu rechnen ist – wie zu allen Zeiten – mit einer großen Buntheit und Differenzierung der kirchlichen Orte und Lebensräume. Die Orden selbst spiegeln diese Vielfalt, und lassen erkennen, dass eine zukünftige kirchliche Entwicklung lebt aus der Entdeckung des Kircheseins, jenseits verkürzender Reduktion auf lokale Gemeinden. Dann aber ist es auch denkbar, und eigentlich auch erfahrbar, dass Kirche sich immer darstellt als ein nicht

### Ohne die Kraft der eigentlichen Mission sind Ordensgemeinschaften leer, verlieren jede Attraktivität und verlöschen.

monopolisierbares Netzwerk kirchlicher Wirklichkeiten, die gerade in ihrem Miteinander und Zueinander den Reichtum des Kircheseins zeigen.

Genau das aber verlangt eine differenzierte und individualisierte Wirklichkeit, in der jeder und jede sucht nach dem persönlichen (Berufungs-)Weg, der eigenen Gabe und der Möglichkeit, sie einzubringen in eine Gemeinschaft, in der er oder sie Heimat findet.

Damit sind implizit ja auch andere Zeichen unserer Zeit genannt, die nach Antwort rufen: die Sehnsucht nach dem gewürdigten eigenen Partizipieren, die Sehnsucht nach einer entschiedenen und eigenen Identität, die Frage nach biographischen Werdeprozessen inmitten der Wanderungsbewegungen der eigenen Lebensläufe, die Frage nach einer eigenen Beheimatung und Zugehörigkeit, die doch die persönliche Freiheit schützt – und das deutliche Kriterium der Authentizität und Glaubwürdigkeit. Denn nur dort kann all dies geschehen, wo man der Echtheit des Zeugnisses vertrauen kann.

#### Zeichen und Werkzeug der Erneuerung?

Sind nicht genau dies zu jeder Zeit die Gründe und Merkmale der Entstehung, des Werdens und Blühens von Ordensgemeinschaften? Muss man nicht sagen, dass Ordensgemeinschaften und charismatische Aufbrüche gerade hier Antwort geben? In der Tat sieht die Kirche in ihrer Theologie der Orden und charismatischen Aufbrüche genau dies: Charismen sind nicht zuerst als Gegenüber zur institutionellen Macht zu sehen, wie man es gerne sehen kann. Prophetische Aufbrüche sind nicht das konstitutive Gegenüber und Contra jeweils verbürgerlichender Hierarchien.

Auch wenn Prophetie und Charisma in solche Konflikte geraten, zunächst wirkt hier der Geist als Protagonist und zeugt die Vorhut neuer kirchlicher Wirklichkeit. Johannes Paul II formu-

lierte in einer Rede an die Kurie 1987: „... in diesem Sinne geht die marianische Dimension der Kirche der petrinschen Dimension voraus und ist dabei immer eng mit ihr verbunden und ihr komplementär“. Die marianische und also die charismatische Dimension der Kirche hat also ihren Ort an der Spitze des langen Zuges des Gottesvolkes durch die Zeit, und gibt immer wieder existenziell Antwort auf die Herausforderungen der jeweiligen Zeit, sowohl was Frömmigkeitsstile als auch Sozialformen angeht. Zugleich haben ja charismatische Aufbrüche nicht vor, eigene Kirchen zu bilden, sondern sind eben Ort der Orientierung und der Perspektive für alle: als Protagonisten, als Labor der Zukunft. So formuliert Joseph Kardinal Ratzinger 1998: „Es gibt die bleibende Grundform des kirchlichen Lebens, in der sich die Kontinuität ihrer geschichtlichen Ordnungen ausdrückt. Und es gibt die immer neuen Einbrüche des Heiligen Geistes, die dieses Gefüge lebendig und neu machen, aber dieses Neumachen geht kaum je ganz ohne Schmerzen und Reibungen ab“.

Dies ist der Ort der Orden in der Kirche. Sie bieten als Protagonisten zukünftiger Kirchengestalt Orte des Lernens, der christlichen Mystagogie und Einführung und des Miteinanders an. Sie sind Impulsgeber für den Weg des Gottesvolkes, oder sie bleiben nicht. Denn in der Tat gilt ja auch, dass dort, wo Orden sich anpassen oder ihre charismatische Kraft verlieren, sie zu Ende gehen. Und es lässt sich auch beobachten, dass viele Gemeinschaften verlöschen, wenn ihre jeweils antwortgebende Funktion erschöpft scheint. Das Ende einer Ordensgemeinschaft oder eines charismatischen Aufbruchs ist dann ja auch ein Hinweis darauf, dass die geistgewirkte Mission dieser Gemeinschaft erfüllt ist.

Natürlich kann das Ende einer Gemeinschaft auch ein Hinweis darauf sein, dass diese Gemeinschaft ihren originären Beitrag aus dem Blick verloren hat. Ohne die Kraft der eigentlichen Mission sind Ordensgemeinschaften leer, verlieren jede Attraktivität und verlöschen.

Von daher können hier noch einmal abschließend Akzente genannt werden, die nach einer Antwort durch die Ordensgemeinschaften rufen. Ich bin überzeugt, dass Orden und geistliche Gemeinschaften heute geistgewirkter Antwortversuch auf diese Zeichen sind – oder doch sein sollen. Dort, wo sie ur-eigenes so leben, antworten sie auf die Zeichen der Zeit als inkarnierte und gestaltgewordene Antwort des Evangeliums in unserer Zeit. Sollte es nicht so sein, kann diese kurze Übersicht auch als Gewissenserforschung und als Aufruf zur Umkehr zum Ursprung gelesen werden:

**1. Die Frage nach Zugehörigkeit** und beheimatender Bindung gehört zu den zentralen Desideraten heutiger Sinnsuche. Ordensgemeinschaften ermöglichen eine Vielzahl differenzierter Möglichkeiten der Zugehörigkeit bis hin zu einem passageren Dabeisein.

**2. Tradition und Identität:** Die Sehnsucht unserer Zeit zielt auf klare Identität und damit die Möglichkeit der individuellen und graduellen Identifikation. Menschen möchten nicht die Relativierung der Wahrheit, sondern auch eine grundlegende Vergewisserung der Echtheit. Glaubwürdige Tradition wird attraktiv. Ordensgemeinschaften verfügen aus ihrer eigenen Geschichte über jahrzehnte- oder jahrhundertelange gelebte und bewährte Lebenstraditionen und können Menschen daran Anteilgeben. Kriterium ist Echtheit, Klarheit, Deutlichkeit.



Dr. Viktor Josef Dammertz OSB, Bischof em. von Augsburg (Mitte) tauscht sich aus mit Abt em. Odilo Lechner OSB von Sankt Bonifaz in München

(re.) und dem Jesuitenpater Jörg Dantscher, der seine diözesanen Erfahrungen aus einer Gemeinde im Frankfurter Bankenviertel in die Tagung einbrachte.

**3. Initiationswege:** Immer weniger Menschen haben selbst die Möglichkeit gehabt, einen Zugang zum Geheimnis des Lebens, zu Gott, zum Evangelium, zu einer spirituellen Praxis zu finden. Ordensgemeinschaften verfügen über Mystagogien zum Geheimnis und können daran freigiebig teilgeben. Die differenzierten Möglichkeiten begrenzbarer Lernprozesse (Postulat, Noviziat, zeitliche Gelübde) ermöglichen ein langsames Hineinwachsen entsprechend der biographischen Wachstumswege des Einzelnen.

**4. Kirchlichkeit – Kirche sein:** Menschen suchen nicht nach Institutionen, sondern nach einer sozialen Lebensform, in der die Würde des Einzelnen, seine einzigartige Berufung aufgehoben und hineingenommen wird in eine Gemeinschaft der Gleichen in einem gemeinsamen Ziel. Ordensgemeinschaften bezeugen, dass Gemeinschaft nur da ist und leben kann, wo der rufende Christus Menschen sammelt, in ihrer Mitte ist und sie so den Anfang des Lebens in Fülle erfahren lässt. Für Ordensgemeinschaften ist eine Gemeinschaftsbezogenheit konstitutiv. Sie leben in jeweils eigene Weise Spiritualität in Gemeinschaft.

**5. Partizipation und Gabe:** Menschen möchten mit ihren Gaben und Fähigkeiten verantwortlich Anteil nehmen, ihren Beitrag und ihre Bedeutung haben. Ordensgemeinschaften entsprechen dieser Sehnsucht dann, wenn sie aus der Logik des Leibes Christi heraus Partizipation und furchtbare Teilgabe der Talente und Gaben ermöglichen.

**6. Eschatologisches Abenteuer:** Jenseits des „Maybe“ winkt der eigene Weg, das Folgen des inneren Kompasses. Es gibt in den Menschen heute eine oft verborgene Sehnsucht nach Radikalität und dem Wunsch nach Ganzhingabe für etwas Großes. Dort, wo dieses Große nicht erfahrbar und entdeckbar wird, bleibt das Vorläufige. Ordensgemeinschaften zielen aber auf diese Radikalität und die Hingabe an ein großes Ziel. Insofern antworten sie auf eine Sehnsucht der Zeit.

**7. Kreative Minderheit:** Wandel und Veränderung geschieht nicht, wenn man auf Zahlen schaut. Für die Radikalen

des Geistes zählt die unglaubliche Anziehungskraft eines Weges, durch den – mit Gottes Hilfe – die Welt verwandelt wird. Es geht also nicht darum, irgendwie noch Menschen zu finden, die in einen Orden eintreten, sondern das eigene charismatische Profil zu schärfen, damit man genau für jene identifizierbar ist, die genau dies für ihr Leben suchen.

#### Ein Schlussgedanke: Die kirchliche Evolution

Im vergangenen Sommer durfte ich während meines Urlaubs im Fieldmuseum in Chicago eine Ausstellung über die Evolutionsgeschichte besuchen. Das war sehr beeindruckend. Was für lange Zeiträume braucht Entwicklung! Wieviel Werden und Vergehen! Wie viele Experimente, die nicht gelingen! Dabei wurde auch deutlich, dass einschneidende Veränderungen oft durch äußere Katastrophen verursacht wurden: dann entstanden neue Entwicklungsstränge, ergaben sich überraschende Wendungen. Wie sollte man da nicht an die Kirche denken? Und wie könnten einem da nicht auch die Ordensgemeinschaften in den Sinn kommen? Auch die Kirche, auch die Ordensgemeinschaften erleben ein Werden und Vergehen. Das ist nicht tragisch, auch wenn es zuweilen dramatisch anmutet: Denn es wird auch deutlich, dass wie in der Schöpfung, so in der Kirche, der Geist sein Volk weiterführt. Die Avantgarden dieser Wege zu sein, im eschatologischen Abenteuer, und so Zeichen und Werkzeug des Weiterwachsens hin zur Vollendung zu sein, das dürfte Ort und Rolle der Ordensgemeinschaften gerade in Zeiten des Umbruchs sein. □

# Stabilität in einer „Fluid Church“.

## Die Chancen der Orden in der Transformationskrise der katholischen Kirche

Rainer Bucher

### I. Neue Zeiten: Wenn nichts bleibt, wie es war.

Nur wer realisiert, dass nichts mehr ist, wie es war, hat eine Chance zu überleben. Ansonsten wird er sich kräftezehrend an den Irritationserfahrungen, mit denen er permanent konfrontiert wird, abarbeiten. Es gibt daher ein recht einfaches Kriterium, ob ein pastoraler Ort auf dem richtigen Weg ist: wie sie sich an den alltäglichen Irritationserfahrungen, die ein ehrliches und aufmerksames Leben heute unvermeidlich mit sich bringt, abarbeiten – kreativ und innovativ oder defensiv und depressiv? Positiv gewendet heißt das: Wann kippen Mühe und Niedergeschlagenheit in Innovation und Kreativität? Das ist das Thema der Orden in der heutigen Krisensituation und es ist, natürlich, ein spezifisch geistliches Thema.

Doch zuerst: Warum ist nichts mehr, wie es war? Weil die zentrale postmoderne Erkenntnis lautet: Es wird anders kommen als geplant. Das kann alltäglich im Großen des politischen Lebens wie auch im Kleinen unseres privaten Lebens verifiziert werden. Die Zukunft wird die Folge unserer Projekte sein, aber diese Folgen werden anders sein, als man so dachte. Die Zeiten sind so neu, dass wir noch gar nicht begriffen haben, wie neu sie sind, und eben das, dieses Nichtbegreifen – besser: die Einsicht in das Nichtbegreifen – stellt das Neue dar. Denn es ist kein zufälliges Nichtbegreifen, sondern ein notwendiges.

Wir sind nicht die souveränen Herren der Zukunft, wie es die Moderne uns weismachen wollte. Der Kirche war das immer klar, aber aus einem eher zweifelhaften Grund: Sie glaubte, mit Hilfe ihres Zugangs zur Gottesmacht souveräne Herrin der Geschichte, von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu sein. Die Moderne hat sie davon entthront, das ist deren bleibendes Verdienst, aber viel besser wurde es dadurch lange nicht, eher im Gegenteil. Das Neue an den neuen Zeiten ist also nicht nur, dass sie wirklich neu sind, sondern dass niemand so genau weiß, wie neu.

Der Zeitsoziologe Hartmut Rosa hat vor kurzem festgehalten, dass die „kulturelle Krisenerfahrung“ der Gegenwart im „gleichzeitigen Verlust einer referenzstiftenden Vergangenheit und einer sinnstiftenden Zukunft“ liege. Das deutet auf eine kulturgeschichtliche Konstellation, die für die katholische Kirche ausgesprochen schmerzhaft ist – freilich nicht nur für sie. Denn diese Konstellation legt die Frage frei, ob ein kulturell-institutionelles System die Ressourcen und Mechanismen besitzt, auf sie angemessen zu reagieren. Angemessen aber kann nur heißen: in Verpflichtung vor der eigenen Tradition und in Verpflichtung auf eine gute Zukunft. Diese doppelte Angemessenheit kann heute gerade nicht mehr durch einfache Verlängerung der Vergangenheit oder in der Orientierung an utopischen Entwürfen geschehen.

Denn vieles spricht für einen veritablen Bruch sowohl gegenüber der Herkunftsorientierung der Vormoderne wie gegenüber der Zukunftsorientierung der klassischen Moderne. Wie in dieser Konstellation sich auf Vergangenheit als Basis der Zukunft beziehen – das ist die



Prof. Dr. Rainer Bucher, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Graz

postmoderne Grundfrage der Kirche. Die aber hat erst einmal etwas ganz anderes zu verarbeiten: manifeste Abstiegserfahrungen.

### II. Fluid church

#### 1. Abstiegserfahrungen

Der Hintergrund dieser manifesten, seit einiger Zeit nicht länger verdrängbaren Abstiegserfahrungen ist der grundlegende Umbau im Religionssystem unserer Gesellschaft. Religion wird zunehmend weniger in kirchlichen Formen vergesellschaftet, die Religion in Konzepten von exklusiver Mitgliedschaft, unbedingter Gefolgschaft und umfassender Biographiemacht organisierten.

Im Zuge der globalen Durchsetzung eines liberalen, kapitalistischen Gesellschaftssystems werden religiöse Praktiken in die Freiheit des Einzelnen gegeben und folgen damit vielen anderen, ehemals der Entscheidungsfreiheit des Individuums entzogenen Praktiken, etwa der Orts-, Kleidungs-, Berufs- oder Partnerwahl.

Für die kirchliche Pastoralmacht markiert dies den definitiven Endpunkt eines einzigen Verlustwegs. Dieser führte vom Kosmos zur Kommunität und schließlich zum Körper. Die kosmisch codierte Interpretationsmacht des Christentums wird zuerst in Frage gestellt von Männern wie Galilei, Kopernikus und Kepler, der kirchliche Zugriff auf die (nicht-kirchliche) Kommunität ging mit dem bürgerlichen Gesellschaftsprojekt im 19. Jahrhundert verloren, zuletzt aber versuchte die katholische Kirche, etwa über ihre Moralverkündigung, noch Einfluss auf den Körper zu nehmen, auf seine Praktiken und Techniken. Dass dies gescheitert ist, ist aber ebenfalls unbestreitbar.

Was heute herrscht, kann man vielleicht am ehesten beschreiben als Organisation und Praxis von individueller Religion nach dem – durchaus nicht beliebigen und trivialen – individuellen biographischen Bedürfnis. Das folgt

einer eigenen Logik, der Logik der prekären Lebensbewältigung auch mit Hilfe von Religion. Religion und eben auch Kirche werden damit aber unter ein individuelles Nutzenkalkül gestellt – und das gilt auch für praktizierende Katholiken und Katholikinnen.

Das trifft die katholische Kirche an einem zentralen Punkt ihrer neuzeitlichen Geschichte: ihrer institutionellen Lebensform. Diese ist gerade im katholischen Bereich mächtig und eindrucksvoll. Gegenwärtig aber muss die Kirche damit umgehen, dass mit ihr umgegangen wird und dass auch ihre stolze Institutionen dies nicht verhindert.

Kirchliche Institutionen geraten damit unter den permanenten Zustimmungsvorbehalt ihrer eigenen Mitglieder. Das aber bedeutet, dass die Kirche von der Macht vertrieben worden und in eine Marktsituation geraten ist, die für die Kirche eine doppelte Versuchung enthält: die Versuchung, auf den Markt aufzuspringen wie früher auf die Nähe zur politischen Macht ebenso, wie die Versuchung, den Freiheitsgewinn des Marktes in regulierten diskursiven oder gesellschaftlichen Zonen zurückzunehmen.

In der katholischen Kirche wird zur Zeit der Kampf darum geführt, wie man auf diese neue Marktsituation reagieren soll. Das bringt etwa die Piusbrüder wieder ins Spiel, die mit ihrer radikalen Alternativpositionierung zum Mainstream von Kirche und Gesellschaft und ihrem ästhetischen und theoretischen Anti-Modernismus durchaus markattraktiv agieren, wenn auch vor allem auf dem Medienmarkt und daher hoffnungslos überschätzt. Andererseits bilden sich völlig neue, nicht länger mitgliedschafts-, gemeinschafts- und gefolgschaftsorientierte religiöse und pastorale Aktionsformen innerhalb und außerhalb der etablierten Kirche.

Pastoraltheologisch ergeben sich aus der neuen Situation der Kirche mindestens vier zentrale Herausforderungen: *erstens*, wie die Kirche das Netz ihrer pastoralen Handlungsorte von einem religiösen Herrschaftsverband in eine markt- und angebotsorientierte Dienstleistungsorganisation umformatieren kann; *wie sie zweitens* auf dem religiösen Markt bestehen kann, ohne ihm zu verfallen; *drittens*, wie sie ihren eigenen Anhängern eine erneute Aufstiegsperspektive vermittelt, obwohl sie diese als Religionsgemeinschaft in Europa nie und nimmer mehr bekommen wird; und *viertens* und natürlich am wichtigsten, wie sie sich in all dem an der Botschaft Jesu von Gott orientieren kann.

#### 2. Das Scheitern der Gemeindeftheologie

Verschärfend kommt hinzu, dass gegenwärtig jenes pastorale Grundkonzept, mit dem man auf die beginnende Auflösung der kirchlichen Machtposition in den 60er und 70er Jahren reagiert hatte, das Konzept der „lebendigen Gemeinde“, ebenfalls scheitert. Katholischerseits war man erst relativ spät zum Konzept der überschaubaren, kommunikativ verdichteten Gemeinde gekommen. Es hat gedauert, bis die quasi-familiär verbundene Gemeinde zur Basis katholischen Organisationsdenkens wurde. Durch die Bildung verdichteter, überschaubarer Gemeinschaften unterhalb der Pfarrebene wollte man dem einsetzenden kirchlichen Erosionsprozess gegensteuern. Der gemeindeftheologische Diskurs reagiert deutlich auf die Säkularisierungserfahrung des sich auflösenden katholischen Milieus.

Zentrale Bezugsgröße der Kirchenmitgliedschaft war vorkonziliar die römisch-katholische Kirche mit dem Papst an der Spitze, jetzt wurde es der überschaubare Nahraum einer kommu-

nikativ verdichteten, letztlich nach dem Modell einer schicksalhaft verbundenen Großfamilie gedachten Gemeinde. Soziologisch angesiedelt jenseits der Mikroebene der Primärbeziehungen, aber diesseits der Makroebene einer anonymen Gesellschaft wurde die Gemeinde zur Hoffnungsträgerin einer sich erneuernden Kirche. Es winkte das Versprechen einer Kontrastgesellschaft gegen die zweckrationale Außenwelt, aber auch gegen die vorkonziliare, relativ repressive römisch-katholische Welt. Aus diesen Gegensätzen bezog der gemeindeftheologische Diskurs viel von seinem attraktiven Kontrastpathos.

Ohne Zweifel besitzt die Gemeindeftheologie echte Verdienste. Sie war ein Fortschritt in ihrer positiven Sicht der gläubigen Subjekte, in ihrer beginnenden Überwindung eines patriarchalen bis paternalistischen pastoralen Umgangsstils und in ihrer Option für eine basisnahe Sozialform von Kirche. Ein zentrales Problem aber war die Priorität der Vergemeinschaftungsorientierung und die Nachrangigkeit der Aufgabenorientierung. Nicht die Sozialform steht im Dienst der Gläubigen, sondern diese im Dienst der Sozialform. Es ging also in typischer deutscher Tradition vor allem um Gemeinschaftsbildung und -erfahrung.

Die Gemeindeftheologie war der letzte Ausläufer des tridentinischen Projekts. Wie dieses suchte sie den Erosionsprozessen kirchlicher Sozialräume durch Verdichtung, Formierung und Überschaubarkeit gegenzusteuern, wenn auch diesmal unter typisch modernen Kategorien wie „Mündigkeit“, „Subjekt“ und „Modernität“, freilich auf familiaristischer Basis. Schien doch damals noch die Familie die letzte stabile Sozialform der Moderne. Aber wie sich auch an der „Pfarrfamilie“ erweisen sollte: dem war und ist nicht so.

### Die Gemeindeftheologie war der letzte Ausläufer des tridentinischen Projekts.

Der Versuch, die katholische Kirche von einer amtszentrierten Heilsinstitution zur quasi-familiären gemeindlichen Lebensgemeinschaft umzuformatieren, ist an seinem Charakter als halbierte, ja selbstwidersprüchliche Modernisierung gescheitert.

Zur Zeit laufen praktisch alle ressourcenbedingten pastoralplanerischen Initiativen darauf hinaus, das klassische „Normalbild“ einer um den Pfarrpriester gescharten, überschaubaren, lokal umschriebenen, kommunikativ verdichteten Glaubensgemeinschaft aufzulösen. Dieser gegenwärtig vielfach beklagte Prozess, vollzieht, wenn auch aus ganz anderen und nicht unbedingt guten Gründen, kirchenzentral nach, was die meisten Katholiken und Katholikinnen schon vorher von sich aus getan haben: den Abschied von der Utopie der „Gemeinde“ als Gegenwelt unverstellt-personaler Kommunikation und realer Inklusion in einer Welt instrumenteller Kommunikation und vielfältiger Exklusion.

### III. Die Orden in der Krise der Kirche: Einige Thesen

1. Mit der Auflösung der klassischen Sozialform der katholischen Kirche kippte das Gleichgewicht aus sozialen Anerkennungserfahrungen und persönlicher Verzichtsbarkeit im Ordensleben. Aus einer anerkannten „religiösen Elite“ wird eine von vielen möglichen individuellen Lebensformen mit ebenso individuellem Legitimationsbedarf.

Es bedeutet keineswegs eine Abwertung der unbezweifelbaren individuellen religiösen Entscheidungsmotivation zum Ordensleben, wenn man feststellt, dass diese Entscheidung, ähnlich wie jene zum Priestertum, im geschlossenen Milieu des früheren Katholizismus auch eine Entscheidung zu einer anerkannten, zudem stets durch äußere Merkmale identifizierbaren religiösen Elite darstellte.

Gerade, dass fast jede Ordensspiritualität dann diesem Elitebewusstsein mit einer ausdrücklichen Erinnerung an die christliche Demut gegensteuert, belegt den etwas kalten soziologischen Befund, dass die Entscheidung zu den evangelischen Räten eben eine ganz besondere und ganz besonders anerkennungswürdige christliche Entscheidung darstellte.

Oder noch etwas kälter und soziologischer formuliert: Hinter einem Ordenseintritt stand, unbeschadet aller individueller und nie zu bezweifelnder persönlicher Frömmigkeit und Hingabebereitschaft, natürlich immer auch ein spezifischer Tausch von persönlicher Verzichtsbereitschaft – auf Ehe und Familie, auf Karriere und Reichtum, auf Souveränität in der Lebensplanung – gegen soziale und religiöse Anerkennung und Zugehörigkeit zu einer religiösen (früher übrigens auch sozialen) Elite.

Zumindest mit dieser (automatischen) sozialen Anerkennung aber ist es vorbei, und das selbst innerhalb des kirchlichen Sozialraums. Aus einer anerkennungsreichen religiösen Eliteentscheidung ist eine von vielen heute möglichen und stets eigenverantwortlich zu tragenden persönlichen Biographieentscheidungen geworden.

Wenn aber das alte Gleichgewicht aus sozialen Anerkennungserfahrungen und persönlicher Verzichtsbereitschaft gekippt ist, dann muss es darum gehen, für Mitglieder von Orden neue anerkennungsreiche und daher identitätsstiftende Orte zu schaffen. Das können aber nur Orte im Volk Gottes als Orte des Volkes Gottes sein.

### *Nicht mehr als „religiöse Elite“ wird das Ordensleben Anerkennung erfahren, sondern als kreativer Kontrast zu anderen Lebensformen.*

Das aber berührt die Frage nach der kreativen Funktion der evangelischen Räte. Die Lebensform der evangelischen Räte präsentiert anderen Lebensformen einen Kontrast. Der kann kreativ werden, ist es aber nicht mehr automatisch. Kreativ wird er, wenn er sich als wirkliche Hilfe für andere Lebensformen nicht nur versteht, sondern erweist.

Die Anerkennung von Ordensexistenz durch das Volk Gottes wird davon abhängen, ob das Volk Gottes die Solidarität der Ordensmitglieder zu seinen eigenen Existenzproblemen spürt und wahrnimmt. Es kommt also nicht so sehr auf die Selbstinterpretation der eigenen Existenz an, sondern wie diese Existenz von anderen erlebt und interpretiert wird. Spätestens im Missbrauchsskandal dürfte das klar geworden sein.

Einen kreativen Kontrast für die evangelischen Räte herstellen können, könnte etwa bedeuten: Ehelosigkeit in Solidarität mit den völlig neuen Beziehungsmustern und Biographieanforderungen postmoderner Lebensläufe zu leben. Eine Variante, die wie alle anderen auch, ihre Härten und ihr Glück



*Unter der Moderation von Akademiedirektor Dr. Florian Schuller (Mitte) unterhielten sich Abt Dr. Johannes Eckert OSB von Sankt Bonifaz*

*München (re.) und P. Jörg Dantscher SJ aus Frankfurt über diözesane Erfahrungen von Ordensleuten.*

kennt, ihre Geschichte hat und ihre Auswirkungen auf die eigene Person.

Armut als kreativen Kontrast zu leben, das könnte heißen, solidarisch zu sein mit jenen, die in unserer reichen Gesellschaft ausgegrenzt und marginalisiert werden, es könnte heißen, nahe jenen zu sein, die vor Abstiegsangst und Aufstiegs willen aufgefressen werden. Nahe sein, kann hier auch heißen, kritisch-prophetisch zu sein, könnte heißen, Befreiung zu repräsentieren von Zwängen, die scheinbar unentkommbar sind, könnte heißen, solidarisch, prophetisch und kritisch zu sein mit jenen, denen ihre Existenz im Konsumismus banal und leer wird.

Gehorsam als kreativen Kontrast zu leben könnte heißen, immer wieder die Frage an sich und andere stellen: Wem folge ich warum? Und: Sperre ich mich ein in das Gefängnis der eigenen Projekte? Lasse ich mich überraschen von den anderen, den „Zeichen der Zeit“, den Herausforderungen der Situation? Oder bin ich mir selbst der letzte Horizont meines Lebens?

Wichtig aber eben ist: Alle drei evangelischen Räte erlangen genau in dem Maße Anerkennung im Volk Gottes, als sie nicht als individueller religiöser Heroismus verstanden und erlebt werden, sondern vom übrigen Volk Gottes als kreativer Kontrast, als Herausforderung, als solidarische Hilfe für das eigene Leben erfahren werden. Das erst verschafft Ihrer Lebensform jene Anerkennung, die sie verdient. Was dann übrigens umgekehrt auch bedeutet, dass sie selbst wirklich als reich, kreativ und lebenssatt erfahren werden kann.

Die evangelischen Räte zusammen sind eine einzige Abwehr gegen die größte Gefahr von Religion: machtförmig, gewaltförmig, repressiv zu werden. Denn sie verpflichten auf Machtlosigkeit, auf den „unteren“, den solidarischen, den „kleinen“ Weg. Sie sind Solidaritätszeichen mit den Armen, sie sind, meine ich, zuletzt diakonisch nur begründbar, diakonisch nur lebbar.

Allerdings nur, wenn Ehelosigkeit nicht zu kompensatorischen Macht-

spielen, wenn Armut nicht zur Strategie „Mir gehört nichts, aber ich habe alles zur Verfügung“, wenn Gehorsam nicht zum Spiel führt: Ich bin den Oberen gehorsam, also müssen meine Untergebenen umso folgsamer sein.

Nicht mehr als „religiöse Elite“ wird das Ordensleben Anerkennung erfahren, sondern als kreativer Kontrast zu anderen Lebensformen. Dann sind Sie ein Schatz der Kirche, ein Differenzierungsgewinn, den zu verlieren ein großer Verlust wäre.

**2. Mit dem Auslaufen der gemeindetheologischen Verfassung der Kirche und der Freisetzung von Marktlogik in der Nutzung kirchlicher Orte auch bei Katholiken und Katholikinnen kommen Orden als Betreiber spezifischer pastoraler Orte neu ins Spiel der Pastoral.**

Auf dem Markt entscheidet nicht so sehr die Anbieterlogik, sondern die Kundenlogik. Wichtig ist: Sie kommen nicht so sehr als Orden neu ins Spiel, sondern als spezifische Betreiber spezifischer religiöser Orte. Der Unterschied ist nicht zuerst die Lebensform, die Radikalität des christlichen Zeugnisses oder gar die Ordens-tradition. Der Unterschied ist die Erwartung, die man mit einem spezifischen von einem Orden betriebenen beziehungsweise verantworteten Ort verbindet.

Das eröffnet für die Orden eine doppelte Chance. Zum einen: In religiös individualisierten Zeiten, in denen die kirchlichen Festungen in Ruinen liegen, wird die Kirche rein soziologisch gesehen hinausgezwungen ins freie Feld der konkurrierenden Geltungsansprüche, theologisch aber von ihren eigenen Grundlagen her in die gewagte Selbsthingabe einer risikoreichen Exposure-Struktur. Rahners alte Formel vom „Tutorismus des Wagnisses“ wird also praktisch. Der Clou dieser Formel ist ja ihre Dialektik: Das Sicherere ist heute das Gewagtere. Es gibt Christentum nur als Wagnis: Das galt eigentlich schon immer. Aber die Gegenwart zwingt die Kirche dazu, diese alte geistliche Erkenntnis als Prinzip ihres eigenen

Selbstentwurfs neu zu entdecken. Stehen aber für diese geistliche Erkenntnis nicht gerade die Orden?

Zweitens aber: *Das Auslaufen der gemeindetheologischen Verfassung der Kirche* wird die katholische Kirche – und sie tut es ja auch schon – verstärkt und teils gegen ihr hierarchisches Selbstverständnis dazu zwingen, sich nicht so sehr von ihrer eigenen institutionellen Tradition, sondern von den Nutzungsmustern und damit den religiösen Bedürfnissen der Menschen her zu entwerfen.

Erkennbarkeit, Erreichbarkeit und Zugänglichkeit sind dann aber die notwendigen Kategorien einer Kirche, die, wie sehr zu Recht gefordert wird, vor Ort ist, präsent bleibt, sich aussetzt und anbietet. Pastorale Kompetenzvermutung muss kommuniziert werden, erkenn- und erreichbar sein. Der Verzicht auf die Prinzipien Kontrolle und Dauer ist nicht einfach und erfordert viel. Er charakterisiert aber das Neue an den neuen Orten der Pastoral und markiert den Vorschein einer zukünftigen Sozialform von katholischer Kirche.

Wenn „Pastoral“ konziliar die kreative, handlungsbezogene Konfrontation von Evangelium und konkreter Existenz an einem konkreten Ort meint, dann bedeutet die offene Situation der neuen pastoralen Orte, dass diese immer wieder in die ungesicherten Zonen möglichen Scheiterns gehen, und das heißt dann eben auch: in die ungesicherten Zonen des eigenen Glaubens.

Organisatorisch empfiehlt sich aber für solch eine Pastoral eine Netzwerkstruktur, die alle pastoralen Orte offen und flexibel aufgabenorientiert miteinander verbindet. Das zentrale Merkmal vernetzter sozialer Strukturen, ist die grundsätzliche Gleichrangigkeit der Vernetzungsknoten, die aufgabenbezogene Vernetzungsflexibilität und die weitgehende Vernetzungsautonomie, also das weit reichende Recht der einzelnen Orte, die eigenen Vernetzungsstrukturen selbst zu knüpfen und zu lösen.

Eine so verstandene *Gesamtpastoral* fordert im Übrigen eine neugierige



Der Augsburger Generalvikar Harald Heinrich (li.) und Bischof em. Dr. Viktor Dammertz OSB von Augsburg waren aufmerksame Zuhörer.

reversible evangelisatorische Kommunikationskultur. Eine neue Kommunikationskultur müsste getragen sein von der Suche nach der Stärke der jeweils anderen pastoralen Orte als Ressource der eigenen pastoralen Existenz und hätte alle Rivalität von Sozialformen um theologische Bedeutung und finanzielle und personelle Ressourcenzuweisung zu überwinden.

Sind die Orden darauf vorbereitet, als Teil einer solchen offenen, flexiblen, wahrnehmungssensiblen kirchlichen Netzwerkstruktur zugängliche pastorale Orte zu gestalten und ihr Spezifikum auf Grund einer geistlichen Entscheidung, viel, wenn nicht alles zu wagen und einzusetzen, pastoral umzusetzen?

**3. Zumindest manche Ordensgemeinschaften stecken offenbar in der „Falle der Vergangenheit“: konzeptionell wie in ihrer institutionellen Selbstbestimmungskraft.**

Es liegt in Krisenzeiten nahe, gerade für so alte Institutionen, wie die meisten Orden es sind, auf den Gründungsimpuls zurückzugreifen – schließlich hat der ja damals gezündet, und natürlich gehört das zur Aufgabe jeder Erinnerungsgemeinschaft.

Diese Strategie hat aber auch unübersehbare Probleme und taugt nur bedingt für eine wirkliche Neuorientierung. Zum einen ist die Rekonstruktion dieses Ursprungsimpulses natürlich weit mehr ein Produkt der Gegenwart als eine wirkliche Wiedervergegenwärtigung dieses Impulses selber und droht also in einen Zirkelschluss abzugleiten: Man findet, was man zu finden hofft.

Zum anderen aber sind die Zeiten wirklich so neu, kulturell, kirchlich und überhaupt, dass eben wirklich gilt, dass die Vergangenheit für dieses Neue in vielem unbrauchbar, die Zukunft in ihrer Überraschungskapazität unabsehbar und die Gegenwart undurchschaubar ist. Wenn das wirklich gilt, dann wird Vergangenes nur sehr vermittelt Orientierungsfunktion für heute haben und uns die Anstrengung einer kreativen Vermittlung viel abverlangen.

Und drittens: In einer offenen Gesellschaft kommt es überhaupt nicht so sehr darauf an, wie man sich selber versteht, als darauf, wie man von anderen wahrgenommen wird. Aber nicht nur konzeptionell, sondern auch institutionell ist ja unübersehbar, dass viele der überkommenen Ordensinstitutionen vom Ordenspersonal nicht mehr getragen werden können und die Gefahr besteht,

dass die Institutionen die Personen erdrücken. Das ist aber eine Umkehrung der Verhältnisse: Denn eigentlich sollen Institutionen Personen tragen und ihnen helfen, ihre Ziele zu erreichen, nicht umgekehrt die Personen so in Beschlag nehmen, dass diese sich eigentlich gar nicht mehr sicher sind, ob die Ziele der Institution etwas mit den eigenen Zielen zu tun haben.

Anders gesagt: Das Gleichgewicht von Institutionssterben und Institutionsgenese ist zumindest hier und da in den Orden gestört. Die Menschen sind dann nicht mehr Herren ihrer Institutionen, sondern die Institutionen Beherrscher der Menschen. Das deutet auf mangelnde Gestaltungskraft und Handlungsphantasie der Beteiligten. Das aber war ja gerade immer eine der unbezweifelbaren Stärken der Orden gewesen: Gestaltungskraft und Handlungsphantasie, also Neues in neuen Gegenden zu wagen.

### Viele Ordensgemeinschaften werden um einen Prozess der Wiederbegründung nicht herumkommen.

Viele Ordensgemeinschaften werden um einen Prozess der Wiederbegründung nicht herumkommen. Das betrifft das Thema Institution und Person und das Thema Sterben, Tod und Auferstehung. Die Orden haben hier einen Vorteil: Sie können sich im Unterschied zu anderen kirchlichen Handlungsräumen nicht mehr über ihre Situation hinwegtäuschen. Ich will es in aller Klarheit sagen: Ich sehe vor vielen Orden die unabweisbare Aufgabe, einen wirklichen Neugründungsprozess als Befreiungsprozess zu beginnen.

Dazu ist es notwendig, falsche Sicherheitsbedürfnisse zu überwinden und Unsicherheit, ja Chaos zuzulassen. Ohne sie kann es Entwicklung, Fortschritt, Neuanfang nicht geben. Es ist doch eine alte christliche Wahrheit, dass es ohne Loslassen, ohne Wagnis, ohne Sterben keinen Neuanfang geben kann.

Zu diesem Neugründungsprozess ist Einsicht in die Unausweichlichkeit radikaler Veränderungen und Erneuerungen notwendig, dazu sind vor allem aber Mut, Kreativität und Phantasie notwendig, vor allem aber die Blick-

umkehr von einer vergangenheitsfixierten Defizitorientierung hin zu einer zukunftsorientierten Ressourcenorientierung.

Natürlich sind solche Umkehr-, Sterbens- und Wiedergründungsprozesse schwer, aber sie sind zum einen alternativlos, sie sind aber auch ein Zeichen dafür, ob Ordensgemeinschaften überhaupt noch die Subjekte ihrer eigenen Entwicklung sind oder Gefangene ihrer Geschichte.

**4. Manche Orden stehen in der Gefahr, die kulturelle Gleichzeitigkeit zur Gegenwart zu verlieren. Sie leben ästhetisch, intellektuell und kulturell aus ihrer Tradition, aber sie schaffen es kaum noch, diese ihre eigene Vergangenheit in einen kreativen Kontrast zur Kultur der Gegenwart zu setzen. Sie sind in der Gefahr, Orte des Gestern im Heute zu sein, statt heutige Orte der Tradition.**

Ich könnte verstehen, wenn Sie jetzt protestieren. Ich gestehe auch gerne zu, dass im Einzelfall die generelle Aussage immer ungerecht ist. Und sie gilt etwa auch für den sozial-caritativen Bereich ausdrücklich nicht. Sie gilt umgekehrt natürlich auch für viele andere kirchliche Orte und Räume, aber für die Orden wäre diese Beobachtung, sollte sie zutreffen, besonders schlimm. Denn Orden waren immer kulturelle und gesellschaftliche Avantgarde. Nur als Avantgarde haben sie innerkirchlich wirkliche Legitimität.

Die Geschichte der Ordensgründungen war immer auch die Geschichte der Annahme neuer kultureller, intellektueller und gesellschaftlicher Herausforderungen durch die Kirche. Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts scheint die letzte dieser Herausforderungen gewesen zu sein, welche durch Orden aufgenommen wurde. Auch im 20. Jahrhundert gibt es Ansätze hierzu, etwa bei Madeleine Delbrêl und ihrem Weg in die kommunistische Arbeitervorstadt oder dem Engagement der Franziskaner für die Theologie der Befreiung.

Die theologische Kategorie hierzu lautet wie bekannt die „Zeichen der Zeit“. Zeichen der Zeit sind nicht einfach nur Rahmenbedingungen kirchlichen Handelns. Sie sind jene Herausforderungen der Gegenwart, auf welche die Kirche noch keine Antwort hat, denen sie aber auch nicht ausweichen kann. Die Zeichen der Zeit erkennen bedeutet, die aktuelle Handlungskonstellation wahrzunehmen, in der die Kirche sich aufgrund ihres eigenen Existenzgrundes, des Evangeliums, befindet, es bedeutet Optionen zu treffen, die in der Gegenwart aus dem Evangelium gefordert sind.

Die Orden sind immer dahin gegangen, wo der Tross der Kirche zwar hin wollte, aber sich nicht so recht traute. Deswegen waren es immer charismatische Einzelne oder kleine Gruppen, die dieser Konfrontationsbewegung nicht ausgewichen sind und sie als Herausforderung für ihre christliche Existenz begriffen haben.

Mit welcher Herausforderung unserer Kultur, unserer Gesellschaft heute verbindet man etwa Ihren Orden, die Benediktiner? Ich frage nicht: *verbinden Sie in Ihrem Selbstverständnis Ihren Orden, sondern verbindet diese Gesellschaft mit Ihrem Orden.*

### III. Optionen

Meine Analysen würden bedeuten:

**1.** Übergehen vom Prophetismus der großen Gründungserzählungen hin zum Prophetismus der situativen Alltäglichkeit, der kleinen, aber konkreten Erfahrungen heute.

**2.** Überzugehen vom Bilde der kaum mehr besetzten und haltbaren Festung zum Bild des Zeltens, des Pilgerwegs,

also zu einer Haltung der täglichen Suche nach dem nächsten Schritt, welchen die Zeichen der Zeit im Lichte des Evangeliums heute verlangen.

**3.** Überzugehen von einer quantitativen Sicht auf die eigene Gemeinschaft zu einer qualitativen Sicht, in der es um die Qualität des Lebens aus dem Evangelium, um seinen Reichtum, seine Freude, seine humane Kraft geht.

**4.** Überzugehen vom Überlegenheitsgestus und Heroismus des Ordenslebens hin zu einer Haltung des kreativen Kontrastes innerhalb des einen Volkes Gottes.

**5.** Überzugehen von einem bloß geregelten, normierten Zusammenleben hin zu einer offenen und ehrlichen Gemeinschaft, in der Konflikte und Differenzen nicht unterdrückt oder formalisiert bearbeitet werden, sondern ein Klima wertschätzender und aufrichtiger Kommunikation herrscht.

**6.** Sich selbstbewusst einzuordnen in ein gesamtkirchliches Netzwerk pastoraler Handlungsorte, aus der eigenen Tradition heraus, aber mit Blick auf deren Potentiale, Orte der kreativen Konfrontation von Evangelium und Existenz heute zu schaffen.

Vielleicht stecken Sie ja schon längst in all diesen Übergängen und mein Anliegen kommt zu spät. Nichts würde mich mehr freuen. Denn es würde bedeuten: Die Orden sind wieder die Avantgarde der Kirche der Gegenwart. Es wäre ein Segen. □

### Literatur:

Ch. Bochsinger/M. Engelbrecht/W. Gebhardt, *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen religiöser Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur*, Stuttgart 2009

R. Bucher, *wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche*, Würzburg 2012.

R. Bucher, 1935–1970–2009. *Ursprünge, Aufstieg und Scheitern der „Gemeintheologie“ als Basiskonzept pastoraler Organisation der katholischen Kirche*, in: Scherzberg, *Gemeinschaftskonzepte im 20. Jahrhundert*, 289–316

K. Peetz, Ferdinand Tönnies und Helmut Plessner, in: L. Scherzberg, *Gemeinschaftskonzepte im 20. Jahrhundert zwischen Wissenschaft und Ideologie*, Münster 2010, 21–54. *Zu den historischen Hintergründen und Wegen der „Gemeintheologie“*

H. Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt/M. 2005,

Werden Sie Mitglied und helfen Sie!

Verein Freunde und Gönner der Katholischen Akademie in Bayern

Jahresbeitrag ab Euro 50,-

Infos unter: [www.kath-akademie-bayern.de](http://www.kath-akademie-bayern.de)



# Die Kunst des Balancierens. Mit Benedikt in der Stadtgesellschaft leben

Abt Theodor Hausmann OSB

## 1. Stadterfahrungen – Alles braucht sein Gleichgewicht

*alles braucht sein Gleichgewicht  
weit sich aus dem Fenster lehnen  
kann nur der den jemand an den  
Füßen hält*

(Knapp, A.: Brennender als Feuer,  
Würzburg 42007, S. 54)

Diese Zeilen stammen von Andreas Knapp, der zur Gemeinschaft der „Kleinen Brüder vom Evangelium“ gehört. In seinem Gedicht „die Kontemplativen“ würdigt er die Lebensweise kontemplativer Ordensgemeinschaften und eremitisch lebender Christinnen und Christen, wie er uns den Spiegel zu selbstkritischer Prüfung der eigenen Berufung vorhält. Dabei verdeutlichen seine Verse die konstitutive Bedeutung des kontemplativen Elements für die ganze Kirche.

Mich hat dieser Text unmittelbar biographisch angesprochen, beschreibt er doch eine Erfahrung meiner Kindheit. Ich bin in der Augsburger Altstadt geboren und aufgewachsen. Zu meinen frühesten Kindheitserinnerungen gehört genau ein solches Fenstererlebnis. Wir, mein jüngerer Bruder und ich, hatten um unser Haus keine Freifläche für unsere kindlichen Spiele, die einen geschützten Raum brauchen. Wenn meinem Bruder und mir in unserer Wohnung zu langweilig wurde und keine Aufsichtsperson für den Weg zum nahegelegenen Spielplatz verfügbar war, dann haben wir ein Fenster unseres Zimmers geöffnet, sind auf die Fensterbrüstung geklettert und haben die Menschen unter uns auf der Straße beobachtet. Selbstverständlich wollten wir unsere Aussicht mit der Zeit erweitern. Für die abenteuerlichen Versuche, den kindlichen Körper weiter aus dem Fenster zu lehnen, brauchten wir uns wechselseitig, um uns Halt an den Füßen zu geben. Denn um das Gleichgewicht bei unserer Unternehmung nicht zu verlieren, mussten wir die Kunst des Balancierens erlernen.

## 2. Die Welt in der Balance halten

Durch die bisherigen Jahre meines klösterlichen Lebens in der Benediktinerabtei St. Stephan in Augsburg begleitet mich diese kindlich-spielerische Erfahrung. Die Kunst des Balancierens oder „Mit Benedikt in der Stadtgesellschaft leben“, das ist für mich also ein Lebensthema. Mit den Jahren entdeckte ich, dass ich damit einem Grundanliegen der Benediktinerregel sehr nahe bin. Lebenskunst und geistliche Kunst bestehen nach der Regel des heiligen Benedikt von Nursia darin, das Leben als rhythmische Bewegung in schwebender Balance zu begreifen: Gebet *und* Arbeit *und* Lesung, Alleinsein *und* Gemeinschaft, Schweigen *und* Austausch, Rückzug *und* Zuwendung, Fasten *und* Essen/Trinken, krank sein *und* gesund sein, Stärken und Schwächen haben, in Gott verankert sein *und* in der Welt leben.

Könnte es sein, dass ein erster Impuls für unsere Überlegungen darin bestehen könnte, manche innerkirchlichen Wünsche nach stetiger Wachstumssteigerung als Illusion zu entlarven, also nicht auf eine zahlenmäßig immer umfassendere



Abt Theodor Hausmann OSB,  
Abtei St. Stephan, Augsburg

Kirche, auf stets zunehmenden gesellschaftlichen Einfluss zu starren, sondern gelassenen Zeiten des Wachstums und Abnehmens, des Sterbens und Auferstehens von Erscheinungsformen der Kirche als Teil des Paschamysteriums zu begreifen und anzunehmen? Der Weg des Evangeliums ist seit seinen Anfängen eine Auf- und Abwärtsbewegung. Vielleicht sind uns die Reich-Gottes-Gleichnisse des Markus und Matthäus wie schon den ersten Gemeinden hilfreiche Korrektur und Bewahren uns vor einer Haltung, die Gott nichts mehr zu traut und die der heilige Benedikt als „Murren“ beschreibt.

In der Balance, im Zusammenspiel von Stadt und monchischer Lebensweise zeitgemäße Formen der Nachfolge Jesu zu finden, das scheint mir auch ein Impuls für die Kirche als Ganze zu sein. Ich verstehe dabei „mönchische Lebensweise“ als den Versuch, unter ganz unterschiedlichen Lebensbedingungen ein Leben „unter der Führung des Evangeliums“ zu gestalten und „die Stadt“ verstehe ich dabei als Metapher für all die Lebensformen einer pluralen Gesellschaft, wie sie seit dem Mittelalter und der Frühen Neuzeit Europa und seit mehreren Jahrzehnten weltweit Gesellschaften und Kulturen prägen.

In den Nöten und Ratlosigkeiten der Umbrüche scheinen manche in den christlichen Kirchen der Versuchung zu erliegen, dialektisch aufeinander verwiesene Größen nur kontrovers denken zu können. Diesen Eindruck erwecken zumindest bei mir die oft so heftigen innerkirchlichen Debatten, die manchenorts geradezu mit Erbitterung und wechselseitigen Schuldzuweisungen geführt werden. Es geht da um Fortschritt *oder* Rückschritt in unserer Kirche, um die Deutung des Zweiten Vatikanischen Konzils entsprechend einer „Hermeneutik des Bruchs“ *oder* einer „Hermeneutik der Kontinuität“, um Bewahren *oder* Aufbrechen, um römisch-katholisch *oder* evangelisch *oder* orthodox, um Distanz *oder* Nähe zur „Welt“, um die Beheimatung von Menschen in einer Pfarrgemeinde/Diözese *oder* einer

Ordensgemeinschaft *oder* einer neuen geistlichen Bewegung. Könnte es sein, dass wir uns all diesen Fragen mit größerer Gelassenheit stellen sollten im Wissen darum, dass wir alle der Fähigkeit bedürfen, die Kunst der Balance in unseren Denk- und Lebensentwürfen zu halten? Könnte eine unabdingbare Voraussetzung unserer Überlegungen darin bestehen, dass wir uns über alle Anschauungen und Gruppen hinweg auf jene Kräfte besinnen und verständigen, die uns Halt an den Füßen geben?

Mir persönlich hilft dabei die Erkenntnis, die Papst Johannes XXIII. in der Erneuerung seines Glaubensbekenntnisses am Ende seines Lebens formuliert hat: „Nicht das Evangelium ist es, das sich verändert; nein wir sind es, die gerade anfangen, es besser zu verstehen. Wer ein recht langes Leben gehabt hat, ... der weiß, dass der Augenblick gekommen ist, die Zeichen der Zeit zu erkennen, die von ihnen gebotenen Möglichkeiten zu ergreifen und in die Zukunft zu blicken.“ (Kaufmann, L., Klein N.: Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis, Fribourg 1990, S. 24-25) Er greift damit einen Gedanken Papst Gregors des Großen auf, der überzeugt ist, das Verständnis der Schrift wachse mit dem, der sie lese.

## 2.1 Erfahrungen eines Anfängers

Ich kehre noch einmal zu meiner eigenen Erfahrung zurück. Ich erinnere mich an die ersten Tage nach meinem Eintritt in unser Kloster. Sobald ich das Fenster meines Zimmers öffnete, hörte ich um mich herum die vertrauten Geräusche der Stadt. Die Realität des Klosters stand in starkem Kontrast zu allen Schilderungen in den Büchern, die ein jugendlicher Interessent für ein Benediktinerkloster in der Orientierungs- und Entscheidungsphase vermutlich liest. Ich erinnere mich zum Beispiel an den Titel „Ich hörte auf die Stille“. Der Autor, H. Nouwen, vermittelt dort das monastische Leben als ein Leben in großer Abgeschlossenheit und Geschlossenheit, zumindest wenn man die Abschnitte über seine inneren Auseinandersetzungen und seine Kämpfe um die innere Ruhe überliest. Unsere Klöster dienen gehetzten Zeitgenossen als Projektionsflächen für erhoffte Entschleunigung und ersehnte Ruhe. Nicht wenige glauben, diese Erfahrung als institutionelle Gegebenheit mitgeliefert zu erhalten und nicht als Ergebnis eines langen persönlichen Mühsens um jenen Rhythmus, der letztlich zu innerer Ruhe führt.

Ich erinnere mich in dieser Zeit an intensive Gespräche mit meinem Novizenmeister, wie denn die notwendige Distanz zu meinem bisherigen Lebensumfeld entstehen und ich in diesen Rhythmus hineinwachsen könne. Meine Freunde und Bekannten waren ja weiterhin in der Stadt präsent. Ich habe bei ihm gelernt, dass es nicht darum gehen könne, mich im Kloster zu verstecken. Ich müsse lernen, in freiwilliger Entschiedenheit Distanz zu halten zum und am Ort meines bisherigen Lebens. Diese Entschiedenheit allein gebe wirklich Halt und ermögliche dieses Leben durchaus auch in der Stadt, in der ich schon zuvor unter anderen Bedingungen gelebt hatte. Ich habe bei ihm gelernt, dass ein christlicher, und eben auch ein monchischer Lebensweg nicht ausschließlich von Vermeidungshaltungen geprägt sein dürfe, dass Defensivstrategien allein nicht ausreichen. Das hat mich, wie ich in der Rückschau entdeckte, auch in meiner Weltanschauung, in meinem theologischen Reflektieren und in meiner Spiritualität geprägt. Was bedeutet diese Erfahrung im Alltag eines Stadtklosters, dem für viele Jahrzehnte die Sorge für ein Gymnasium

übertragen war und das mit seiner Gründung den Auftrag der Jugendziehung erhielt?

Ich nehme Sie mit in meinen Alltag, damit meine Überlegungen hoffentlich für Sie anschaulicher werden. Wir sitzen als Mönchsgemeinschaft zur Sext in unserer Abteikirche und gleichzeitig verlassen etwa 800 Jugendliche das unmittelbar benachbarte Schulgebäude. Da treffen das Bemühen um Stillschweigen und lachende, lärmende Entladung der Anspannung eines Unterrichtsvormittags unmittelbar aufeinander. Diese Gleichzeitigkeit mag für viele andere stehen, denen wir als Klöster und als Kirche insgesamt ausgesetzt sind. Wie reagiere ich darauf? Ich kann die Gleichzeitigkeit zu verändern suchen. Ich kann mich aufregen, dass Jugendliche die Kirchentüre aufreißen und in einer Mischung aus Übermut und Neugierde in den Kirchenraum hineinschauen. Ich kann auf meiner Seite als Betender manches Erlebnis aus dem vormittäglichen Unterricht, aus den Begegnungen als Gebetsimpuls aufnehmen, in Distanz zum Erlebten, zu Erfolg und Scheitern gehen. Ich weiß, von den Jugendlichen her gesprochen, aus vielen Gesprächen, dass ihrem eben geschilderten Verhalten nicht nur eine Mutprobe oder oberflächliche Neugierde zugrunde liegen. Sie sind von dem

*Sobald ich das Fenster meines Zimmers öffnete, hörte ich um mich herum die vertrauten Geräusche der Stadt.*

tieferliegenden Interesse motiviert, was die Patres, die sie ja auch als ihre Lehrer erleben, denn da in der Kirche machen. Es ist für sie eine fremde, exotische, und darum faszinierende Welt. Etwas unbeholfen, aber ehrlich formuliert in der Frage: „Wie halten Sie das eigentlich aus, so oft und so lange zu beten?“

Ich greife unser Bild vom Anfang auf. Da lehnt sich ein Mensch weit aus dem Fenster und möchte wissen: Was hält dich, Pater, eigentlich im Gleichgewicht? Diese Frage kommt nicht von ungefähr. Die Person oder Kraft, die uns beim Blick aus den Fenstern unserer Welt an den Füßen hält, ist oft gar nicht zu sehen. Wenn sie für eine außenstehende Person unbedingt sichtbar werden will, dann gefährdet sie sogar den Halt des Menschen, der sich auf ihre sichernde Kraft verlässt.

## 2.2 Städtische Schaufensterkultur

Unbestreitbar versteht sich städtische Kultur vom Sehen und Gesehenwerden. Da gibt es den Marktplatz, und wer dort wahrgenommen werden will, der muss sich öffentlich artikulieren und der kontroversen Diskussion stellen wollen. Lesen Sie unter diesem Blickwinkel einmal die Areopagrede des Paulus in Apg 17. Die Stadt lädt ein und zwingt zur Selbstdarstellung. Wer sich nicht zeigt, wird nicht wahrgenommen. Die Straßen und Plätze unserer Innenstädte sind fast ausschließlich geprägt von Schaufenstern, Werbeflächen. Sie werden medial in Dienst genommen. Sie sprechen die Menschen dabei, so scheint es mir, fast ausschließlich als Konsumenten an. Wer nicht konsumieren kann, wer nicht als Kunde taugt, stört schnell das Stadtbild und wird entsprechend entfernt. Obdachlose, Flüchtlinge, Alkoholranke, Skinheads und andere Menschen werden in die Randbereiche, meist in Bereiche außerhalb der City,

abgeschoben. Hier in Augsburg gelten dann das Universitätsviertel oder Oberhausen als Problemzonen, die freilich den Blicken der Touristen und eines großen Teils der ansässigen Bevölkerung entzogen sind.

Diese Tatsache ist, historisch betrachtet, nicht neu. Das Augsburger Stadtbild etwa mit der großen Prachtstraße vom Dom bis hierher nach St. Ulrich gehörte schon in der frühen Neuzeit den ansehnlichen Bauten. Es war Heimat der Patrizier und Großkaufleute, eben der „Angesehenen“. Die anderen Menschen, einfache Handwerker, Tagelöhner, Bettler und Arme wurden unten im Lechviertel, abseits von Licht und frischer Luft, angesiedelt. Es gibt hier eine Bildtafel vom Geschlechtertanz der Augsburger Patrizierfamilien aus dem Jahr 1522. Diese zeigten sich anlässlich festlicher Gelegenheiten, ließen diese im Bild festhalten und beeindrucken mit ihrer selbstbewussten Darstellung bis heute. Auch die Benediktiner hier in der Stadt verstanden etwas von Selbstdarstellung. Ihr Kloster steht am geographisch höchsten Punkt der alten Stadt, und das hochragende gotische Münster ist nach wie vor ein Blickfang für jeden Besucher Augsburgs. Es wurde hierher gestellt, um den Blick der Ankommenen, vor allem der Reisenden aus dem Süden, schon von weitem auf sich zu lenken. Zu diesem Bemühen gehört aber auch das ernüchternde und nachdenklich stimmende Faktum, dass genau dieses Benediktinerkloster St. Ulrich und Afra am Ende seiner das ganze 18. Jahrhundert währenden Bemühungen um einen Prestigezuwachs spirituell, personell und wirtschaftlich weitgehend ruiniert war. Drei Äbte nacheinander hatten sich um Ansehen und politische Unabhängigkeit bemüht. Damals glaubte man entsprechendes Ansehen durch die „Reichsunmittelbarkeit“ gewährleistet. Am Ende des Textes finden Sie Literatur, die diese Vorgänge näher schildert.

Die bedenkliche Kehrseite dieser städtischen Schaufenstermentalität, so möchte ich sie einmal nennen, sollte im Rahmen dieser Tagung (und wohl darüber hinaus) nicht nur uns Benediktiner zu selbstkritischer Reflexion herausfordern. Was investieren wir als Kirche, als Ordensgemeinschaften in die Fassaden, in den Erhalt unseres Prestiges? Wo sorgen wir uns als Orden in unseren Werken vor allem um repräsentatives Auftreten, und wo geraten unsere Klöster in Gefahr, leere Statussymbole zu sein? Dienen unsere Werke und Tätigkeiten in ihrer Ausgestaltung unserem Auftrag? Stärken sie die Ressourcen oder schwächen sie unsere Kraft zum Zeugnis für das Evangelium? Mit unserem Eingangsbild gefragt: Welche Personen, Aufgaben und Kräfte geben uns Halt an den Füßen? Könnte manche ängstliche Selbstbewahrung und die Weigerung des Loslassens uns daran hindern, dass uns Neues geschenkt wird? Könnte darin die eigentliche Ursache des vielerorts beklagten kirchlichen Glaubwürdigkeitsverlustes liegen? Ich will meine Fragen mit einer Beobachtung aus der Augsburger Innenstadt veranschaulichen. Ein bemerkenswertes Echo hat hier in der Stadt vor einigen Jahren die Installation „Void“ hervorgerufen. Sie gab schließlich auch den Impuls zu einer Neugestaltung der Citykirche St. Moritz. Dort wird gerade der Kirchenraum nach den Gestaltungsprinzipien des Minimalismus umgestaltet. Für die Wirkung solcher Räume braucht es Menschen, welche die Stille aushalten, die darin erfahren sind und Ängste vor der Stille entkräften können.

Könnte in einer urban geprägten Welt genau der hier gewagte Gegenpol zu all den optischen und akustischen



Unterhielten sich am Rande der Tagung: der Augsburger Generalvikar Harald Heinrich (li.), Prälat Konstantin Kohler, einer von Heinrichs Vorgängern

im Amt des Generalvikars (Mi.) und Max Weinkamm, Sozialreferent der Stadt Augsburg.

Reizen notwendig sein, die unsere menschliche Aufmerksamkeit lenken und binden wollen? Menschen geraten durch anhaltende Akzeleration und Reizflut aus dem Rhythmus, und deshalb an ihre physischen und psychischen Grenzen. Könnte es da nicht hilfreich und geradezu notwendig sein, dass wir ihnen Räume der Entschleunigung und der Stille, notwendigerweise Räume der Leere von Rede und Bild anbieten? Könnten Menschen auf diese Weise wieder „dem Wort“ begegnen? Könnte das ein Auftrag der (kontemplativen) Ordensgemeinschaften in unserer „Kirche im Aufbruch“ sein? Dieses Angebot hat für uns einen Preis. Wir reihen uns nicht ein in die Schaufenstergalerien. Wir sind nicht die „Hingucker“, man muss uns entdecken. In der Logik des Marktes gilt dies als Wettbewerbsnachteil – aber gilt das auch in der Logik des Evangeliums? Greifen wir den Impuls eines Charles de Foucauld auf, der das „verborgene Leben in Nazaret“ der Kirche als eine zeitgemäße Lebensform ins Gedächtnis rief?

Ich kehre nochmals zum Bild vom Anfang zurück. Menschen werden dazu verleitet, sich immer weiter über die Brüstungen aus ihren Fenstern zu wagen, um ihr Blickfeld zu erweitern. Sie verlieren den Halt unter ihren Füßen. Könnte es da hilfreich sein, dass gerade wir ihnen Halt anbieten? Könnte dies das Wagnis sein, das uns in den Orden abverlangt ist? Andreas Knapp begründet das in dem eingangs zitierten Text und scheint es mir der Kirche als ganzer zur Überlegung vorzulegen:

*denn alles Laute braucht das Leise  
um nicht sinnlos zu verlärmen  
selbst die großen Worte auf den  
Kanzeln  
sie bedürfen jener deren Schweigen  
sich für sie verbürgt  
die Tagaktiven laufen deshalb nicht  
ins Leere  
weil des Nachts sich Mönche zum  
Gebet erheben  
und sich Eremitinnen  
in die große Stille wagen  
alles äußerliche Treiben in der Kirche  
wäre nichtig und vergebens  
gäb es nicht die Betenden  
die die Innenseite leben*

Trauen wir in den Orden eigentlich dieser paradoxen Logik? Könnten wir daraus Kraft ziehen, ein kritisches Potential entwickeln? Sind wir bereit,

den Preis zu bezahlen, dass wir für verborgene, unverfügbare Kraftquellen stehen, die sich der Logik mancher Pastoralpläne und einer auch kirchlich angesagten Eventkultur entziehen? Halten wir aus, dafür so lange als „Toren“ angesehen zu werden bis deutlich wird, dass wir „Toren um Christi willen“ (1 Kor 4,1-15) sind?

### 3. Erben des Romanus und der Anachoreten

Ich habe Ihnen bisher viele Fragen zum Nachdenken und zur Diskussion vorgelegt. Ich möchte im Folgenden zwei Beispiele aus dem geistlichen Erbe des Mönchtums vortragen, die mir ein Beitrag unserer benediktinischen Gemeinschaften für eine Kirche im Aufbruch zu sein scheinen. Ich meine, sie könnten uns selbst für unser Zeugnis und für unseren Dienst als Nonnen und Mönche Halt geben. Zum einen kann ich an diesen Beispielen manche verstörende, ratlos machende Erfahrung deuten, andererseits scheinen sie mir Ansätze für eine konstruktive Bearbeitung unserer Fragen zu eröffnen.

#### 3.1 Das Erbe des Romanus – Romanuspastoral

Für die Frage nach einem zeitgemäßen pastoralen Beitrag unserer Klöster hat mich eine Erzählung aus dem Leben des heiligen Benedikt hellhörig werden lassen. Papst Gregor der Große überliefert sie im zweiten Buch der Dialoge:

*Auf der Flucht dorthin traf ihn unterwegs ein Mönch namens Romanus und fragte ihn, wohin er wolle. Als dieser den Wunsch Benedikts erfuhr, leistete er ihm Hilfe, ohne mit jemand anderem darüber zu sprechen. Er gab ihm das Gewand gottgeweihten Lebens und stand ihm bei, soweit er konnte. An dem genannten Ort angekommen, zog sich der Mann Gottes in eine ganz enge Höhle zurück und blieb dort drei Jahre. Kein Mensch außer dem Mönch Romanus wusste etwas davon. Romanus lebte nicht weit entfernt in einem Kloster unter der Regel des Abtes Adeodatus. In guter Absicht verschwand er ohne Wissen seines Abtes an bestimmten Tagen für einige Stunden und brachte Benedikt das Brot, das er sich vom Munde absparen konnte. Vom Kloster des Romanus führte aber kein Weg zur*

*Höhle Benedikts, weil der Fels oberhalb der Höhle steil aufragte. Romanus ließ daher das Brot immer von diesem Felsen an einem langen Seil hinab; an dem Strick befestigte er auch eine kleine Glocke, damit der Mann Gottes an ihrem Klang erkennen konnte, dass ihm Romanus das Brot brachte. Dann kam er heraus, um es anzunehmen. Doch der Alte Feind blickte mit Neid auf die Liebe des einen und auf die Stärkung des andern. Als er eines Tages sah, wie das Brot herabgelassen wurde, warf er einen Stein und zerschlug die Glocke. Romanus ließ sich aber nicht davon abbringen, nach Kräften zu helfen.*

Benedikt wird in dieser Erzählung ausdrücklich als Mensch auf der Suche beschrieben, als Flüchtender vor der Vielfalt der Stimmen und Eindrücke. Er kann sich davor nicht anders schützen als mit intuitiver Distanzierung. Im Fliehen, das ja nicht unbedingt ein durchdachtes, geplantes Handeln vermuten lässt, trifft er auf den Mönch Romanus. In der Begegnung schwingt auch das Motiv des Zufälligen mit, des Unerwarteten und vielleicht sogar dem planenden Zugriff Entzogenen. Haben wir als Nonnen und Mönche ein Gespür für eine Begegnung im Kairos? Oder sind wir ganz von unserem Planen besetzt? Entdecken wir unsere Zeit als Möglichkeit der unvermuteten und unplanbaren Begegnung mit Gott und den Menschen?

Romanus stellt Benedikt eine Frage. Er fragt ihn sozusagen aus seinem Fluchtimpuls heraus. Doch erst auf Benedikts ausdrücklichen Wunsch hin leistet er diesem diskret Hilfe. Dieses Verhalten gründet in einer anderen Betriebskultur als wir sie in vielen Firmen und Institutionen, auch in unserer Kirche und in den Orden anwenden. Es geht nicht nur um Nachfrage und Angebot, dazu noch an einen zahlenmäßigen Erfolg gekoppelt. Die Haltung der Diskretion entzieht sich ausdrücklich der inzwischen so selbstverständlichen Logik der Evaluation. Verweist uns dies grundsätzlich auf die Frage, welcher Betriebskultur wir uns verschreiben? Romanus, so wird erzählt, steht ihm bei, soweit er kann. Es geht nicht um ein „alles oder nichts“. Benedikt kann am Modell des Romanus die *discretio* erlernen. Unter dem Eindruck zurückgehender Kräfte könnte hier ein Schlüssel für entlastendes Verhalten liegen. Wir müssen nicht alles oder nichts tun, sondern dürfen nach unseren Kräften und Möglichkeiten handeln. Haben wir als Orden und als Kirche den Mut und die Gelassenheit, Menschen auch nur den nächsten Schritt weiter zu begleiten?

Dann wird in dieser Erzählung etwas ganz Unerhörtes berichtet. Wer um die Bedeutung der „*providentia abbatis*“ und die daraus abgeleitete Forderung an die Mönche weiß, dass nichts ohne das Wissen des geistlichen Vaters geschehen darf, der kann die Kühnheit des hier geschilderten Verhaltens seitens des Romanus erfassen. Romanus wahrt die Diskretion sogar gegenüber dem Abt. Manchmal muss für einen Menschen ein Weg gefunden werden, der noch nicht einmal der Autorität, geschweige denn der kirchlichen Öffentlichkeit vermittelt werden kann. Diese Entscheidung bleibt wohl ein Balanceakt und lässt auch die Risiken erahnen, die mit solch souveränem Verhalten immer verbunden sind. Romanus handelt nicht selbstgefällig und aus Eigennutz. Seine Sorge um Benedikt schafft keinen Raum für Eigenbesitz. Im Gegenteil, er teilt, was zunächst ihm zusteht. Das ist ein Motiv pastoralen Handelns, das Papst Gregor mehrfach als Kennzeichen lauterer Motivation schildert. So auch in der Erzählung vom priesterlichen Osterboten, in Dial. II, 6.



Romanus wird in vieler Hinsicht als kreativer Mensch geschildert. Seine Sorge um Benedikt überwindet Hindernisse wie die Felsen und lässt sich offensichtlich auch nicht durch destruktive Kräfte des Teufels blockieren. Seine Treue zu einem suchenden Menschen erweist sich auch in Widerständen. Was könnten wir für uns heute von der Pastoral des Romanus abschauen? Haben wir als Nonnen und Mönche ein Gespür für eine Begegnung im Kairós? Oder sind wir ganz von unseren Vorstellungen besetzt? Rechnen wir in unserer Zeit mit den Möglichkeiten unplanbarer Begegnung mit Gott und den Menschen und halten wir uns dafür offen? Sind wir fähig, Fragen so zu stellen, dass der Befragte von sich aus und in dem Maß auf uns zugehen kann, wie es aus seiner Lebenssituation stimmt? Greifen wir in der Pastoral nach Menschen oder fragen wir sie heraus in der Offenheit auf Gott hin? Ein Qualitätsmerkmal benediktinischen Amtsverständnisses ist das Wissen darum, dass neben der amtlichen Bestellung durch die Ordination immer auch jener Akt des Vertrauens vonseiten des Suchenden notwendig bleibt, sich tastend einem erfahrenen Menschen zu öffnen. Ein Qualitätsmerkmal benediktinischer Pastoral ist das Wissen darum, als

### *Sind wir in unserer Pastoral bereit zu Unsichtbarkeit, der diskreten Zuwendung, der Begleitung ohne viele Worte?*

pastoral wirkender Mensch einem Mitmenschen Zeuge der Wunder zu sein, die Gott in dessen Leben wirkt. Bringen wir diese Tradition in die Diskussion um das kirchliche Amt ein und machen wir sie fruchtbar für eine stets notwendige Erneuerung des Amtes? Daraus leitet die Benediktsregel ab, eine Seelsorgerin, ein Seelsorger müsse durch wachsende Vertrautheit mit dem Evangelium ein Gespräch entwickeln für die Wunder Gottes im Leben von Menschen. Eine weitere Folge ist die Haltung diskreten Respekts, auch vor den menschlich unbegreiflichen Wegen, die Gott mit uns geht. Eine Seelsorge, die sich nicht manipulativ in das Leben von Menschen drängt, sondern als Zeugenschaft versteht, lebt vom wachen Bewusstsein für die Verletzlichkeit, die Menschen in der Öffnung auf den anderen hin wagen.

Sind wir in unserer Pastoral bereit zu Unsichtbarkeit, der diskreten Zuwendung, der Begleitung ohne viele Worte? Verstehen wir das „depositum fidei“ als einen Schatz, den wir möglichst unberührt durch die Zeiten tragen müssen, oder ist es ein Schatz, den wir in kreativer Treue ins Spiel bringen wollen? Haben wir ein Gespür für jene Haltung gegenüber Suchenden, Zweifelnden und Distanzierten, die der Kirchenlehrer Augustinus in seiner Schrift „De catechizandis rudibus“ beschreibt: Wenn du mit einem Menschen nicht über Gott sprechen kannst, dann erzähle doch Gott von diesem Menschen. So bleiben beide miteinander in Verbindung! Bringen wir in unserer Pastoral Treue zu den Menschen auf, die uns kreativ Wege mit ihnen finden lässt und auch Hindernisse überwindet?

### **3.2 Das Erbe des Anachoretentums**

Mein zweiter Blick richtet sich auf das Phänomen der Individualisierung von Lebens- und Glaubenswegen in einer pluralen Gesellschaft. Ich vermute

hier unter uns große Übereinstimmung darin, dass die Individualisierung ein Kennzeichen unserer Zeit, auch in den Ordensgemeinschaften, sei. Meist nehmen wir sie ausschließlich als bedenkliches Phänomen wahr, stimmen die Klage über den Individualismus und ein Auswahlverhalten an, das letztlich in einer Patchworkreligion endet. Ich möchte Ihnen hier aus der mönchischen Tradition den anachoretischen Weg kurz skizzieren und Sie anregen, ihn als eine konstruktive Verarbeitung der beklagten Phänomene neu zu entdecken. Am Beginn des Mönchtums steht eine Lebensform, die immer auch befremdlich wirkte und Widerspruch herausgefordert hat. Sie wurde teilweise auch verdächtigt. Die Benediktsregel begegnet ihr mit ehrfurchtsvoller Reserviertheit. Ihre Schlagseiten sind auch nicht zu übersehen.

Mich fasziniert die Erkenntnis, dass jene Mütter und Väter der Wüste oft etablierte Menschen aus Konstantinopel, Alexandria oder anderen Großstädten waren, die aus krisenhaft erlebten Umständen aufgebrochen sind, um sich grundlegenden Lebensfragen zu stellen. Günther Schulz und Jürgen Ziemer haben in einer sehr grundlegenden, aus den Quellen schöpfenden Studie mit dem Titel „Mit Wüstenvätern und Wüstenmüttern im Gespräch“, Göttingen, 2010, Lebensformen und Anliegen der Wüstenmütter und Wüstenväter dargestellt:

*Die Frage „wer bin ich?“ darf und muss gestellt werden. Die Väter und Mütter haben sich in Freiheit und Demut um sich gesorgt. Die Ich-Frage muss nicht schon eo ipso als sündhaft verworfen werden, wie das gelegentlich in etwas verkniffen-frommen Kreisen geschieht. Sie ist heute angesichts der (oben dargelegten) Identitätsfragen gerade auf dem Hintergrund christlicher Lebensgestaltung unerlässlich.*

*Die Vätertexte machen uns deutlich, wie verhängnisvoll es ist, die eigene Identität an den Vergleich mit Anderen zu binden. Das ist heute eines der zentralen Probleme der persönlichen und geistlichen Lebensführung. In einer Welt, in der alles dem Wettbewerb und der Konkurrenz unterliegt, in der ständig neue Rankings den Wert von Institutionen und damit indirekt auch Personen bestimmen, in der man sich kaum dem permanenten Seitenblick auf Leistungen und Wohlergehen und vielleicht auch Frömmigkeit der Anderen entziehen kann, droht die Frage „wer bin ich?“ zu der ängstlich oder neidvoll geäußerten Erkundung „wer bin ich im Vergleich zu...“ zu verkommen. Die Antwort darauf kann mich aufbauen oder niederschmettern, je nach dem. Die ständige Ermahnung der Wüstenväter „vergleiche dich nicht!“, „miss dich nicht!“ und auch „richte nicht!“ sind ein wahres und kostbares Geschenk für uns heute, ein Geschenk der Barmherzigkeit. Freilich, mit diesem Geschenk recht umzugehen, fällt schwer; es bedeutet immer auch, gegen den Trend zu leben.*

*Die Mütter und Väter der Wüste waren starke Persönlichkeiten. Sie wagten es „Ich“ zu sagen. Sie waren „Originale“ – einmalig, herausragend, manchmal spröde, manchmal skurril, immer unverwechselbar. Sie ermutigen uns, unsererseits zu dem zu stehen, was zu uns gehört. Unsere Identität müssen wir heute zu gewinnen suchen, indem wir uns mit sehr unterschiedlichen Erwartungen und Normen unserer Umwelt auseinandersetzen. Ein gewisses patchwork unserer Identität ist unter den Bedingungen der Komplexität moderner Gesellschaften unumgebar. Wir leben nicht in der Wüste, die mit ihrer Kargheit und Einförmigkeit die Eindeutig-*



*In der Kaffeepause gab es Gelegenheit zum Gespräch.*

*keit von Lebensstil und Glaubenseinstellung fördert. Aber der Mut zu etwas mehr Eigensinn und Originalität könnte ein Wink der Wüste für uns sein.*

*Die Wüstenfrömmigkeit kennt keine spezifischen Selbstfindungsprogramme, und sie verfolgt expressis verbis keine therapeutischen Ziele. Die Frage „Wer bin ich?“ hat primär soteriologischen Sinn, aber sekundär therapeutische Folgen. Es geht um Rettung, um Heil, und das findet der Mensch einzig in Gott. ... Der Weg zu Gott führt nicht von uns weg und nicht an uns vorbei, sondern zu uns zurück. (Seite 144f.)*

Ich möchte von dieser Darstellung ausgehend zu bedenken geben, ob wir aus dieser Tradition nicht spezifisch christliche Antworten auf Bedürfnisse und Gegebenheiten einer Single-Gesellschaft erhalten? Könnte es sein, dass eine Anachorese in modernem Gewand eine im großen Bogen christlicher Lebensformen adäquate Antwort ist, weil nach Jahrhunderten einer zunehmenden Betonung der kirchlichen Gemeinschaft der individuelle Aspekt des Glaubensweges nach den Erfahrungen mit den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts stärker ins Bewusstsein tritt? Zwar zieht sich durch den lateinisch-katholischen Bereich eine starke Betonung der Kirche als Glaubensgemeinschaft, verbunden mit der Familie als Idealbild der Glaubensweitergabe. Die Tradition der Ostkirchen kennt aber, soweit ich es überblicke, einen vorbehaltloseren Zugang zu ganz individuellen Glaubenswegen.

Könnte es sein, dass wir unter diesen Aspekten sogar das Zweite Vatikanum in dem Sinn relativieren müssen, dass es in seinen Versuchen, christliches Leben ganz von der Kirche her zu denken, eher eine Epoche abschließt als die Fragestellung in die Zukunft öffnet? Könnte es sein, dass wir ein ganz neues Bestimmungsverhältnis zwischen dem einzelnen Gläubigen und der Glaubensgemeinschaft brauchen? Außerhalb unserer kirchlichen Welten nehmen wir als Phänomen in den Städten, aber nicht nur dort, eine starke Individualisierung des Lebens zur Kenntnis. Wollen wir sie als „Zeichen der Zeit“ deuten? Natürlich verbirgt sich hinter mancher Single-Biographie die unerfüllte Sehnsucht nach Partnerschaft, nach einem Leben in Beziehung. Aber zugleich kenne ich auch viele, die sich ganz bewusst dafür

entschieden haben, allein leben zu wollen. Für manche ist es der umfassende Lebensentwurf, bei anderen entwickelt er sich aus Brüchen als Lösung für einen Lebensabschnitt. Auch in Glaubensbiographien gibt es solche Entscheidungen zum Leben als Single. Können wir diesen Menschen dabei hilfreich zur Seite stehen? Können wir im Blick auf das Erbe des Wüstenmönchtums diese Lebensentscheidungen nicht nur hinnehmen, sondern als legitime Form christlicher Lebensgestaltung würdigen?

Könnte es sein, dass wir in unserer Zeit gerufen sind, dabei Menschen auf Wunsch hilfreich zur Seite stehen? Ist es unser Beitrag für eine „Kirche im Wandel“, in den Diözesankirchen dafür Verständnis zu wecken? Sie sind ja schon von ihrer zahlenmäßigen und organisatorischen Aufstellung her darauf angewiesen, sich als Institutionen zu organisieren, vermitteln Glauben damit aber auch als institutionelles Geschehen und weniger als individuelle Suche. Der Kirche des 4. Jahrhunderts wurden in einer Übergangsphase aus der Wüste wesentliche Erneuerungsimpulse geschenkt. Der heilige Benedikt hat mit seiner Regel diese Traditionen unbefangen, kritisch unterscheidend aufgenommen und dadurch fruchtbar aufgegriffen. Seine Regel liest sich ja auf weite Strecken wie das Tagebuch einer abenteuerlichen Entdeckungsreise, nämlich der Gottsuche.

Lassen wir uns als Nonnen und Mönche in einer Kirche im Aufbruch erneut auf das Abenteuer der Gottsuche ein – im Vertrauen, dass er uns an den Füßen hält und wir deshalb in allen Umbrüchen Balance finden können? □

*Zur Geschichte von St. Ulrich und Afra im 18. Jahrhundert:*

*Liebhart, W.: Der Kampf um die Reichsunmittelbarkeit und Reichsstandschaft im 16. und 17. Jahrhundert, S. 232–249; Wüst, W.: Ein schwäbisches Reichskloster in der Schuldenfalle: St. Ulrich und Afra zwischen Westfälischem Frieden und Säkularisation, S. 250–273. Beide Aufsätze in: Weitlauff, M. (Hg.), Benediktinerabtei St. Ulrich und Afra in Augsburg (1012–2012). Geschichte, Kunst, Wirtschaft und Kultur einer ehemaligen Reichsabtei. Festschrift zum tausendjährigen Jubiläum, 2 Bde, Augsburg 2011.*

# Orden und Diözesen – ein spannendes Verhältnis

Dominicus Meier OSB

## 0. Einleitung

Die Institute des geweihten Lebens, die Gesellschaften des Apostolischen Lebens und die Säkularinstitute, kurz die Ordensinstitute und ihre Mitglieder, haben das Bild von Kirche in Deutschland entscheidend mitgeprägt und -gestaltet. Schon die Missionierung vieler Landstriche ging von klösterlichen Zentren oder wandernden Mönchspredigern aus. Durch Schulen und Hospize bauten die Klöster durch viele Jahrhunderte hindurch entscheidend mit an einer Zivilisation der Bildung und Barmherzigkeit. Im 19. Jahrhundert waren es vor allem die Frauenkongregationen, die hellhörig und engagiert auf die sozialen Nöte der industriellen Revolution antworteten. Krankenhäuser, Kinderheime, Schulen, Alteneinrichtungen und soziale Zentren wurden errichtet, um Menschen in Not zu helfen und dem Ideal der christlichen Nächstenliebe ein Gesicht zu geben. Aus den verschiedenen Formen des Ordenslebens ergab sich eine breite Fächerung der Apostolatsaufgaben und -methoden innerhalb des kirchlichen Spektrums. Der Blick in die Missions- und Glaubensgeschichte Deutschlands belegt, wie selbstverständlich die Institute des geweihten Lebens und ihre Mitglieder zum Bild von Kirche in unserem Land gehörten und gehören. Eine solche Verwurzelung war und ist nur durch ein Zusammenwirken von Diözesen und Ordensinstituten auf allen Ebenen, durch den Austausch von je eigenen Charismen und Begabungen und durch offene Gespräche im Blick auf die Handlungsträger der verschiedenen Apostolate möglich.

Doch birgt diese Kooperationsbedürftigkeit spannende Momente, die nicht selten zu Anspannungen im Miteinander führen und zu nicht endenden Diskussionen. So ist in den letzten Jahren immer wieder über dieses Zusammenwirken von Diözesen und den Instituten des geweihten Lebens diskutiert und geschrieben worden. So unterschiedlich wie die Vertreter der Deutschen Bischofskonferenz, so unterschiedlich ist dabei das konkrete Miteinander und die konkrete Umsetzung von Vereinbarungen in den Diözesen, was Form, Struktur und das Zusammenwirken der diözesanen und institutseigenen Handlungsorgane betrifft. Allen Diözesen gemeinsam ist aber, dass die Ordensinstitute durch ihre apostolische Tätigkeit je nach Charakter und Rechtsstellung des Instituts in unterschiedlicher Weise in die Diözesen hineinwirken und durch ihren seelsorglich-spirituellen Auftrag Menschen in ihren Bann ziehen und nicht selten diesen eine spirituelle Beheimatung neben den diözesanen und pfarrlichen Glaubensorten geben.

Von diesem Blickwinkel aus ist und bleibt das Verhältnis von Orden und Diözesen ein spannendes Verhältnis, und dies umso mehr, je deutlicher sich die Kirche als Ganze, die Diözesen, Pfarreien und Orden in einer Zeit des Wandels befinden oder vielleicht schon in einer Zeit des Aufbruchs. Damit Aufbruch geschehen kann, braucht es sicher Visionen, aber auch klare Richtlinien und ein Verständnis füreinander. Heute möchte ich mit Ihnen in einem ersten Schritt die rechtlichen Komponenten



Abt Prof. Dr. Dominicus Meier OSB, Abtei Königsmünster, Meschede

des Verhältnisses von Orden und Diözesen betrachten, um dann den pastoralen Einsatz, den sozial-caritativen Einsatz und den dienstgeberischen Einsatz der Orden von diesen Grundlagen aus beleuchten.

## I. Der kirchenrechtliche Horizont

Als kirchenrechtlichen Horizont unserer heutigen Diskussion möchte ich die cc. 678 und 683 1 CIC heranziehen. So sagt c. 678 CIC:

§ 1. Die Ordensleute unterstehen der Gewalt der Bischöfe, denen sie in treu ergebenem Gehorsam und mit Ehrerbietung begegnen müssen, in dem, was die Seelsorge, die öffentliche Abhaltung des Gottesdienstes und andere Apostolatswerke betrifft.

§ 2. In der Ausübung ihres äußeren Apostolats unterstehen die Ordensleute auch den eigenen Oberen, und sie müssen der Ordnung des Instituts treu bleiben; die Bischöfe selbst dürfen es nicht unterlassen, diese Verpflichtung gegebenenfalls einzuschärfen.

§ 3. Bei der Regelung der Apostolatswerke der Ordensleute ist es erforderlich, daß die Diözesanbischöfe und die Ordensoberen im Meinungsaustausch vorgehen.

Die Aussage des c. 678 § 1 CIC ist m. E. für die Bestimmung des Verhältnisses von Diözesanbischof und Ordensinstituten äußerst bedeutsam und basiert hinsichtlich des Apostolats auf der Norm des c. 394 CIC. Danach obliegt es dem Diözesanbischof, die verschiedenen Weisen der Apostolate zu fördern und sie unter seiner Leitung zu koordinieren. Der Gesetzgeber macht hier keinen Unterschied zwischen diözesanen und ordenseigenen Apostolatswerken. Daraus folgt, dass das Apostolat, das dem Diözesanbischof untersteht, jedes äußere Apostolat der Ordensinstitute ist, das diese mit Rückwir-

kung auf die betreffende Diözese ausüben. Äußeres Apostolat (apostolatus externus) ist nach Heribert Schmitz – im Gegensatz zu den vom Diözesanbischof ‚übertragenen‘ Apostolatsaufgaben (cc. 681-682 CIC) – jene apostolische Tätigkeit, welche außerhalb des Innenbereichs des Ordensinstituts und dort vor allem als institutsspezifische Tätigkeit eigenverantwortlich vom Ordensinstitut oder seinen Mitgliedern wahrgenommen wird, z.B. durch den öffentlich zugänglichen Gottesdienst in der eigenen Kirche oder Kapelle, die Seelsorge im verbandseigenen Krankenhaus, der Unterricht in eigenen Schulen und Hochschulen.

Auch wenn c. 678 § 1 CIC davon spricht, dass die Ordensinstitute in drei Bereichen der bischöflichen Gewalt unterstehen, nämlich im Bereich der Seelsorge (cura animarum), der öffentlichen Abhaltung des Gottesdienstes (exercitium publicum cultus divini) und in anderen Apostolatswerken (alia apostolatus opera), muss doch festgehalten werden, dass die Jurisdiktion des Diözesanbischofs über die Ordensinstitute und ihre Mitglieder nicht unbeschränkt und auch nicht exklusiv ist, wie die Regelungen der cc. 678 §§ 2-3 und 681-683 CIC verdeutlichen.

Ist das Apostolat institutsspezifisch geprägt, ist den Instituten Autonomie zuerkannt (cc. 586 iVm 678 § 2 CIC), und dies selbst in den Fällen, wo dieses institutsspezifisch geprägte Apostolat Auswirkungen in das externe Apostolat hat. Aber auch die Autonomie der Ordensinstitute im Bereich des äußeren Apostolates ist gestuft und insofern eingeschränkt, als sich das äußere Apostolat einfügen hat in das diözesane Apostolat, das dem Diözesanbischof als dem ‚Vater und Hirt der ganzen Teilkirche‘ untersteht.

Um dieser Koordinierungsaufgabe gerecht zu werden, ist dem Diözesanbischof gemäß c. 683 § CIC ein Visitationsrecht bzw. eine -pflicht zuerkannt, die allerdings nicht in demselben Umfang des c. 678 § 1 CIC besteht, sondern ebenfalls gestuft zu betrachten ist. So normiert in c. 683 CIC:

§ 1. Kirchen und Kapellen, die von den Gläubigen ständig besucht werden, Schulen, sowie andere, Ordensangehörigen übertragene religiöse oder caritative Werke geistlicher oder zeitlicher Art, kann der Diözesanbischof, sei es persönlich oder durch einen anderen, gelegentlich der Pastoralvisitation und auch im Falle der Notwendigkeit visitieren; der Visitation unterliegen aber nicht Schulen, die ausschließlich den eigenen Alumnus des Instituts offenstehen.

§ 2. Wenn der Diözesanbischof etwa Mißstände entdeckt hat, kann er nach ergebnislos gebliebener Mahnung des Ordensoberen kraft eigener Autorität selbst Vorkehrungen treffen.

Dass dem Diözesanbischof bei diözesanen Apostolatswerken, die er einer Ordensgemeinschaft oder einem einzelnen Institutsmitglied zur Durchführung überträgt (cc. 681-682 CIC), größere Kompetenzen zukommen, ist m. E. verständlich. Doch sollten diese Kompetenzen bei der Übertragung durch eine schriftliche Vereinbarung festgelegt werden, ebenso die Rechte und Pflichten des zur Verfügung gestellten Institutsmitgliedes und die sich daraus ergebenden wirtschaftlichen Belange.

Aus den beiden zur Darstellung des kirchenrechtlichen Horizonts herangezogenen Kanones wird m. E. die schon eingangs apostrophierte Kooperationsbedürftigkeit diözesaner und institutseigener Handlungsträger deutlich. So-

wohl c. 678 § 3 CIC als auch c. 683 § 2 CIC verweisen Diözesanbischof und Oberen aufeinander, um Regelungen und Absprachen im Blick auf die Notwendigkeiten der Apostolatswerke zu treffen, anstehende Fragen zu klären und evtl. auftretende Mißstände im gegenseitigen Einvernehmen zu beseitigen. Prüfen wir diese Vorgaben des Rahmenrechts nun an konkreten Bereichen.

## II. Der pastorale Einsatz der Orden

Ordensleute sind wie selbstverständlich in der Pastoral unseres Landes tätig, sowohl aufgrund eines Gestellungsvertrages als auch durch die konkrete Seelsorge einer Gemeinschaft vor Ort, durch geistliche oder spirituelle Begleitung oder in Formen der kategorialen Seelsorge. Dazu erhalten sie eine bischöfliche Beauftragung bzw. Übertragung eines Apostolatswerkes, wie wir gesehen haben.

In diesem Kontext stellt sich aber die komplexe Frage, ob und wie Ordensleute von Diözesanbischöfen für pastorale Aufgaben herangezogen werden können oder nicht, und – wenn diese Frage bejaht wird – wie ein Eingebundensein in diözesane Strukturen für sie lebbar ist. Das Problem entzündet sich an einer eher beiläufigen Formulierung des ansonsten beinahe frommen c. 674 CIC über die gänzlich auf die Kontemplation ausgerichteten Institute:

Die gänzlich auf die Kontemplation ausgerichteten Institute nehmen im mystischen Leib Christi immer eine hervorragende Stelle ein: Sie bringen nämlich Gott ein erhabenes Lobopfer dar und erhellen das Volk Gottes durch überreiche Früchte der Heiligkeit, eifern es durch ihr Beispiel an und lassen es in geheimnisvoller apostolischer Fruchtbarkeit sich ausbreiten. Daher dürfen die Mitglieder dieser Institute, mag die Notwendigkeit zu tätigem Apostolat noch so sehr drängen, nicht zu Hilfeleistungen in den verschiedenen seelsorglichen Diensten herangezogen werden.

Die Grundaussage dieses Kanons ist klar: gänzlich auf die Kontemplation ausgerichtete Institute bzw. ihre Mitglieder können auch bei großer pastoraler Not nicht durch den Bischof zu Hilfeleistungen herangezogen werden. Unklar ist hingegen, welche Folgerungen daraus für nicht so stark auf Kontemplation ausgerichtete Institute abgeleitet werden können.

Erhellend für eine Interpretation ist m. E. der Rückgriff auf die Konzilsaussage in „Christus Dominus“ 35,1:

„Den Bischöfen als den Nachfolgern der Apostel sollen die Ordensleute immer ergeben Gehorsam und Ehrfurcht erweisen. Zudem sind sie, sooft sie berechtigterweise (legitime) zu Werken des Apostolats herangezogen werden sollten, gehalten, ihre Aufgabe so zu erfüllen, dass sie den Bischöfen als Gehilfen beistehen und unterstehen. Mehr noch: die Ordensleute sollen den Gesuchen und Wünschen der Bischöfe, größeren Anteil am Dienst zum Heile der Menschen zu übernehmen, bereitwillig und treu nachkommen, unter Wahrung der Eigenart des Verbandes und nach Maßgabe der Konstitutionen, die nötigenfalls nach den Richtlinien dieses Konzilsdekretes zweckentsprechend angepaßt werden sollen.“

Die hier gemachten Aussagen verdeutlichen, dass mit Blick auf „das Heil der Menschen“, ihre berechtigten Fragen und drängenden Nöte nur eine Kooperation in pastoral-seelsorglichen

Angelegenheiten von Diözesen und Ordensinstituten dienlich erscheint. Die Antwort auf die geistige Not der Menschen muss in der zukünftigen Planung Priorität haben und erfordert umso mehr ein kooperatives Handeln.

Dabei wird dem berechtigten Anliegen des Ortsbischofs zur Heranziehung von Ordensmitgliedern zu pastoralen Diensten durch den Verweis auf die Eigenart des Instituts und die Konstitutionen Grenzen gesetzt, d.h. Ordensleute können nicht vom Bischof zu pastoralen oder apostolischen Einsätzen herangezogen werden, außer nach vorausgehender Konsultation des rechtmäßigen Oberen und unter Wahrung des Eigenrechts.

Auch wenn sich der in der wissenschaftlichen Erörterung angedeutete Konfliktfall in den letzten Jahren nicht so gravierend zugespitzt hat, ist doch festzustellen, dass von einer sich ergänzenden Pastoralplanung und damit von einem möglichen Einsatz von gemeinsamen Ressourcen nicht gesprochen werden kann. Diözesane Pastoralpläne werden leider meistens ohne Mitwirkung oder Konsultation von Ordensoberen bzw. Institutsmitgliedern erstellt und in Kraft gesetzt. Bei der Planung von sogenannten „Pastoralen Einheiten“ oder „Pfarrverbänden“ scheinen einige Seelsorgsamtsleiter zu vergessen, dass sie Ordenspriester nicht einfach verplanen, oder versetzen oder ihre Stellen wegrationalisieren können.

Dabei ist mir sicher die Regelung des eingangs herangezogenen c. 682 CIC bekannt, wonach einem Ordensangehörigen, dem ein Kirchenamt übertragen wurde, dieses von der übertragenden Autorität frei entzogen werden kann, aber erst – auch dies sagt der Kanon – nachdem der Ordensobere in Kenntnis gesetzt worden ist, d.h. nachdem gemeinsam die Situation beraten wurde.

Oftmals müssen Ordensinstitute leidvoll feststellen, dass die Pastoralplanung an Diözesangrenzen Halt macht oder eine andere Akzentuierung erfährt, während Orden nicht selten überdiözesan tätig sind. Hier stoßen ordensinterne und diözesane Personal- und Pastoralplanung an unüberwindbare Grenzen, wenn diözesane unterschiedliche Personal- und Planungskriterien anzulegen sind oder Klöster im Pastorkonzept der einen Diözese als geistliche Zentren oder Orte mit personalen oder kategorialen Seelsorgsangeboten vorkommen, ja ausdrücklich erwünscht sind, während sie in der anderen nur beiläufig erwähnt werden, und in einigen Pastoralplänen überhaupt nicht auffindbar sind. Andererseits bereiten die größeren und über Diözesangrenzen hinausgehenden Apostolatsfelder der Ordensinstitute den diözesanen Planern Sorge. Nicht selten beschließt ein Provinzkapitel die Versetzung eines Klerikers in einen Konvent und macht damit eine nachhaltige Pastoralplanung seitens der Diözese für einen bestimmten Bereich hinfällig. Denn nur selten kann seitens des Instituts ein passender Ersatz gestellt werden.

Da die regionale Zusammenarbeit in größeren Pfarreien, Pfarrverbänden und Seelsorgsregionen aufgrund des gesellschaftlichen Umbruchs zu einer immer größeren Herausforderung für die Pastoral wird, kann ein Aufbruch nur in Kooperation und mit effektiverer Kommunikation gelingen. Dazu ist sicher notwendig, dass sich die Leitungsverantwortlichen auf beiden Seiten über Vorhaben, Pläne und Schwierigkeiten gegenseitig so frühzeitig unterrichten, dass eine Abstimmung möglich ist und keine der beiden Seiten sich als Befehlsempfänger der anderen empfindet. Der rechtliche Rahmen geht von einem solchen Miteinander aus.

### III. Der sozial-caritative Einsatz der Orden

Im Rahmen der unternehmerischen Führung von Krankenhäusern oder anderen sozialen Einrichtungen haben Ordensinstitute eine herausragende Bedeutung in der Bundesrepublik Deutschland und erfreuen sich großer Beliebtheit. In jüngster Zeit ist es zu erheblichen wirtschaftlichen Problemen innerhalb von sozialen Einrichtungen gekommen. Der Wettbewerb zwischen privaten und kirchlichen Trägern tritt immer deutlicher zutage. Eine Studie aus dem Jahre 2000 geht davon aus, dass von den ca. 1600 Krankenhausträgern im Zeitraum 2010 bis 2015 lediglich noch 100 Krankenhausträger verbleiben werden. Von daher wird es eine eminente Rolle spielen, wie sich kirchliche Träger sehen und wie sie ihre Zukunft gestalten wollen. Fragen der Gesellschaftsformen wie auch der Vergütung der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter spielen da eine entscheidende Rolle, dazu aber später.

Gleichzeitig werden seitens der staatlichen Gesetzgeber Anforderungen an die jeweiligen Gesellschaftsformen gerichtet. Ich nenne hier nur beispielhaft das Gesetz zur Kontrolle und Transparenz im Unternehmensbereich (KonTraG), das Gesetz zur weiteren Reform des Aktien- und Bilanzrechts, zu Transparenz und Publizität (Transparenz- und Publizitätsgesetz – TransPuG), sowie Deutscher Corporate Governance Kodex (DCGK).

Neben dem steigenden Wettbewerb und immer wieder neuen rechtlichen Anforderungen belasten innerkirchliche Kompetenzrängeleien eine wirklich professionelle Aufstellung der sozial-caritativen Einrichtungen. Ein angespanntes Verhältnis entsteht dadurch, dass beispielsweise bei einer Fusion von zwei katholischen Krankenhäusern, die von zwei Ordensgemeinschaften päpstlichen Rechts unterhalten und getragen werden, einer Fusion nur unter bischöflichen Auflagen wie z.B. der Vorlage der Bilanzunterlagen, einer Mitsprache bei Einstellungen von Führungskräften und der vorausgehenden Genehmigung bei Darlehensaufnahme zugestimmt wird.

Einfacher wird ein gutes Miteinander auch nicht, wenn eine deutsche Diözese z.B. mit Berufung auf c. 305 § 2 CIC Ordensgemeinschaften päpstlichen Rechts im Hinblick auf ihre sozialen Einrichtungen verpflichten möchte, in den Statuten der sozialen Einrichtung dem Diözesanbischof nachfolgende Rechte einzuräumen:

1. Der Bischof ist in Bezug auf die kirchenrechtliche Aufsicht über wichtige Angelegenheiten zu informieren. Er hat das Recht, diesbezüglich auch Auskünfte zu verlangen. Zur Umsetzung der Vermögensaufsicht nach c. 305 § 1 CIC legen die sozialen Einrichtungen jährlich das Testat der Wirtschaftsprüfungsgesellschaft vor.

2. Folgende Beschlüsse sowie Rechts-handlungen bedürfen zu ihrer Rechtswirksamkeit der Genehmigung des Bischofs:

- Änderung des Gesellschaftsvertrages bzw. der Satzung
- Verschmelzung, Spaltung und Auflösung der Gesellschaft, des Vereins oder der Stiftung
- Gründung, Übernahme, Erweiterung oder Aufgabe von caritativen Einrichtungen und Diensten bzw. von wesentlichen Teilen von ihnen;
- Gründung neuer sowie Übernahme von bzw. Beteiligung an Gesellschaften mit beschränkter Haftung und sonstiger juristischer Personen sowie deren Auflösung.



Abt Benno Malfer OSB aus Bozen (re.) suchte das Gespräch mit Frater Linus OSB aus Münsterschwarzach.

Die hier aufgestellte Forderung seitens der Diözese widerspricht m. E. der vom kirchlichen Gesetzgeber angestrebten Kooperation in Apostolatsaufgaben und betont einseitig die Durchführung von Apostolatsaufgaben unter der Leitung des Diözesanbischofs. Ferner reicht mir die hier herangezogene kirchenrechtliche Verweismöglichkeit für solche Forderungen nicht aus, da c. 305 CIC von kirchlichen Vereinen handelt, von denen es in c. 298 CIC heißt, dass es Vereine sind, die von den Instituten und Gesellschaften des apostolischen Lebens zu unterscheiden sind. Wäre eine solche Selbstverpflichtungserklärung seitens des Ordens nicht sogar einrichtungsschädlich, wenn diözesane und ordenseigene Einrichtung in einer Stadt im direkten Konkurrenzkampf ständen?

### Die Ordensgemeinschaften zählen neben den Bistümern und den Caritasverbänden zu den großen Arbeitgebern, mit zusammen fast 100 000 weltlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern.

Will die Kirche und wollen die Ordensinstitute auf diesem weiten Feld des sozial-caritativen Engagements in Zukunft eine prägende Rolle behalten, können nur beide Seiten miteinander etwas erreichen. Aufbrüche, die zu Lasten einer Seite gehen oder eine Seite in Abhängigkeit bringen, haben m. E. kein Aufbruchspotential.

### IV. Der dienstgeberische Einsatz der Orden

Die Ordensgemeinschaften zählen neben den Bistümern und den Caritasverbänden zu den großen Arbeitgebern, mit zusammen fast 100 000 weltlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern. Festzustellen ist in diesen Apostolatsbereichen, dass es gerade auf dem Feld des kirchlichen Arbeits- und Tarifrechts in den letzten Monaten zu Grund-

verstimungen innerhalb der Orden gekommen ist. Mit der Änderung der „Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse“ durch die Bischöfe am 20. Juni 2011 hat sich ein neues und doch nicht ganz neues Spannungsfeld aufgetan, das Konfliktstoff für ein wirkliches Miteinander beinhaltet. In die Diskussion über das Gemeinsame und Autonome von Ordensinstituten und Ortsbischofen drängen Fragen des kirchlichen Arbeitsrechts, z.B. der verpflichtenden Anwendung der „Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse“ auf Ordenseinrichtungen oder von die Ordensträger bindenden kirchlichen Besoldungssystemen gemäß AVR bzw. KODA. Grundlage auftretender Spannungen ist die Frage, inwieweit bischöflich gesetztes kirchliches Arbeitsrecht auf päpstliche Ordenseinrichtungen Anwendung finden kann, d.h. ob dieses vom Bischof den Instituten auferlegt oder von den Instituten nur durch einen eigenen ordensinternen Rechtsakt für ihre Einrichtungen übernommen werden kann?

Die erneut angefachte Diskussion entzündet sich an der Änderung von Art. 2 Abs. 2 der Grundordnung, der nun lautet:

„Kirchliche Rechtsträger, die nicht der bischöflichen Gesetzgebungsgewalt unterliegen, sind verpflichtet, sind spätestens zum 31. Dezember 2013 diese Grundordnung durch Übernahme in ihr Statut verbindlich zu übernehmen. Wenn sie dieser Verpflichtung nicht nachkommen, haben sie im Hinblick auf die arbeitsrechtlichen Beziehungen nicht am Selbstbestimmungsrecht der Kirche gemäß Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 3 WRV teil.“

Wie zuvor schon dargestellt, sind Ordenseinrichtungen einem steigenden Kostendruck ausgesetzt. Angesichts enger werdender finanzieller Spielräume, dem Ausbleiben des klösterlichen Nachwuchses, der Überalterung der Konventsmitglieder etc. stellen sich die Verantwortlichen in den Ordensinstituten die Frage, wie lange ein Institut noch als Rechtsträger einer sozial-caritativen Einrichtung bestehen und die



Der Augsburger Domkapitular Prälat Peter C. Manz griff ebenfalls in die Diskussion ein.

tarifliche Gebundenheit im kirchlichen Arbeitsrecht und Besoldungssystem gehalten werden kann. Die Entwicklung stellt vor allem die kleineren (monastischen) Institute vor erhebliche Probleme. Die klar vorhersehbare Zahlungsunfähigkeit kann für die überwiegende Zahl der Ordensgemeinschaften zwar durch ein entschiedenes Eingreifen für den Moment, aber nicht mehr in den nächsten Jahren abgewendet werden.

An dieser Stelle könnte eingewandt werden, dass dies eben das unternehmerische Risiko eines (Ordens-)Trägers sei. Bei diesem Einwand wird jedoch vergessen, dass es sich bei den Ordensinstituten nicht einfach nur um irgendein Unternehmen auf dem globalen und untereinander konkurrierenden Markt handelt, sondern um geistliche Institute innerhalb der Kirche, die gemäß c. 298 § 1 CIC von sonstigen Vereinen und Einrichtungen in der Kirche zu unterscheiden sind. Ihr Stand, ihre Lebensform, gehört zum Leben und zur Heiligkeit der Kirche und ist gemäß c. 574 § 1 CIC von allen zu unterstützen und zu fördern.

Aus wirtschaftlichen, vor allem aber aus lohnpolitischen Gründen, und um den in vielen kirchlichen Bereichen und Einrichtungen maßgebenden Tarifen für den öffentlichen Dienst zu entkommen, haben die Verantwortlichen in den Ordenseinrichtungen nach Tarifmöglichkeiten außerhalb der „Dienstgemeinschaft Kirche“ Ausschau gehalten. Dies zeigt sich u. a. bei den Ausgliederungen von ordenseigenen Einrichtungen bzw. Einrichtungsteilen in eine GmbH unter Aufgabe des kirchlichen Arbeitsrechtes, dauernden Arbeitnehmerüberlassungen ohne Anwendung von kirchlichem Arbeitsrecht auf Leiharbeitnehmer, Gründung von kirchlichen Leiharbeitsunternehmen ohne Geltung der kirchlichen Vorschriften oder der Neugründung bzw. Umorganisation von Unternehmen nach zivilem Recht, die die Versorgungs-, Reinigungs- und Transportarbeiten der Einrichtung nun übernehmen.

Mit zunehmender Intensität stellt sich angesichts dieser Entwicklungen die Frage nach ordensspezifischen Wegen innerhalb des kirchlichen Arbeitsrechtes und der damit verbundenen Besoldungssysteme. Bevor jedoch diese Fragen einer Beantwortung in den Be-

ratungsgremien zugeführt werden können, bedarf es der inhaltlichen Abstimmung über die „Grundordnung für kirchliche Dienste“ mit dem Schlüsselbegriff der Dienstgemeinschaft und des sogenannten „Dritten Weg“ als kirchlichem Arbeitsregelungsverfahren.

Diese innerkirchliche Abstimmung scheint dringend angeraten, bevor politische oder zivilrechtliche Stellen über die Verbindlichkeit von Standards im kirchlichen Arbeitsrecht entscheiden.

#### V. Fazit

In diesem Vortrag wurde versucht, unter kirchenrechtlichen und praktisch-aktuellen Gesichtspunkten das Verhältnis der Ordensinstitute zu den Diözesen zu analysieren. Die Frage, ob die bisweilen auftretenden Spannungen zu beseitigen sind, kann dahingehend beantwortet werden, dass sie bei gegenseitiger Kenntnis, Wertschätzung und Akzeptanz schlicht vermeidbar sind. Diözesane Stellen haben zur Kenntnis zu nehmen, dass der kirchliche Gesetzgeber den Ordensinstituten ein Recht zu sichert, ihre institutsbezogenen Belange und ihre apostolischen Aufgaben im Rahmen einer verantworteten Autonomie auszuüben. Gleichzeitig sollten die Ordensinstitute sich in Erinnerung rufen, dass der Gesetzgeber dem Bischof ein Koordinierungs- und Leitungsrecht auf eine geordnete Ausübung der Pastoral und einzelner Apostolate zuerkennt.

Die entscheidende Perspektive für die Zukunftsfähigkeit der Kirche insgesamt und der Orden in ihr sehe ich darin, dass wir den Mut und die Entschiedenheit zu einer offeneren, in sich durchaus sehr differenzierten Verhältnisbestimmung finden, d. h. zu einer Verhältnisbestimmung, in der Kooperation und Kollegialität den Spannungsbogen zwischen Orden und Diözesen umschreiben. Dabei sind Ängstlichkeit und Kleinlichkeit schlechte Berater angesichts der gravierenden Herausforderungen der Zeit.

Ein Aufbruch ohne die Orden entspräche nicht dem Kirchenrecht und schon gar nicht den Entwürfen des II. Vatikanischen Konzils. Der Kirche würden ohne die Orden wesentliche Impulsgeber fehlen. □

## „Bau mein Haus wieder auf!“ Franziskanische Beiträge für eine Kirche im Umbruch

Cornelius Bohl OFM

### 1. Franziskanische Beiträge

Vor der Kreuzikone von San Damiano vernimmt Franz von Assisi 1205 einen Anruf Christi: „Geh hin und stell mein Haus wieder her, das, wie du siehst, ganz verfallen ist!“ (2C 10). Dieses Erlebnis wird zu einem Schlüssel seiner Berufung. In ihm fokussiert sich das franziskanische Charisma bis heute. Es sagt auch einiges zum Thema „Aufbau von Kirche“. So schreibt der mittelalterliche Biograph, dass diese Kapelle „ihres hohen Alters wegen bald einzustürzen drohte“ (1C 8), außerdem war sie „von allen verlassen“ (2C 10). Da sind schon alle weg gegangen, da will keiner mehr rein. Franziskus aber geht hinein, in das Verfallende, Bedrohliche und Gefährliche. Er nimmt das Kaputte bewusst wahr und stellt sich ihm. Gerade so hört er den Ruf Christi. „Mit glühenden Worten“, so der erste Biograph weiter, „begeisterte er dann alle für den Wiederaufbau jener Kirche und sagte mit klarer Stimme ... voraus, dass dort ein Kloster heiliger Jungfrauen erstehen werde“ (2C 13). Kann man wirklich annehmen, dass Franziskus schon damals, als noch nicht einmal die eigene Bruderschaft in Sicht ist, an eine Frauengemeinschaft denkt, die sich aus seinem Impuls heraus hier ansiedeln wird? In der vorliegenden Form jedenfalls sagt der Text, dass er bei den Bauarbeiten Visionen entwickelt und inspiriert wird von bisher noch unwahrscheinlichen Möglichkeiten. Er baut für eine Zukunft, die noch nicht begonnen hat. Zum Aufbau von Kirche gehört neben dem Bewahren der Fundamente auch Offenheit auf Zukunft, kreatives Weiterdenken über den Iststand hinaus. Franziskus baut nichts für sich, sondern einen Ort für Gott (eine Kapelle) und für andere Menschen (ein Kloster für Schwestern). „Was soll ich tun?“, hatte er anfangs gefragt. Die Antwort dreht sich nicht mehr um ihn, um seine Bedürfnisse. Er findet seinen Sinn, indem er etwas tut für andere und für Gott. Aus Nabelschau und Selbstmitleid erwächst keine Zukunft. Franziskus findet seine Identität, indem er nicht an seiner eigenen Existenz bastelt, sondern baut für andere. Konstruktion gegen Depression!

### 2. Wir sind Teil des Umbruchs – was macht das mit uns?

Die Fragestellung dieser Tagung könnte den Anschein erwecken, als stünden die Orden dem Umbruch gegenüber. Tatsächlich aber stecken auch sie mitten drin in den dramatischen Veränderungen der kirchlichen Landschaft. Von daher ist die erste Frage nicht: Was können die Orden zur Bewältigung der Krise beisteuern? Sondern eher: Was macht diese Krise mit uns?

#### Krise der Zahlen: Wie werden wir überleben?

Die Überalterung und der Mangel an Berufungen nehmen dramatische Formen an. Das republikweite Klostersterben ist von seinem Ausmaß her wohl nur dem der Säkularisation vergleichbar, damals aber war es politisch von außen verfügt, heute ist es eine Phänomen, das aus dem Inneren der Gemeinschaften selbst kommt. Ordensleben



P. Dr. Cornelius Bohl OFM, Provinzialminister der Deutschen Franziskanerprovinz, München

wird innerkirchlich und gesellschaftlich zu einem exotischen Randphänomen und weitgehend aus der Wahrnehmung verschwinden. Manche Gemeinschaften werden ganz sterben. Es geht vielfach nicht nur um eine Reduzierung von Orten und Aufgaben, sondern ums Überleben. Das ist in dieser Härte auch bei uns selbst oft noch nicht angekommen. Was macht das mit einer Generation von Ordensleuten, die ihre Energien überwiegend ins Rückbau-Management stecken müssen?

#### Glaubwürdigkeitskrise: Geht von unserem Leben noch eine Botschaft aus?

Für die Krise der Zahlen werden gerne eine säkulare Gesellschaft verantwortlich gemacht, die Individualisierung des modernen Menschen oder seine Bindungsscheu. Solche Erklärungsmuster, die einen Sündenbock außerhalb des eigenen Lagers benennen, sind entlastend. Die Opferrolle hat ja auch etwas Tröstliches. Aber die Kirche steckt nicht nur in einer Krise, sie selbst ist ein Teil der Krise: Durch die Missbrauchsfälle sowie innerkirchliche Entwicklungen, die für viele wache Christen mit der befreienden Botschaft des Evangeliums nichts mehr zu tun haben, verliert sie gesellschaftlich und in den eigenen Reihen rasant an Glaubwürdigkeit. Die klassische Ordenstheologie spricht einem Leben nach den evangelischen Räten einen Zeichencharakter zu. Geht von unserem Leben noch eine Botschaft aus?

#### Identitätskrise: Wissen wir selbst noch, wozu wir da sind?

Ordenschristen müssen heute immer mehr Aufgaben abgeben. Was wir bisher getan haben, können andere auch – manchmal glaubwürdiger und besser. Wo ist überhaupt unser Platz in Gesellschaft und Kirche? Wen interessiert das, was wir anbieten? Sind wir eine wachzunehmende Alternative auf dem pluralen Markt der Lebenshilfen? Wichtiger ist noch eine andere Frage: Können wir

das, was wir strukturell mit Mühe und Not halten, noch wirklich geistlich fühlen? Kurzum: Wissen wir selbst noch, wozu wir da sind?

Was macht all das mit uns? Ich erlebe unterschiedliche Reaktionsmuster: eine, vielleicht aus Selbstschutz, partielle Wahrnehmung, die in ständig kleinerem Maßstab immer so weiter macht wie bisher; sehr viel Unsicherheit; Traurigkeit; Fragen nach der Sinnhaftigkeit des eigenen Lebensentwurfs; manchmal auch Resignation bis hin zu Zynismus.

Was die Krise mit uns macht, zeigt sich konkret. Überalterung und Mitgliederschwind führen nicht nur zu einer zahlenmäßigen Reduzierung. Sie verändern das innere Gefüge. Weniger junge Brüder heißt weniger Kontakt mit der Welt junger Menschen heute. Nehmen wir noch wahr, was um uns herum geschieht? Weniger junge Brüder bedeutet oft weniger Ideen, weniger Impulse, weniger experimentelle Projekte, die eine Provinz lebendig erhalten. Das Ende der Utopien ist auch bei uns angekommen. Als Folge verstärkt sich die Binnenperspektive, die Sorge um die alten und kranken Brüder. Das Lebens-tempo einer ganzen Gemeinschaft wird langsamer, das Blickfeld enger.

Die Banken- und Finanzkrise hat gezeigt, wohin ungezügelter Profitstreben führt. Geiz ist nicht geil, sondern gesamtgesellschaftlich gefährlich. Die um sich greifende Ökonomisierung aller Lebensbereiche lässt die Gesellschaft spürbar kälter und ärmer werden. Menschen suchen darum neu nach Werten und alternativen gesellschaftlichen Modellen, die sie manchmal doch noch in den christlichen Kirchen erhoffen. Aber die Krise der Zahlen verstärkt auch in

### *Säkularisierung ist nicht nur ein Phänomen um uns herum. Sie ereignet sich auch innerhalb unserer Gemeinschaften.*

den Orden das wirtschaftliche Denken. Die fetten Jahre sind vorbei, auch finanziell kämpfen manche Gemeinschaften ums Überleben. Unser Dienst in Kirche und Gesellschaft ist immer mehr davon bestimmt, was wir uns finanziell (noch) leisten können.

Säkularisierung ist nicht nur ein Phänomen um uns herum. Sie ereignet sich auch innerhalb unserer Gemeinschaften. Was kann eine Gemeinschaft verbindlich einfordern? Der mühsam erungene Respekt vor der Individualität und Freiheit des einzelnen Bruders kann umschlagen in eine Privatisierung des eigenen Lebensstils, die an den Bindungskraften einer Gemeinschaft zehrt. Welchen Stellenwert haben gemeinsames Stundengebet und Eucharistie, was bedeutet konkret das Leben in Gemeinschaft, wie kann man heute von Gehorsam reden – auf diese Fragen gibt es kaum noch von allen akzeptierte Antworten.

Teilweise kommen die wenigen jungen Brüder aus einer Welt und aus Lebenserfahrungen, die älteren Brüdern unbekannt und unverständlich sind. Aber es gibt auch eine Gegenbewegung: Gerade weil jüngere Brüder nicht mehr unbedingt eine religiöse Sozialisation mitbringen, neigen sie z. T. eher wieder zu traditionellen Formen und zu einem Stil von Liturgie und Ordensleben, gegen den ältere Brüder vehement gekämpft haben. In den 70er und 80er Jahren sind in vielen europäischen Provinzen Brüder aus ihren Großkonventen aufgebrochen, um in kleinen Fraternitäten mitten unter den Armen zu leben. Dies schien für manche das Modell

der Zukunft. Heute sind fast alle Fraternitäten wieder geschlossen. Junge Brüder vor 30 oder 40 Jahren, die aus einem kirchlich geprägten Umfeld kamen, drängte es hinaus in die profane Welt. Die wenigen jungen Brüder, die heute aus einem oft sehr säkularen Umfeld kommen, suchen oft wieder das typische Kloster. Was wir gerne auslagern in den Diskussionen um die Piusbrüder ist auch eine Frage bei uns: Wie ist unser Verhältnis zur „Welt“ und vor allem zur Moderne? Sollen wir als Salz der Erde ganz eingehen in diese Welt oder sind wir gerufen zu einem alternativen Gegenentwurf?

### **3. Die Kirchenkrise als Chance des gottgeweihten Lebens?**

Jede Krise ist auch eine Chance. Das ist kein billiger Gemeinplatz. Es ist eine zutiefst christliche Überzeugung, die im Paschamysterium Christi gründet: Nur das Weizenkorn, das stirbt, bringt Frucht. Dennoch ist die Krise in sich noch keine positive Erfahrung. Wir müssen selbstkritisch fragen, unter welchen Bedingungen Krisen und Veränderungen Chancen zu einer neuen Kreativität sein können. Haben wir die spirituelle Kraft und die theologische Kompetenz, Krisen im Glauben zu deuten und zu gestalten? Ob uns eine Krise weiterbringt oder ob wir uns das nur einreden, liegt wesentlich an unserer Fähigkeit, mit ihr geistlich umzugehen. Wo also kann uns die Strukturkrise der Kirche die Augen öffnen für Schätze unserer eigenen Lebensform, die wir vielleicht selbst vergessen haben?

Für mich das Wichtigste: In der augenblicklichen Umbruchsituation können wir Ordensleute wieder lernen, dass unser Leben eine Berufung in die Nachfolge ist. Nachfolge als Grundfigur des Glaubens ist eine Wegerfahrung, ein dynamischer Wandlungsprozess. Überhaupt steht im Mittelpunkt der Botschaft Jesu der Ruf zur Umkehr, also zu Veränderung. Von daher dürften uns Veränderungen eigentlich nicht schrecken. Oder umgekehrt: Alle von außen auf uns zukommenden Veränderungen sind immer auch Impulse zur Selbst-evangelisierung. Manchmal wirkt der Geist Gottes durch das, was uns von außen zugemutet wird. Sind wir bereit, die aktuellen Umbrüche als einen Ruf des Herrn anzunehmen, oder erleiden wir sie nur notgedrungen? Der Ruf Gottes hat etwas Kontinuierliches, er ruft nicht im Zickzack heute hierhin und morgen dorthin. Dennoch führt er über das Bestehende hinaus in Neues hinein, hat mit Verlassen und Neubeginn zu tun. In von außen kommenden Veränderungen kann ich darum neu meine Berufung erfahren, die mich kreativ weitergehen lässt, statt nur noch in festgelegten Bahnen zu funktionieren. Das betrifft auch eine Gemeinschaft als Ganze: Unsere Werke und Strukturen können keinen Ewigkeitscharakter beanspruchen. Und unsere Berufung ist nicht einfach mit einer bestimmten Aufgabe oder einem bestimmten Ort zu identifizieren. Die Veränderung der äußeren Gestalt von Nachfolge macht diese selbst wieder neu erfahrbar.

Gestehen wir der Krise zu, dass sie etwas mit uns macht und uns verändert? Viele Gemeinschaften holen sich heute Hilfe bei anderen Provinzen des Ordens. Die Modelle sind unterschiedlich: Ausländische Brüder übernehmen ganze Konvente oder stärken mit ihrer Arbeit die lichter werdenden eigenen Reihen. Ist das ein sinnvolles Modell? Eine Grundfrage ist sicher: Holen wir ausländische Brüder, um Löcher zu stopfen und bisherige Strukturen aufrecht zu erhalten, also gerade, um nichts ändern zu müssen? Oder ist ein solcher Austausch wirklich Ausdruck



*Unter dem Titel „Monastische Spuren eines alten Münsters“ bot Akademiedirektor Dr. Florian Schuller (ganz li.) eine Führung durch die Basilika St. Ulrich und Afra an.*

unserer Internationalität und einer weltweiten Solidarität, durchaus auch mit der Einwilligung, dass Provinz und Kirche dadurch ein anderes Gesicht bekommen?

In den immer größer werdenden pastoralen Räumen der Bistümer wird das Bild des Diözesanpriesters zunehmend funktionalisiert: Gefragt ist Leitungskompetenz, um in veränderten Strukturen weiterhin flächendeckend die „Versorgung“ vor allem mit den Sakramenten sicherzustellen. Ein Leben nach den evangelischen Räten hat andere Wurzeln: Hier geht es vor einem konkreten pastoralen Dienst um ein persönlich authentisches Christsein. Die Profess als eine auf Dauer angelegte Lebensentscheidung verlangt eine Treue, die nicht funktional an einer bestimmten Aufgabe oder einem bestimmten Ort hängt. Ordensleute könnten vermitteln, dass Christsein etwas mit persönlicher Umkehr, Hingabe und Lebensstil zu tun hat und mehr ist als eine oft scheinbar auf den Sakramentenempfang reduzierte Zugehörigkeit zu einer Institution. Schätzen Menschen Ordensleute vielleicht noch wegen der Dienste, die sie leisten – oder begegnen sie dabei einem Lebensentwurf, dessen Wert in der Kirche nicht an seiner Funktionalität hängt? Wir sind nicht nur das, was wir tun. Hier liegt auch die Chance, die geistliche Berufung der Nichtpriester-Brüder neu zu schätzen gegen alle Formen einer Neu-Klerikalisierung.

In immer größeren pastoralen Räumen besteht auch die Gefahr, dass Kirche noch ferner wird: Der Gottesdienstort ist weiter weg, Verantwortliche in den Gemeinden sind weniger unmittelbar zu erleben, das Klima wird anonym. Viele Menschen haben heute grundsätzliches Misstrauen gegen jede Institution, die per se erst einmal Distanz vermittelt. Das Handeln Jesu aber war eine „Pastoral der Nähe“, für ihn stand die persönliche Begegnung mit dem Einzelnen im Mittelpunkt. Ich bin überzeugt, dass eine solche „Mission der Nähe“ unverzichtbar ist für die Kirche. Wir Ordensleute können es uns oft noch leisten, dort, wo wir leben, nahe bei den Leuten zu sein. Menschen erzählen mir, dass sie bei uns ein „anderes Gesicht von Kirche“ erleben. Das sicher nicht, weil wir bessere Christen wären, sondern weil es im Umfeld unserer

Häuser tatsächlich oft noch Raum gibt für unmittelbare Beziehungen und eine nicht „verbeamtete“ Zuwendung zum Menschen. Und zwar nicht als Gegenentwurf, sondern als Ergänzung zu den Pfarrgemeinden, in denen für persönliche Gespräche und katechumenale oder mystagogische Angebote oft keinen Kapazitäten mehr frei sind.

Der innerkirchliche Strukturwandel bringt auch viele Ordensgemeinschaften in finanzielle Schwierigkeiten. Könnten nicht solche Erfahrungen für uns eine Chance sein, den evangelischen Rat der Armut neu zu entdecken? Nicht als individuell bescheidene Lebensführung, sondern als gemeinschaftliche Erfahrung von Ungesicherheit: Was können wir uns nicht mehr leisten und was wollen wir uns dennoch leisten können, wenn Arbeitsverhältnisse und Einkünfte wegbrechen?

Schrumpfende Mitgliederzahlen, eine angegratete Glaubwürdigkeit, unsere multikulturelle und multireligiöse Gesellschaft und ein sich auch dadurch veränderndes politisches Klima verändern die Stellung der Kirchen. Sie müssen stärker als früher einen Nachweis ihrer gesellschaftlichen Relevanz erbringen, bewegen sich aus der Mitte eher zum Rand und werden bisher unangefragte Privilegien verlieren. Diese Bewegung dürfte vielen Ordensgemeinschaften von ihrem Ursprung her eigentlich so fremd nicht sein: Auch wenn sie im Lauf ihrer Geschichte kirchlichen und gesellschaftlichen Einfluss erworben haben, ihre Anfänge sind oft mit einem Ausstieg aus bestehenden Herrschaftsstrukturen verbunden, sie verstanden sich nicht selten als gesellschaftlichen Gegenentwurf. Hier kann die Krise helfen, Ohnmacht und Schwäche auch als Chance zu sehen, wieder näher bei Christus und näher bei den Menschen zu sein und die prophetisch-kritische Dimension unseres Lebens neu zu entdecken. Kenosis statt McKinsey.

Orden gehören klassischerweise zur pneumatologischen Struktur der Kirche, das Prophetische ist ihnen ins Stammbuch geschrieben. Das Ende von Privilegien und Vorrechten, aber auch von Institutionen und Strukturen kann ein Zugewinn an Freiheit sein. Einer Freiheit, aus der heraus vielleicht auch wieder ganz Neues geboren werden kann und wieder einmal prophetische



Orden im Gespräch: Dominikanerinnen und Benediktinerinnen.

Stimmen kommen – nicht nur in Welt und Gesellschaft hinein, sondern auch in die Kirche. Die hierarchisch verfasste Kirche und die Ordensgemeinschaften dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden. Aber sie stellen tatsächlich zwei unterschiedliche Strukturelemente in der Kirche dar und verkörpern unterschiedliche Charismen im Leib Christi. Orden könnten gerade in der heutigen Krise wieder ihre Freiräume entdecken und mutig und prophetisch nutzen zu einer Kritik, die nicht polarisiert, sondern aufbaut und weiterführt.

Warum eigentlich empfinden wir als Orden den Umbruch der kirchlichen Landschaft als bedrohlich? Es war doch oft die „Antwort der Mönche“ (W. Dirks), gerade dorthin zu gehen, wo eine „normale“ Pastoral nicht hinkam. Unsere bisherigen Strukturen und Werke sind Antwort auf die Herausforderungen einer bestimmten Zeit, aber die Zeit geht weiter. Die Pflege bestehender Strukturen verengt den Blickwinkel leicht auf die Binnenperspektive, das Abgeben bisheriger Aufgaben dagegen kann uns neu konfrontieren mit der Wirklichkeit um uns herum. Menschen

### Der gegenwärtige Umbruch wird Kirche an den Rand drängen.

suchen Spiritualität heute oft außerhalb etablierter religiöser Institutionen. Ist das nicht eine Chance? Von hierher ist auch eine kritische Anfrage an die Praxis der Provinzfusionen zu stellen. Für viele Gemeinschaften ist eine Fusion unumgänglich. Aber Fusionsprozesse als solche lösen noch keine neue Kreativität aus, sondern können sie u. U. gerade verhindern, wenn sie letztlich überkommene und nicht mehr tragfähige Strukturen verfestigen. Eine Fusionierung kann daher nur ein Teilelement in einem umfassenderen Prozess sein.

Bei uns franziskanischen Orden und beim Mönchtum ist, zumindest in der Perspektive des Anfangs, die Berufung nicht von vornherein klerikal bestimmt, sondern hat ursprünglich eine ausgesprochen laikale Konnotation. Im Umkreis vieler Orden sind Gemeinschaften von Laien entstanden, die das gleiche Charisma teilen. Die aktuelle Krise könnte die gegenseitige Verwiesenheit von Ordenschristen und „Laienchristen“ neu zu Bewusstsein bringen. Wenn sich in ordenseigenen Einrichtungen die

Zahl der Mitglieder verringert oder Werke ganz abgegeben werden, dann sind wir Ordensleute neu darauf angewiesen, dass Laien unseren Geist weitertragen. Vielleicht können wir selbst ihn in diesem Prozess sogar neu und tiefer entdecken.

#### 4. Was kann das franziskanische Charisma heute in die Kirche einbringen?

Säkularisierung und Entkirchlichung machen oft Angst. Als Franziskaner dürften wir uns hier eigentlich zu Hause fühlen. In einer frühen Quellenschrift bittet die personifizierte Frau Armut die Brüder, ihr das Kloster zu zeigen. „Die Brüder führten sie auf einen Hügel, zeigten ihr die ganze Welt, soweit man sehen konnte, und sprachen: Das ist unser Kloster, Herrin!“ (SC 30). Unser Kloster ist die Welt! Wir sind gesandt, Kirche aufzubauen – aber nicht gesandt in den Binnenraum der Kirche, unter den Schutzmantel eigener Werke. Frühe Biographen legen Franziskus ein erstaunlich aktuelles Programm in den Mund: „Unter fremdem Dache wohnen, friedfertig durch die Welt gehen und heißes Verlangen tragen nach dem Vaterland“ (2 C 59). Die Welt, der säkulare Raum, das fremde Dach – dort ist unser Platz!

Der Begriff Umbruch prägt diese Tagung. Brüche, Gebrochenheiten und vielleicht sogar Zusammenbrüche sind Zeichen der Zeit: gebrochene Biographien, zerbrochene Beziehungen, der Bruch mit der volkskirchlichen Tradition; der Bruch zwischen Glaube und Kultur; der Zusammenbruch bisheriger Strukturen in der Kirche; der Bruch zwischen Hierarchie und Basis, Klerus und Laien, rechts und links ... Unser ehemaliger Generalminister Giacomo Bini hat uns aufgefordert, gerade an den „Brüchen“ präsent zu sein! In der zusammenbrechenden Kapelle von San Damiano hört Franziskus den Ruf Christi.

Der gegenwärtige Umbruch wird Kirche eher an den Rand drängen. Aber auch das ist ein privilegierter franziskanischer Ort. In der Begegnung mit dem Aussätzigen, Aus-Gesetzten, an den Rand Gedrängten macht Franziskus die alles entscheidende Umkehrerfahrung seines Lebens, hier wird Bitteres süß. Der Rand wird zum Zentrum seiner Berufung.

Konstitutiv für unsere Bruderschaft ist das Leben in Gemeinschaft. Unsere Dokumente betonen, dass etwa in der Ausbildung oder in der Pfarrarbeit zwar

einzelne Brüder explizit mit dieser Aufgabe betraut sind, es aber immer entscheidend auf das Zeugnis der gesamten Gemeinschaft ankommt. Wir sind, so das Generalkapitel 2003, eine „Bruderschaft in Mission“, kein lockerer Zusammenschluss missionarischer Einzelkämpfer. Dies ist ein Auftrag in einer Zeit, in der Diözesanpriester in immer mehr Arbeit vereinsamen und gläubige Christen neue Formen gemeinschaftlichen Glaubens suchen. Zuvor aber ist es eine Frage an uns: Zu wieviel Gemeinschaft sind wir selbst fähig?

Vielleicht kann auch unser interner Umgang mit Macht und Autorität ein Zeichen sein in einer Kirche, in der ein zunehmender Zentralismus die Distanz zwischen Amt und Basis vergrößert. Wir sind überwiegend demokratisch organisiert und haben nur zeitlich gebundene Ämter. Es gibt ausgebildete partizipative Strukturen. Das Provinzkapitel als entscheidende normative Größe fördert eine Kultur der gemeinsamen Entscheidungsfindung.

#### Ich schließe mit einigen Wünschen an uns selbst:

- Die ersten Brüder haben nicht in eigenen Institutionen oder kirchlichen Einrichtungen gearbeitet, sondern sich mit ihren Fähigkeiten dort eingebracht, wo sie gebraucht wurden, als Tagelöhner auf dem Feld ebenso wie in der Verwaltung der Städte, und dabei das Evangelium verkündet und zur Umkehr aufgerufen. Ich wünsche mir, dass wir das Ende mancher unserer Einrichtungen wieder als Chance entdecken, an neuen und vielleicht ungewohnten Orten mitten unter den Menschen zu leben.

- Die offene Begegnung von Franziskus und dem muslimischen Sultan im Frühjahr 1219 in Ägypten ist bis heute

Symbol für einen ehrlichen und von gegenseitigem Respekt getragenen interkulturellen und interreligiösen Dialog. Ich wünsche mir, dass wir diese Bereitschaft zum Dialog auch heute in Gesellschaft und Kirche einbringen.

- „Mag zu ihnen kommen, wer da will, Freund oder Feind, Dieb oder Räuber, er soll gütig aufgenommen werden“, schreibt Franziskus in seiner ersten Regel (NbR 7,14). Ich wünsche mir offene Konvente, in denen echte Gastfreundschaft gepflegt wird, in der Brüder Zeit haben für persönliche Gespräche und Begegnungen mit Menschen und in denen sich diese Menschen willkommen fühlen, gerade auch dann, wenn sie der Kirche fremd geworden und auf der Suche sind.

- Neben Überalterung, Krankheit und strukturellen Umbrüche lähmen uns auch viele selbstgemachte Krisen: Unser Lebensstil ist vielfach so verbürgerlicht, dass er keine erkennbare Aussagekraft mehr hat. Individualisierung und Privatisierung nagen am inneren Zusammenhalt mancher Gemeinschaft. Persönliche Verletzungen führen zum Rückzug von Brüdern und in Konventen zu Sprachlosigkeit. Unser Leben ist vielfach gekennzeichnet von Schwäche, Begrenzungen und Brüchen. Ich wünsche mir, dass wir das ehrlich und realistisch sehen, und dennoch der Gefahr widerstehen, um uns selbst zu kreisen und uns zu verstecken. Ich wünsche mir vielmehr, dass gerade in dieser Arseligkeit etwas spürbar wird von der Frage und der Sehnsucht nach Gott, die am Grund unseres Lebens steht. Wir Ordensgemeinschaften und überhaupt die Kirche in unserem Land haben bei allen Umbrüchen und Zusammenbrüchen Zukunft, solange wir Gott und den konkreten Nächsten fest im Blick behalten. □

## Presse

### Aufbruch ohne/mit Orden?

#### Augsburger Allgemeine

8. September 2012 – Hat das „gottgeweihte Leben“ noch eine Zukunft? Neben schmerzlicher Bestandsaufnahme zeigte eine Tagung der Katholischen Akademie in Bayern und der Bayerischen Benediktinerakademie im Haus St. Ulrich auch positive Perspektiven auf.

In einer städtischen Gesellschaft verortete Abt Theodor Hausmann von St. Stephan die Mönche. Sehen und gesehen werden gelte hier, man inszeniere sich, lehne sich weit aus dem Fenster, aber wo findet man einen Halt? Die Klöster sind für Abt Theodor eine „verborgene und unverfügbare Kraftquelle“ (...)

Ein neues, dem Geist der Postmoderne antwortendes Selbstverständnis für Mönche und Nonnen formulierte in intellektueller Schärfe der Grazer Pastoraltheologe Prof. Rainer Bucher. Als religiöse Elite können sich Ordensleute nur behaupten, wenn ihre Option für Armut, Keuschheit und Gehorsam im Kirchenvolk als kreativer Kontrast und solidarische Hilfe (...) verstanden werde – und nicht als persönliches Heldentum.

Alois Knoller

#### Münchner Kirchenzeitung

7. Oktober 2012 – „Aufbruch ohne/mit Orden? Ordensgemeinschaften innerhalb einer Kirche im Wandel“ – unter diesem provokant anmutenden Motto fand eine Tagung der Katholischen Akademie Bayern im Ausburger Haus St. Ulrich statt. Menschen in Ordensgewändern dominierten das Bild. (...) Wer jedoch daraus schloss, dass es sich hier um ein Treffen handelte, bei dem seit Jahrhunderten fest geklopfte Lebensformen und nicht verrückbare Konzepte für klösterliche Gemeinschaften hochgehalten werden sollten, wurde positiv überrascht. (...)

Sehr klare Worte für die Krise der Orden fand (...) Pater Cornelius Bohl, Provinzialminister der Deutschen Franziskanerprovinz, in seinem Vortrag (...): „Das Klostersterben heute ist demjenigen während der Säkularisation vergleichbar“ (...) Pater Cornelius sieht die Schließung von Einrichtungen aber auch als Chance, an neuen Orten neu zu beginnen: „Das ‚neu werden‘ ist eine lebenslange Aufgabe.“

Petra Altmann

# Neue Menschen? Eine Anthropologie des Ordenslebens als Beitrag für die Kirche und die Welt von heute

Stefan Oster SDB

Wer sich für die Statistik des Ordenslebens interessiert, der weiß, dass sich diese Lebensform in der deutschen Kirche seit langem in einer dramatischen Krise befindet. Seit vielen Jahren überwiegt die Zahl derjenigen Ordensleute, die sterben oder wieder austreten, bei weitem die Zahl derer, die in die Orden eintreten und bleiben. Jedes Jahr werden Klöster geschlossen. Einzelne Ausnahmen von blühendem Ordensleben sind selten und bestätigen eher die Regel, so dass sich die Frage stellt: Wenn die quantitative Abnahme ein Trend ist, sterben die Orden dann bei uns irgendwann ganz aus? Oder gibt es Zeichen für eine Trendwende? Oder werden sich die Klöster und Gemeinschaften auf einem zahlenmäßig niedrigen Niveau einpendeln? Die Zahlen alleine deuten jedenfalls nicht auf den in der Überschrift anvisierten Begriff „neu“ hin, sondern scheinen eher von etwas altem, vielleicht sogar von etwas veraltetem zu erzählen? Wie ist dann aber der Titel „Neue Menschen“ zu rechtfertigen? Und wie wäre dann zu rechtfertigen, dass man gar von einer „Anthropologie des Ordenslebens“ spricht?

## Die Orden in Lumen Gentium

Nun, den Anlass für diesen Titel gibt mir die Rückbesinnung auf das II. Vatikanum und der Versuch zu verstehen, wie das Ordensleben im Konzil neu und vertieft verstanden wurde. Die wesentlichen Hinweise dazu finden sich in der Kirchenkonstitution Lumen Gentium. Dort wird das Ordensleben als etwas gedeutet, was im Herzen der Kirche verortet ist. Ordensleute führen demnach nicht etwa eine Sonderexistenz, sie bilden auch keinen „Zwischenstand“ etwa zwischen Klerikern und Laien in der Hierarchie. Trotzdem ist ihnen innerhalb der Kirchenkonstitution ein eigenes Kapitel gewidmet – und zwar eines, das sich nach dem Kapitel über die Berufung aller zur Heiligkeit und vor dem Kapitel über den endzeitlichen Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Kirche einschleibt. Das Kapitel über die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche ist – obgleich wenig rezipiert – dennoch aus meiner Sicht ein Schlüsselpunkt der Kirchenkonstitution. In ihr wird der Wille Gottes für alle Menschen und für jeden Einzelnen, gleich welchen Standes, am dichtesten zum Ausdruck gebracht: Heiligung der Welt und Heiligung der Menschen. Die Heiligung geschieht kraft der Gnade und kraft der Vereinigung Gottes mit den Menschen. Die Kirche ist dafür selbst das Heilszeichen, das Mysterium, das Sakrament, wie das Konzil feststellt. Sie vermittelt für die Menschen die Gnade Christi und durch sie das neue Leben in ihm. Das Ordensleben wird nun vom Konzil als exemplarisches Zeichen dieses neuen Lebens im Herzen der Kirche dargestellt, eines Lebens, das vollends offenbar wird, wenn Christus wiederkommt und mit ihm zugleich die erneuerte Gestalt der Kirche vom Himmel her offenbar wird. In LG 44 heißt es über das Ordensleben: „So erscheint das Bekenntnis zu den evangelischen Räten als ein Zeichen, das alle Glieder der Kirche wirksam zur eifrigen Erfül-



Prof. P. Dr. Stefan Oster SDB, Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benediktbeuern

lung der Pflichten ihrer christlichen Berufung hinziehen kann und soll. Das Volk Gottes hat ja hier keine bleibende Heimstatt, sondern sucht die zukünftige. Deshalb macht der Ordensstand, der seine Glieder von den irdischen Sorgen mehr befreit, mehr die himmlischen Güter, die schon in dieser Zeit gegenwärtig sind, auch allen Gläubigen kund, bezeugt das neue und ewige, in der Erlösung Christi erworbene Leben und kündigt die zukünftige Auferstehung und die Herrlichkeit des Himmelreiches an.“

Ordensleute leben also im gelingenden Fall eine exemplarische Existenz des neuen, schon angebrochenen Lebens. Die evangelischen Räte helfen ausdrücklicher auf das zu verweisen, worauf weniger ausdrücklich das Leben jedes einzelnen Christen hingeordnet ist: auf das Leben mit Christus, der der eigentliche Reichtum und die eigentliche Erfüllung jedes Gläubigen ist. Ordensleute sind demnach – sofern ihr Leben gelingt – ein Erinnerungszeichen dafür, dass Gott schon sehr konkret in diese Welt hineinzuwirken vermag und einst alles in allem sein wird. Dieses Leben ist vordergründig ein Leben des Verzichtes, tatsächlich aber vermag es in der Tiefe das neue Leben wirklich in Christus zur Geltung zu bringen. Entlang dem katholischen Axiom, dass die Gnade Gottes die menschliche Natur voraussetzt und dabei nicht zerstört, sondern zur Vollendung bringen kann, schreibt das Konzil in LG 46: „Alle sollen schließlich einsehen, dass das Gelöbnis der evangelischen Räte, wenn es auch den Verzicht auf hochzuschätzende Werte mit sich bringt, dennoch der wahren Entfaltung der menschlichen Person nicht entgegensteht, sondern aus ihrem Wesen heraus sie aufs höchste fördert.“ Die Räte tragen nämlich – sofern sie durch ein freies Ja übernommen werden – nach Auffassung des Konzils dazu bei, dass der Mensch innerlich heiler, freier und liebesfähiger und damit ähnlicher dem Herrn und seiner Mutter wird (vgl. LG 46).

## Klassische Anthropologie – christlich vertieft

Ich werde also im Folgenden vertreten, dass Ordensleute exemplarisch etwas von dem zum Ausdruck bringen sollen und können, woran alle Christen Anteil haben, nämlich an dem, was Paulus meint, wenn er sagt: „Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden“ (2 Kor 5,17; vgl. Gal 6, 15). Was ist die Neuheit dieser Schöpfung in Christus und wie erschließt sie sich aus dem Alten? In der klassischen Anthropologie hat uns Aristoteles in seiner Politik zwei berühmte Bestimmungen des Menschen gegeben. Der Mensch sei ein soziales Wesen (animal sociale, zoon politikon) und der Mensch sei ein vernünftiges Wesen (animal rationale, zoon logon echon). Und weil Aristoteles teleologisch denkt, verweisen beide Bestimmungen auch auf das, was Menschsein letztlich zur Erfüllung oder Vollendung bringt. Im sozialen Leben der Polis, in die der Mensch sich mit seinen Fähigkeiten einbringt, in einem Leben von Freundschaft mit anderen und in einem Leben, das der Vernunft gemäß ist, die die Wahrheit schauen will und kann, erfüllt sich menschliches Leben. Das Christentum hat diese Bestimmungen aufgegriffen, aber zugleich entscheidend vertieft. Diese Vertiefung vollzieht sich in erster Linie durch das christliche Verständnis und die spezifisch christliche Erfahrung von Liebe. Nach Thomas von Aquin ist die Liebe eine vis concreativa, eine Kraft, die den Menschen zusammenwachsen lässt, die ihn konkret macht und ihn als Ganzen in seinen Gemütskräften, in seinem Wollen und Erkennen integriert. Sie ist eine Bewegung, die dem Anderen um seinetwillen gut ist, mehr noch, die ihren letzten und höchsten Maßstab in der sich hingebenden Liebe des Gekreuzigten findet. Von dorther verstehen Christen, dass Menschsein dort am tiefsten gelingt, wenn Selbstsein sich als Sein für Andere und Sein für Gott vollzieht und auslegt. Von dieser Liebeserfahrung her begreift das Christentum den Menschen vertieft als „animal sociale“. Die Liebe als Kraft, die formt und integriert, kann daher auch die Vernunft des Menschen erneuern und ihr tiefer zu dem verhelfen, was Denker wie Max Scheler oder Hans-Eduard Hengstenberg die Fähigkeit zur Sachlichkeit genannt haben. Darunter verstehen sie die spezifische Eigenschaft des menschlichen Geistes, sich auf eine Sache um ihrer selbst willen zu beziehen, sie um ihrer selbst willen erkennen und verstehen zu wollen. Und nicht z.B. um hintergründige egoistische oder nur triebbedingte Bedürfnisse zu befriedigen. Sachlichkeit setzt demnach Freiheit voraus: die Freiheit, sich zunächst von den Dingen der Welt in bestimmter Weise distanzieren zu können, ihnen als ein Anderes gegenüberzutreten, um es dann um eben der Sache selbst willen betrachten, sich ihm nähern, es erkennen zu können. Wäre diese innere Freiheit nicht mitgegeben, dann wäre der Mensch in seiner Zuwendung zu den Dingen der Welt immer nur ein Spielball offener oder unerkannter hintergründiger Interessen. Das Interesse an den Dingen der Welt wäre damit nur instrumentell und eben nicht – im Sinne Schelers – sachlich. Die Fähigkeit zur Sachlichkeit meint also hier natürlich nicht einfach „emotionslose Nüchternheit“, sondern eben diese Fähigkeit, die eigene Zentralität zu überschreiten und sich auf das Andere (oder den Anderen) als Anderes (bzw. Anderen) einzulassen. Die Sachlichkeit als genuine, auszeichnende Eigenschaft des menschlichen Geistes ist demnach zugleich eine Haltung – eine Haltung, die will,

dass das Andere um seinetwillen gesehen und erkannt wird – und nicht doch noch einmal hintergründig aus ichhaften Motiven. Sachlichkeit ist letztlich die Fähigkeit zur Transzendenz, zum Sich-Überschreiten auf das Andere hin.

Ist damit aber etwas Richtiges und Auszeichnendes für den Menschen beschrieben, ist also Sachlichkeit tatsächlich die wesentliche Haltung und Vollzugsform des Geistes, dann setzt diese Haltung ihrerseits wieder eine bestimmte Erfahrung von Welt voraus. Der sachliche Mensch distanziert sich nicht nur der Welt gegenüber, sondern gibt sie gewissermaßen bejahend und anerkennend frei in ihr Eigensein. Erst diese Differenz zwischen Ich und dem Anderen, zwischen Ich und der begegnenden Welt ermöglicht ja so etwas wie Überschreitung auf das/den Andere(n) hin – um seinetwillen. Und diese freigebende Haltung und die ihr folgende Selbstüberschreitung setzen wiederum voraus, dass dieses/dieser freigegebene und begegnende Andere in sich selbst und aus sich selbst sinnvoll ist oder wahr, oder gut. Zumindest nicht zuerst täuschend oder verletzend. Der Sachliche gibt die Welt frei, um sie sich von sich selbst her geben zu lassen. Wirklichkeit in diesem Sinn ist Gabe. Der Sachliche kann sie erwarten. Er ist ihr gegenüber offen und lässt sich in der Einheit von Geben und Empfangen auf sie ein. Er lässt sich von der begegnenden Wirklichkeit an ihr selbst berühren und je reifer diese Haltung ist, desto mehr wird dem Sachlichen die als Gabe begegnende Welt durchsichtig auf den Geber. Denn die genannten Vollzüge des Menschen als Geist wären nicht möglich, es sei denn unter der Voraussetzung, dass die begegnende Welt aus ihrem Grund auch wert ist, erkannt zu werden und von ihr berührt zu werden. Daher wird dem Sachlichen die begegnende Welt selbst und die in ihr eingesenkte Kostbarkeit zum Maßstab des Verhaltens ihr gegenüber.

## Sachlichkeit und die Gelübde

Von innen her entspricht die Haltung der Sachlichkeit damit zugleich dem, was die Ordensgelübde zum Ausdruck bringen. Der sachliche Mensch ist keusch in einem weit verstandenen Sinn, weil er sich der Welt und den Menschen nicht zuerst begierig, benutzend und gebrauchend zuwendet, sondern den Anderen von sich selbst her verstehen will und erwarten kann. Er ist arm im Sinne von empfänglich und offen auf die begegnende Wirklichkeit hin, die ihm als Gabe entgegenkommt (vgl. Mt 5,3: Selig, die arm sind vor Gott) – und die er nicht schon mit seinen Besitzansprüchen oder Gebrauchsansprüchen erdrückt. Er ist gehorsam im Sinn von hinhörend, er antwortet in diesem Sinn auf die begegnende Wirklichkeit des Anderen, indem er sie und darin den Anderen ver-antwortet. Die Wirklichkeit des Anderen gibt sich ihm und er lässt sie sich geben, um ihr – in einem bestimmten Sinn – zu gehören. Der arme, keusche, gehorsame Mensch ist in einem so verstandenen Sinn also der, der mit seiner ganzen Person und kraft seines Geistes so auf die Wirklichkeit bezogen ist, dass diese ihm in einer Weise begegnet, die ihn berühren und formen kann, die ihn immer mehr in eine formgebende Offenheit zu führen vermag, in der und durch die der Mensch in einem guten Sinn realistischer und konkreter und insgesamt reifer wird. In einer solchen Haltung und solch einem Begegnungsgeschehen wird dann etwas von dem anschaulich, was das Konzil meint, wenn es betont, dass das Gelübde der evangelischen Räte „der wahren Entfaltung der menschlichen Person nicht entgegensteht, son-



Zwischendurch blieb auch Zeit fürs Lesen.

dern aus ihrem Wesen heraus sie aufs höchste fördert.“ (LG 46).

Wenn gesagt wurde, dass Sachlichkeit schon das Vertrauen voraussetzt, dass die Welt in sich selbst Gabecharakter hat, dann verweist sie ebenso auf sich selbst schon auf den Geber. Sachlichkeit impliziert damit bereits die Haltung eines natürlichen Glaubens im Sinne eines Grundvertrauens in die grundsätzliche Kostbarkeit der Welt und der Menschen. In dieser Wahrnehmung (= Wahrheit empfangen) ist die Welt in sich selbst bereits sinnvoll und geordnet und der Mensch, der seine Fähigkeit zur Sachlichkeit je mehr entfaltet, wächst hinein in den „ordo amoris“, in das Sehenlernen der Welt mit den Augen der Liebe, mithin mit den Augen Gottes. Aus dieser Sicht sind aber die evangelischen Räte kein Selbstzweck und auch keine asketische Sonderübung einiger, sie leben vielmehr aus einem ursprünglichen Schon-berührtsein, Schon-begabtsein, Schon-befreitsein – durch den Logos, den Sinn, der der Welt, den Anderen und letztlich auch mir selbst immer schon eingestiftet ist. Der sachlich reife Mensch empfängt die Welt, die Personen, die Dinge letztlich als Gabe aus den Händen des göttlichen Gebers. Diese Erfahrung verhindert einerseits die Verabsolutierung des endlich Gegebenen, andererseits verhindert sie Weltflucht in einem schlechten Sinn, weil die begegnende Welt tatsächlich Gabe des Gebers ist, der wirklich gibt und will, dass der Mensch auch wirklich empfängt.

#### Warten können und Antwort geben

Der amerikanische Psychologe Walter Mischel hat in seinen berühmten Marshmallow-Experimenten in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts mit der Hilfe von 3- bis 5-jährigen Kindern über die Frage geforscht, wie Kinder einen Bedürfnisaufschub leisten können. Er setzte sie in einen Experimentierraum an einen Tisch vor einem Teller, auf dem ein dicker, süßer Schaumkuss (= Marshmallow) stand. Den Kindern sagte er: „Du darfst diese leckere Süßigkeit essen, aber wenn du warten kannst, bis ich wiederkomme, bekommst du noch eine zweite dazu.“ Zunächst ging es ihm dabei nur um die Frage, welche Strategien Kinder in der unmittelbaren Situation entwickeln, um ein Bedürfnis aufzuschieben. Er sah, wie einige mit der Situation klar kamen, wie andere

aber nicht widerstehen konnten und sofort den Schaumkuss an sich nahmen und verspeisten. Eher zufällig, weil seine eigenen Kinder in dem Experiment beteiligt waren und er Jahre später nach dem Werdegang der anderen beteiligten Kinder fragte, entdeckte er, dass es einen signifikanten Zusammenhang gab zwischen Kindern, die damals den Bedürfnisaufschub nicht leisten konnten und den jungen Erwachsenen, die später in sozialer, schulischer oder beruflicher Hinsicht deutlich häufiger auffällig wurden, etwa mit Drogen- oder Kriminalitätsdelikten oder anderen Problemen. Mischel hat seither versucht, eine eigene Persönlichkeitstheorie zu entwickeln, in der nun die für ihn zentral gewordene Fähigkeit zum Bedürfnisaufschub um eines größeren Zieles willen eine entscheidende Rolle spielt. Ich möchte hier nicht vertiefter einsteigen, vielmehr für unser Thema das Folgende zu bedenken geben: Sachlichkeit hat – wie ausgeführt – damit zu tun, den Anderen oder das Andere erwarten zu können, bis es sich von sich her zeigt. Sie hat damit zu tun, den Anderen im Moment der Begegnung nicht sogleich begierig zu benutzen und zu gebrauchen. Am deutlichsten zeigt sich das in der zwischenmenschlichen Begegnung, in der jeder Mensch als Person geachtet und verantwortet werden muss, das heißt nach Kant, niemals nur als Mittel zum Zweck gebraucht werden darf. Es zeigt sich aber natürlich ganz ausdrücklich auch in der Begegnung der Geschlechter, in der die Spannung zwischen Warten-können um des Anderen willen und vorschneller begierlicher Vereinnahmung besonders deutlich wird. Ordensleute, die auch hier noch einmal einen Verzicht leisten, sind aus dieser Perspektive ein lebendiger Verweis des Wartens und des Erhoffens des größeren Zieles. Das heißt umgekehrt nicht, dass jeder diese Lebensform ergreifen sollte oder könnte. Dennoch sind Ordensleute mit ihrer persönlichen, radikalen Hinordnung auf Gott und dem damit einhergehenden ganzheitlichen Aufschub der Bedürfnisse nach Macht, nach materiellem Besitz, nach geschlechtlicher Vereinigung um des größeren Zieles willen ein Hinweis für alle. Hinweis nämlich dafür, dass Gott im menschlichen Leben „alles in allem“ sein will und dass er es im gelingenden gläubigen Leben spätestens nach dem biologischen Tod auch sein wird.

#### Gegenläufige gesellschaftliche Trends: Medien und Konsum

Das gesellschaftliche Leben von heute, das insbesondere bei jungen Menschen durch die Mechanismen von Markt und Medien bestimmt wird, macht den Bedarf nach Menschen umso dringlicher, die in der geschilderten Weise sachlich sind, die warten und erwarten können, die in ganzheitlicher Existenz gewissermaßen Verweis sein wollen, woraufhin menschliches Leben letztlich zielt: auf Gott. Denn umgekehrt scheint gerade die möglichst schnelle Erfüllbarkeit von Bedürfnissen aller Art das herausragende Ziel der Veranstalter und Mitspieler im Spiel von Markt und Medien zu sein. Im Maße aber, in dem tatsächlich jedes Bedürfnis allzu schnell gestillt wird, scheint den gesellschaftlichen Mitspielern die Fähigkeit zur Sachlichkeit abhanden zu kommen. Das heißt zugleich: die Fähigkeit, zu warten; die Fähigkeit, den oder das Begegnende von sich selber her sich zeigen und sagen zu lassen und es auch zu verantworten; die Fähigkeit, um eines größeren Zieles willen einen Bedürfnisaufschub zu leisten. Damit einher geht der Verlust der Fähigkeit, sich dem Anderen wirklich auszusetzen, in seine Tiefe vorzudringen, ihn auszuhalten, mit ihm zu ringen und an ihm zu reifen. Wenn diese Diagnose richtig ist, dann gibt es aber aus meiner Sicht eine verborgene Tendenz der Medien- und Konsumgesellschaft den Menschen letztlich zu entpersonalisieren.

Am Beispiel des Versprechens sei dies noch kurz verdeutlicht: Der Mensch ist das einzige leiblich gebaute Wesen, das wir kennen, das Versprechen geben und halten kann. Ein Versprechen ist eine Zusage an eine andere Person, dass sie sich auf mich verlassen kann. Und zwar gerade auch dann, wenn die Umstände das Halten des Versprechens schwer machen. Auch dann etwa, wenn mir meine unmittelbaren Bedürfnisse einen anderen Weg vorschlagen als den der Treue zum Adressaten meines Versprechens. Im Versprechen kommt mithin am deutlichsten zum Vorschein, was wir meinen, wenn wir sagen, dass der Mensch zwar eine menschliche Natur hat, aber zugleich eine bestimmte Person ist. Es gibt also einen Unterschied zwischen Person und Natur. Eine menschliche Natur haben alle Menschen, aber sie ist verwirklicht in je einzelnen, unverwechselbaren, unverwechselbaren und unersetzbaren Personen. Der Geber des Versprechens aber ist die Person und der angesprochene Adressat des Versprechens ist ebenfalls als Person angesprochen. Nun kann ich die menschliche Natur, die ich habe und die ich in gewisser Weise auch bin, nie so vollständig in mein Person-Sein und mein Versprechen-Geben integrieren, dass zwischen Person und Natur immer glatte Harmonie wäre. Wir haben zum Beispiel unsere Trieb- und Gefühlswelt niemals vollständig integriert, oder vollständig im Griff. Aber wir ringen darum mit und in dieser konkreten Natur ein authentischer Mensch, eine unverwechselbare Person zu sein. Und eine Person kann eben – bisweilen eben sogar gegen die Bedürfnisse ihrer bloßen Natur – Versprechen halten.

Wenn aber im gesellschaftlichen Spiel der Bereitstellung von zahllosen Möglichkeiten und Angeboten, zusammen mit der Verlockung, sie jederzeit erfüllbar machen zu können, immerfort vordergründige Bedürfnisse jeder Art angesprochen und befriedigt werden, wird sich der Mensch immer schwerer tun, Versprechen zu halten – und damit sein Person-Sein zu leben und zu entfalten. Es gibt zahlreiche soziologische Untersuchungen, die von „Infantilisie-

rung der Gesellschaft“ sprechen, von der Unfähigkeit besonders jüngerer Menschen, verbindliche Entscheidungen zu treffen, von der Bindungsangst, von der Angst Verantwortung zu übernehmen, von der zunehmenden Unfähigkeit längerfristige Ziele zu verfolgen. Unter dem Schein von Mündigkeit wird der Mensch, der sich der Medien- und Konsumgesellschaft ausliefert, in eine zunehmende Unmündigkeit und in die beständige Jagd nach der schnellen Wunschbefriedigung getrieben.

#### Die Antwort des Ordenslebens: Fruchtbar um des Himmelreiches willen

Der Ordenschrist bezeugt mit seiner Existenz dagegen je ausdrücklicher folgende Aspekte: Er dient dem Anderen nicht zuerst deshalb, weil er ihn braucht, sondern im „Umsonst der Liebe“ in der Einheit von gratis und frustra. Er kann den Anderen geduldig erwarten und empfängt ihn als Gabe aus den Händen des unendlichen Gebers. Er bezeugt mit seinen Gelübden, sofern sie gelingend gelebt werden, dass es möglich ist, schon in dieser Welt ein aus Gott erfülltes und frohes Leben zu leben. (Vgl. Theresa von Avila: Gott alleine genügt). Er bezeugt darin zugleich, dass es eine Form der Fruchtbarkeit des geistlichen Lebens gibt, die über bloße biologische Fruchtbarkeit hinaus ist; eine Fruchtbarkeit, die in lebendiger Zeugenschaft andere so berühren kann, dass das Leben aus Gott in diesen anderen selbst zu wachsen beginnt.

Wenn wir in die Ordensgemeinschaften in unserem Land von heute hineinschauen, gibt es viel Abbruch, Stagnation, zum Teil auch Resignation. Es gibt aber auch immer wieder Aufbrüche. Neue Gemeinschaften tauchen auf, neue Formen von gemeinschaftlichem geistlichen Leben, neue Lebendigkeit inmitten der Kirche. Im Übrigen sind einige der großen, klassischen Orden nicht nur in Blütezeiten der Kirche entstanden, sondern wurden dezidiert auch als Antwort Gottes auf Krisenzeiten verstanden, was etwa an den Franziskanern oder Jesuiten deutlich wird. Meines Erachtens gibt es heute dort, wo Aufbrüche geschehen, meistens drei Kennzeichen:

1. Christus ist die erfahrbare und erfahrene lebendige Mitte; dabei spielen Anbetung und der leidenschaftliche Umgang mit dem Wort Gottes meist eine herausragende Rolle.
2. Aus dieser Mitte entfalten sich auch Formen, bisweilen neue Formen, gemeinschaftlichen Lebens.
3. Diese entfalten sich nach außen in (recht verstandener) Mission und dia-konischer Sendung.

Diese Kennzeichen sind im übrigen immer auch Kennzeichen authentischen Ordenslebens gewesen.

Zusammenfassend möchte ich daher sagen: Wenn es stimmt, dass ein Gott geweihtes Leben das menschliche Potenzial, sein Person-Sein aufs Höchste zu fördern vermag, wie das Konzil sagt, und wenn dieses Person-Sein in einem umfassenden Sinn das hervorbringt, was ich die Fähigkeit zur Sachlichkeit genannt habe, dann haben Gesellschaft und Kirche von heute vielleicht wenige Dinge mehr nötig als eben dies: Glaubwürdige Gottgeweihte, die in der Treue zu ihrem Charisma leben; an deren Existenz sichtbar wird, wo jeder Mensch berufen ist: mitten in der Welt in der Treue zu Berufung und Sendung heilig zu werden in einem Leben mit Gott und für Gott und mit den Menschen und für die Menschen. □



# Kardinal Wetter Preis 2012

Die Passauer Theologin Dr. Stefanie Kainzbauer erhielt in diesem Jahr den mit 1500 Euro dotierten Kardinal Wetter Preis. Im Rahmen einer öffentlichen akademischen Feier am 22. November 2012 verliehen die Katholische Akademie Bayern und das Departement für Katholische Theologie der Universität Passau die Auszeichnung.

Der Preis wird seit 2008 jährlich im Wechsel an einer bayerischen Universität verliehen. „zur Debatte“ dokumentiert die Ansprache der Preisträgerin, die Dankesworte des Departments für Katholische Theologie und zeigt einige Bilder des Abends.

## Caritative Befähigungspraxis

Stefanie Kainzbauer

Caritative Befähigungspraxis – so ist meine Dissertation überschrieben, in der mein Herzensanliegen steckt, das mich seit Jahren beschäftigt und begleitet. Ich hatte das Glück, mit meiner Promotion diesem Herzensanliegen auf den Grund zu gehen, konkret vor dem Hintergrund der seit Jahren diskutierten Thematik von herkunftsbedingter Bildungsbenachteiligung.

Ich möchte drei Aspekte an den Anfang meiner Ausführungen stellen, die gleichsam der Ausgangspunkt meiner Überlegungen waren und die auf sehr unterschiedliche Weise skizzieren, wie der Umgang mit jugendlichen Bildungsverlierern aus prekären Lebensverhältnissen aussehen kann:

### 1. „Nicht für die Schule lernen wir, sondern für das prekäre Leben.“

In Anlehnung an dieses umformulierte bekannte Sprichwort hat eine sogenannte „Hartz IV-Schule“ im Ruhrgebiet vor einigen Jahren durch ihr Programm für Furor gesorgt: Diese Schule lehrt die Jugendlichen aus sozial schwachen Milieus, wie sie ihr zukünftiges Leben in der voraussichtlichen Perspektivlosigkeit und in der dauerhaften Arbeitslosigkeit bewältigen können. Die verschiedenen Unterrichtsfächer dienen dazu, die Schülerinnen und Schüler für die späteren praktischen Alltagsaufgaben im wahrscheinlichen „Hartz IV-Leben“ stark zu machen. Eine Möglichkeit, mit Bildungsverlierern umzugehen.

### 2. „Bildungsverlierer“ als Hauptdarsteller auf der Bühne

Berliner „Problem Jugendliche“ stehen auf der Bühne einer Tanzaufführung. Es handelt sich um ein Projekt, dessen Verfilmung „Rhythm is it“ vielen unter Ihnen sicher bekannt und vielfach



Dr. Stefanie Kainzbauer stellt Ihre Dissertation „Caritative Befähigungspraxis. Herkunftsbedingte Bildungsbenachteiligung und der christlich-ethische Anspruch auf gelingendes Leben“ vor und bedankt sich für den Preis.

prämiert ist. Auf Initiative des berühmten Dirigenten der Berliner Philharmoniker, Sir Simon Rattle, studierten Berliner Hauptschüler und Hauptschülerinnen zusammen mit dem Choreographen Royston Maldoom Igor Stravinskys „Le sacre du printemps“ ein. Die ZEIT schrieb dazu: Die Jugendlichen sind „Sendboten aus einer gesellschaftlichen Unterwelt, mit der Simon Rattle, die Philharmoniker und deren Abonnenten

normalerweise keine Berührung haben. Und umgekehrt. (...) Nicht für die Bühne, sondern für ein sinnvolles Leben tanzen sie.“

### 3. Bohnen statt Busgeld

Nicht in Deutschland habe ich persönlich hautnah begriffen, was der Zusammenhang von Herkunft und Zukunft für einen Menschen bedeutet, sondern in den Slums von El Salvador. Meine längeren Aufenthalte, mein Studium und die intensive Arbeit mit Jugendlichen in Armenregionen des Entwicklungslandes haben mir sehr deutlich die Augen geöffnet, wie wenig selbstverständlich Bildung für einen Großteil der Bevölkerung weltweit ist. Das Geld reicht meist kaum aus, um für die lebensnotwendigen Nahrungsmittel wie beispielsweise Bohnen zu sorgen – geschweige denn, dass ein Dollar für die Busfahrt zur Schule übrig bleiben würde. Es hat mich umgetrieben mitzubekommen, wie Jugendliche, die eine Fülle von Begabungen mitbringen, aufgrund ihrer Armutssituation nichts aus diesen Talenten machen können. Ihre Fähigkeiten liegen brach. Ihr Wunsch, eine Schulausbildung zu absolvieren und damit ihre Familie Schritt für Schritt aus der Armut herauszuführen, ist groß. Die nötigen Rahmenbedingungen, die notwendige Unterstützung finanzieller sowie struktureller Art jedoch fehlen.

Ich selbst hatte in meinem bisherigen Leben immer das Glück, meine Begabungen entfalten zu können. Es war meinen Eltern und Großeltern immer wichtig und ein selbstverständliches Anliegen, in meine Ausbildung zu investieren, mich darin zu unterstützen und zu fördern, was mir Freude bereitete und vor allem worin meine Stärken lagen.

Ich kann für mich den Ausgangspunkt meiner Dissertation so zusammenfassen:

In El Salvador wurde mir der existentielle Zusammenhang mehr als deutlich vor Augen geführt: Das Recht auf Bildung hängt eng zusammen mit dem ethischen Anspruch, ein gelingendes Leben zu führen. Bildung – zunächst als schulische Bildung verstanden – ist gewiss nicht die alleinige Voraussetzung dafür, dass ein Leben glücken kann. Aber sie trägt wesentlich dazu bei, dass Selbstbestimmung und gesellschaftliche Partizipation für einen Menschen tatsächlich Gestalt annehmen können. Und dies gilt für ein Entwicklungsland wie El Salvador genauso wie für Deutschland.

Bildung zu erfahren – im Sinne von Ausbildung und Persönlichkeitsbildung – ist zwar auf dem Papier ein Recht, das den Menschen an sich grundsätzlich zusteht; die Frage muss jedoch lauten, um mit G.W.F. Hegel zu differenzieren: Gilt dieses Recht nicht nur an sich, sondern existiert die Verwirklichungschance für einen Menschen auch für sich, also ganz konkret und real?

Seit mehreren Jahren ist die Problematik von herkunftsbedingter Bildungsbenachteiligung auch in Deutschland im öffentlichen Bewusstsein und wird auf verschiedenen Ebenen diskutiert. Ich decke mit meiner Dissertation somit absolut kein Geheimnis auf oder bringe eine komplett neue Erkenntnis zu Papier; ich nehme in meiner Arbeit zunächst nur Bezug auf das, was mit zahlreichen Studien ausreichend belegt ist und was für mich ein wichtiger Ausgangspunkt für meine Überlegungen war:

Soziale Herkunft entscheidet über den Erfolg von Kindern und Jugendlichen im deutschen Bildungssystem; sie bestimmt über die individuellen Verwirklichungschancen und gesell-

schaftlichen Beteiligungsmöglichkeiten. Jugendliche aus prekären und von Armut belasteten Lebensverhältnissen haben nachweislich weitaus geringere Bildungschancen als Gleichaltrige, die einem sogenannten bildungsnahen Elternhaus entstammen.

Diese Tatsache stellt zunächst eine Herausforderung in bildungspolitischer Hinsicht dar. Darüber hinaus geht es immer aber auch um das Ringen um Antworten, wie wir den direkten Umgang mit den sog. Bildungsverlierern gestalten und wie wir Verantwortung für Benachteiligte, letztlich Verantwortung vor Gott übernehmen.

Wenn wir den bekannten Satz Papst Johannes Pauls II. „Der Weg der Kirche ist der Mensch“ vergegenwärtigen und wenn wir davon überzeugt sind, dass die Nähe zu Gott immer auch die Nähe zum Menschen meint, ist es nur konsequent, das Thema von Bildungsbenachteiligung und das Verständnis von Empowerment / Befähigung auch aus theologischer Sicht zu beleuchten – nicht zuletzt auch deswegen, weil Kirche ein wichtiger Bildungsakteur ist, der sich seiner diakonisch-politischen Anwaltenschaft für benachteiligte Jugendliche aus sozial schwachen Herkunftsmilieus bewusst ist und die persönliche Begegnung mit den Bildungsverlierern der Gesellschaft gestaltet.

Eine problembewusste Theologie trägt mit der Rede von Gott dazu bei, zur Problematik von herkunftsbedingter Bildungsbenachteiligung nicht zu schweigen; sie fordert vielmehr immer wieder die Notwendigkeit einer Praxis der Befähigung ein, die sowohl auf individueller als auch sozialer und struktureller Ebene die Not wendet – hin zu Alternativen und Perspektiven. Die Rede von Gott und die Rede vom Menschen berühren in diesem thematischen Kontext folgende Kernfragen: Was trägt dazu bei, dass ein Leben gelingen kann? Wie kann man aus christlicher Sicht der Spannung begegnen zwischen einerseits dem Anspruch von gelingender Persönlichkeitsentwicklung und andererseits der Realität von prekären Lebensumständen? In welche Richtung muss eine befähigende Praxis zielen, um eine Wende in der Benachteiligung von jungen Menschen herbeizuführen?

Die Kernfrage, wie menschliches Leben in einem umfassenden Sinne gelingen kann, stellt für die Thematik von Bildungsbenachteiligung eine wichtige Orientierungsmarke dar. Ein gelingendes Leben, so kann auf dem Fundament des christlichen Menschenbildes festgehalten werden, ist zu verstehen als glückende Selbstverwirklichung und gesellschaftliche Partizipation. Es geht dabei in erster Linie nicht um einzelne Fähigkeiten, die ein Mensch hat oder nicht hat, und die dann letztlich ein Indiz dafür wären, ob das Leben gelingt oder nicht. Entscheidend ist vielmehr, für Grundbedingungen und befähigende Strukturen zu sorgen, aber auch im direkten Umgang mit Benachteiligten dazu beizutragen, dass eine Vorstellung vom gelingenden Leben überhaupt erst entwickelt wird. Es geht um die Frage, die im Kern auch die christliche Tugendethik erfasst: Was ist bei einem Menschen an Potential angelegt und was kann davon tatsächlich verwirklicht und entfaltet werden?

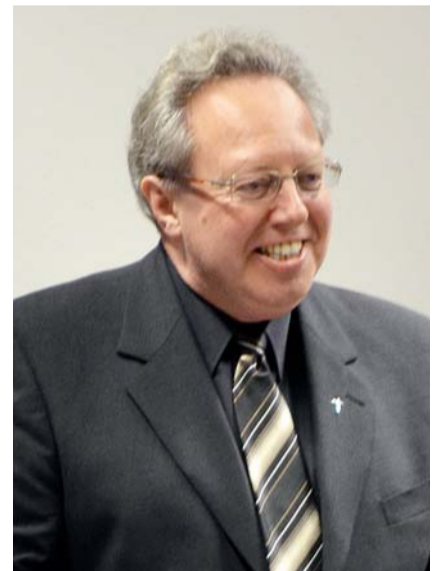
Erst vor wenigen Tagen hatten wir im Diözesancaritasverband Würzburg eine Abendveranstaltung mit Haupt- und Ehrenamtlichen, die in ihrem Engagement mit Menschen in Armut in Berührung kommen. Schnell waren wir im Gespräch genau an diesem Punkt angelangt, nämlich bei der Überzeugung: Es ist wichtig und urjesuanischer Auftrag, benachteiligte und in prekären Umständen lebende Menschen zu begleiten und zu befähigen, dass sie immer mehr



Die Preisverleihung: Akademiedirektor Dr. Florian Schuller, Kardinal Friedrich Wetter, Dr. Stefanie Kainzbauer, Laudator Professor Fonk und Professor Stinglhammer, Sprecher des Departements (v.l.n.r.).



Bei der Begrüßung: Prof. Dr. Burkhard Freitag, Präsident der Universität Passau.



Prof. Dr. Peter Fonk, Professor für Theologische Ethik an der Universität Passau und Vorsitzender des Passauer Hochschulkreises, hielt die Laudatio.

Person sein können und die eigene prekäre Lebenswelt in Würde selbst gestalten können. Eine befähigende Praxis lässt sich inspirieren von Jesu Worten „was willst du, dass ich dir tue?“ – sie bedeutet also: Menschen darin zu stärken, Vertrauen in eigene, vielleicht auch verschüttete Ressourcen zu haben oder wieder zu bekommen. Eine Teilnehmerin der Veranstaltung meinte am Schluss: „Wenn ich in meiner täglichen Arbeit benachteiligte Menschen zu einer guten Lebensgestaltung befähige, spüre ich, dass die abstrakte theologische Rede von der Option für die Armen ein konkretes Gesicht bekommt“.

Gelingendes Leben manifestiert sich also dann, wenn der Mensch in der Lage ist, sein Potential an Fähigkeiten und Anlagen in tatsächliches Sein umzusetzen. Vor diesem Hintergrund ist auch die bekannte Aussage des griechischen Dichters Pindar zu verstehen: „Werde, der du bist“. Aus dem Griechischen lassen sich diese Worte auch übersetzen mit „Werde so, wie du es gelernt hast“, „werde, indem du lernst, wer du bist“. Diese Aufforderung macht wiederum aufmerksam, dass es auch Lernprozesse, Entwicklung und Unterstützung braucht, um zu werden „wer man ist“. Es geht also um das Anliegen, den Menschen dazu zu ermächtigen, was er sein kann; dieses Anliegen führt uns zum Begriff der Befähigung bzw. zum Konzept von Empowerment.

Als Konzept ist Empowerment aus der Sozialen Arbeit mittlerweile nicht mehr wegzudenken. Empowerment meint dabei nicht etwas Statisches, also eine bestimmte Fähigkeit, einen Zustand oder ein Paket von bestimmten Begabungen, die ein Mensch mitbringt. Es geht vielmehr um einen Prozess, in dem nicht die Defizite und Probleme vorrangig in den Blick genommen werden; die Potentiale, die aufgrund einer Lebensgeschichte oder aufgrund von äußeren Umständen nicht ausgeprägt

oder gar verschüttet sind, sollen an die Oberfläche gehoben werden. Eine Empowerment-Praxis setzt darauf, Menschen in ihrer Suche nach (neuen) Lebensräumen zu unterstützen, die ein Mehr an Autonomie und gesellschaftlicher Teilhabe mit sich bringen. Die Grundüberzeugung lautet: Der Mensch ist Subjekt seines Lebens, Konstrukteur eines gelingenden Alltags.

Diese Überzeugung ist zunächst wichtig und stimmig – auch vor dem Hintergrund des christlichen Menschenbildes. Gleichzeitig kann das christliche Menschenbild aber auch den Blick dafür schärfen, dass Befähigung nicht einfach verkürzt wird auf eine naive Interpretation des Mottos „Jeder ist seines Glückes Schmied“.

Das christliche Menschenbild kann und muss dazu beitragen, mindestens zwei Grenzen einer Empowerment-Praxis zu markieren: einerseits die Grenze, dass es auch befähigende Rahmenbedingungen braucht, um überhaupt sein Leben in die Hand nehmen zu können; falls Lebensumstände nämlich mehr Geschichten von menschlichen Abgründen, Chaos, Gestank, Gewalt, Aussichtslosigkeit und Teufelskreisen erzählen, dann würde man ein befähigendes Engagement missverstehen, wenn man dadurch Menschen lediglich an ihre selbstbestimmte Lebensregie und Eigenverantwortung erinnert. Sich nur auf die Eigenverantwortung eines Menschen zu berufen, ohne dabei Strukturen und Voraussetzungen in den Blick zu nehmen, würde gewiss zu kurz greifen.

Eine zweite Grenze besteht darin, dass trotz einer noch so positiv gestalteten Empowerment-Praxis die Brüche und das oft vielschichtige Scheitern von Menschen, von Jugendlichen am Rand der Gesellschaft stärker und komplexer sind als eine gut gemeinte Veränderung der Lebensrealität. Oftmals reicht es eben nicht, sich auf weitere Qualifizierungsmaßnahmen oder eine noch bes-

sere Förderung zu stützen.

Eine auf das christliche Menschenbild bauende Befähigungspraxis befreit von der Illusion einer grenzenlosen Machbarkeit. Und sie fordert dazu auf, Menschen nicht allein zu lassen in ihrem Scheitern, das oft auch Sinnfragen und existentielle Ängste mit sich bringt. Eine Befähigungspraxis, die sich rückbinden lässt an ein tieferes Fundament, letztlich an Gott, bringt schließlich keine fertigen Antworten mit sich.

Wenn ich nun im Folgenden wesentliche Aspekte skizziere, die das Verständnis von Befähigung aus theologischer Sicht deutlich machen sollen, tue



Professor Hermann Stinglhammer (li.) mit Domkapitular Clemens Bieber von Würzburg, dem 1. Vorsitzenden des Caritasverbandes für die Diözese Würzburg. Der Domkapitular, auch Leiter

der Hauptabteilung „Soziale und caritative Dienste“ im Ordinariat, ist der Vorgesetzte der Preisträgerin und war zur Preisverleihung aus Würzburg nach Passau gekommen.

ich das in erster Linie mit Blick auf bildungsbenachteiligte Jugendliche. Ich sehe viele dieser Aspekte aber auch als relevant an für sehr viele andere Bereiche und Zielgruppen, wie sie in den unterschiedlichen caritativen Feldern in den Blick genommen werden. Befähigungspraxis wird beispielsweise konkret im Umgang mit Suchtkranken, Flüchtlingen genauso wie mit alten Menschen, Behinderten oder Wohnungslosen.

### Orientierungsmarken

Folgende fünf Gedanken möchte ich abschließend als Orientierungsmarken festhalten.

#### 1. Befähigung als unbequeme und störende Zumutung

Von Befähigung zu sprechen meint beides: die Sensibilität im persönlichen befähigenden Umgang mit Benachteiligten und den Einsatz für befähigende Rahmenbedingungen, d.h. gerechte Strukturen und Zugangsmöglichkeiten. Ich sehe in der komplexen Landschaft von Bildungsakteuren vor allem auch die Universitäten, die unterschiedlichen Bildungseinrichtungen und die Akademien als Orte, wo diese anbahnende Störung bewusst wahrgenommen und transportiert werden kann – wenn man den Mut hat, immer wieder auch die Botschaft wach zu halten, dass die Qualitätssicherung von Bildung nicht nur bedeuten darf, in Elitenförderung zu investieren.

Im Dialog der Wissenschaften und der Institutionen muss es immer auch um Benachteiligtenunterstützung und Schaffung von befähigenden Strukturen gehen. Und dieses Anliegen – ich sage dies heute auch bewusst als Verantwortliche beim Caritasverband – darf letztlich nicht nur an Wohlfahrtsverbände oder private Initiativen delegiert werden, die sich für Benachteiligte einsetzen. Das Engagement für Benachteiligte – insbesondere Bildungsbenachteiligte – impliziert immer auch die Auseinandersetzung mit Vor-Urteilen.

#### 2. Mit Sehgewohnheiten brechen

Befähigung bricht mit Sehgewohnheiten, denen zufolge Benachteiligte vorschnell als Verlierer stigmatisiert werden. Kritiker eines rein utilitaristischen Denkens, das ausschließlich auf Nutzenskalküle ausgerichtet ist, haben



In der ersten Reihe saßen neben der Preisträgerin (v.l.n.r.) Urban Mangold, der 2. Bürgermeister der Stadt Passau,

Professor Peter Fonk, Kardinal Friedrich Wetter und Bischof em. von Passau Franz Xaver Eder.

in diesem Zusammenhang den Fachbegriff „adaptive Präferenzen“ geprägt, der für die praktische Arbeit sehr hilfreich ist: Es ist ein typisches Kennzeichen für Menschen, die unter Bedingungen von Armut und Benachteiligung leben, dass sie zu persönlichen Entfaltungsmöglichkeiten oder eigenen Bedürfnissen keinen oder nur sehr eingeschränkten Bezug haben oder keinerlei Motivation mitbringen, diese zu verwirklichen. Das heißt: Erwartungen und Hoffnungen werden häufig dem niedrigen Lebensstandard angepasst, den diese Menschen kennen. Alternativen zu den objektiv defizitären Lebensumständen werden somit gar nicht erst in Erwägung gezogen. Wer direkt mit jugendlichen Bildungsverlierern zu tun hat, kennt dieses Phänomen sicher: Nicht selten beklagt man die Null-Bock-Haltung der Jugendlichen und

ihre fehlende Bereitschaft, etwas an der eigenen Situation zu ändern. Leider gibt es immer wieder Initiativen und Einrichtungen, die genau an diesem Punkt stehen bleiben und sich zurückziehen aus Projekten, indem sie sich auf den fehlenden Willen der Jugendlichen berufen.

#### 3. Andersorte und Anderswelten aufzeigen

Wenn die Berufung zum Person-Sein tatsächlich ernst genommen wird, reicht diese Einstellung jedoch nicht aus. Eine vom christlichen Menschenbild inspirierte Praxis der Befähigung lässt nicht locker, Andersorte und Anderswelten aufzuzeigen, die Hoffnungsspuren zeichnen, denn, wie es in der Sozialenzyklika Spe Salvi heißt: „Das Evangelium ist nicht nur Mitteilung von Wiß-

barem; es ist Mitteilung, die Tatsachen wirkt und das Leben verändert“ und „wer Hoffnung hat, lebt anders.“

„Andersorte“ gibt es gewiss viele. Ich möchte bewusst anfragen, warum bisher beispielsweise das viel und überall thematisierte ehrenamtliche Engagement zu oft lediglich auf bestimmte (d.h. bildungsnah) Bevölkerungsschichten hin praktiziert und gefördert wird – und dessen Potential gleichzeitig noch so wenig genutzt wird im Sinne einer befähigenden Praxis mit Blick auf sog. Benachteiligte.

Je unähnlicher ein Freiwilligeneinsatz dem schulischen Setting ist, umso mehr bringt er mit der entsprechenden Begleitung Chancen mit sich – insbesondere die Chance, dass benachteiligte Jugendliche Wertschätzung erfahren und sich bewähren können, wo sie bisher vielleicht im Schulsystem nur geschei-



Stefanie Kainzbauers Mutter Roswitha, die zusammen mit Vater Herbert und Schwester Christina nach Passau gekommen war, freute sich mit ihrer Tochter. Hier sind Stefanie und Roswitha

Kainzbauer im Gespräch mit Prof. Dr. Otto Schwankl, Lehrstuhl für Exegese und Biblische Theologie an der Universität Passau.



Dr. Stefanie Kainzbauer und Prof. Dr. Hans Tremmel, Vorsitzender des Diözesanrates der Katholiken im Erzbistum München und Freising.



Künstler des „Ensembles Consortium Musicum Passau“ sorgten für die angemessene musikalische Umrahmung: (v.l.n.r.) Magdalena Lohr (Viola da Gamba), Monika Straßer (Barock-

violine), Anna Roider (Sopran) und Katrin Eberhardt (Barockvioline). Die musikalische Leitung hatte Markus Eberhardt, der auch die Orgel spielte.

tert sind. Eine Befähigungspraxis, die rückgebunden ist an das Evangelium, hält fest an der Berufung jedes Einzelnen zum Subjekt-Sein; dazu gehört es, Anpassungsmuster im Kontext von Benachteiligung aufzudecken.

#### 4. Befähigung nicht zu verwechseln mit Anpassungsleistung

Eine Befähigungspraxis, die ausschließlich auf die individuelle Bewältigung schwieriger Lebensumstände und auf eine Anpassungsleistung zielt – zugespitzt formuliert: eine Befähigung zum Prekariat, entspricht nicht dem christlichen Menschenbild.

#### 5. Rede von Gott und Anspruch auf gelingendes Leben

Denn die christliche Rede vom gelingenden Leben ist keine Beschwichtigungsformel, durch die strukturelles Unrecht und existentielle Fragmentarität ausgeblendet oder gar stabilisiert werden. Eine christliche Praxis von Befähigung ist darin stark, dass sie dem Menschen die Auseinandersetzung mit sich selbst, mit der Vorstellung vom gelingenden Leben, mit dem eigenen Lebensentwurf sowie mit der jeweiligen Lebenssituation von Armut und Benachteiligung zumutet.

Als Christen sind wir dafür verantwortlich, die Rede von Gott mit diesem Anspruch auf gelingendes Leben zu verbinden. Darin sehe ich auch eine Chance, der Kirche eine zukunftsfähige, sprachfähige und erkennbare Gestalt zu geben, wenn wir den Mut haben, die unterschiedlichen Lebensgeschichten von Menschen mit ihren Brüchen wirklich ernst zu nehmen – vor allem dann, wenn die jedem Menschen zugesagte Würde aufgrund von Benachteiligung und prekären Lebensumständen gefährdet ist oder verblasst.

Professor Peter Fonk spricht in einem anderen Zusammenhang von der „Ethik im pianissimo“. Position zu beziehen für die Verlierer der Gesellschaft, konkret für Bildungsverlierer, braucht den Einsatz im pianissimo, also stille, aber doch hörbare Impulse nah am benachteiligten Menschen und im Sinne einer caritativen Praxis und solidarischen Begleitung. Gleichzeitig bedarf es auch der Ethik im fortissimo, die auf notwendige strukturelle Rahmenbedingungen verweist und die Gerechtigkeitsfrage formuliert.

So bin ich dankbar, dass Sie mit dieser Auszeichnung und mit Ihrer Anwesenheit dem Thema von Bildungsbenachteiligung heute die Aufmerksamkeit „im fortissimo“ schenken!

Ich sage zum Schluss Ihnen allen Danke, dass Sie heute hier sind – unter Ihnen vor allem auch einige mir sehr wichtige Wegbegleiter, Unterstützer und Freunde.

Eigentlich sollte es heute – zumindest wäre dies das Plädoyer meinerseits – auch eine Auszeichnung der „Co-Preisträger“ geben – also all derer, die mich im Rahmen meiner Dissertation mit Gedanken, Wissen, Sachverstand, aber auch mit viel Vertrauen und Zutrauen motiviert, begleitet und mir den Rücken gestärkt haben. So nehme ich zumindest diese Menschen allesamt mit hinein in diesen Preis, den Sie mir heute verliehen haben.

## Dankesrede

Hermann Stinglhammer

Am Ende dieses festlichen Abends anlässlich der Verleihung jenes Preises, der Ihnen zur Ehre auch Ihren Namen trägt, sehr verehrter Herr Kardinal Wetter, darf ich Ihnen in unser aller Namen danken. Ganz besonders tue ich dies für die Universität Passau, das Department für Katholische Theologie sowie dessen Preisträgerin. Sehr geehrter Herr Kardinal, durch ihre Anwesenheit fühlen wir uns alle sehr geehrt.

In Ihrer Habilitationsschrift zur Trinitätstheologie des Duns Scotus haben Sie als Resümee zur Person dieses spekulativen Genies aus Schottland geschrieben, er setze sich für die Freiheit der theologischen Forschung ein, die einzig an der Offenbarung Gottes ihre Grenze findet, und er sei entschlossen, der Theologie den Raum der Freiheit gegen ängstliche Geister zu erkämpfen – so zu lesen auf S. 477.

Diese Perspektive des Scotus haben Sie sich persönlich zueigen gemacht, wenn Sie im Zusammenhang der Stiftung des Preises bekennen: „Mir ist die Forschung der Theologie ein großes Anliegen ... Die Kirche braucht die Theologie. Ohne sie verarmt sie, und es ist Aufgabe jeder Generation, sich je neu mit den Kräften der Vernunft die Offenbarung anzueignen, eine Aufgabe, die jeder Generation gestellt ist.“

In Ihrem bischöflichen Wirken sind Sie – diskret wie immer – aber mit großem Interesse und großer Sympathie für die Theologie stets auch ihr Förderer gewesen. Und an dieser Stelle sei es mir erlaubt, Ihnen auch öffentlich zu sagen, wie hoch es Ihnen die Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen anrechnet, dass Sie uns bei unseren Tagungen in Freising stets einen Besuch abstatten und Ihre Verbundenheit mit den gegenwärtigen Professorenkollegen bekunden.

Wenn wir heute der Katholischen Akademie Bayern für die Verleihung des nach Ihnen benannten Preises danken, dann vor allem auch Ihnen, sehr verehrter Herr Kardinal. Ich darf Ihnen sagen: Wir haben Sie sehr geschätzt in Ihrer menschlichen, bescheidenen und stets wohlwollenden Art als Erzbischof von München und Freising und als Metropolit der südbayerischen Kirchenprovinz.

Es ist mir ein ehrliches Bedürfnis, den Stifterinnen und Stiftern dieses Preises ausdrücklich dafür Dank zu sagen, dass er sich in seiner Aus-



Das Schlusswort sprach Prof. Dr. Hermann Stinglhammer, Sprecher des Departments für Katholische Theologie der Universität Passau.

schreibung bewusst auf alle theologischen Einrichtungen in Bayern bezieht, also nicht allein auf die Vollfakultäten in Bayern. Wir in Passau haben diese sensible Option, die wohl auch im Blick auf die sich abzeichnende Schließung der Fakultäten in Bamberg und Passau aufgegriffen wurde, als einen wohlthuenden Akt kirchlich-theologischer Solidarität empfunden. Dies öffentlich auszudrücken ist hier wohl die rechte Gelegenheit.

Herzlich bedanken möchte ich mich auch dafür, dass die Katholische Akademie in Bayern nicht nur den Preis verleiht, sondern darüber hinaus auch diesen Festakt ausrichtet. In diesem Zusammenhang möchte ich auch die unkomplizierte und sympathische Zusammenarbeit hervorheben. Ebenso dürfen auch die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in unserem Haus nicht unerwähnt bleiben.

Wir feiern heute den Tag der Hl. Cäcilie, wie wohl alle wissen, die Patronin der Kirchenmusiker. Das Consortium musicum Passau hat uns mit alter und festlicher Musik erfreut, die ganz und gar in Passau erwachsen ist, schöne Passauer Musik. Herzlichen Dank Ihnen allen.

Danke euch für euer treues, geduldiges und immer so wunderbar stärkendes Dasein und Mitgehen!

Ein besonderes Vergelt's Gott sage ich meinem Doktorvater, Prof. Dr. Dr. Peter Fonk, der mich von Anfang an auf die richtige thematische Spur gebracht hat und der es verstand, den Kern meines Themas und meines Herzensanliegens zu erfassen und mich darin befähigend zu begleiten.

Es freut mich sehr, dass ich heute diesen Preis entgegen nehmen durfte – noch dazu als gebürtige Landauerin von Ihnen, Herr Kardinal, als gebürtigem Landauer! □

Ein herzliches Vergelt's Gott richte ich an Sie, Herr Kardinal, an alle Förderer der Stiftung und an die Katholische Akademie Bayern für Ihre Unterstützung des wissenschaftlichen Nachwuchses in Form dieses Preises!

Bedanken möchte ich mich bei allen, die im Vorfeld die Feier organisierten – Herrn Zachmeier zusammen mit dem Organisations-Team im Department – und die heute mit Musik und Wort der Feier den so festlichen und besonderen Rahmen schenkten. Ich will es heute auch nicht versäumen, meinen Eltern und meiner Schwester zu danken, die viele Hochs und Tiefs während der Promotionsphase mitbekommen haben.

## Presse

### Kardinal Wetter Preis 2012

#### Passauer Neue Presse

24. November 2012 – In der von der Katholischen Akademie in Bayern und dem Department für Katholische Theologie der Universität Passau organisierten Feierstunde wurde vor allem die Aktualität der ausgezeichneten wissenschaftlichen Arbeit gelobt. Kainzbauer befasste sich in ihrer Promotion mit dem Thema „Caritative Befähigungspraxis. Herkunftsbedingte Bildungsbenachteiligung und der christlich-ethische Anspruch auf gelingendes Leben.“ Es sei eine der großen Herausforderungen, junge Menschen mit schlechten Startchancen zu befähigen und sie an Wissen teilhaben zu lassen“, so Kainbauers Doktorvater Professor Peter Fonk, der die Laudatio hielt.

#### Passauer Bistumsblatt

2. Dezember 2012 – „Wir ehren heute eine kreative Denkerin und innovative Wissenschaftlerin, die eine Arbeit vorgelegt hat, in der viel Herzblut steckt“, stellte Peter Fonk, Professor für Theologische Ethik, die diesjährige Preisträgerin des Kardinal-Wetter-Preises an der Universität Passau vor. Für ihre herausragende Doktorarbeit erhielt die 30 Jahre alte Stefanie Kainzbauer die mit 1500 Euro dotierte Auszeichnung, die seit 2008 jährlich an Dissertations- und Habilitationsarbeiten aus theologischen Disziplinen vergeben wird.