



zur debatte

7/2014

Themen der Katholischen Akademie in Bayern



5
Prof. Dr. Andreas Wirsching benennt Zielsetzungen einer kritischen Edition von „Mein Kampf“



18
Prof. Dr. Ben Morgan blickt auf individuelle Mystik und Eckhart in der heutigen Zeit



27
Dr. Michael Specht stellt die Speichertechnologie „power-to-gas“ vor



29
Auf die Suche nach „Heimat“ in Zeiten der Globalisierung macht sich Dr. Simone Egger



38
Prof. Dr. Georges Tamer blickt auf die Verbindung von Koran und Wissenschaften



49
Dr. Guido Schlimbach gibt eine Einführung zur Ausstellung mit Werken von Rupert Eder



12
Ist Meister Eckhart postmodern?, fragt Prof. Dr. Freimut Löser

Hitlers Weltanschauung

„Mein Kampf“ als politische Programmatik



„Mein Kampf“ ist in vielen Ländern erhältlich. Dieses Foto entstand in Neu-Delhi.

Hitlers Propagandaschrift „Mein Kampf“, dessen Urheberrecht 1945 an den Freistaat Bayern gefallen war, wird 2015 – 70 Jahre nach dem Tod des Autors – gemeinfrei und kann ab da von jedem publiziert werden. Politischer Streit ist nun darüber entstanden, wie mit der Situation umzugehen ist: entweder versuchen, Nachdrucke gesetzlich zu verbieten, oder aber die Schrift in einer kommentierten Ausgabe der Öffentlichkeit zugänglich zu machen.

In Kooperation mit dem Institut für Zeitgeschichte, das an einer solchen kritischen, wissenschaftlichen Edi-

tion arbeitet, fragte die Katholische Akademie in Bayern am 25. Juni 2014, ob und wie eine solche Neuerscheinung verantwortet werden kann. Bei der Abendveranstaltung mit dem Titel „Hitlers Weltanschauung“ stellte zuerst Prof. Dr. Barbara Zehnpfennig, Professorin für Politische Theorie und Ideengeschichte an der Universität Passau, das ideologische Konzept von „Mein Kampf“ vor. Der Direktor des Instituts für Zeitgeschichte, Prof. Dr. Andreas Wirsching, beleuchtete dann die Notwendigkeit, Zielsetzung und Problematik einer kritischen Edition der Propagandaschrift.

Hitlers Weltanschauung in „Mein Kampf“

Barbara Zehnpfennig

I. Vorklärungen

Fast 70 Jahre nach Kriegsende ist Hitlers „Mein Kampf“ noch immer ein Tabuthema. Der politische Streit darum, ob man dieses Buch der Öffentlichkeit zugänglich machen darf, zeigt, dass man ihm immerhin so viel Brisanz zuspricht, die Bevölkerung vor der Lektüre schützen zu müssen. Dabei ist das Bild, das über dieses Buch verbreitet wird, keineswegs konsistent. Wird ihm auf der einen Seite quasi dämonische Macht zugeschrieben – ansonsten müsste man es nicht unter Verschluss halten –, attestiert man ihm auf der anderen Seite unendliche Banalität und Langweiligkeit. Diese Widersprüchlichkeit in der medial vermittelten Wahrnehmung erforderte es eigentlich, den Leser selbst urteilen zu lassen. Doch eben dies ist politisch nicht gewollt; man traut den Bürgern auch in einer etablierten und seit vielen Jahrzehnten stabilen Demokratie nicht zu, „Mein Kampf“ aus kritischer Distanz zu lesen.

Dabei ist die Lektüre, trotz oftmals gehörter gegenteiliger Meinung, durchaus lohnend. Hat man sich erst einmal an den unbeholfenen Stil, an die periodisch wiederkehrenden Hasstiraden, an das geradezu expressionistische Pathos gewöhnt, erfährt man außerordentlich viel über die Gedankenwelt eines Mannes, der es, gesellschaftlich aus dem Nichts kommend, unfassbarerweise vermochte, der Welt bis heute seinen Stempel aufzudrücken. Die Analyse dieser Gedankenwelt eröffnet einen ganz neuen Zugang zu Hitlers Herrschaft.

Darf man das Buch eines Menschheitsverbrechers aber derart ernst nehmen? Darf man „Mein Kampf“ so behandeln wie jedes andere Buch? Darf



Prof. Dr. Barbara Zehnpfennig, Professorin für Politische Theorie und Ideengeschichte an der Universität Passau

man sich überhaupt mit Hitler in einer Weise auseinandersetzen, die von seiner exceptionellen Position in der Weltgeschichte absieht? Da die Beschäftigung mit Hitler, schon gar in der hier vorgesehenen Art, immer noch einer Rechtfertigung bedarf, sollen vier Vorbemerkungen den Standort klären, von dem aus die folgenden Betrachtungen angestellt werden.

1. Es gehört zum Ethos des Wissenschaftlers, seinen Gegenstand möglichst objektiv, möglichst sachlich zu analysieren. Das muss auch in der Auseinandersetzung mit Hitler gelten. In vielen wis-

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Im letzten Editorial der „debatte“ hatte ich Ihnen von der Verbindung zum BR erzählt und den sich daraus ergebenden Möglichkeiten, unsere Themen weiter zu vermitteln.

Heute will ich Sie auf unser haus-eigenes Medium hinweisen, jenes, das Sie gerade in Händen halten – die Druckversion der Zeitschrift „zur debatte“. Seit 1971 gibt es sie. 30 Jahrgänge hatte ihr Erfinder, mein Vorgänger Prälat Dr. Franz Henrich, bereits herausgegeben, zunächst mit Hubert Schöne als Redakteur, und dann über lange Jahre mit Dr. Norbert Göttler. Als ich 2000 an die Akademie kam, gab es den Wechsel des verantwortlichen Redakteurs zu P. Gerhard Eberts MSF, und seit 2007 ist Dr. Robert Walser unser Zeitungsmacher. Manchmal klagt er, weil wir zu viele Veranstaltungen organisieren und er nicht weiß, wie er sie alle adäquat dokumentieren kann, angesichts des vorgegebenen Umfangs, den wir diesmal mit 52 Seiten allerdings bis zum Extrem ausgereizt haben. Auch wollen wir ja keine Bleiwüste versenden, sondern ein Heft, das sich schon durch sein Layout positiv präsentiert.

Quasi eine Herkulesaufgabe, weil wir „die debatte“ ja als Dokumentationsorgan der Vorträge verstehen, die in der Akademie gehalten wurden. Sorgsam gekürzt, meistens durch Vorgaben der Referenten, manchmal mit deren Erlaubnis durch den Redakteur, gegengelesen von den für die Veranstaltung verantwortlichen wissenschaftlichen Mitarbeitern.

Da sind der grafischen Auflockerung sicherlich Grenzen gesetzt. So stellt jedes Heft eine neue Herausforderung dar, diese Quadratur des Kreises mit erfreulichem Resultat hinzubekommen. Ich hoffe, Sie finden das Ergebnis zumindest normalerweise gelungen! Manchmal wünschen Leser einen größeren Schrifttyp, andere eine Verkleinerung der Heftgröße (unter anderem um bestimmte Seiten besser kopieren zu können). Aber dann würden die Sorgen unseres Dr. Walser nur noch größer ...

Nebenbei, haben Sie schon gemerkt, dass jedes neue Thema auf einer rechten Seite beginnt, so dass man die entsprechenden Blätter leicht eigens aufbewahren kann?

Jenseits aller Fragen des äußeren Erscheinungsbildes: Wir sind überzeugt, mit unserer „debatte“ ganz oben bei den theologisch, bzw. kirchlich gegründeten Zeitschriften deutscher Sprache mitzuspielen. Für uns Verpflichtung und Freude, für Sie hoffentlich Lesegenuss und Bereicherung.

In diesem Sinne mit besten Grüßen

Ihr

Dr. Florian Schuller

senschaftlichen Publikationen über Hitler finden sich beispielsweise Äußerungen der moralischen Verurteilung oder des Abscheus – eine Haltung also, die in wissenschaftlichen Texten sonst nicht üblich ist. Schon dies signalisiert, dass man hier mit anderem Maß zu messen gewillt ist. Solche Präjudizierung versperrt aber möglicherweise den Blick. Wenn im Folgenden Hitlers Denken ganz neutral dargestellt wird, dann aus der Überzeugung, dass das Ethos des Wissenschaftlers für jeden möglichen Gegenstand seines Interesses gelten muss. Das heißt nicht, dass der Forscher sich mit diesem Gegenstand identifiziert.

2. Als Christ kann man sich nicht das Recht anmaßen, irgendjemandem das Mensch-Sein abzusprechen, gleichgültig, wie tief dieser Mensch gefallen sein mag. Auch Hitler muss als Mensch betrachtet werden, das heißt, man muss versuchen, ihn zu verstehen. Zu verstehen heißt nicht zu verzeihen – das könnten ohnehin nur die Opfer. Verstehen heißt, das Denken des anderen rational nachzuvollziehen, so weit die Rationalität eben reicht. Wie weit sie reicht, zeigt sich erst im Nachvollzug. Man kann also nicht von vorneherein befinden, dass alles, was Hitler in seinem Buch äußert, irrational und damit unverständlich ist.

3. Den folgenden Überlegungen liegt ein hermeneutischer Ansatz zugrunde. Das heißt, der Text wird als Text genommen, und die in ihm befindlichen gedanklichen Strukturen werden herauspräpariert. Es geht also um den inneren Zusammenhang der Gedanken, nicht um die historische Wahrheit einzelner Aussagen. Um diese geht es im historisch-kritischen Kommentar, der gerade vom Münchener Institut für Zeitgeschichte vorbereitet wird. Bei einem hermeneutischen Kommentar hingegen wird nicht primär die Faktentreue untersucht, sondern das Denken, welches mit den Fakten – oder Fiktionen – umgeht. Im Mittelpunkt steht die Welt, wie Hitler sie sieht – und diese Welt-sicht ist, so die These, auch der Schlüssel zu seinem Tun.

4. Letztgenannte These impliziert nicht, wie oft missverstanden wird, dass man den Nationalsozialismus alleine aus dem Denken Hitlers erklären könnte. Natürlich bedurfte es des Zusammenwirkens einer Vielzahl von Umständen, um die NS-Herrschaft möglich zu machen. Und auch ihre konkrete Ausformung ist nicht einfach dem Gehirn Hitlers entsprungen, sondern sie ist gleichfalls auf externe Faktoren, das Handeln unterschiedlichster Menschen, auf Zufälle und Unvorhersehbares zurückzuführen. Dennoch wird man kaum die Auffassung vertreten können, ohne Hitler hätte die Geschichte denselben Verlauf genommen wie mit ihm. Die NS-Herrschaft war eine ideologisch begründete Herrschaft. Daher ist es von größtem Interesse, zu ermitteln, welcher Ideologie jener Mann folgte, der sich im NS-Regime zum unanfechtbaren Führer emporgeschwungen hatte.

Was nun jenes inkriminierte Werk selbst anlangt, so umfasst es bekanntlich zwei Teile. Der erste, 1924 in der Festungshaft entstandene Band enthält im Wesentlichen Hitlers Werdegang, den er mit Sicherheit geschönt darstellt. Der zweite, 1925/26 verfasste Band konzentriert sich hauptsächlich auf den Werdegang seiner Partei, der NSDAP. Auch hier wird natürlich fast nur Rühmliches berichtet. Inhaltlich finden sich in dem Buch Hitlers Weltanschauung, sein innenpolitisches Programm und sein außenpolitischer Fahrplan. Nach der oben genannten These folgten sowohl Hitlers Innenpolitik als auch seine Außenpolitik weitgehend dem, was er in „Mein Kampf“ als Programm



Die beiden Referenten klärten kurz vor der Veranstaltung noch einige Punkte ab.

dargelegt hat. Und dieses politische Programm ergibt sich logisch zwingend aus seiner Weltanschauung.

Wenn Hitler seinem Programm nur „weitgehend“ folgte, dann aufgrund der von ihm nicht gänzlich vorhersehbaren bzw. beherrschbaren äußeren Umstände. Dass er aber unverbrüchlich und buchstäblich bis zum letzten Atemzug an seiner Weltanschauung festhielt, dafür gibt es starke Indizien, nicht zuletzt sein „Politisches Testament“. In diesem Dokument, das er kurz vor seinem Selbstmord im Führerbunker verfasste, beauftragt er das deutsche Volk, die Lösung der „Judenfrage“ zu vollenden, da ihm selbst dies nicht vergönnt war.

II. Die Entstehung der Weltanschauung

Wie kommt Hitler zu seiner Weltanschauung? Nach der Darstellung in „Mein Kampf“, die im weiteren durchgängig zu Grunde gelegt werden soll, waren die Erfahrungen in seinen Wiener Jahren ausschlaggebend: „In dieser Zeit sollte mir [...] das Auge geöffnet werden für zwei Gefahren, die ich beide vor dem kaum dem Namen nach kannte, auf keinen Fall aber in ihrer entsetzlichen Bedeutung für die Existenz des deutschen Volkes begriff: Marxismus und Judentum.“

In diesen beiden Phänomenen – eine Ideologie und eine „Rasse“ – verdichtet sich für Hitler die Bedrohung der Moderne. Wie erfährt Hitler die Zeit, in der er lebt? Für Hitler ist die gegenwärtige Lage schlechthin desaströs. Was er in seinem unmittelbaren Umfeld erlebt, ist eine untergehende Welt, nämlich das Habsburgerreich, das an seiner inneren Zerrissenheit zu Grunde zu gehen droht. Er findet sich in einer nicht-funktionierenden multi-kulturellen Gesellschaft, in der nach seiner Wahrnehmung die staats- und kulturtragende Schicht der Deutsch-Österreicher permanent ins Hintertreffen gerät. Welche Gründe macht er dafür geltend?

Zunächst wäre da der aggressive Nationalismus der slawischen und anderer, unter der Doppelmonarchie versammelter Völker zu nennen. Daraus ergeben sich Zentrifugalkräfte, die das Reich zu zersprengen drohen. Der Kaiser unterstützt die deutschfeindlichen Kräfte, z. B. durch eine entsprechende Sprachenpolitik. Im Deutschen Reich wiederum ignoriert man die Probleme der eigenen Landsleute nebenan, es gibt keine deutsche Solidarität. Hinzu kommt,

dass die Medien anti-deutsch agieren und agitieren, vor allem die liberale Presse, welche sich mit ihrem Kosmopolitismus schmückt, diesen aber zur Infragestellung der nationalen Perspektive nutzt. In einer Vielzahl von Phänomenen macht Hitler also eine gemeinsame Linie aus: Die nationale Frage entscheidet sich zuungunsten der Deutschen.

Neben dieser steht aber noch eine zweite Frage im Raum, und die Kombination beider bezeichnet dann genau die Stoßrichtung von Hitlers künftiger Bewegung: die soziale Frage. Viele Menschen, und Hitler verweist auf reichliches Anschauungsmaterial aus seinem Wiener Umfeld, leben in entsetzlicher Not. Das saturierte Bürgertum kümmert sich nicht darum, es gefällt sich höchstens im Verteilen von Almosen, ohne an den Kern des Problems zu rühren.

Man merkt, wie Hitler zunehmend alle von ihm wahrgenommenen Phänomene zu einer Verschwörungstheorie verdichtet.

Wer sich aber „kümmert“, sind Gewerkschaftler, Sozialdemokraten etc., das heißt Marxisten, die die Notleidenden gegen die eigene, die deutsche Nation aufhetzen, indem sie diese gegen einen imaginären Internationalismus ausspielen. Zugleich verschärft ein gnadenloser Kapitalismus die Situation und treibt die Menschen dem sozialistischen Lager zu.

So scheint alles zusammen gegen die Deutschen zu wirken. Das hat jedoch verheerende Folgen, denn diese sind die kulturtragende Schicht, verantwortlich für ökonomisches Gedeihen, wissenschaftlichen Fortschritt und kulturelles Schöpfungertum. Offenbar hat jemand ein Interesse daran, genau das zu vernichten. Was aber ist die treibende Kraft hinter all dem?

Man merkt, wie Hitler zunehmend alle von ihm wahrgenommenen Phänomene zu einer Verschwörungstheorie verdichtet. Alles muss auf eine Ursache, eine Triebkraft zurückgeführt werden. Und welche ist das? Es ist der Marxismus. Der Marxismus negiert die Persönlichkeit, auf der die Kultur beruht, und befördert die Vermassung. Er wirkt anti-



Dr. Christian Hartmann, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Zeitgeschichte in München, arbeitet intensiv an der kritischen Edition des

Hitler-Werks. Er brachte seine Erfahrungen mit dem Text in die sehr sachliche Diskussion ein.

national, weil in seiner Leitidee von einer weltweiten Schaffherden-Menschheit die Nation ein zu beseitigender Gegenpol und Widerstand ist. Er wirkt desorganisiert und ordnungszerstörend, weil die unterschiedslose Gleichheit, auf die er abzielt, alle Strukturen auflöst. Deshalb führt er den Kampf gegen die deutsche Vorherrschaft. Sie muss beseitigt werden, damit er seine Herrschaft ungehindert aufrichten kann.

Für Hitler ist der Marxismus eine Lehre, die aus Egoismus und Hass besteht und bei ihrer Durchsetzung den Untergang der Menschheit herbeiführt. Dessen ungeachtet betreibt der Marxismus seine Durchsetzung mit großer Systematik und mit aller Macht. Es geschieht also alles planmäßig. Wer aber verfolgt diesen menscheitsvernichtenden Plan? Wer steht hinter dem Marxismus? „Indem ich den Juden als Führer der Sozialdemokratie erkannte, begann es mir wie Schuppen von den Augen zu fallen. Ein langer innerer Seelenkampf

fand damit seinen Abschluss.“ Damit beschreibt Hitler sozusagen sein Erweckungserlebnis. Hinter dem Marxismus steht eine Rasse – er ist das politische Instrument des Judentums.

Mit dieser Einschätzung hat Hitler eine durchaus zeittypische Denkweise übernommen. Die Rede vom „jüdischen Bolschewismus“ etwa war weit verbreitet. Grundlage des Ressentiments war wohl die deutliche Präsenz von Juden in der Führungsschicht der Bolschewiki (Trotzki, Sinowjew, Kamenew), bei den deutschen Kommunisten und Sozialisten (Luxemburg, Liebknecht, Eisner, Rathenau) und auch bei den sozialistischen Theoretikern (Marx, Moses Heß, Ferdinand Lasalle). Über die Gründe für die starke Repräsentanz von Juden in den entsprechenden Bewegungen ist viel spekuliert worden. Eine mögliche Erklärung könnte eine gewisse Affinität des jüdischen Messianismus zu der säkularen Endzeitverheißung des Kommunismus sein.



Waren als interessierte Zuhörer gekommen: Prof. Dr. Werner Weidenfeld, Professor für Politikwissenschaft, Direktor des Centrums für Angewandte Politikforschung und Mitglied der Akademieleitung, Prof. Dr. Willibald Folz, Vorsitzender des Vereins der Freunde und Gönner der Akademie, Dr. Albert

Schmid, Vorsitzender des Diözesanrates der Katholiken in Bayern, und Prof. Dr. Michael Neumann, Professor für Neuere deutsche Literaturwissenschaft an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt und Mitglied im Allgemeinen Rat der Katholischen Akademie (v.l.n.r.).

Welche Erklärung auch immer Plausibilität beanspruchen kann – für Hitler jedenfalls steht fest: Marx hatte die Weltgeschichte als Klassenkampf erklärt. Tatsächlich wird der Klassenkampf aber im Interesse einer Rasse geführt, nämlich derjenigen, der auch Marx angehörte. Hinter allem stehen die Juden; Marxismus und Judentum sind nicht zwei Phänomene, sondern eines. Diese Gesamtdiagnose hat jedoch Folgen weit über das Habsburgerreich hinaus, denn der Kommunismus führt einen Kampf um die Weltherrschaft. Wieso aber ist der Marxismus das Instrument des Judentums?

III. Das Judentum

Um den vermeintlichen Zusammenhang zwischen Marxismus und Judentum zu belegen, holt Hitler weit aus. Zunächst äußert er sich über die gesellschaftliche Rolle des Judentums, bevor er dessen Wesen thematisiert. In seiner Wahrnehmung haben die Juden alle Schlüsselpositionen in der Gesellschaft besetzt: Sie sind führend in den geistigen Berufen, bei den Ärzten, Rechtsanwälten, Professoren. Sie beherrschen die Medien, nicht zuletzt die liberale Presse mit ihrer subkutanen Agitation gegen die nationale Sicht. Sie wirken überall dort im Kulturbetrieb, wo es um Sittensetzungen geht. Sie haben den Frauenhandel monopolisiert. Sie dominieren das Finanzwesen bzw. die kapitalistische Wirtschaft. Sie stellen die Führungselite der (marxistischen) Sozialdemokratie.

Für Hitler ist der Marxismus eine Lehre, die aus Egoismus und Hass besteht und bei ihrer Durchsetzung den Untergang der Menschheit herbeiführt.

Das bedeutet aber auch, dass sie inhaltlich ganz verschiedene Positionen abdecken: Sie stehen für den Liberalismus, den Kapitalismus, den Kommunismus. Was ist die dahinterliegende Absicht? Wer nicht verschwörungstheoretisch denkt, würde hier wohl schlicht vermuten, dass sich dahinter gar keine Absicht verbirgt, sondern dass Juden ebenso pluralistisch sind wie andere Völker oder Gruppen. Der Verschwörungstheoretiker hat eine andere Antwort parat: Das ist eine Schein-Entzweiung, gerade bei den extremen Positionen. Man spaltet die Gesellschaft durch die feindlichen Lager, die man ins Leben gerufen hat, und zwingt zum Bekenntnis zu einer der Seiten. Damit wendet man die alte Taktik des „Teile und herrsche“ an; die gegnerische Front ist aufgeweicht. Man selbst aber operiert nach dem Motto: „Getrennt marschieren, vereint schlagen“. So ist der Gegner geschwächt durch seine Selbstzerfleischung und weil er nicht erkennt, dass hinter den gesellschaftlichen Kämpfen ein einheitlicher Wille steht. Welches ist dieser Wille?

Damit kommt Hitler zum angeblichen Wesen des Judentums. Der Wesenskern des Judentums ist der Wille zur Macht, der sich aber nicht direkt äußern kann, weil die Juden zu schwach und egoistisch sind, um sich dem offenen Kampf zu stellen. Das zeigt sich nicht zuletzt an ihrer Unfähigkeit, einen Staat zu bilden, der sich nur durch Arbeit und Kampf errichten und bewahren ließe. Dennoch haben sie einen zähen Überlebenswillen, und zwar als völkische Gemeinschaft. So ist ihre Behauptung, eine Religionsgemeinschaft zu sein, bloße Camouflage.

Themen „zur Debatte“

Editorial	2
Hitlers Weltanschauung	
Hitlers Weltanschauung in „Mein Kampf“	
Barbara Zehnpeffennig	1
Notwendigkeiten, Zielsetzungen und Probleme einer kritischen Edition von „Mein Kampf“	
Andreas Wirsching	5
Meister Eckhart interreligiös	
Tagung der Meister Eckhart Gesellschaft. Eine Zusammenfassung.	
Dietmar Mieth	9
Meister Eckhart – postmodern?	
Freimut Löser	12
Meister Eckhart und Zen	
Shizuteru Ueda	15
Individuelle Mystik und Eckhart heute	
Ben Morgan	18
Elias Canetti – die Befristeten	17
Muss die Kirche ästhetisch sein?	
Nur ein (heiliges) Spiel? – Überlegungen und Gespräche zur Ästhetik des (evangelischen) Gottesdienstes	
Alexander Deeg	21
Nur ein (heiliges) Spiel? Einige oberflächliche Betrachtungen zur Liturgie	
Andreas Poschmann	24
Reihe „Wissenschaft für jedermann“	
Power-to-Gas	
Innovative Speichertechnologie für die Energiewende	
Power-to-Gas – Speichertechnologie und Kraftstoff für die Mobilität	
Michael Specht	27
KEB-Mitgliederversammlung 2014	
Was ist Heimat? Eine Spurensuche in Zeiten der Globalisierung	
Simone Egger	29
Islam	
Who is who in Islam?	
Rotraud Wielandt	33
Sondergruppen und Tochterreligionen des Islam	
Rotraud Wielandt	36
Der Koran und die Wissenschaften aus der Sicht der islamischen Mystik	
Georges Tamer	38
Altschwabinger Sommerausklang	41
Katholisches Basiccamp III	
Dialoge über Grundbegriffe des Christentums: Kirche	
Interdisziplinäres Gespräch über die Grundlagen des Glaubens zwischen Bertram Stubenrauch und Armin Nassehi	
	43
Rupert Eder.	
ROTOR	
Eine Einführung zur Ausstellung	
Guido Schlimbach	49
Impressum	15



Foto: akg-images

„Mein Kampf“ wurde in der NS-Herrschaft flächendeckend verteilt. Diese jungen Uniformierten bekamen ebenfalls Exemplare und mussten sich beim Lesen ablichten lassen.

Rein materialistisch eingestellt, kennen die Juden keine echte Transzendenz. Ihre Religion ist vielmehr nichts weiter als Ausdruck ihres Herrschaftswillens – das auserwählte Volk, dem die Erde verheißen ist. Doch da sie für diese Herrschaft nicht kämpfen, da sie keinen eigenen Staat errichten wollen, schleichen

sie sich in andere Völker ein, besetzen dort die nicht-produktiven Bereiche (Finanzen, Handel, Presse) und täuschen die anderen über ihren völkischen Selbstbehauptungswillen, um sie besser ausbeuten zu können.

Das bedeutet: Ihr Wesen ist die Lüge. Sie dürfen sich und ihren Herrschafts-

willen nicht zu erkennen geben; deshalb geben sie sich pluralistisch. Weil sie selbst nicht schöpferisch sind, nehmen sie parasitär an der Kultur der anderen teil und zerstören sie letztlich. Mit dem Kapitalismus haben sie die Finanzmittel akkumuliert für die Machtübernahme. Mit der kommunistischen Gegenbewe-



Foto: akg-images

Auch im übrigen Europa wurde das Buch vom NS-Regime als Propagandainstrument eingesetzt. Unser Foto zeigt eine Buchhandlung in Kopenhagen mit der dänischen Ausgabe des Werkes.

gung haben sie die entsprechende intellektuelle Zersetzungsarbeit geleistet; das heißt, sie haben den Gegner geschwächt und demoralisiert, so dass er reif ist für die Revolution. Im Marxismus kommt damit eine Entwicklung an ihr Ende. Die beiden Waffen des Judentums, die es in der Geschichte schon immer erfolgreich eingesetzt hat, nämlich Ökonomie und zersetzende Intellektualität, fusionieren in der marxistischen Ideologie, welche die gesamte Wirklichkeit aus den ökonomischen Verhältnissen erklären will.

Für Hitler steht fest, dass nun der Endkampf bevorsteht: Die russische Revolution soll zur Weltrevolution werden, und das hätte die Zerstörung der menschlichen Kultur zur Folge. Deshalb ist die kulturschöpferische Rasse der Arier aufgerufen, diesen Endkampf auf sich zu nehmen – sie muss mit ihrem Idealismus den jüdischen Materialismus und Egoismus besiegen. An der Spitze der arischen Rasse aber stehen die Deutschen.

IV. Die Bedeutung des Kampfes

Für Hitler ist dieser Endkampf der Rassen (Kulturschöpfer gegen Kulturzerstörer, Arier gegen Juden) nichts historisch Kontingentes. Er ist vielmehr Teil eines weltbestimmenden Geschehens. Denn der Kampf bezeichnet das Grundprinzip der Natur: der Kampf um das Überleben. Der Mensch muss sich in diese natürliche Ordnung des Kampfes einfügen, sonst bereitet er seiner Gattung den Untergang. Er steht nämlich nicht über der Natur, sondern ist deren Teil. Insofern kann er sich ihren Gesetzmäßigkeiten nicht entziehen. Doch warum will die Natur den Kampf?

In den Augen Hitlers hat der Kampf zwei positive Wirkungen: Ordnung und Steigerung. Die erstgenannte Wirkung folgt aus der Tatsache, dass sich durch den Kampf das Schwächere vom Stärkeren, das Schlechtere vom Besseren sondert, wobei für Hitler Stärker-Sein und Besser-Sein grundsätzlich identisch ist. Aus der Sonderung ergibt sich eine natürliche Auslese, das Bessere setzt sich durch, das Schlechtere geht unter oder wird dominiert. Auf diese Weise entsteht Ordnung, nämlich Über- und Unterordnung, das heißt Struktur. Und nur ein geordnetes System kann überleben. Die Ordnung, die sich durch den Kampf herstellt, hat also Überlebensfunktion in Bezug auf die Gattung, auch wenn das Individuum im Kampf untergeht.

Die als zweite genannte Wirkung des Kampfes, die Steigerung, resultiert daraus, dass jeder Kampf Anstrengung, ein Über-sich-Hinauswachsen bedeutet. Dadurch erfährt die kämpfende Gruppe einen Qualitätszuwachs. Ein solcher Zuwachs ergibt sich ebenfalls aus der Auslese, welche im Kampf stattfindet. Die durch den Kampf erreichte Steigerung ist die Voraussetzung für (kulturellen) Fortschritt; ohne Anstrengung und ohne Herausfiltern des Besseren kann die Menschheit nicht voranschreiten. Daraus folgt: Indem die Natur den Kampf will, will sie Struktur und Fortschritt. Umgekehrt bedeutet die Verweigerung des Kampfes Chaos und Stillstand, letztlich aber den Untergang.

Wenn der Mensch sich der Natur – seiner Natur – widersetzt, fällt er aus dem natürlichen Ordnungssystem heraus und untergräbt seine eigene Lebensgrundlage. Genau das war die Befürchtung Hitlers bei einem Sieg des Kommunismus: dass die Verheißung einer Welt ohne Kampf und eines Lebens in völliger Gleichheit Niedergang und Untergang zur Folge haben würde.

V. Die Bedeutung der Rasse

Obwohl es ebenfalls zeittypisch war, ist Hitlers Rassedanken für das heutige

Bewusstsein doch eines der befremdlichsten Theorieelemente. Aber was versteht Hitler eigentlich unter „Rasse“? Die Rasse spielt eine zentrale Rolle in seiner Kampfesideologie.

Ebenso wie die Geschichte der Natur war die menschliche Geschichte immer vom Kampf bestimmt. Wie aber definieren sich jeweils die kämpfenden Einheiten? Im Zeitalter der Nationalitäten, also im 19., 20. Jahrhundert, definieren sie sich zunächst als Nation. Doch in die Nation können sich auch fremde Elemente einschleichen, die aus Mimikry als Teil der Nation auftreten. So kann sich der Feind inmitten der eigenen Reihen befinden und die überlebensnotwendige Geschlossenheit zerstören. Deshalb bedarf es eines eindeutigen Unterscheidungsmerkmals des Eigenen und des Fremden. Das ist die Rasse. Denn die Rasse ist nicht sozial definiert, sondern naturalistisch gegeben. Hier kann die Zugehörigkeit nicht durch Spracherwerb, Taufe oder andere Formen der Mimikry verschleiert werden. Alles kommt daher auf die Reinheit der Rasse an, weil man nur so klar erkennen kann, wer Freund und wer Feind ist.

Rassische Reinheit, Homogenität ist aber auch die unabdingbare Voraussetzung für die seelische Einheit eines Volkes. Denn nur, wenn man im Anderen das Eigene erkennt, ist man bereit, für sein Volk zu kämpfen und zu sterben. Nur so entsteht die Willenseinheit, die für den Überlebenskampf unverzichtbar ist. Letztlich ist Hitlers Rassentheorie also Teil seiner Kampfesideologie; diese ist das alles Entscheidende.

VI. Die Bedeutung des Judentums im Zusammenhang mit der Kampfesideologie

Warum sind nun die Juden in Hitlers Augen das verhängnisvollste Volk? Sie stören und zerstören die Kampfesordnung und damit auch die natürliche Ordnung. Sie verweigern sich nämlich nicht nur selbst dem Kampf, sondern sie denunzieren den Kampf auch als böse und bringen ihn damit insgesamt in Misskredit.

Da Hitler den Marxismus für das ultimative Herrschaftsinstrument des Judentums hielt, ergab sich als praktische Konsequenz, dass der Nationalsozialismus primär Anti-Marxismus sein musste.

Ihre Weigerung, ihrerseits zu kämpfen, beruht nicht etwa auf ihrer fehlenden inneren Homogenität. Über diese verfügen sie vielmehr in höherem Maß als alle anderen Völker, da sie schon immer auf ihre rassische Reinheit bedacht waren. Sie verweigern sich, weil sie schwach sind und weil sie zu egoistisch und zu materialistisch sind, um ihr Leben für irgendetwas einzusetzen. Aber schlimmer noch: Da sie trotzdem siegen und herrschen wollen, erschleichen sie sich die Macht, indem sie die Starken demoralisieren. Das gelingt ihnen durch Ideologien, welche den Kampf als etwas Amoralisches erscheinen lassen: Pazifismus, Internationalismus, Kommunismus. Indem sie so die anderen Völker demoralisieren, nehmen sie ihnen den Willen, durch den von der Natur gewollten Kampf Fortschritt und Überleben zu sichern. Sie stören die natürliche Ordnung und sind damit die Boten des Chaos und

des Niedergangs. Denn auch wenn sie auf die beschriebene Weise an die Macht kommen sollten, wird ihre Herrschaft doch nicht von Dauer sein. Da sie selbst nämlich nicht schöpferisch sind, wird nach dem Sieg des Kommunismus das Vorhandene nur aufgezehrt werden und die Welt schließlich untergehen – die Menschen als geknechtete, formlose Masse, die unter der Herrschaft einer sterilen, unerschöpferischen Klasse von Diktatoren steht, welche alles in den Untergang führen wird.

VII. Resümee

Überblickt man Hitlers Weltanschauung im Ganzen, so erweist sich als deren unzweifelhaftes Zentrum die Kampfesideologie: Das Leben ist Kampf, er ist das produktive Prinzip. Daraus ergibt sich, wie es scheint, die einzig verstehbare Antwort auf die alles entscheidende Frage, nämlich wie es zu dem Judenmord hat kommen können. Nach Ansicht Hitlers gibt es in dem allgemeinen Kampfgeschehen eine Rasse, die den Kampf physisch und intellektuell sabotiert: die Juden. Weil ihr Dasein untrennbar mit diesem destruktiven Verhältnis zum Kampf verbunden ist, weil es in ihrem Wesen liegt, herrschen, aber nicht kämpfen zu wollen, weil sie die anderen Völker davon abhalten, im Messen ihrer Kräfte die naturgewollte Ordnung zu bewahren, müssen sie vollständig aus der Welt geschafft werden. Jede Erinnerung an ihr Dasein, an ihre Art zu denken muss getilgt werden.

Da Hitler den Marxismus für das ultimative Herrschaftsinstrument des Judentums hielt, ergab sich als praktische Konsequenz, dass der Nationalsozialismus primär Anti-Marxismus sein musste. Er bekämpfte den Geist, der im Marxismus Ideologie geworden war. So bildet er den spiegelbildlichen Gegensatz dazu und verheißt statt Materialismus Idealismus, statt Gleichheit Ungleichheit, statt den ewigen Frieden den ewigen Kampf. Als Anti-Marxismus ist der Nationalsozialismus auch vorrangig wahrgenommen worden. Deshalb traf er nicht auf so viel Widerstand, wie zu erwarten gewesen wäre, z. B. von der katholischen Kirche, denn er galt als die Kraft, die den Kommunismus mit seinem weltumspannenden Anspruch aufhalten konnte. Dass er aber mindestens ebenso schlimm war wie das von ihm Bekämpfte, erkannten viele dann zu spät. □



Ein Fernsehteam zeichnete die Veranstaltung für die Reihe „alpha-lógos“ in ARD-alpha auf. Der sehenswerte 45-minütige Beitrag, der bereits aus-

Notwendigkeiten, Zielsetzungen und Probleme einer kritischen Edition von „Mein Kampf“

Andreas Wirsching

I. Zwischen Verbot und Freigabe

Hitlers Schrift „Mein Kampf“, die er in zwei Teilen 1925 in Landsberger Festungshaft und 1926 auf dem Obersalzberg verfasste, ist seit jeher ein Reizthema. Der Freistaat Bayern, vielmehr das Bayerische Ministerium der Finanzen erhielt 1945 das Urheberrecht an den Schriften des Eher-Verlags, des nationalsozialistischen Hausverlags, in dem auch „Mein Kampf“ erschien. Mit dem Hinweis auf diese Rechtslage konnte eine Wiederveröffentlichung der Schrift in Deutschland bis heute unterbunden werden. Aber dieses Recht läuft Ende 2015, sieben Jahre nach dem Tode des Autors aus, und ab dem Jahre 2016 wird Hitlers „Mein Kampf“ gemeinfrei sein.

Diese Tatsache hat seit 2012 zu einer phasenweise intensiven Debatte darüber geführt, wie mit Hitlers Schrift künftig umzugehen sei. Forderungen nach der völligen Freigabe sind ebenso erhoben worden wie die nach einem „Verbot“ des Buches, wobei unklar bleibt, auf welcher Rechtsgrundlage eine solche Maßnahme beruhen sollte. Unstrittig dürfte sein, dass eine wissenschaftlich kommentierte Edition ein wichtiges Element im rationalen Umgang mit dem Hitlerschen „Erbe“ sein würde. Das Institut für Zeitgeschichte bereitet schon seit längerem eine solche Edition vor, wovon eine Versachlichung der Debatte zu erhoffen ist.

Im Folgenden soll es um drei Aspekte gehen: Die Notwendigkeit einer kritischen Edition von „Mein Kampf“ ergibt sich erstens aus dem Quellenwert von Hitlers „Mein Kampf“. Sodann ist nach einigen spezifischen Problemen des Vorhabens zu fragen, bevor drittens die wesentlichen Zielsetzungen der kritischen Edition in den Blick zu nehmen



Prof. Dr. Andreas Wirsching, Direktor des Instituts für Zeitgeschichte, Professor für Neuere und Neueste Geschichte an der Universität München

sind, die gegenwärtig vom Institut für Zeitgeschichte erarbeitet wird.

II. Quellenwert

Zunächst gilt es, sich über den Quellenwert von Hitlers „Mein Kampf“ klar zu werden. Es gibt wohl kaum ein populäreres Urteil über die Schrift, als dass sie langweilig, verquast, wirr, schlecht geschrieben, ja verrückt sei. Auch zeitgenössische Kritiker wie Andreas Andernach, der 1932 ein Buch über „Hitler ohne Maske“ verfasste, gingen verhältnismäßig wenig auf die Inhalte des Buches ein. Vielmehr labten sie sich an der Polemik gegen den „in tödender Langeweile, mit endlosen Wiederholungen“ zu lesenden „Heilsarmee-Sermon“. Gleichsam stilbildend geworden ist das Urteil Otto Straßers aus dem Jahre 1940, Hitlers politischem Gegner auf der extremen Rechten, das seitdem viel zitiert worden ist: „Alles zusammen war im Stil eines Sextaners geschrieben, von dem erst später klare Aufsätze zu erwarten sind.“

Wenn man beide Argumente zusammennimmt – fürchterlich geschriebenes, langweiliges, inhaltlich verquastes Buch einerseits und kaum jemand, der es sich antun wird, dieses Buch zu lesen andererseits – dann kann man sich fragen, ob nicht die ganze Aufregung um das Thema maßlos übertrieben ist. Worüber sprechen wir dann eigentlich überhaupt?

Wenn man das Buch heute ohne größere historische Vorkenntnisse liest, dann drängt sich der Eindruck des Verquastens in der Tat auf. Das gilt umso mehr, wenn Zitate aus dem Zusammenhang gerissen werden. Nehmen wir ein häufiger verwendetes Beispiel: Hitler beginnt sein Kapitel über „Volk und Rasse“ mit der Wendung: „Es liegen die Eier des Kolumbus zu Hunderttausenden herum, nur die Kolumbusse sind eben seltener zu finden.“ Ein solcher



Simone Paulmichl, Chefin der Öffentlichkeitsarbeit des Instituts für Zeitgeschichte, mit Thomas Vordermayer

(re.), Mitarbeiter im Projektteam „Mein Kampf“, und Dr. Niels Weise, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut.

Satz spricht für sich; er braucht gar nicht erst ins Lächerliche gezogen zu werden, und er ist ein gefundenes Fressen für Satiriker. Wir können uns also zurücklehnen und finden bestätigt, was wir vorher schon gehört haben: schlecht geschrieben, verquast. Hitlers „Mein Kampf“ – eine Banalität.

Wenn wir nun aber an dieser Stelle weiterlesen, verändert sich das Bild. Zwar wird der Stil nicht unbedingt besser, aber wir erfahren etwas darüber, was Hitler eigentlich bewegt: Er fährt nämlich fort:

„So wandern die Menschen ausnahmslos im Garten der Natur umher, bilden sich ein, fast alles zu kennen und zu wissen, und gehen doch mit wenigen Ausnahmen wie blind an einem der hervorstechendsten Grundsätze ihres Waltens vorbei: der inneren Abgeschlossenheit der Arten sämtlicher Lebewesen dieser Erde. Schon die oberflächliche Betrachtung zeigt als nahezu ehernes Grundgesetz all der unzähligen Ausdrucksformen des Lebenswillens der Natur ihre in sich begrenzte Form der Fortpflanzung und Vermehrung. Jedes Tier paart sich nur mit einem Genossen der gleichen Art. Meise geht zu Meise, Fink zu Fink, der Storch zur Störchin, Feldmaus zu Feldmaus, Hausmaus zu Hausmaus, der Wolf zur Wölfin usw.

Nur außerordentliche Umstände vermögen dies zu ändern, in erster Linie der Zwang der Gefangenschaft sowie eine sonstige Unmöglichkeit der Paarung innerhalb der gleichen Art. Dann aber beginnt die Natur sich auch mit allen Mitteln dagegen zu stemmen, und ihr sichtbarster Protest besteht entweder in der Verweigerung der weiteren Zeugungsfähigkeit für die Bastarde, oder sie schränkt die Fruchtbarkeit der späteren Nachkommen ein; in den meisten Fällen aber raubt sie die Widerstandsfähigkeit gegen Krankheit oder feindliche Angriffe.“

Hat man also die Lektüre über die „Eier des Kolumbus“ hinweg fortgesetzt, dann erfährt man sofort einiges über Hitlers Gedankenwelt. Da ist die Rede von der „Natur“, einem in ihr wirksamen „ehernen Grundgesetz“, einer natürlichen „Abgeschlossenheit der Arten“. Und Hitler spricht auch davon, dass die Natur den Verstoß gegen ihr „ehernes Gesetz“ sanktioniert und zwar durch den Raub der „Widerstandsfähigkeit gegen Krankheit oder feindliche Angriffe“.

Was bedeutet das? Hitler schöpft auf seine Weise aus dem wissenschaftlichen, vor allem aber aus dem populär- und pseudo-wissenschaftlichen Kenntnis-schatz seiner Zeit. Und er tut etwas, was die Sozialdarwinisten aller Couleur tun: Er überträgt Naturgesetze und solche, die er dafür hält, auf den Menschen, die Menschheitsgeschichte und die menschliche Gesellschaft. Schon an dem zitierten Ausschnitt kann man erkennen, wohin das führt. Das mit den Eiern des Kolumbus begonnene Kapitel führt uns von der Hausmaus und ihrer Abschließung gegen die Feldmaus bis zum Gegensatz der Rassen und hier von Ariern und Juden und ihrem „ewigen“, durch ein „ehernes Naturgesetz“ determinierten Kampf in der Geschichte. Und wer gegen dieses Naturgesetz verstößt, wird seine Widerstandsfähigkeit gegen feindliche Angriffe oder gegen eigene Krankheiten verlieren. Das sogenannte Nürnberger „Blutschutzgesetz“ von 1935 und der hierin statuierte Straftatbestand der „Rassenschande“ stehen dann am Ende dieser Argumentationskette. Das heißt aber: Im Kern führen uns die „Eier des Kolumbus“ zu einem entscheidenden Merkmal des nationalsozialistischen Ideologiekerns. Nach 1933 werden Hitlers Vorstellungen über die Natur und ihre ehernen Grundgesetze zum staatlichen Programm mit allen seinen brutalen Folgen.

Schon dieses eine Beispiel zeigt, dass Hitlers „Mein Kampf“ eine ernstzunehmende, ja zentrale historische Quelle ist, die man nicht vorschnell für irrelevant erklären sollte. Das gilt besonders für den Zweiten Weltkrieg. Nirgendwo sind Hitlers persönliche Rolle und Handschrift als Diktator deutlicher zu erkennen als im Willen zum Krieg, den er Deutschland und Europa aufzwang. In einer Mischung aus ideologischem Wahn, pervertiert-verbrecherischer Rationalität und brutaler Skrupellosigkeit entwickelte er ein „Programm“ und hielt daran bis zu seinem Ende fest. Die wichtigste Quelle für die Entstehung dieser Kriegsbesessenheit ist „Mein Kampf“. Hitler nahm dabei das vor 1914 in Mitteleuropa bereits virulente völkische Denken in sich auf, adaptierte es in spezifischer Weise und verarbeitete es zu einer neuen gedanklichen Synthese. Rassenideologische Prämissen wie die Überlegenheit der „arischen“ Rasse, das Recht des Stärkeren und die sozialdarwinistische Vorstellung, das Bewegungsgesetz der Weltgeschichte sei

der unaufhörliche Kampf und Krieg zwischen den Völkern und Rassen, bildeten das Axiom für Hitlers Überzeugung, dass der Krieg um die Erweiterung von „Lebensraum“ in Osteuropa nicht nur ein notwendiges, sondern auch jenseits aller Rechtstraditionen legitimes Ziel sei.

Schließlich ist „Mein Kampf“ die wichtigste Quelle für Hitlers Biographie. Tatsächlich kam Hitler aus einer Anonymität, wie sie vollständiger kaum sein könnte. Von seinen vier Großeltern lebte bei seiner Geburt niemand mehr. Wer sein Großvater väterlicherseits war, ist bis heute ungeklärt und wird es wohl bleiben. Hitler selbst hat diese Anonymität stets zu bewahren gesucht. Als sein Halbneffe, William Patrick Hitler, 1930 aus dem gemeinsamen Namen Kapital zu schlagen suchte, soll Hitler einen Wut- und Heulanfall erlitten und gesagt haben: „Die Leute dürfen nicht wissen, wer ich bin. Sie dürfen nicht wissen, woher ich komme und aus welcher Familie ich stamme.“ Und soweit es ihm möglich war, ließ Hitler systematisch die Spuren seiner ersten drei Lebensjahrzehnte verwischen.

Vor diesem Hintergrund ist der erste Band von „Mein Kampf“ beides: Die umfassendste biographische Information, die wir über Hitler besitzen und zugleich eine horrend stilisierte Autobiographie, die alles andere als eine getreue, objektive Darstellung der Hitlerschen Vita ist. Einmal mehr wird hierbei die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Edition deutlich: Denn nehmen wir als Gedankenspiel einmal an, wir hätten keinerlei andere Information über Hitlers Biographie als „Mein Kampf“ – dann wären wir diesem Buch gewissermaßen auf Gedeih und Verderb ausgeliefert: Das heißt, wir müssten glauben, was darin steht, ohne über eine kritische Kontrolle zu verfügen. Allein dieses Gedankenexperiment sollte eine Warnung sein gegen die gelegentlich geäußerte Auffassung, man brauche keine kommentierte Fassung, da ja der Text alleine verfügbar sei.

Auch zu Hitlers Biographie sei ein Beispiel angeführt: Hitler verkörperte den sozialen Bankrott in seiner Biographie. Die Lebensleistung seines Vaters – eines sozialen Aufstiegers – hatte ihm ordentliche Startchancen gesichert. Er nutzte sie nicht und lernte infolgedessen das Wien der Vorkriegszeit von unten kennen. 1909 versiegten Hitlers Barmittel

allmählich; zur persönlichen Notlage kamen Teuerung und Wohnungsnot. Entgegen der Darstellung in „Mein Kampf“ ging Hitler keiner ausreichend regelmäßigen Tätigkeit nach, um sich zumindest notdürftig über Wasser zu halten. Armenfürsorge und Armenküche, Wärmehallen und Obdachlosen asyl waren die Konsequenz – ein Ambiente, das mit der kleinbürgerlichen Sekurität des Elternhauses in betrüblicher Weise kontrastierte. Dies war nicht das glitzernde Wien der Avantgarde, sondern das „Wien der Einwanderer, der Zukurzgekommenen, der Männerheimbewohner“, wie es Brigitte Hamann in ihrer Studie über „Hitlers Wien“ formuliert hat.

Hitler hat diese Deklassierungserfahrung so verarbeitet, wie es wahrscheinlich Viele tun würden. Er hat sie vor sich selbst und vor anderen stilisiert – sie verpuppt in einem Kokon aus Selbstgerechtigkeit und Selbstmitleid. Wien 1909 – das sei für ihn eine „unendlich bittere Zeit“ gewesen, so schreibt er im Januar 1914 an den Magistrat der Stadt Linz. „Ich war ein junger unerfahrener Mensch ohne jede Geldhilfe und auch zu stolz, eine solche auch nur von irgend jemand anzunehmen geschweige denn zu erbitten. [...] Zwei Jahre lang hatte ich keine andere Freundin als Sorge und Not, keinen anderen Begleiter als ewigen unstillbaren Hunger. Ich habe das schöne Wort Jugend nie kennen gelernt“. Vier der sechs Argumente in diesem Bericht sind nachweislich falsch. Hitler hatte Geldhilfe erhalten, von der Familie und durch seine Waisenrente; er war durchaus nicht zu stolz gewesen, solche Hilfe anzunehmen; und bei seiner Tante hat er auch darum gebeten. Schließlich hatte Hitler eine materiell sorgenfreie Jugend. Sie bot ihm Müßiggang und Chancen. Ersteren hat er ausgelebt, letztere nicht genutzt.

Was nun aber zu anderen Zeiten eine reine Privatsache geblieben wäre, wird in der Weimarer Republik öffentlich. Was Hitler 1914 in einer rein persönlichen Angelegenheit dem Linzer Magistrat mitteilt, schreibt er zehn Jahre später auch in „Mein Kampf“: Wien sei für ihn „die traurigste Zeit meines Lebens“ gewesen und habe „fünf Jahre Elend und Jammer für ihn bereitgehalten“. „Fünf Jahre, in denen ich erst als Hilfsarbeiter, dann als kleiner Maler mir mein Brot verdienen musste; mein wahrhaft kärg-



Prof. Dr. Werner Weidenfeld (re.) im Gedankenaustausch mit Dr. Heinrich Wackerbauer, dem früheren Direktor

der Bayerischen Landeszentrale für Politische Bildungsarbeit.

lich Brot, das doch nie langte, um auch nur den gewöhnlichen Hunger zu stillen. Er war damals mein getreuer Wächter, der mich als einziger fast nie verließ.“ Faktisch verfügte Hitler aus der Waisenrente, der mütterlichen Hinterlassenschaft sowie Zinserträgen aus dem später auszuzahlenden väterlichen Erbe über Mittel, die es ihm ermöglichen, sein Dasein ohne die Aufnahme einer regelmäßigen Arbeit zu fristen.

Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren, und es dürfte deutlich geworden sein: Die Beschäftigung mit „Mein Kampf“, zugleich aber auch die kritische Erschließung und Erläuterung des Textes sind notwendig. Notwendig sind sie aus wissenschaftlichen Gründen, um diese wichtige Quelle – endlich – fachlich und kritisch zugänglich zu machen; damit lässt sich Hitlers Selbststilisierung am Text selbst entlarven und erkennen, wo die Antriebskräfte seiner Biographie lagen, die am Ende die Welt bewegten.

III. Probleme

Nun berührt dieses Vorhaben einige Probleme, die sich vor allem aus dem öffentlichen und politischen Umgang mit dem Thema ergeben. Der hiesige öffentliche Umgang mit Hitler ist nämlich geprägt von zwei gegensätzlichen Extremen, die beide die kritisch-rationale Auseinandersetzung eher behindern als fördern. Das eine Extrem entspringt den fortbestehenden Ängsten, im Umgang mit Hitlers Hinterlassenschaft politische Fehler zu machen. Die kritische Beschäftigung mit ihm in irgendeiner Weise verhindern zu wollen, wäre jedoch eine kurzsichtige „Deckel-drauf“-Politik. Sie leistete der (Re-)Mystifizierung Hitlers gefährlichen Vorschub und könnte den Eindruck suggerieren, Hitler übe auch postmortal eine Art dämonische Macht aus.

Das andere Extrem liegt in der exzessiven Präsenz Hitlers in populären Un-

terhaltungs- und Satireformaten, eine Tendenz, die sich durch die banale Erkenntnis des „Hitler sells“ regelmäßig selbst verstärkt. Dabei erhebt sich die Frage: Kann man mit „Mein Kampf“ satirisch umgehen? Tatsächlich ist ja das Lachen über Hitler schon längst kein Tabubruch mehr. Überall lauert das Groteske, die Satire, ja sogar bloßer Klamauk. George Taboris Farce „Mein Kampf“ aus dem Jahre 1986, deren missglückte Film-Adaption aus dem Jahre 2011; Helmut Qualtingers und Serdar Somuncus Lesungen aus „Mein Kampf“ sind prominente Beispiele hierfür, Beispiele, die auch zeigen, welcher Erfolg mit der Satire über Hitler erzielt werden kann. Das Buch „Er ist wieder da“ von Timur Vermes ist nach wie vor ziemlich weit oben auf den Bestseller-Listen.

Es ist an dieser Stelle nicht möglich, generell über Sinn und Unsinn, Legitimität und Gefahren des satirischen Modus zu sprechen. Aber es liegt auf der Hand, dass ein satirischer Umgang mit Hitler ob der Monstrosität des Gegenstandes Probleme aufwirft. Hinzu kommt, dass Hitlers Laufbahn in höchstem Maße auf der permanenten Selbststilisierung beruhte und damit immer schon einen performativ-theatralischen Grundzug enthielt. Hitler hat das kultiviert und für sich selbst zum entscheidenden Modus gemacht. Aber Theatralik und Stilisierung selbst enthalten natürlich stets die Gefahr der szenischen Störung und damit die Tendenz zur lächerlichen Entgleisung. Und solche lächerlichen Entgleisungen gab es en masse bei Hitler selbst und im Nationalsozialismus im Allgemeinen. Anders gesagt: In dem Maße, in dem Hitler und das NS-Regime die politische Welt als Bühne begriffen, die Selbststilisierung und Rollenspiel erforderte, umfasste ihr Handeln stets eine Tendenz zur Realsatire oder auch zur Selbstpersiflage. Dies macht den skurrilen Aspekt Hitlers und



Edda Huther, ehemalige Präsidentin des Bayerischen Verfassungsgerichtshofes und Mitglied der Akademieleitung, im Pausengespräch mit Dr. Albert Schmid, Professor Michael Neumann

und Prof. Dr. Klaus Herbers, Professor für Geschichte an der Universität Erlangen-Nürnberg und ein weiteres Mitglied im Allgemeinen Rat der Akademie (v.l.n.r.).

des Nationalsozialismus aus. Aber diese Skurrilität verband sich in geradezu atemberaubender und zugleich unlöslicher Weise mit ihrem Terror und ihrer nackten Gewaltsamkeit. Skurrilität und Gewalt verschmelzen daher zu einer spezifisch deutschen Ligatur, die übrigens schon längst vor 1933 ihre Vorläufer hat und auch in Hitlers „Mein Kampf“ vielfältig begegnet.

Nun ist es natürlich einfach, die Skurrilität zu isolieren und zum Gegenstand der Satire zu machen. Aber dies ist dann keine großzügige Satire, die ein befreiendes Lachen provoziert. Viel-

mehr bleibt einem das Lachen buchstäblich im Halse stecken. Denn jede Satire über Hitler überzeichnet und verfremdet eben nicht nur die beschriebene Wirklichkeit. Vielmehr trifft sie den genannten realistischen Kern der deutschen Verhältnisse. Tatsächlich ist die Realsatire nicht satiriefähig. Sie ist nichts eigentlich Lustiges; im Gegenteil, sie mitsamt ihren Folgen kann geradezu „bierernst“ sein.

Damit ist dann auch schon gesagt, wie problematisch es ist, einzelne isolierte Stellen von Hitlers „Mein Kampf“ satirisch aufzuspießen. Mit den eingangs erwähnten „Eiern des Kolumbus“ ist das schon vielfach geschehen. Aber damit wird eben nur die realsatirische Skurrilität des Gegenstandes selbst erfasst. Die in ihm liegende, unaufhebbare Gewalt – wie der brutale biologistische Rassismus und Sozialdarwinismus, auf den die Eier des Kolumbus hinführen – geraten aus dem Blickfeld. Gerade wenn Kabarettisten wie Helmut Qualtinger oder Serdar Somuncu große Medienwirksamkeit erzielen, verstärkt dies die Gefahr der Verharmlosung durch Banalisierung. Serdar Somuncu sagt zwar: „Ich will Hitler entmystifizieren, indem ich ihn bloßstelle“ – politisch natürlich eine völlig legitime Absicht. Zugleich aber droht man damit, ein neues Kapitel in der langen Geschichte der Unterschätzung Hitlers zu schreiben.

Die Möglichkeit eines satirischen Umgangs mit Hitlers „Mein Kampf“ wird noch kritischer, wenn man die wichtige Frage stellt, inwieweit die Publizität des Buches rechtsextremes Gedankengut und Neonazismus zu fördern droht. Ich glaube nicht, dass man diese Frage guten Gewissens verneinen kann. Auch hier sollte man sich vor allzu schnellen Vorannahmen hüten – so etwa: das Buch verfehle wegen seiner schlechten und langfädigen Diktion auch im rechtsextremen Spektrum jegliche Wirkung. Blicken wir nur auf eine amerikanische Website, die Hitlers „Mein Kampf“ in allen Variationen zur Verfügung stellt. Darüber hinaus werden die eigenen Ziele wie folgt definiert, und diese bedürfen keines Kommentars: „Then we will also present papers, as an ongoing project, demonstrating that Adolf Hitler was a good Christian man who cared deeply about his race, and followed the examples of Christ rather than just the lip-service found in modern churches, for better or for worse.“



Auch junge Menschen waren unter den rund 300 Teilnehmern der Veranstaltung.



Bei der Ankunft in der Akademie: Prof. Dr. Barbara Zehnpfennig und Prof. Dr. Andreas Wirsching (re.) werden von

Prof. Dr. Willibald Folz begrüßt, dem Vorsitzenden des Vereins der Freunde und Gönner.

Lastly, we will publish whatever other worthy papers we can possibly obtain in order to set the record straight in reference to certain historical events, and others which are supposedly historical."

In Deutschland weist auch die NPD einen harten neonazistischen Ideologiekern auf – mit einer klaren Wesensverwandtschaft zum historischen Nationalsozialismus und einer Propaganda, die immer wieder Anleihen bei Hitler aufnimmt. Es kann also überhaupt nicht ausgeschlossen werden, dass Hitlers „Mein Kampf“ in dem Maße, in dem das Buch zugänglich ist, heutigen Rassisten und Feinden der Demokratie als ideologische Referenz, als Ideengeber und historische Legitimation dient. Insofern besteht, wie die Bundesregierung kürzlich hervorgehoben hat, ein „gemeinsames Interesse an einer wirksamen Verhinderung der Verbreitung dieses menschenverachtenden Gedankenguts“.

Eine akribische Forschungsarbeit, wie sie gegenwärtig geleistet wird, wird noch manches Unbekannte zu Tage fördern.

Sollte eine Neupublikation von „Mein Kampf“ also verboten werden? Das ist eine der zentralen Fragen in der Debatte über die konkreten Bedingungen, unter denen das Buch 2016 gemeinfrei wird. Diese Debatte ist in den Medien überwiegend differenziert und rational verlaufen. In Presse und Rundfunk hat es eine ganze Reihe von aufklärenden und vernünftig argumentierenden Beiträgen gegeben. Die bekanntesten Methoden, um sich in der Ökonomie öffentlicher Aufmerksamkeit durchzusetzen – Zuspitzung, Polarisierung, Emotionalisierung, Skandalisierung – sind überwiegend vermieden worden.

Das größte Problem in der Debatte ist meines Erachtens ein moralisches, und es betrifft die Gefühle der Opfer. Einem Holocaust-Überlebenden lässt sich schwer verdeutlichen, warum in Deutschland „Mein Kampf“ neu gedruckt wird. Und seine möglicherweise persistierende Empörung über entsprechende Pläne ist völlig nachvollziehbar und zu respektieren. Das Einzige, was getan werden kann, ist die Erläuterung der Umstände, der rechtlichen Lage, am

Ende auch der Gründe, die für Transparenz und Offenheit in Sachen Gemeinfreiheit sprechen. Denn rechtlich ist die Sache so eindeutig, dass es in der öffentlichen Diskussion auch kaum Meinungsverschiedenheiten gibt. Urheberrechtlich ist der Neudruck nicht zu verhindern, theoretisch wäre nur das Strafrecht denkbar, aber dies wäre aus vier Gründen kontraproduktiv.

1) Die Hitler-Texte sind seit 1945 bereits in großer Zahl bereits publiziert worden. Darunter befinden sich sein sogenanntes „Zweites Buch“ von 1928, die große Edition seiner frühen Schriften, die Eberhard Jäckel besorgt hat, und die mehrbändige Ausgabe von Hitlers „Reden, Schriften, Anordnungen 1925–1933“, die das Institut für Zeitgeschichte in den 1990er Jahren herausgab. In allen diesen Schriften steht nichts gänzlich anderes als in „Mein Kampf“.

2) Das Werk ist, wie bereits hundertfach gesagt wurde, im Ausland, im Internet und in Antiquariaten frei verfügbar. Die Verbreitung des Textes könnte also ohnehin nicht verhindert werden. Ein Verbot des Neudrucks wäre daher nicht viel mehr als Symbolpolitik, allerdings eine gefährliche Symbolpolitik.

3) Ein solches Verbot würde den Mythos des Buches reproduzieren und massiv erhöhen. Gerade dort, wo man es in jedem Fall verhindern will, nämlich unter neonazistisch orientierten oder anfälligen Jugendlichen, könnte der Eindruck suggeriert werden, „Mein Kampf“ besitze als bloßer Text eine Art dämonische Macht. Der in jedem Fall notwendigen historischen Einordnung, Kontextualisierung, auch Erklärung seiner Wirkung würde damit von vornherein die Spitze abgeschnitten.

4) Damit wäre der historisch-aufklärerische Umgang mit Hitler und dem Nationalsozialismus enorm erschwert, und es bestünde die Gefahr, dass man hinter den erreichten Stand zurückfällt. Denn nach mehr als fünfzig Jahren Forschung wissen wir heute, dass der Nationalsozialismus nicht einfach mit Hitler erklärt werden kann. Im Gegenteil, jeder Hitler-Zentrismus verschließt den differenzierten historischen Zugang zum Nationalsozialismus. Und zugleich hat Fixierung auf die Person Hitlers eine ungeheuer entlastende Wirkung – für die damals Mitlebenden, für die deutsche Gesellschaft, für die hunderten Millionen derer, die das Geschehen billigend in Kauf nahmen. Hitler könnte dann wie-

der als ein aus der „Tiefe hervorgegurgelter Dämon“ erscheinen, wie die Frankfurter Allgemeine am 8. Mai 1955 schrieb. Jede Mystifizierung Hitlers lässt den Nationalsozialismus leicht als den gewaltsamen Einbruch des Exogenen, des ganz Anderen in die deutsche Geschichte erscheinen.

Aber eben dieses war der Nationalsozialismus nicht. Er ruhte – wie übrigens auch Hitlers eigenes Denken – auf gesellschaftlichen und kulturellen Voraussetzungen in der deutschen Geschichte, die weit über ihn hinausgingen. Und die Umsetzung des monströsen Programms – einen Eroberungskrieg im Osten zu führen und die europäischen Juden auszurotten – wäre Hitler ohne die aktive Mittäterschaft oder die billigende Inkaufnahme durch so viele Deutsche nicht möglich gewesen. Die Suche nach den Gründen hierfür würde aber durch ein Verbot von „Mein Kampf“ überdeckt.

Insofern besteht kein Zweifel daran, dass die Bayerische Staatsregierung im Frühjahr 2012 den richtigen Weg gewählt hat, als sie den gordischen Knoten durchschlug und beschloss, eine wissenschaftlich-kritische Edition von „Mein Kampf“ zu unterstützen. Diese Entscheidung hätte man meines Erachtens schon längst treffen sollen. Eine Sondergenehmigung etwa in den 1990er Jahren hätte es ermöglicht, dass eine solche Edition bereits längst vorläge, man könnte politisch darauf verweisen und das Damoklesschwert des Jahres 2016 verlore viel von seinem Schrecken. Die Entscheidung, getroffen Ende des Jahres 2013, die Förderung des bereits laufenden Projekts zurückzunehmen, hat viel Verwirrung gestiftet und entspricht nicht der Logik einer klaren wissenschafts- und geschichtspolitischen Linie.

IV. Zielsetzungen

Abschließend seien noch die Zielsetzungen der wissenschaftlichen Edition erläutert, die das Institut für Zeitgeschichte gegenwärtig erarbeitet. Sie hat einen politischen und einen wissenschaftlichen Zweck. Der Politische ist nach dem bisher Gesagten eindeutig: Es gilt, im Jahre 2016 über eine kommentierte Referenzausgabe zu verfügen, auf die angesichts der zu erwartenden Diskussion verwiesen werden kann und die möglichst auch so viel mediale Aufmerksamkeit absorbiert, dass mit anderen Neudrucken – insbesondere solchen zweifelhafter politischer Provenienz – nicht viel Staat zu machen ist.

Aber wichtiger ist meines Erachtens doch die wissenschaftliche Zielrichtung. Es sollte deutlich geworden sein, dass „Mein Kampf“ für die Wissenschaft eine erstrangige Quelle darstellt. Eine akribi-

sche Forschungsarbeit, wie sie gegenwärtig geleistet wird, wird noch manches Unbekannte zu Tage fördern. Woher Hitler genau seine Auffassungen bezog und wie weit er das bestehende völkisch-rassistische Denken gleichsam parasitär abschöpfte; oder inwieweit er gedanklich eine originäre und zugleich verbrecherische Synthese schuf, die dann auch für die NS-Herrschaft leitend wurde. Insofern ist eine kritische Edition ohnehin ein wichtiges und völlig legitimes Anliegen. In ihr erfolgt zugleich die Richtigstellung bzw. die Ergänzung der häufig falschen und stilisierten Aussagen Hitlers über seine Biographie, über die Frühgeschichte der NS-Bewegung sowie die Entstehung seiner Weltanschauung.

Der hierfür erforderliche, umfangreiche Kommentar wird in Form von Anmerkungen gedruckt werden. Leitendes Prinzip ist dabei, dass in dieser Edition Hitler-Text nicht zu haben sein wird, ohne dass man zugleich den Kommentar erhält. Auf diese Weise trägt der kritische Kommentar unmittelbar dazu bei, Aussagen zu kontextualisieren, fabrizierte Legenden zu falsifizieren und damit das Werk insgesamt zu entmystifizieren. Zugleich arbeitet das Zusammenspiel von Originaltext und Kommentar den menschenverachtenden Charakter des Hitlerschen Gedankenguts heraus und führt es auch dem geschichtswissenschaftlichen Laien vor Augen.

Und eben dies wird dem historischen Gegenstand gerecht. Entsprechend wichtig ist es, die Wechselwirkung zwischen Hitler und der deutschen Gesellschaft und Kultur, zwischen Individuum und Allgemeinem ernst zu nehmen. Andernfalls laufen wir Gefahr, einen von zwei Irrwegen zu beschreiten: Der eine besteht darin, aus einer rein gesellschaftsgeschichtlichen Perspektive die Rolle der Persönlichkeit gänzlich aufzuheben. Hitler könnte dann allzu leicht zum bloßen Horizont eines starren Strukturalismus verblasen. Wir müssen uns also auch mit „Mein Kampf“ befassen.

Umgekehrt führt der andere Irrweg zu einer zu starken Betonung des Individuellen: Allzu leicht könnte Hitler dann eine irgendwie metaphysische Aura erhalten – etwa im Sinne des letztlich Unbegreiflichen, des rein charismatisch vermittelten Einbruchs eines Irrationalen, ganz Fremden in die deutsche Geschichte. Die Enttabuisierung von „Mein Kampf“ und die offene Auseinandersetzung mit dem Machwerk können dazu einen wichtigen Beitrag leisten. □



Neues aus der Akademie

Olivia Diepenbrock ist der Name der neuen Mitarbeiterin in der Hauswirtschaft der Katholischen Akademie Bayern. Die 18-Jährige aus Ottobrunn bei München, die im vergangenen Jahr das Berufsgrundschuljahr in München-Riem besucht hat, macht seit September bei uns ihre praktische Ausbildung zur Hauswirtschafterin. Ausgeschieden aus dem Team der Hauswirtschaft sind Elisabeth Kendlinger und Sonia Loitfelder, die ihre Ausbildung beide mit Erfolg abgeschlossen haben.

Sein freiwilliges ökologisches Jahr bei uns leistet Quirin Marxer aus Graben bei Schwabmünchen ab. Der 18-Jährige hat im Mai sein Abitur am Gymnasium in der schwäbischen Stadt gemacht und wird bis kommenden August in der Katholischen Akademie tätig sein. Seine Hauptaufgaben sind Mit Hilfe im Umweltmanagementsystem EMAS, in der Gebäudetechnik, aber auch Hausmeistertätigkeiten und Gartenpflege.

Meister Eckhart – interreligiös

Rund 250 Teilnehmer aus vielen Ländern Europas und sogar aus Asien und den USA haben sich vom 28. bis zum 30. März 2014 zur gemeinsamen Tagung der Katholischen Akademie Bayern und der Meister-Eckhart-Gesellschaft in München eingefunden. Diese fruchtbringende Kooperation fand in diesem Jahr bereits zum vierten Mal statt und das diesjährige Thema hieß „Meister Eckhart – interreligiös“. Namhafte Wissenschaftler zeigten in diesen drei Tagen, dass der

Dominikaner und Gelehrte, der von ungefähr 1260 bis 1328 lebte, maßgebliche Grundzüge seines eigenen Denkens nicht nur der christlichen Tradition verdankte, sondern auch mittelalterlichen jüdischen und islamischen Philosophen. Lesen Sie im Anschluss eine zusammenfassende Würdigung der Tagung durch Prof. Dietmar Mieth, den Vizepräsidenten der Meister-Eckhart-Gesellschaft, und drei ausgewählte Vorträge.

Tagung der Meister-Eckhart-Gesellschaft. Eine Zusammenfassung

Dietmar Mieth

1. Sektion: Meister Eckharts Offenheit und seine interreligiöse Präsenz

1) Der „Export“ Meister Eckharts im 19. und 20. Jahrhundert von West nach Ost führt zum interreligiösen Re-Import Meister Eckharts von Ost nach West. Wer heute mit religiös interessierten Menschen redet, die östlich orientierte Meditationskurse besuchen oder sich Übungen in der leiblichen und geistigen Selbstfindung unterziehen, stellt immer wieder fest, dass sie mit Meister Eckhart bereits eine Vorstellung verbinden. Oft ist sie etwas vage, und ihre Herkunft ist nicht immer europäisch, sondern eine Art Anerkennung, die der Meister in nichtchristlichen religiösen Meditationsformen finden kann. Dies liegt teilweise an seiner Offenheit für viele Weisen der religiösen Begegnung und teilweise an seiner Abwehr der Festlegung auf ein dieser damals als religiöses Training üblichen Weisen. Aber um diese Begegnung aufzugreifen, ist auch ein europäischer Export Meister Eckharts über viele Kanäle anzunehmen.

Die indischen Religionen werden seit dem 19. Jahrhundert in Europa erst reguliert, indem man sie auf europäische Religionsbegriffe zurückführt, dann werden sie rezipiert und schließlich „mystisch“ genannt. Der Begriff „Mystik“ verlor dabei oft seine unterschiedliche Entwicklung in der europäischen Geistesgeschichte seit den intellektuellen Theorien eines Pseudo Dionysius Areopagita oder eines Augustinus.

2) Eckharts Konzeption des Ursprungs als einem überquellenden und ständig weiter fließenden Prozess stärkt die Autorität der biblischen „auctoritates“. So nennt Eckhart die ausgewählten Verse oder Versteile aus der Bibel, die er behandelt. Er verarbeitet diese „auctoritates“ methodisch in einem denkerischen und sprachlichen Nachvollzug. Dies bedeutet, dass er eine geschichtliche, eine erzählte Offenbarung in eine allgemeine zugängliche, jetzt-zeitige und



Prof. Dr. Dietmar Mieth, Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt, Vizepräsident der Meister-Eckhart-Gesellschaft

jeder-zeitige Offenheit verwandelt. Er sagt oft: „nimm die Zeit weg“, damit man sein Anliegen versteht. „Er sprach aus der Ewigkeit und ihr versteht es nach der Zeit“ (Johannes Tauler).

Offenbarung ist also jetzt-zeitige und jeder-zeitige Offenheit für das Denken. Eckhart zur Seite stehen dabei die Ansätze von jüdischen und arabischen Philosophen, insbesondere der nach Augustinus am meisten zitierte Moses Maimonides. Darüber ist viel gearbeitet worden, insbesondere ist Eckharts Intellekt-Theorie in die Aristoteles-Rezeption eingebettet worden, ohne dass dabei die neuplatonischen Quellen an Einfluss und Bedeutung verloren haben. Die arabische Seite kann man – wie Professorin Beccarisi (Lecce) – von der Philosophie her angehen, aber auch von der „mysti-

schen“ Seite des Sufismus, wie es Dr. Rahmati (für Ibn Arrabi) und Dr. Zarra-bi (für Rumi) tun.

3) Eckhart wendet eine besondere Methode an, die theologische Glaubensvoraussetzungen als Beziehungsprozesse beschreibt. Diese Methode scheint heute im Religionsdialog eine besondere Offenheit auszustrahlen. Daraus ergibt sich zugleich, dass eine als jetzt-zeitig und jeder-zeitig verstandene „Menschwerdung Gottes“, also eine „incarnatio continua“, welche die „creatio continua“, die unaufhörliche Schöpfung, verstärkt, ihre Pointe darin hat, Christologie als Menschheitsmetapher zu erläutern. Der Nachvollzug dieser Vorgabe Gottes in der Innerlichkeit jedes Menschen, die „Gottesgeburt“, wird damit menschheitlich offen verstanden.

4) Es geht auch um das „Nicht“, sei es der Kreatur, also der geschaffenen Dinge, sei es um das „Nicht“ der Gottesbilder oder gar des von uns unerreichbaren Gottes. Und es geht zugleich um Denken und Liebe in der Mystik. Dazu kontaktieren wir mehrere Religionswelten: Hinduismus, Daoismus, Neo-Konfuzianismus. Der Dialog mit den chinesischen Größen ist noch am Anfang. Die explizite indische und japanische Rezeption stehen hier im Vordergrund. Eckhart ist in Japan vollständig übersetzt, und er erzeugt dort eine eigenartige Spannung, vor allem mit dem Zen-Buddhismus.

5) Vor dem Hintergrund aktueller, systematischer Interessen, deren historische Dimension es zu beachten gilt, geht es vor allem um die religiöse Individualisierung und um die postmoderne Rezeption Eckharts, die Ben Morgan und Freimut Löser aus unterschiedlichen Blickwinkeln darstellen. „Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive“ ist das Forschungsprogramm der DFG-Kollegforschergruppe am Max Weber Kolleg der Universität Erfurt. Die Tagung wird in diesem Rahmen auch von der DFG gefördert.

In einer systematischen Annäherung geht es auch um die Frage, wie man etwas zugleich dekonstruieren und dennoch behalten kann. Der französische Philosoph Jacques Derrida, bei dem ebenso wie (erheblich stärker noch) bei Michel Henri oder Luc Marion Eckhart-Reprisen festzustellen sind, hat einmal gesagt, man müsse das belastete Wort „Erfahrung“ durchstreichen, es aber zugleich als Durchgestrichenes behalten.

So spricht Eckhart schon im Frühwerk der „Reden der Unterweisung“ beispielsweise vom Gehorsam. Später spricht er vom „Bild ohne Bild“, vom Wort ohne Wort, von Gott ohne Gott und dergleichen mehr. Denn der „Durchstrich“ bei Eckhart ist zugleich ein „Durchbruch“, so sagt er, wenn es darum geht, auf den Grund des Absoluten zu kommen.

Eine andere der damit verbundenen Fragen hat der Meister Eckhart-Preisträger Ernst Tugendhat gestellt: Mystik statt Religion? Man kann auch die alte evangelische Frage nach Erfahrung und Glauben sowie die katholische Frage nach Eckharts Orthodoxie aufgreifen. Nun ist Eckhart aber „vorkonfessionell“ aufgestellt, was heute einen besonderen ökumenischen Reiz hat. Konfessionell hat das Wort „Kirche“ in der Neuzeit bis heute Konjunktur, bei Eckhart nicht. Aber Eckhart versteht sich unbestreitbar als Christ, ohne jedoch um das Christentum herum Zäune zu errichten.

2. Sektion: Die Bedeutung des jüdischen Religionsphilosophen Moses Maimonides für Meister Eckharts Denken

Udo Kern (Rostock) behandelte die Geschichte der Entdeckung des Moses Maimonides als eine bedeutende Quelle des Eckhartschen Denkens durch Peter

Heidrich (1929–2007). Ihm ging es vor allem darum, die Person dieses gelehrten Theologehistorikers in der DDR herauszustellen.

Christian Ströbele (Tübingen) behandelte unter dem Zitat „... die Wahrheit annehmen, aus welcher Quelle auch immer sie stammt“ das Denken des Maimonides „als Quelle der theologischen Methodologie und Attributenlehre Eckharts“. Das Zitat zeigt wiederum Eckharts Offenheit. Ihm ging es vor allem um Entsprechungsverhältnisse zwischen Gott, Natur (als Spurenlager) und Handeln (Lebenspraxis), die man bei Maimonides vorfinden kann und die Eckhart ebenfalls aufzeigt. Eckharts Perspektivismus behandelt alle Aussagen unter dem Vorbehalt des „insofern“ ihres jeweiligen Bezuges. Bei Eckhart nimmt jedoch das Denken in Relationen gegenüber dem Substanzdenken bei Maimonides die Führung. In Gott ist Relation und Substanz, so Eckhart, aber die Substanz fällt stark unter die negative Theologie, während die Relationen, zunächst als Binnenbewegung der Trinität, dann in der Schöpfungs- und Menschwerdungsoffenbarung als „negatio negationis“ die Zugänglichkeit Gottes ermöglichen.

Markus Enders (Freiburg) – „Deus est unus omnibus modis“ – thematisierte das Verhältnis Maimonides zu Eckhart von der Gotteslehre her. Er entfaltet die Argumentation von Maimonides, dass es in Gott keine subsistenten Attribute geben könne. Gottes Einfachheit wendet sich gegen Wesens- oder Seinsvielfalt. Deshalb kann es hinsichtlich Gottes nur analoge Attribute geben, die der Vielfalt seiner Wirkungen entsprechen, aber nicht von ihm selbst ausgesagt werden können. Denn Gott wirkt nur durch sich selbst und bleibt dabei attributlos bei sich selbst. Eckhart rezipiert nun diese Theorie hinsichtlich der Attribute und transformiert sie zugleich, weil er weiterhin die Trinität als Fülle und Reichtum Gottes, die nicht im Widerspruch zu seiner Einfachheit stehen, behauptet. Aber indem Eckhart bei der Auffassung des Maimonides von Relationen, die nur Wirkungen sind, aber keine Subsistenz in sich selbst haben, verbleibt, wird er seitens der Inquisition mit dem Vorwurf, die Trinität nicht orthodox zu lehren, konfrontiert. Die Frage, die sich dabei stellt, ist, ob die Ablehnung der Subsistenz durch Eckhart philosophisch „irrtümlich“ ist, weil man subsistente Relationen denken kann oder ob die eine Glaubensfrage ist. Wie hat Eckhart die Trinität mit philosophischen Mitteln des Maimonides christlich denken können?

3. Sektion: Eckhart und Zen (1)

Diese Sektion wurde vom Abendvortrag des japanischen Eckhart-Experten Prof. Dr. Shizuteru Ueda geprägt. Sie finden dieses Referat auf den Seiten 15 bis 17 dieser Ausgabe dokumentiert.

4. Sektion: Islamische Quellen und sufistische Parallelen zum Denken Eckharts

Alexandra Beccarisi (Lecce) ging in ihrem Vortrag nicht primär auf „islamische Quellen“ Eckharts ein. Anhand einer deutschen Predigt von Eckhart zeigte sie vielmehr, wie er sich von den arabisch-aristotelischen „intellectus agens“-Theorien beeinflusst zeigt und zugleich davon absetzt. Denn nur hier unterscheidet Eckhart drei Vernunftarten: die wirkende, die mögliche und die leidende Vernunft (intellectus agens, possibilis und passivus).

Der „intellectus agens“ kommt Gott zu. Der Mensch ist hingegen, „schwanger“ geworden zur Gottesgeburt, der Empfangende, der die Geburt erleidet.



Blick in den Saal. Die Teilnehmer folgten den insgesamt 17 Referaten und den Podiumsgesprächen an den drei Tagen mit großer Aufmerksamkeit.

Gottesgeburt als ein Akt, der ohne Vermittlung empfangen wird, kann auf diese Weise prozessual gedacht werden. Während Avicenna die Empfänglichkeit „per inspirationem“ des „intellectus agens“ hinsichtlich des Wissenschaftlers und des Propheten erläutert, geschieht

das Empfangen bei Eckhart „per abstractionem“, also durch Abgeschiedenheit. Dies bedeutet nach Beccarisi „Verzicht auf diskursive Rationalität“ und Eintritt in das „Schweigen“ oder in das Feuer, das nach der Verwandlung in das Feuer nicht mehr brennt.



Auch neue Bücher zum Werk Meister Eckharts hatte die Meister-Eckhart-Gesellschaft zur Einsicht ausgelegt.

Fateme Rahmati (Frankfurt) sprach über die Liebe in der islamischen Mystik am Beispiel von Ibn Arabi und Meister Eckhart. Liebe ist zugleich das Gemeinsame und ihre Behandlung je nach Religion Verschiedene. Im Islam hat die Liebe eine besondere Stellung. Es gibt über 100 Ausdrücke, um sie zu bezeichnen, sowohl für Gott, als auch für den Menschen. Im Hadith beschreibt sich Gott als der Liebende, der sich wieder lieben lässt. Eine höhere Stufe der Liebe als Teil des mystischen Pfades hat eine eigene Bezeichnung, die man als Metapher im Sinne von „Durchströmte sein vom Duft“ beschrieben kann. Al Arabi hat diesen Vorgang als ein und denselben beschrieben. Da außer Gott nichts ist, ist es sein eigener Strom, der außer sich herausgeht und zu sich zurückkehrt.

Saeed Zarrabi Zadehs (Erfurt) Vortrag versuchte, die praktische Mystik des bedeutenden Sufi im 13. Jahrhunderts, Jalal al-Din Rumi (1207–1273), zu systematisieren: einerseits auf der Basis seiner eigenen mystischen Prinzipien, andererseits auf der Basis einer komparativen Methodologie. Die wechselseitige Verbindung zwischen verschiedenen Aspekten der Mystik ist dabei wichtig. Ähnlichkeiten und Differenzen müssen zugleich beachtet werden. Freilich soll Rumi nicht mit beliebigen anderen mystischen, philosophischen und religiösen Konzeptionen verglichen werden. Der ausgewählte „Spiegel“, in welchem seine Gedanken widerstrahlen sollen, ist Meister Eckhart. Denn

Eckhart repräsentiert im Gegensatz zu Rumi einen spekulativen Typ von Mystik. Bei allen unübersehbaren Ähnlichkeiten mit Rumis Lehre gibt es doch den Unterschied, dass Eckhart vorrangig auf Erkenntnis setzt, während Rumi Liebe ins Zentrum seiner Mystik stellt.

Der Liebesweg Rumis betrachtet die mystische Vollkommenheit vorrangig als die Einung von Liebendem und Geliebten im Liebesprozess. Dieser Liebesweg beeinflusst alle praktischen Anweisungen Rumis von Anfang bis Ende. Dem kann man Eckharts intellektiven Aufstieg in seinem Schritten der Abstrahierung gegenüberstellen, also die Einung von sich wechselseitig „Erkennenden“ in einem Prozess des schenkenden und empfangenden Intellekts.

Aber Erkenntnis und Intellekt sind auch bei Rumis Mystik Wegbegleiter. Das Gleiche gilt umgekehrt für Meister Eckharts Liebeskonzeption, in welcher der Einungsprozess zwar die Art der Sprache aber nicht das Konzept in der Sache wechselt. Das Denken bewegt sich im Herzen. So kann man die Unterschiede durchaus für eine Parallelisierung nutzen: bei Rumi eine Mystik des Sich-Selbst-Lassens aus Liebe, bei Eckhart eine Loslösung („detachment“), die im Denken vollzogen wird, das dann gleichsam das Begehren mitnimmt und von ihm begleitet wird.

5. Sektion: Hinduismus

Annette Wilke (Münster) reflektierte Meister Eckhart in Bezug auf Hindu-

Traditionen und neue Aspekte zum Vergleich mit dem Advaita-Vedanta. Bei Eckhart wie in den östlichen Traditionen wird Immanenz in die Transzendenz eingelagert und nach einer Harmonie des Universums gesucht. Insofern sind die Gedanken aus Ost und West bereits in den modernen Mystik-Begriff eingegangen und verleiten dazu, ganz unterschiedliche Traditionen zu vergleichen. Die Advaita-Tradition, Yoga und Bhakti sind unterschiedlich genug, so dass das Hervorheben einer Tradition wie bei Rudolf Otto nicht genügen kann. Rudolf Otto hat dennoch eine große Leistung vollbracht, ohne die man nicht weiterdenken konnte. Man darf freilich nicht nur mit den Analogien arbeiten, die vom Westen ausgehen. Deshalb ist es wichtig, auch einmal genau hinzusehen, wie Eckhart indisch anders als europäisch, historisch und aktuell, gelesen wird. Am Beispiel der Predigt 86 über Maria und Martha lässt sich zeigen, dass ein solcher Text hinduistisch als Weg der anfangenden Maria zur vollkommenen Maria gelesen wird. Interpretation und Vergleich sind immer gefährlich, insofern sie notwendig auf Selektion beruhen; dagegen eröffnet ein aufmerksames Hören neuen Raum für Erkenntnis.

Christine Büchner (Hamburg) verglich Meister Eckhart und Lalleshwari unter einer komparativ-theologischen Perspektive. Lalleshwari ist eine Shiva-verehrende, also monotheistische Wanderasketin des 14. Jahrhunderts, die in der Tradition des kaschmirischen Shivismus in Gedichten über transzendierende Erfahrungen der liebenden Einswerdung mit Shiva spricht. Ihr lyrisches ist zugleich ein lehrendes Ich. Die Zeitlosigkeit der Tiefenerfahrung wird in mannigfachen Metaphern zum Ausdruck gebracht, die stets mit Fließen, Austausch und Vertauschung zu tun haben. Ein fließender Austausch zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen wird auf diese Weise inszeniert, die keinen an seinem angestammten Ort lässt. Dieses Fließen kann auch, in der Tradition des Yoga, im Einatmen und Ausatmen ausgedrückt werden.

Bei Eckhart finden sich trotz des Gattungsunterschieds ähnliche Passagen, die zwischen personaler und natürlicher Metaphorik changieren, wenn es um den Weg des Menschen in die Einheit mit Gott geht. Auch sie machen darauf aufmerksam, dass in der Begegnung des Selbst mit Gott nichts an seinem Platz bleibt und endliche, das Leben begrenzende Kategorien ihre Relevanz verlieren. Diese dynamische Sicht des Gott-Welt-Mensch-Verhältnisses bei Eckhart wird erst im Vergleich mit dem fremden Text und im Austausch mit diesem evident und erklärt Eckharts epistemologisches Prinzip der Ergänzungsoffenheit aller Erkenntnis.

Francis D'Sa (Poona) fragte nach dem Einheitsdenken Meister Eckharts vis à vis dem Ganzheitsdenken der Bhagavadgita. Es geht um Ganzheit, um Wohnen im Ganzen. Ein besonderes Phänomen ist dabei das Steigern der Sinne. Sehen, was ist, ist als inspirierende Gnade aufzufassen. Da wir stets von Neigung und Abneigung bestimmt sind, sind wir von uns her verblendet und am richtigen Sehen gehindert. Der Prozess des Sehens mit „göttlichen Augen“ ist bei Meister Eckhart ganz ähnlich dargestellt, wenn er die Funktionseinheit des wechselseitigen Anblickens (Pr. 48) auch bei unterschiedlichen Lebewesen betont. Was Gnade ist, wird erfasst, wenn das Gebende das Göttliche ist. Als Endliche hingegen geben und lieben wir nie ganzheitlich. Unterschiedliche Dogmatiken verhindern, dass spirituelle Gedanken und Erfahrungen sich gegenseitig befruchten und erhellen und das jeweils Eigene verdeutlichen können.

Wenn wir aber die Texte ernstnehmen, können wir funktionale Äquivalenzen wahrnehmen.

Diese Gedanken wurden von Sr. Mendonca (Poona) vor dem Schlusspodium nochmals pointiert. Sie unterschied Erfahrung, Glaube und Lehre als wechselseitig befruchtende Aspekte und sprach dabei vom Brückenbau. Traditionen könnten komplementär, nicht mit Verlust, sondern mit Gewinn wechselseitig ausgelegt werden. Diese setzt Anerkennung ohne Vorbedingungen voraus. Die eigene Ungewissheit solle soweit gewahrt sein, dass man für Lernprozesse offen ist und diese jenseits eines hermeneutischen Verdachtes in Bewegung setzt.

6. Sektion: Eckhart und Zen (2)

Ganz im Sinne der genannten Voraussetzungen versuchte Tajima Eckharts Gnadenlehre aus dem Dialog mit dem Samadhi-Gedanken des Zen-Buddhismus zu verstehen. Abgeschiedenheit, Loslösung, Ledigkeit, Freiheit – die bei Eckhart variantenreich gebrauchten Formeln für eine Konzentration in der Innerlichkeit sind nicht äußere Übungen oder Bußformen, sondern Effekte aus einer „productio ex silentio“, einem Überschäumen Gottes in sich selbst und aus sich selbst heraus. Es ist eine göttliche „Transfusion“: „Johannes legt von Christus das Zeugnis ab und der Gerechte das Zeugnis von der Gerechtigkeit, dass er selbst und alle Gerechten bzw. Gottbegabten ohne ihre eigenen Verdienste allein durch Gottes Gnade“ als reines Geschenk empfangen, was sie gerecht macht.“

Eckhart betrachtet also die Gnade als reines unmittelbares, verdienstloses Gottes-Geschenk. Es gibt keine Kooperation, keine Disposition. Es gibt nur das Aushalten der Negativität des eigenen Tuns: Schweigen, abscheiden, unbeweglich wie die Türangel, wenn die Tür bewegt wird. Diese Negativität ist bei dem Zen-Meister Dogen „im Samadhi des Meeres der Wirklichkeit“. Der Vorgang ist nicht von seiner Bewusstheit abhängig. Ebensovienig bei Eckhart. Alles ist wie im Samadhi „unerkannt“. Alles ist nichts in sich selbst, aber dadurch allererst bei dem schenkenden Selbst.

7. Sektion: Chinesische Mystik

Irmgard Rösenberg aus Bonn geht von einem Text von Laozi, Daodejing aus. Auch Dao verweigert sich der Aussage, macht aber Aussagen über die Nicht-Aussage. Namenlosigkeit gebührt der Erstheit, dem Anfang, dem Nicht-Sein. Ohne Namen gibt es aber alle Namen und ist „Mutter der zehntausend Dinge“. Der Zustand im Nicht-Sein ist eröffnend für die „feinen Verästelungen“; das Sein ist eröffnend für Grenzerfahrungen. Die Rede ist vom „mystischen Dunkel“ als Tor für beides: Grenzen und Grenzüberschreitung. (Dazu könnte man bei Eckhart die Predigt 71 heranziehen.) Diese „beides zugleich“ wird dialektisch ausgedrückt, indem das Ungute die Mutter der Güte, das Hässliche die Mutter der Schönheit ist: eine Zerstörung der Analogie. Sein und Nichtsein „bringen sich wechselseitig hervor“. Nur die Haltung des „Nicht-Eingreifens“ und des „Nicht-Redens“, auch des Nicht-Habens ermöglicht ein Fortschreiten. Auch hier wiederum zeigt sich ein Verstehen von „Verästelungen“ bei Eckhart aus einem anderen Blickwinkel.

Shuhong Zhen (London) untersucht Vernunft und Wille bei Zhu Xi (1130 – 1200) und Meister Eckhart.

Im Christentum wie im Konfuzianismus gibt es je zwei Schulen für das Verhältnis von Vernunft und Wille. Im christlichen Mittelalter sind es die Do-

minikaner, die die Vernunft, die Franziskaner, die den Willen betonen, ohne dass dabei das jeweils Andere ausgeschaltet wird. Die Hauptspur des ethisch orientierten Konfuzianismus ist das willentliche Handeln. Davon weicht Zhu Xi ab, indem er die Rolle der Vernunft als Steuer des Handelns betont. Auch dabei geht es nicht um einen Ausschluss, sondern um eine Integrierung: Zhu Shi sagt, dass „Wissen und Handeln sich immer gegenseitig bedürfen. Was die Reihenfolge betrifft, so kommt

Wissen zuerst, doch was die Bedeutung betrifft, ist das Handeln zu bevorzugen.“ Im Handeln kommt der Wille mit zum Zug.

Diese Dialektik formuliert Zhu Xi: Vor dem Willen steht das Wissen, das aber nicht ohne „Ernsthaftigkeit“ des Wollens vollzogen werden kann. Der körperliche und endliche Mensch kann seine wissende Orientierung am Guten willentlich stabilisieren. Dies verlangt eine „Selbsttransformation“. Bei Eckhart ist die Superiorität der Vernunft

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 und den endgültigen Titel.

Junge Akademie

Montag, 20. Oktober 2014

Ein Gesprächsabend mit Äbtissin Gerondissa Diodora, orthodoxe Nonne in einem griechischen Kloster

Forum in Zusammenarbeit mit dem SZ-Gesundheitsforum Spiritualität und Medizin
Dienstag, 21. Oktober 2014

Reihe „Autoren zu Gast bei Albert von Schirnding“
Mittwoch, 29. Oktober 2014
Rüdiger Safranski

Forum in Zusammenarbeit mit dem Arbeitskreis Stadtgeschichte München
Montag, 3. November 2014
Kaiser, Papst und Armutsideal. Ludwig der Bayer in der Auseinandersetzung seiner Zeit

Forum in Zusammenarbeit mit IN VIA Bayern
Dienstag, 4. November 2014
Solidarität in der Migrationsgesellschaft: Partizipation statt Fürsorge

Junge Akademie. So hab ich das noch nie gesehen
Mittwoch, 5. November 2014
„Her“ – Film im Gespräch

Tagung
Samstag, 8. November 2014
Formeln fürs Leben. Naturwissenschaftler im Dialog mit Theologen

Abendveranstaltung
Dienstag, 11. November 2014
Horst Seehofer, Bayerischer Ministerpräsident „Die Welt aus den Fugen“ – die Verantwortung Deutschlands und Europas

Reihe „Wissenschaft für jedermann“
Mittwoch, 12. November 2014
Georessource „Untergrund“. Chancen und Risiken im Rahmen der Energiewende

Abendveranstaltung
Freitag, 14. November 2014
Klimawandel konkret: Polarforschung als Seismograph klimatischer Veränderungen

Junge Akademie
Freitag/Samstag, 14./15. November 2014
Improtheater-Workshop mit Karin Krug, fastfood theater München



Foto: Bayerische Staatskanzlei
Ministerpräsident Horst Seehofer kommt am Dienstag, 11. November 2014, in die Katholische Akademie.

Akademische Feier
Mittwoch, 19. November 2014
Verleihung des Kardinal Wetter Preises an der Universität Würzburg

Forum in Zusammenarbeit mit dem italienischen Generalkonsulat München
Freitag, 21. November 2014
Italien im Umbruch. Analysen zur politischen und geistig-kulturellen Situation

Reihe „Buddhismus und Christentum“ (IV)
Dienstag, 25. November 2014
Nirvana oder Himmel

Tagung
Samstag, 29. November 2014
50 Jahre „Lumen Gentium“. Ein interreligiöses Gespräch

Reihe „Partizipation“ (I)
Montag, 1. Dezember 2014
Partizipation im internationalen Kontext mit Bundesminister Dr. Gerd Müller

Reihe „Musiker im Gespräch mit Professor Siegfried Mauser“
Montag, 8. Dezember 2014
Julia Fischer

Abendveranstaltung
Mittwoch, 10. Dezember 2014
Wer hat das griechische Wissen über das Mittelalter gerettet?

Junge Akademie. So hab ich das noch nie gesehen
Montag, 15. Dezember 2014
„Nocebo“ – Film im Gespräch

schärfer ausgedrückt als zum Beispiel bei Thomas von Aquin. Auf dem Weg zum Handeln geht es um die grundlegende Erstheit der Wahrheit, die dem Intellekt zugänglich ist beziehungsweise von ihm empfangen wird, während Wille und Liebe diesen Vorgang begleiten. Zhu Xi und Eckhart werden dabei „über die traditionellen Positionen hinauskatapultiert.“

8. Sektion: Mystik statt Religion?

Ben Morgan (Oxford) fragte, ob Meister Eckhart ein Leitbild eines „interreligiösen New Age“ sein könnte. In Europa leben nur noch orthodoxe Minderheiten in ihren Kirchen. Im Vordergrund der 70 % „Privatmystik“ steht die „spirituelle Improvisation“. Man kauft überall ein, passt etwas an sich an, transformiert, so wie Madonna in einem Song den islamischen Mystiker Rumi. Trotz aller „bricolage“ gibt es dennoch einen Anspruch: man will teilnehmen, involviert sein, der Wahrheit „gleich“, ja, ihr „ausgeliefert“ sein, von notwendigen Einsichten überwältigt werden, die angebotenen „Werkzeuge“ selbst handhaben können. Es gibt keine dogmatischen Ausschlüsse, Hierarchien werden hinterfragt.

Solchen Elementen kann man auch bei Eckhart und seinen Predigt-Zuhörern begegnen. Als Beispiel dient hier die 103. Predigt: Ständig wird von den Zuhörerinnen nachgefragt: Woher kann ich die Gottesgeburt, von der du

Es gibt keine dogmatischen Ausschlüsse, Hierarchien werden hinterfragt.

redest, wissen, erfahren – gibt es Garantien? Eckhart nimmt das ernst: Du hast keine Erlebnisgarantien, aber du erfährst, ob du dich änderst. Morgan macht an einer Eckhart-Handschrift in Augsburg deutlich, dass der Schreiber an einer körperlichen Umsetzung von Übung und Erfahrung interessiert war. Man begriff also Eckhart „auktorial“, es ging um Aneignung, jetzt, sofort, um Teilnahme. Deshalb sagt Eckhart in der 66. Predigt: Ihr werdet es erfahren, bevor die Predigt zu Ende ist. Das bedeutet: Hier ist eine Linie sichtbar, die in die „postmoderne Religiosität“ führt.

Freimut Löser (Augsburg) zeigte einerseits den Einfluss Eckharts auf die postmoderne Philosophie, andererseits die Herausforderung von Eckhart-Ausgaben am Beispiel der 9. Predigt und die Schwächen der klassischen Neutralisierung von Texten in den deutschen Werken. Was das letztere betrifft, so wird eine Einbettung in den liturgischen Kontext, wie ihn die Handschriften durchaus bieten, als unerlässlich für das Verständnis gefordert. Der „postmoderne“ Fortschritt der Editionstechnik darf nicht an Eckhart Werk vorbeigehen.

Was also ist an Eckhart postmodern? Das Fragmentarische (Interesse nur für „nova et rara“)? Das „Anarchische“, ja Anti-Autoritäre? Oder lesen wir das hinein? Das Autoriale? Eckharts Betonung seiner Wahrheits-Kompetenz? Das Existenziale oder Post-Existenziale seiner „weiselosen“ Von-Sich-weg-Lehre? Sprache als Sprachüberwindung? Die gedankliche und sprachliche Experimentierfreude? Es ist nicht schwer, Spurenelemente zu finden, aber auch einen starken Kontaktpunkt: keine Relativität der Wahrheit, Festhalten an einer zentralen Quelle der Offenbarung, Festhalten an der Zugehörigkeit zum etablierten Christentum, mit dem sich Eckhart an exaltierten Punkten selbst befragt und

befragen lässt. Also kann man den postmodernen Eckhart nicht haben, ohne die Differenzen festzuhalten.

Sichtung des Ertrages

1) Im Sinne der eingangs formulierten Hypothesen wurde deutlich, wie sehr Meister Eckhart im „entanglement“, also im Austausch und in der Verflechtung von Europa und Asien eine Rolle spielt. Die Hypothese vom europäischen Eckhart-Export und vom asiatischen Re-Import bedarf freilich weiterer Ergänzungen, etwa im Hinblick auf die ost-westlichen Wege der Mystik im Altertum, im Hinblick auf den aktuellen Sufismus, im Hinblick auf die Geschichte der Theosophie zwischen West und Ost und im Hinblick auf den literarischen Austausch (etwa Hermann Hesse und Taghore).

2) Die Interpretation Meister Eckharts gewinnt überraschend an Profil und Schärfe, wenn sie zusätzlich zu den historisch-kritischen Methoden der beteiligten Disziplinen von islamischer Mystik, von Bhakti-Texten und von Zen-Texten her beleuchtet wird. So zeigt das Referat von Zarrabi in übersichtlicher Parallele zu der Handschriften-Prüfung des Oxforder Germanisten Ben Morgan, dass die Konfrontation mit praktischen Interessen neue Pointen in der Eckhart-Lektüre setzt, die ihn noch stärker als „Lebemeister“ wahrnehmen lassen. Die Bhakti-Lektüre der Maria-Martha Predigt (Annette Willke) zeigt die Pointe einer „werdenden“ Maria Magdalena auf.

3) Die Beleuchtung der nahen Texte „von ferne“ hat Eckharts theologisches Profil pointiert: In der Trinitätslehre (der Vergleich bei Enders mit Maimonides), in der Gnadenlehre (Tajimas Vergleich mit Zen) und in der Christologie (Uedas Analyse). In all diesen Fällen gibt es unbearbeitete theologische Probleme. Zum Beispiel: die Doppelung von „gratia increata und „gratia creata“, die Eckhart radikal zu beseitigen scheint, die Frage nach der „relatio subsistens“ in der Trinität und die Frage nach der Christologie als „Menschheitsmetapher“.

4) Mit den neuereiligen Debatten und ihren Zügen eines Re-Imports hängt die postmoderne Debatte zusammen. Ben Morgan und Freimut Löser haben mit ihren genauen Analysen, jeweils mit einer anderen Perspektive, gezeigt, warum Eckhart hier auch im philosophischen und literarischen Gelände aktuell ist. Der interreligiöse Dialog begegnet so einer „westlichen“ Selbstbesinnung.

5) Die wissenschaftliche Ausgabe Meister Eckharts weist angesichts der seit 1936 weiter entwickelten Editions-Praxis, aber auch angesichts der biblischen und liturgischen Einordnung der Predigten in den Handschriften, erhebliche Mängel auf. Hier sind zusätzliche Neuausgaben Meister Eckharts auf der Basis neuer Erkenntnisse und neuer Bedürfnisse dringend notwendig. □

Meister Eckhart – postmodern?

Freimut Löser

I. Von Meister Eckhart in die Postmoderne

Was verbindet den Meister aus dem Mittelalter mit der Postmoderne? Und inwiefern gehört das Thema überhaupt in den Rahmen einer Tagung „Meister Eckhart – interreligiös“? Oder interessiert auch das Areligiöse im Umfeld des Interreligiösen? Denn dass eines der wesentlichen Elemente postmodernen Denkens das dezidiert Nicht-Religiöse ist, steht fest: Ein Kennzeichen der Postmoderne sei ihre „Ablehnung oder kritische Betrachtung eines universalen Wahrheitsanspruchs im Bereich philosophischer und religiöser Auffassungen und Systeme (sog. Metaerzählungen oder Mythen wie Moral – wodurch Postmoderne zum Amoralismus wird –, Geschichte, Gott, Ideologie, Utopie oder Religion, aber auch, insofern sie einen Wahrheits- oder Universalitätsanspruch trägt, Wissenschaft)“. So der Wikipedia-Artikel „Postmoderne“.

Entscheidend ist, dass man diese Meta-Erzählungen, die grands récits (Jean-François Lyotards) fröhlich und mit emphatischer Bejahung des Pluralismus über den Haufen geworfen hat. Ihre Vertreter haben die Ablösung der genannten „Meta-Erzählungen“ in Religion und Wissenschaften und die Akzeptanz eines Nicht-Darstellbaren in der Kunst, in Philosophie, Religion und Wissenschaft als Prozesse ohne Trauer und Melancholie beschrieben. Ein Wesensmerkmal der Postmoderne wäre demnach der Verlust von Moral, Geschichte, Gott, Utopie, Religion, Wahrheit und universellem Geltungsanspruch, wobei dieser Verlust nicht als Verlust, sondern als Befreiung definiert und empfunden wird.

Alois Haas fragt in seinem Buch „Wind des Absoluten“ nach der „mystischen Weisheit der Postmoderne“, so der Untertitel. Dabei kommt er auch auf Meister Eckhart zu sprechen. In die Postmoderne habe Eckhart vor allem über die Vermittlung von Husserl und Heidegger Eingang gefunden.

Wenn man so will, kann man Heideggers Eckhart geradezu als Reaktion auf Erscheinungen lesen, die für die Postmoderne kennzeichnend geworden sind: Verlust des Absoluten in der Relativität, Unmöglichkeit der Erkenntnis, Zersplitterung des Subjekts, Vermannigfaltigung, Vereinzelung, Zunahme der Veränderung und Vielheit, Auflösung des Zeitkontinuums. Demgegenüber mit Eckhart: Rückkehr in den Grund, in die Wurzel, Veränderung als Dynamik letztlich der Ruhe, Rückführung der Vielheit in die Einheit, Überwindung der Subjekt-Objekt-Relation, Namenlosigkeit von Gott und Seelengrund als Grundvoraussetzung radikaler Einheit. Eckhart wird damit freilich weniger zu einem Vordenker der Vieldimensionalität der Postmoderne als zu einem Vordenker ihrer gleichzeitigen Überwindung.

Diese Überwindung verortet Haas in wesentlich mystischen Bereichen, indem er Eckharts „geläzenheit“ und „abegescheidenheit“ ins Zentrum stellt und auf den mystischen Tod rekurriert. Aber ist es Eckhart, der Mystiker, der die Antworten auf die Fragen der Postmoderne schon gegeben hat, bevor diese sie stellte?

Ian Almond hat darüber hinaus speziell die Thematisierung von Unbeständigkeit und Ungenauigkeit der mensch-



Prof. Dr. Freimut Löser, Professor für Deutsche Sprache und Literatur des Mittelalters an der Universität Augsburg, Präsident der Meister-Eckhart-Gesellschaft

lichen Sprache, eine Problematisierung der Bedeutungsebene, die Anerkennung der Vergelichtheit begrifflichen Denkens als „medieval anticipation“ postmodernen Denkens beansprucht und mindestens drei weitere Berührungspunkte zwischen Meister Eckhart, dessen Definition der Gottheit und postmodernen Gegebenheiten benannt:

- Namenlosigkeit Gottes; daraus resultierend Ethikferne: „Because the Godhead is a nameless place, it is also a non-ethical place, a place literally beyond good and evil.“
- Schweigen und Unsagbarkeit der Gottheit: „The second aspect of Eckhart's Godhead is silence: the Godhead is a non-linguistic place, a place where language cannot happen.“
- Stille: Die vierte und letzte Charakteristik der Gottheit durch Eckhart, die dabei genannt wird, ist „stillness“, auch Unbeweglichkeit: Die Gottheit besitze für Eckhart „permanence, immutability“.

Almond beruft sich dabei auf Jacques Derrida. Überhaupt steht der französische Philosoph (1930–2004) fast immer im Zentrum, wenn man sich mit Meister Eckhart und der Postmoderne beschäftigt. Hauptzeuge ist ein Vortrag, den Derrida 1987 unter dem Titel „Comment ne pas parler“ in Jerusalem gehalten hat. Derrida nimmt hier insgesamt dreimal explizit Bezug auf Eckhart, und zwar ausschließlich auf dessen Predigt „Quasi stella matutina“. Dabei grenzt Derrida sein eigenes Verfahren der Dekonstruktion von der negativen Theologie des Dionysius und Meister Eckharts ab, die – im Gegensatz zu Derrida selbst – eine „Hyper-Essentialität ins Werk“ setzen würden. Derrida geht es um Eckharts Satz: „Wenn ich aber gesagt habe, Gott sei kein Sein und sei über dem Sein, so habe ich ihm damit nicht das Sein abgesprochen, vielmehr habe ich es in ihm erhöht“.

Derrida erklärt Eckharts Ansatz so: Innerhalb desselben Paragraphen rufe ein Zitat des heiligen Augustinus den



Impressionen: Zuhören ...

zugleich negativen und hyper-affirmativen Wert des ohne ins Gedächtnis.

„Sankt Augustinus sagt: Gott ist weise ohne Weisheit, gut ohne Güte, gewaltig ohne Gewalt.“ Das „ohne“ verwandelt seine rein phänomenale Negativität in Bejahung – im selben Wort und in der selben Syntax.

Derrida wendet sich zugleich gegen die von Eckhart angeblich konstruierte „Hyper-Essentialität“, begrüßt und übernimmt aber dessen sprachliches Verfahren der gleichzeitig negierten (gewissermaßen ins „Ohne“ gesetzten) positiven Aussage. Denn Derrida geht es darum, zu fragen, wie man sprechen kann ohne zu sprechen. Was kann man vom Unsagbaren sagen? Eine Methode Eckharts hat er vorgestellt: sprechen ohne zu sprechen.

Eine zweite Möglichkeit deutet sich an derselben Stelle an. Eckhart zitiert Augustinus, den heiligen Bernhard, heidnische Meister und, und, und. Derrida erkennt darin ein Prinzip der Entaneignung und Wiederaneignung von Aussagen. Eine Strategie von Eckharts Predigten sei die Vielfältigkeit von Diskursen, Stimmen und Schleiern, die er wie Schalen oder Felle darüber legte oder wegzog.

Es bleibt ein letzter Punkt aus Derridas Beschäftigung mit Eckhart hervorzuheben. Er betrifft Martin Heidegger und Eckhart. Zur Erinnerung sei gesagt, dass Derrida sein Verfahren der Dekonstruktion, das die Postmoderne stark beeinflusst hat, wesentlich Heidegger verdankt. Das macht er auch im Vortrag „Comment ne pas parler“ deutlich: Heidegger schlage vor, das Wort „Sein“ unter eine „kreuzweise Durchstreichung“ zu schreiben. Das Wort werde so nicht vermieden, es bleibe lesbar. Aber diese Lesbarkeit bekunde, dass das Wort nur gelesen, nur entziffert werden kann; es kann nicht oder es darf nicht normal gebraucht werden. Derrida weist in einer Anmerkung auf die Geschichte dieses Verfahrens hin. Dabei nennt er Eckhart als Vorläufer.

Meister Eckhart scheint also in der Postmoderne, und hier vor allem bei Derrida als einem „Meister“ der Postmoderne, sehr präsent. Eckhart kommt im postmodernen Kosmos vor allem dort zur Sprache, wo es um das Schweigen, um die Sprache, um die Sagbarkeit oder Unsagbarkeit Gottes geht. Trifft das aber den Kern der Postmoderne?

II. Postmoderne – was heißt das?

Alois Haas spricht vom Etikett „Postmoderne“, unter dessen Suggestion eine ganze Anzahl von Denkern zu subsumieren seien, in Frankreich namentlich

Jacques Lacan (1901–1981), Michel Foucault (1926–1984), Jacques Derrida (1930–2004), Jean-François Lyotard (1924–1998), die es in ihren Werken unternommen hätten, jedes denkbare Herrschersubjekt zu dekonstruieren, wie sie sagen, also zu entthronen und seiner Logozentrik und monolithischen Geschichtsmächtigkeit eine radikale Pluralität von Sinnen versus den Sinn, von Geschichte versus die Geschichte, von Wahrheiten versus die Wahrheit entgegenzusetzen. Damit sind wesentliche Motive und Inhalte bestimmt, die gelten sollen, so Haas, für eine Zeitspanne (eben die Postmoderne), die eigentlich nicht unbedingt eine Zeitspanne sei, sondern viel eher eine intellektuelle Strömung, die misstrauisch gegenüber den klassischen Begriffen von Wahrheit, Vernunft, Identität und Objektivität, von universalem Fortschritt oder Emanzipation, von singulären Rahmenkonzepten, „großen Erzählungen“ oder letzten Erklärungsprinzipien sei. Im Gegensatz zu diesen Leitvorstellungen der Aufklärung betrachte die Postmoderne die Welt als unbegründet, als vielgestaltig, instabil, unbestimmt, als ein Nebeneinander getrennter Kulturen oder Interpretationen, die skeptisch machen gegenüber der Objektivität von Wahrheit, von Geschichte und Normen, gegenüber der kohärenten Identität der Subjekte und gegenüber der Vorstellung, dass die Natur der Dinge einfach gegeben sei.

Das Kernmerkmal des Postmodernen sei laut deren Vordenkern, Haas zufolge, im folgenden Punkt zu sehen: „Die intellektuellen Vorreiter der Postmoderne scheinen sich mehrheitlich darin einig zu sein: Das Erste und Letzte des Menschen, also das, was unbedingt ist (und mich deshalb auch unbedingt angeht!), ist in endgültiger Form nicht aussprechbar, also unsagbar. Der Zugang zum Absoluten ist sowohl denkerisch wie existentiell verschlossen. Das Absolute ist Niemandland, das man besser nicht zu betreten versucht – weder emotional noch denkerisch. Menschliches Reden ist Ausdruck eines bloßen Spurenlesens, eines Nachtastens dessen, was hinter allem Schein als Gestalt allenfalls wahrzunehmen wäre.“

Versammelt man die bisher erwähnten Charakteristika der Postmoderne, ergibt sich eine Reihe von Definitionsmerkmalen: Die Eckhart'sche Namenlosigkeit Gottes kontrastiert mit dem sprach- und mediengesättigten lauten Geschrei der Postmoderne (Handys in der Straßenbahn), wo das sprachliche Medium selbst zu seiner eigenen Aussage geworden ist (McLuhan: „The medium is the message“). Die Ethikferne, die

Almond als Wesensmerkmal auch der Namenlosigkeit Gottes (Gott ist nicht „gut“) konstatiert, ist eine postmoderne Grundbefindlichkeit.

Das Schweigen der Gottheit (und das Schweigen der menschlichen Sprache vor der Gottheit) ist nicht nur Ausfluss dieser Namenlosigkeit, sondern Kern: „The Godhead is a non-linguistic place where language cannot happen“ – gleichzeitig freilich ist das Gegenteil wahr: Gott ist ein „stilles Geschrei“. In Gott ist jedes Wort und jeder Satz längst schon gesagt. Nichts ist sagbar, und alles ist sagbar. Indem ich alles zu sagen versuche (immer wieder), schweige ich erst wirklich.

Einheit ist vielleicht der schwierigste und gerade derjenige Punkt, der Eckhart als angeblichen „Vordenker“ der Postmoderne von ihren Propheten scheidet. Einheit und Vielheit (wohl das Signum der postmodernen Welt schlechthin) sind nicht zusammenzudenken, es sei denn als dynamisches System eines stets zentrifugal und zentripetal gleichzeitig pulsierenden Etwas, das kein Etwas ist und dessen Pulsieren nicht in einer zeitlichen Abfolge geschieht.

Ruhe ist der Wert, der zu einer stets hektisch bewegten, geradezu zwanghaft motorischen Welt (beispielsweise der schnellen Filmschnitte und Videogames) im Kontrast steht. Freilich ist auch sie bei Eckhart ein dynamischer Begriff.

Alles in allem ergibt sich, dass Eckhart so nicht zum „Vordenker“ der Postmoderne gemacht werden kann, sondern dass er als ihr Kritiker erscheint. Vordenker der Postmoderne wäre er nur dann, wenn die Mannigfaltigkeit der Postmoderne und die Undurchdringlichkeit des Göttlichen von ihr selbst als Mangel definiert wären, die ihre eigene Überwindung im Gegenpol sucht. Das aber scheint nicht der Fall, denn die Konstatierung des Einheitsverlusts genügt sich selbst und findet auf der anderen Seite der Welt eben keinen Gott mehr. Oder, wie anfangs schon gesagt: Ein Wesensmerkmal der Postmoderne ist der Verlust von Moral, Geschichte, Gott, Utopie, Religion, Wahrheit und universellem Geltungsanspruch, wobei dieser Verlust nicht als Verlust, sondern als Befreiung definiert und empfunden wird.



... und mitschreiben.

Kurz: Bei allen Bestimmungen des Postmodernen stößt man im Vergleich mit Eckhart immer wieder auch auf Gegensätze (oder mehr auf Gegensätze als auf Gemeinsamkeiten), und dies, obwohl die bisher beigebrachten Zusammenstellungen der Wesensmerkmale der Postmoderne von Haas oder Almond ja zu dem Zweck erstellt sind, Vergleichsmöglichkeiten zu eröffnen.

Wie sieht das Bild aber aus, wenn wir eine Einzelmerkmalsbestimmung des Postmodernen (sofern dies denn möglich ist) durch Vertreter und Analytiker der Postmoderne selbst vornehmen lassen? Als Kernmerkmale der Postmoderne benannten amerikanische und deutsche Literaturwissenschaftler in den 70er Jahren: anarchy and fragmentation, new media, anti-elitism, anti-authoritarianism, irony, entropy of meaning, abstraction, self-reflexiveness, postexistential ethos, Dionysos, new sexuality, Simultaneism.

Schon ein erster kurzer Blick auf diese Auflistung macht deutlich, was wir sowohl für die Postmoderne als auch für Meister Eckhart in Anspruch nehmen können – und was nicht: Anarchie und Fragmentation beschreibt bei Eckhart bestenfalls den – leider – durch Verluste und mechanische Zerstörung mancher Handschriften und im vielfältigen Abschreibevorgang eingetretenen Zustand seiner Werke, nicht deren Intention, die sorgfältig geplant („Opus Tripartitum“) und auf ein Ganzes hin gesehen angelegt sind. Es beschreibt für seine Wahrnehmung vielleicht den Zustand einer gottfernen Welt, nicht den Zustand der göttlichen Ordnung. Selbst im Zerbrechen betont Eckhart nicht so sehr das Bruchstückhafte wie das Ganze: Auch noch im zerbrochenen Spiegel spiegelt jedes kleinste Teilchen noch das Ganze, und wenn in Eckharts Beispielen etwas zerbrochen wird, dann die Schale, um zum Kern der Nuss und zum Kern der Wahrheit zu gelangen.

Der für die Postmoderne so charakteristische multimediale und auf die Medien fixierte Zustand trifft für Eckhart genauso wenig zu wie für die ihn umgebenden mittelalterlichen Produktions- und Rezeptionsbedingungen. Sein Medium ist die Predigt, der Bibelkommentar, die Quaestio, die These und deren handschriftliche Vervielfältigung. An keiner Stelle wird für Eck-

hart das Medium selbst zur Botschaft.

Anti-Elitismus scheint mir trotz eines leider immer noch häufig unterlaufenen elitären Missverständnisses der Opferstock-Predigt („wäre hier niemand gewesen, ich hätte diesem Stock gepredigt“) ein Kennzeichen auch Eckharts; seine Verkündigung wendet sich an alle, dezidiert an die Frauen, die Beginnen, die Schwachen, die Laien und die „Ungebildeten“. Man denke nur an den berühmten Schluss im „Buch der göttlichen Tröstung“ mit der vehementen Verteidigung der Lehre für die Ungelehrten. Dies hat aber keine anarchistischen Spuren, und die ebenfalls deutliche Autoritätskritik darf nicht mit „anti-authoritarianism“ verwechselt werden.

Ironie und spielerischer Charakter sind bei Eckhart häufig zu spüren. Dies hat dann aber immer sinn-konstituierenden Charakter, etwa wenn Eckhart sich ironisch gegen die „groben liute“ wendet. Eine Radikalisierung der Ironie im postmodernen Sinn vermag ich nicht festzustellen, schon gar keine „entropy

Ein dionysisches Ich wird man bei Eckhart wohl kaum entdecken können.

of meaning“. Zur Erinnerung: Entropie heißt hier: Sind alle Moleküle gleich warm, ergibt sich keine Ordnung mehr im Raum. Wenn alle Aussagen gleich wichtig, gleich bedeutend, gleich bedeutsam sind, lässt sich Sinn nicht mehr konstituieren. Wenn alle Spuren gleich wichtig sind, führt keine zum Ziel. Mein Lieblingsbeispiel stammt von Jorge Luis Borges, eine Weltkarte nämlich im Verhältnis 1:1.

Dass dagegen Abstraktion, die auch ins Extrem getrieben wird, eine der Grundfiguren Eckharts ist, darüber dürfte kaum ein Zweifel bestehen. Die Rastlosigkeit, mit der er beispielsweise sein „mêr“ verwendet, zeigt dies deutlich genug: „Weiter, weiter, weiter!“ An keiner Stelle der Abstraktionsbewegung ist er zufrieden. Dass diese Abstraktion aber in seinen Predigten auch zur Konkretheit zurückfindet, auch darüber wird man sich einig sein. In diesem Punkt ist Eckhart den Grundbedingungen der Postmoderne vielleicht am nächsten.

Die Selbst-Reflexion trifft für ihn wohl ebenfalls zu – wobei es nie um die Reflexion nur des eigenen Selbst, sondern eben genau darin um deren Übersteigen geht: „Nim dîn selbes wâr und wâ dû dich vindest, dort lâz dich.“

Ein postexistentialistisches Ethos wird bei Eckhart vielleicht der sehen, der ihn wie die Freien Geister rezipiert und die Dekonstruktion der Tugend, wie man sie vor ihm kennt, als deren endgültige Negierung liest. Seine Intention war eine andere (konträre): durch die Tugend, über die Tugend, aber nie „âne tugend“.

Ein dionysisches Ich wird man bei Eckhart wohl kaum entdecken können. Und das auch nicht, wenn man seinen lebensbejahenden Ansatz kennt und sehen würde, welche großen Rollen bei ihm die (in der Forschung bisher zu kurz gekommene) Freude, das innere Gelächter und die Freiheit spielen. Eine neue Sexualität, auch, wenn ich weiß, dass es manche (zum Teil geradezu absurden) Studien zu angeblich derartigen Metaphern gibt, vermag ich bei Eckhart nicht zu erkennen. Treffend wieder hingegen sind postmoderne Charakteristika wie Simultanität und ein verblüffend postmodernes Konzept einer Zeit, die radikalisiert entzeitlicht und in kausaler Hinsicht aufgehoben erscheint. Zu ergänzen ist die Liste um weitere Denkmuster, die gemeinhin als Kennzeichen

postmodernen Denkens gelten, Merkmale, die einerseits in den Bereich des Politisch-Moralischen führen, andererseits erneut in den Bereich des Sprechens. Sie ergeben sich als konsequente Folgen der These Jean-François Lyotards vom Ende der „großen Erzählungen“. Diese obsoleten Systeme werden, wie dies im Wikipedia-Artikel „Postmoderne“ formuliert ist, abgelöst von „einer Vielfalt gleichberechtigt nebeneinander bestehender Perspektiven“. Gesellschaftlich-politisch und positiv gewendet heißt das: „Toleranz, Freiheit, radikale Pluralität in Gesellschaft, Kunst und Kultur“. Für die Ästhetik bedeutet dies gleichzeitig einen „erweiterten Kunstbegriff und (für uns relevant) zitathafte Verweise auf vergangene Stile, die teils ironisch in Szene gesetzt werden“. Demgemäß spielt im postmodernen Textverständnis Intertextualität eine zentrale Rolle. Texte sind nicht geschlossene Werke eines individuellen Autors, sondern vielfältig verwobene Netze mit Bezügen überallhin, hervorgebracht weniger von einem individuellen Subjekt (dem Autor), sondern vielmehr von einem, wie dies Roland Barthes genannt hat, „Kraftfeld sich überschneidender Texte“. Jeder Text ist damit „fiction upon fiction“, Literatur aus Literatur und über Literatur. Der Name eines Autors würde den Text nur verdecken, weshalb eben Roland Barthes (und Foucault) den „Tod des Autors“ erklärt haben.

So weit eine Reihe von Merkmalen des Postmodernen. Wollte man Eckhart als Vordenker der Postmoderne einordnen, dann dürfte man ihn nicht von vorneherein auf per se postmoderne oder postmodernenahe Aspekte (wie den mystischen Tod bei Haas oder die negative Theologie und das Schweigen bei Derrida) reduzieren. Vielmehr hätte man danach zu fragen, wie alle die einzelnen bisher aufgeführten Merkmale auf ihn zutreffen (oder eben nicht).

III. Ein postmoderner Eckhart-Text?

Jacques Derrida bezieht sich auf Eckharts bekannten Text „Quasi stella matutina“. Wie ist dieser zu lesen? In allen Handschriften und im Basler Taulerdruck folgt man den Gesetzen der Philologie – auch bei ihm selbst ist Eckharts Predigt eine *Predigt*. Und das ist nicht tautologisch, sondern hat Bedeutung. Alle handschriftlichen Zeugnisse leiten diese Predigt als Predigt oder als Predigt des Autors Eckhart ein: „Meister ekkart“; „Sermo de sanctis“; „Folgen hernach etlich gar subtil vnd trefflich kostlich predigen“.

Allein daraus ergibt sich eine dezidiert nicht-postmoderne Lesart: Alle Textzeugen der Eckhart'schen Predigt lesen die Predigt als Predigt. Und so ist sie auch gemeint. Das heißt: Sie besitzt einen hohen Gültigkeits-, ja einen Verkündigungsanspruch. Es geht um die Auslegung der Schrift, um die Wahrheit und um verbindliche Aussagen, die auch gültig vermittelt werden sollen. Der Prediger hat Autorität. Die Handschriften aus Nürnberg (N1) und die der dominikanischen Erfurter „Paradisus“-Sammlung (OH₂) nennen Meister Eckhart hier ausdrücklich und betonen sogar, er zeige gerade in dieser Predigt seine Meisterschaft: „Meister Eckhart wîset hie sîne meisterschaft, wie got ist über wesen und wûrket über wesen, und wie got ist über allez daz man gesprochen oder gedenken mac und bewîset daz mit glîchnissen.“

Vom Tod des Autors kann nicht die Rede sein. Für die Handschriften ist Eckhart vielmehr der Autor. Der Basler Taulerdruck hat einleitend zu dem Gesamtkomplex aller Eckhartpredigten sogar betont: „Folgen hernach etlich gar subtil vnd trefflich kostlich predigen /

(...) Namlich vnd in sonders meister Eckarts (...) der ein fûrtrefflich hochgelerter man gewesen ist / vnd in subtilikeiten natürlicher vnd go#ettlicher künsten so hoch bericht / das vil gelerter leüt *zuo* seinen zeitten jn nit wol verstuonden.“ Dem entspricht die Kennzeichnung dieser Predigt: „Ein fast subtil vnd hochuerstendige predig / doch mitt etwas verstentlichen gleichnussen ergroebet vnd zuom teil erklet.“

Das heißt auch, dass davon ausgegangen wird, dass gültige Aussagen mithilfe dieser Gleichnisse möglich sind und dass sie ein didaktisches Ziel haben. Die Rede ist klar, sie will Zuhörer erreichen, und sie will verständlich sein. Hier wird nicht schlicht die Unsagbarkeit des Göttlichen konstatiert, sondern es wird um dessen Sagbarkeit gerungen. Unsagbarkeit wird ein Teil des Sagbaren. Die Tatsache, dass Aussagen gleichnishaft sind, ist nicht Ausfluss der Unsagbarkeit dessen, was durch die Gleichnisse ausgedrückt wird, sondern Ausfluss des Wunsches, das Gesagte verständlich(er) zu machen, das Abstrakte zu konkretisieren. Die Handschriften und der Druck treffen diese Aussagen nicht selbstständig, sondern versuchen damit, Aussagen Eckharts selbst zusammenzufassen und einleitend auf den Punkt zu bringen. Dabei ergibt sich auch eine durchaus unterschiedliche Lektüre: Für die dominikanische Sammlung des „Paradisus“ zeigt Meister Eckhart, wie vorhin gesehen, darin seine Meisterschaft, dass er aufweise, wie Gott über alles Sein sei und wie er über allem sei, das man sagen und denken könne. Für den Basler Druck hingegen steht der ethische Aspekt im Vordergrund: „Disiu wort leit man gemeinliche zuo den heiligen götlichen lêreren, die mit ir tugentrichem lebenne unde götlicher kunst den weltlichen herzen, diu mit den crêatûren verhaftet in dem nebel (...) oder vinsternisse der unwizzenheit als die blinden ûf dem wege zuo ewigem heile irre gînt, geschinen unde geluhtet hânt, als (...) dirre heiliger vater, des wir hiute gedenken, sant Dominicus genant, ein ûfenthalter der kristenheit und ein stifter bredier ordens, den er, ze verkündenne daz gotes wort unde ze helfenne dem armen sûnder, ane gevangen und ûf gesetzet hât. Nû sprichet diu geschrift, er habe geluhtet als ein morgensterne in dem tempel gotes.“

Die heiligen Lehrer sind also Beispiel, Vermittler, Vorbilder, deren tugendhaftes Leben als Wegweiser leuchtet; in der Predigt geht es dementsprechend um die Frage, „was (eigentlich zu reden) guot sey.“ Mindestens für die Rezipienten der Eckhart'schen Predigt hat sie einen eminent ethischen Aspekt.

Die Aussage der Handschriften lautet zusammengefasst: Der Horizont, in den die Predigt eingebettet ist, ist mit seiner Betonung von „meisterschaft“ und Autorschaft, mit seiner Verortung in Zeit und Raum, mit seinem hermeneutischen Anspruch und mit seinem ethischen Anspruch alles andere als postmodern. Und der Text selbst? Er beginnt so: „Nû nime ich daz leste wort: ‚tempel gotes‘. Waz ist ‚got‘ und waz ist ‚tempel gotes‘? Vierundzweinzic meister kâmen zesame und wolten sprechen, waz got wære. Sie kâmen ze rehter zît und ir ieglicher brâhte sîn wort, der nime ich nû zwei oder drî. Der eine sprach: got ist etwaz, gegen dem alliu wandelbæriu und zîtlichiu dinc niht ensint, und allez, daz wesen hât, daz ist vor im kleine. Der ander sprach: got ist etwaz, daz dâ ist über wesene von nôt, daz in im selber niemannes bedarf und des alliu dinc bedürfen. Der dritte sprach: ‚got ist ein vernünfticheit, diu dâ lebet in sîn aleines bekantnisse.“

Eckhart zitiert eine seiner neuplatonischen Quellen, den „Liber viginti quattor philosophorum“. Er tut dies,

wie eigentlich bei ihm üblich, unter Berufung auf seine Quellen, unter weitgehend korrekter Angabe des Zitats, indem er die Aussagen, die er benötigt, in die von ihm gewünschte Richtung verschiebt. Das unterscheidet sich ganz wesentlich vom postmodernen Zitatgeflecht, wo der Zitatcharakter und das Spiel mit dem Zitat im Vordergrund stehen und die eigene Aussage (wenn sie denn vorhanden ist) als „fiction upon fiction“ erkennbar wird. Derrida sieht hier – postmodern geprägt – „die Vielfältigkeit von Stimmen und Schleiern“ am Werk, die Eckhart „wie Schalen oder Felle darüberlegte oder wegzog. Und in derselben Bewegung zitiert er die anderen Meister, ob christliche oder heidnische, ob große oder subalterne Meister.“

Im Fall der neunten Predigt ist allerdings klar erkennbar, wer hier spricht: ein Ich, das sich als solches zu erkennen gibt und hinter dem die Schreiber der Handschriften mit Recht die Autorität Meister Eckharts vermuten. Vom „Tod des Autors“ (wie auch der französische postmoderne, „neue Philologe“ Bernard Cerquigni dies getan hat) zu sprechen hat man hier keinerlei Anlass. Das sieht man schon am Auswahlcharakter der Texte, nämlich des Bibeltextes, von dem Eckhart sagt: „Nû nime ich daz leste wort“; und zu den Zitaten sagt er: „ieglicher brâhte sîn wort, der nime ich nû zwei oder drî.“ Aus einem vorhandenen Angebot der Tradition nimmt der Autor der Gegenwart, das, was er für sinnvoll erachtet. Die Toleranz geht so weit, dass antike (heidni-



Die Katholische Akademie in alpha-lógos

Ausgewählte Veranstaltungen der Katholischen Akademie Bayern sind regelmäßig in ARD-alpha, dem deutschlandweiten Bildungskanal des Senderverbundes, zu sehen. Die journalistisch aufbereiteten 45-minütigen Beiträge werden vierzehntägig in der Reihe „alpha-lógos“ am Sonntagabend, jeweils von **19.15 bis 20 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 **13 Uhr**, wiederholt. Gezeigt wird immer der Beitrag, der in der Vorwoche um 19.15 Uhr zu sehen war.

Noch ein Hinweis

Die Sendungen der „alpha-lógos-Reihe“ sind jeweils ein Jahr lang auch auf der Homepage von BR-alpha abzurufen und können damit jederzeit auf dem heimischen Computer gesehen werden.

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

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

sche) Meister Wahres über Gott gesagt haben und dies anerkannt und genutzt werden kann; die Pluralität des Sinnangebots geht aber nicht so weit, dass sie einfach unkommentiert bestehen bliebe. Sie wird „sortiert“ (und zwar werden dabei die Zitate weniger gegeneinander gestellt als geordnet). Sie heben sich nicht auf, sondern ergeben zusammen genommen einen neuen Sinn. Eckhart geht es um die Frage nach Gott.

Derrida hat gesehen, wie Eckhart hier durch die Verwendung des „ohne“ die reine Negierung in eine positive Bestimmung verwandelt. Gott ist nicht einfach nicht „weise“, er ist „weise àne wise“: ein Absolutes, das „weise“ einschließt und ausschließt. Das Unbestimmbare, das Eckhart so zu benennen versucht, überragt Sein und Raum und Zeit und Kategorien und die Subjekt-Objekt-Relation. Das Sein ist Gott damit nicht genommen (wie in der Areligiosität der Postmoderne), sondern eben überhöht: „Grobe meister sprechent, got sî ein lûter wesen; er ist als hôch über wesene, als der oberste engel ist über einer mücken. Ich spræche als unrehte, als ich got hieze ein wesen, als ob ich die sunnen hieze bleich oder swarz. Got enist weder diz noch daz. Und spricht ein meister: swer dâ wænet, daz er got bekant habe, und bekante er iht, sô enbekante er got niht. Daz ich aber gesprochen hân, got ensî niht ein wesen und sî über wesene, hie mite enhân ich im niht wesen abegesprochen, mër: ich hân ez in im gehœhet.“

Gott wird das Sein, das er nicht ist, nicht abgesprochen, und Gottes Sein wird auf diese Weise erhöht. Benutzt man zur Darstellung von Eckharts Methode die Methode Heideggers und Derridas, dann ließe sich Gottes Sein bei Eckhart vielleicht so schreiben:

Sein

Eckhart wendet sich schließlich der Frage zu, wie das Verhältnis des Menschen zu Gott zu denken ist. Die sehr bekannte Passage dazu hat auch Derrida bewegt: „Als ein morgensterne miten in dem nebel. Ich meine daz wörtelîn ‚quasi‘, daz heizet ‚als‘, daz heizent diu kint in der schuole ein bîwort. Diz ist,

daz ich in allen mînen predigen meine.“

Die Predigt ist dafür berühmt geworden, dass sich Eckhart in einer „grammatischen Spekulation“ mit dem Wörtchen „quasi“ beschäftigt. Eckharts Auslegung, die von der Grammatik und der Übersetzung von „quasi“ (als) inspiriert ist, gipfelt dann in der Feststellung: „Der mensche (...) sol sîn als ein morgensterne: iemermê gote gegenwertic und iemermê bî und glîch nâhe und erhaben über alliu irdischiu dinc und bî dem worte (das Gott ist) sîn ein bîwort.“ Man könnte sagen, dass sich Eckharts Theologie hier der Grammatik bedient: Das lateinische „quasi“ oder das deutsche „als“ werden nicht von ihrer Semantik oder Wortbedeutung her ausgelegt (wir sollen eben mehr sein als nur wie Gott), sondern von ihrer grammatischen Funktion und ihrer Wortklasse aus gesehen: „Quasi“ ist ein „bîwort“; also signalisiert es, dass wir „bî“ dem „wort“ ein „bî-wort“ sein sollen. Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch funktioniert hier wie das Verhältnis von Wort und „Bei-Wort“.

Alles in allem zeigt die Stelle: Der Sinn entschlüsselt sich nicht aus der Wortbedeutung des „quasi“, sondern aus seiner Funktion als „bîwort“ beim Verbum Gott. Das sind keine postmodernen Sprachspiele, sondern das ist genaue Reflexion der Grammatik. Wenn Gott ein Wort ist, dann müssen wir ein „bîwort“ sein.

Das Beispiel aus der Grammatik spricht die gleiche Sprache wie die Sprache der Planeten, die Eckhart im weiteren Verlauf der Predigt heranzieht. Die Beispiele der Gestirne (Venus und Mond) dienen ihm abermals zum Beleg dafür, dass wir Gott – wie der Abend- und Morgenstern dies der Sonne ist – „alwege glîch nâhe“ und „erhaben über irdischiu dinc“ sein sollen.

Die Funktion des Adverbs, der Abend- und Morgenstern und der Mond – sie alle verweisen auf die gleiche Aussage: die menschliche Sprache und die Planeten verkünden im Gleichklang: Gott gleich sein. Man kann diese Spuren lesen. Eckhart steht mit der Vorstellung von der Welt als Buch Gottes, das wir nur lesen müssen, im Mittelalter alles andere als alleine. Die Zeichenhaftigkeit seiner Welt ist aber wieder eine andere als die Zeichenhaftigkeit der postmodernen Welt oder der Welt Derridas. Die Spuren von Eckharts Buch der Natur sind entschlüsselbar, und sie führen alle in die gleiche Richtung.

Eckharts Zielpunkt in jedem Wort der Predigt ist die Einheit. Es findet sich eine Reihe von postmodernen Elementen. Eckhart verwendet sie aber nicht wie ein postmoderner Vordenker, sondern wie ein postmoderner Querdenker. Eben deshalb – und nicht, weil er postmodern denkt – finden wir bei Eckhart Antworten auf die Fragen unserer Zeit, nämlich wie man vom Unsprechbaren doch sprechen kann. Und ihm nahekommen. In diesem Sinn ist Meister Eckhart nicht postmodern, sondern

postmodern

aber eben auch nicht mittelalterlich, sondern

mittelalterlich.

Meister Eckhart und Zen

Shizuteru Ueda

I. Ein Leben ohne „Warum“

Der Marburger Theologe und Religionsphilosoph Rudolf Otto, ein großer Kenner der ostasiatischen Religiosität, schrieb seinerzeit einen wichtigen Artikel über den Zen-Buddhismus. Darin heißt es: „Das Erlebnis der alten Zen-Meister ist immer wieder, so hoch man auch steige, ‚nach oben offen‘. In dieser Hinsicht haben gerade sie viel mehr Ähnlichkeit mit unserer eigenen deutschen Mystik, wie sie uns Eckhart gegeben hat, als mit der des Vedânta (Sânkaras). Es kommt auf eine Unendlichkeit nach Innen an. Eckhart ist gotischer, nicht griechischer Mystiker, und damit ist er dem Mahâyâna ähnlicher.“

1948 erschien in Japan das monumentale Werk „Gott und das absolute Nichts“ meines Lehrers Keiji Nishitani (1900–1992) über Meister Eckhart. Nishitani schreibt über den Titel, er „soll zum Ausdruck bringen, daß Eckharts christliche Erfahrung eine Entsprechung zur buddhistischen Erfahrung in sich birgt. Für die gegenwärtige Situation scheint mir dies sehr wichtig zu sein. Im Grunde des Lebens ist nichts, auf dem wir die Füße setzen (oder, uns stützen) können. Vielmehr müssen wir sagen: das Leben ist darum Leben, weil es sich darauf gründet, wo es nichts ist, auf dem das Leben sich gründen kann. Aus der Selbstgewahrnis des Un-gründigen realisiert sich die neue Subjektivität des Selbst, die den spirituellen Intellektus, die Vernunft und das natürliche Leben durchfließt.“

Angesichts dieser Zeilen erinnern wir uns an „das Leben ohne Warum“ bei Eckhart, über das er schreibt: „Wer das Leben fragte tausende Jahre lang: ‚Warum lebst du?‘ Könnte es antworten, es spräche nichts anderes als: ‚Ich lebe darum, daß ich lebe‘. Darum lebt es (das Leben) ohne Warum eben darin, daß es sich selbst lebt.“

Andererseits lesen wir bei Nietzsche, der im Nihilismus die Konsequenz der bisherigen Wert-Interpretation des Daseins sieht: „Der Nihilismus steht vor der Tür: Woher kommt uns dieser unheimlichste aller Gäste? Was bedeutet Nihilismus? – Daß die obersten Werte sich entwerten. Es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das ‚Warum‘.“

Der radikale Nihilismus macht von vornherein alle möglichen Antworten auf das „Warum“ nichtig. Falls es uns um eine Überwindung des radikalen Nihilismus geht, so würde es vielleicht nur einen einzigen Weg geben, dass das nihilistische Fehlen der Antwort auf das Warum von dem „Ohne-Warum“ des Lebens schlechthin sprunghaft überholt wird. Es geht also um eine Umkehr von dem negativen Fehlen des „Darum“ zum absoluten „Ohne-Warum“, vom privativen Nichts zum erfüllten Nichts. Um dieselbe Umwendung geht es dem Zen-Buddhismus. Im „Leben ohne Warum“, in dieser gelebten Freiheit, sehen wir eine wesenhafte Geistes- und Lebensverwandtschaft von Meister Eckhart und Zen.

II. Die Negativ-Theologie Eckharts und ihre Parallelen im Zen-Buddhismus

Das Existenzdenken Meister Eckharts ist von drei Grundgedanken durchdrungen: Erstens von der Rückkehr des Menschen zu seinem uran-



Prof. Shizuteru Ueda, ehem. Leiter des Zen-Zentrums an der Universität Kyoto

fänglichen Wesensgrund; zweitens von der Lauterkeit und Bloßheit dieses Grundes, das heißt der äußersten Weislosigkeit, Eigenschaftslosigkeit, Form- und Bildlosigkeit, wie sie der radikalen Transzendenz und zugleich Nicht-Gegenständlichkeit des Grundes entsprechen. Die Rückkehr in die Lauterkeit des Urgrundes findet auf dem Weg der Verneinung, des „Lassens“, der „Abgeschiedenheit“ statt; drittens vom Ursprung des lebendigsten Lebens aus eben diesem Urgrund.

Diese drei Grundgedanken finden sich ebenso genau im Zen-Buddhismus. Das wahre Menschsein liegt für beide im dynamischen Zug zurück zum Urgrund und wieder aus diesem heraus, auch wenn dies mit sehr verschiedenen Begriffen formuliert wird, die je dem betreffenden geistes- und kulturgeschichtlichen Hintergrund entspringen.

Im Anschluss an Otte und Welte sei näher auf die Gedankengänge Meister Eckharts einzugehen, und zwar hauptsächlich entlang des Themas „Durchbruch“ im Vergleich mit dem Zen-Buddhismus. Eckhart entfaltet das Ereignis „Durchbruch“ auf der Grundlage der „Gottesgeburt in der Seele“. Dadurch wird die Seele zum göttlichen Leben erweckt. „Die Gottesgeburt in der Seele“, für deren Gedanke die christliche Trinitätslehre maßgebend ist, erfüllt Eckhart als die sprunghafte Erfüllung des reinen, ursprünglichen Lebens, die dem Menschen durch das Aufgeben des „Ich“ in der Abgeschiedenheit geschenkt wird. Dabei ist die Betonung der Ununterschiedenheit zwischen dem Sohn, den Gott in der Seele gebiert, und dem Sohn, den Gott in sich gebiert, sehr bezeichnend für Eckhart. Für ihn gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele in derselben Weise, wie er ihn in der Ewigkeit gebiert. Das absolute Heilsgeschehen trifft also direkt jeden einzelnen in aller Ursprünglichkeit, nicht erst über einen Vermittler.

Wenn wir ihn so verstehen, dann steht Eckhart in dieser Hinsicht dem Mahâyâna-Buddhismus, der philosophisch-religiösen Grundlage des Zen, sehr nahe. Dieser lehrt nämlich die Ursprünglichkeit des Erwachens bei einem jeden. Dasselbe Erwachen zu derselben

zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Jahrgang 44

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 401008,
80710 München,
Telefon 089/38 1020, Telefax 089/38 1021 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. 2355000, BLZ 75090300
IBAN: DE05 7509 0300 0002 3550 00
SWIFT (BIC): GENODEF1M05.
Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.



Wahrheit mache einen jeden zu demselben Buddha, das heißt zum Erwachten. Zu dieser allgemeinen Übereinstimmung kommt noch eine tiefergehende Geistesverwandtschaft hinzu, die sich zeigt, wenn Eckhart vom „Durchbruch zum Nichts der Gottheit“ spricht.

„Ebenso wie er (Gott) mich durchbricht, so wiederum durchbreche ich ihn.“ Gott ist göttlich in seiner Hinwendung zur Kreatur. Wo Gott in sich selbst ist, jenseits jeglichen Gegenübers von Gott und Kreatur, ist Gott in seinem Wesen, in seinem Grund, schlechthin ein Nichts. Für Eckhart wäre der Gedanke „Gott“ schon eine Verhüllung der bildlosen Lauterkeit.

Eckharts Denken umfasst eine stufenweise Steigerung bis zum Nichts der Gottheit. Zunächst sagt er, „Gott ist gut“ bzw. „Gott liebt mich“. Das ist eine Glaubensaussage. Es sind nicht wenige Predigten, die dieses Thema entfalten. Das ist aber nicht alles, was er predigte. Er sagt dann, „Gott muss gut sein, Gott muss mich lieben“. Das ist eine Erkenntnisaussage. In der Erkenntnis wird nämlich der Grund dafür, dass Gott gut ist, erschlossen. Schließlich sagt er aber, „Gott ist nicht gut“ in seinem Wesen. Diese Aussage gehört zur so genannten negativen Theologie, die Eckhart sehr radikal durchführt, und die sehr existentielle Züge trägt. Die Radikalität der negativen Theologie bei Eckhart zeigt sich schon in solchen Wendungen wie: „Gott ist ein Nicht-Gott, ein Nicht-Geist, eine Nicht-Person“, oder „weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist“. Hier wirkt die Verneinung auch im Bereich der Trinität. Wenn er zur positiven Wendung kommt, dann wieder mit derselben Bezeichnung wie für die Gottheit: Die Seele ist „eins und einfaltig“, „ein lauterer eins“, „jedig und frei“. Bei Eckhart sind Gotteslehre und Seelenlehre bis zur letzten Konsequenz ineinander verschlungen.

Im Zen-Buddhismus, besonders auf dem Weg nach oben, wie es so heißt, ist eine weitgehende und genaue Übereinstimmung mit Eckhart zu konstatieren, was die radikal durchgeführte negative Theologie um der letzten Wirklichkeit willen und den dynamischen Zug der Steigerung sowohl hinsichtlich Gottes als auch der Seele anbelangt. Das geht manchmal so weit, dass viele Zeilen in Predigten Eckharts fast wörtliche Übersetzungen aus Zen-Texten sein könnten.

III. Verneinung und Bejahung bei Eckhart und im Zen

In Bezug auf Meister Eckhart erhebt sich die Frage: Was kann das Nichts der Gottheit, wo Gott jenseits seines Ge-

genübers zur Kreatur, in sich ist, überhaupt für den Menschen bedeuten? Seine ganze Theologie beruht auf dem Gedanken, dass die Gottheit, der Grund Gottes, der Seele eigener Grund ist, so dass die Seele in ihrem eigenen Grund dasselbe ist wie Gott in seinem Grunde ist.

Das bedeutet nicht, dass Seele und Gott identisch seien. Die Unterscheidung zwischen Gott und Gottheit ist bei Eckhart nicht nur begrifflich, sondern wird auch in soteriologischer Hinsicht unmittelbar in die Seelenlehre einbezogen. Ersteres findet sich öfters in der Theologie. Aber die Verknüpfung mit dem Existentiellen ist das Besondere an Meister Eckharts Gedanken. Das Jenseits Gottes, das Nichts der Gottheit, ist für die Seele in nichtgegenständlicher Weise der Grund der Seele selbst. „Als ich im Grunde, im Boden, im Strom und Quell der Gottheit stand, ... als ich noch in meiner ersten Ursache stand, da hatte ich keinen Gott ... hier stand ich Gottes und aller Dinge ledig.“

Um zu diesem eigenen Urgrund zurückzukommen, muss die Seele Gott durchbrechen zum Nichts der Gottheit, indem „Gott entwirft“. „Wenn ich zurückkomme in ‚Gott‘ und dann dort (d. h. bei ‚Gott‘) nicht stehen bleibe, so ist mein Durchbrechen viel edler als mein Ausfluss (aus Gott).“ Der Durchbruch vollzieht sich, indem die Seele Gott lässt, das heißt Gottes ledig. „Gottes quitt“ wird, wie Eckhart es jeweils ausdrückt. Das wiederum vollzieht sich, indem die Seele sich selbst lässt, wie sie mit Gott vereint ist. Damit meint Eckhart die äußerste Abgeschiedenheit, in der die Seele, wie sie mit dem göttlichen Leben lebt, vollkommen ent-bildet wird und sich ihrer selbst ganz entäußert. „Grundtod“ nennt dies Eckhart.

Parallel dazu heißt es im Zen „ein großes Sterben“. Gerade dadurch erschließt sich im Seelengrund die Urquelle des lautereren Lebens, das „âne warumbe“ aus sich selbst und von sich selbst her lebt. Wieder parallel dazu heißt es im Zen: „Kalte Asche fängt Feuer, ein dürre Baum blüht.“ Die Seele lebt nun aus ihrem eigenen Grund, nicht aus Gott, nicht mit Gott, und ist dadurch und darin eins mit Gott, wie er im Grunde eins ist. Ich lebe aus meinem eigenen Grund, wie Gott aus seinem eigenen Grund lebt. Das ist ein goldenes Wort Eckharts für die wahre Freiheit des Menschen.

Im Leben „ohne Gott“ in diesem Sinne verbindet Eckhart das Nichts der Gottheit unmittelbar mit seiner Auffassung der „vita activa“ in der alltäglichen Welt- und Lebenswirklichkeit. In seiner charakteristischen Auslegung der Perikope von Maria und Martha (Luk

10,38–42) sieht Eckhart die Vollkommenheit in Martha, die zur Bewirtung der Gäste in der Küche arbeitet, nicht aber in Maria, die zu Jesu Füßen sitzt und seiner Rede zuhört. Martha arbeitet in der Küche. In der Küchenarbeit vollzieht sich der Durchbruch, in dem Gott als Nichts der Gottheit in Martha konkret gegenwärtig ist.

Wir sehen also bei Eckhart eine strukturierte Dynamik, nämlich durch die radikale Verneinung zurück zum uranfänglichen Wesensgrund und von dort wieder in die „vita activa“, in die Welt- und Lebenswirklichkeit zurück. Diese Dynamik möchten wir als die Zusammengehörigkeit von Verneinung und Bejahung, von Nichts und dem Hier-Jetzt der Gegenwart, bezeichnen. Das wäre Eckharts Lösung der damaligen Glaubenskrisen, die im Zeichen eines radikalen Aristotelismus einerseits und im Zeichen der Armut des apostolischen Lebens in der religiösen Volksbewegung andererseits steht.

Nun geht es dem Zen-Buddhismus um die gleiche Zusammengehörigkeit. Nur ist dieser sowohl in der Verneinung wie auch in der Bejahung radikaler als Eckhart. Der Zen-Buddhismus bezeichnet den Weg der Verneinung als den Weg nach oben. Auf diesem Weg wird gesagt: „Wenn du dem Buddha begegnest, töte ihn.“ „Geh schnell vorbei, wo Buddha ist, bleibe auch nicht stehen, wo Buddha nicht mehr ist!“ Dies ist die zen-buddhistische Parallele zu Eckharts Gott-lassen. Es geht im Zen um die Unendlichkeit der Verneinung, um das unendliche Nichts „jenseits der hundertfachen Verneinung“, ohne sich dabei irgendeine Transzendenz vorzustellen. Jede Vorstellung vom Absoluten bedeutet für das Zen „Kleben an der Wahrheit“, eine subtilere und um so gefährlichere Form von Ich-Verhaftetheit.

Die radikale Verneinung im Zen zeigt sich schon darin, dass es ihm auf das Nichts schlechthin ankommt, während bei Eckhart vom Nichts der Gottheit die Rede ist. Für Eckhart ist Gott in seinem Wesen ein Nichts. Im Substanzdenken gilt unbedingt der unantastbare, unwandlungsfähige Ur-satz, dass Gott ist. Im Sinne der negativen Theologie ist bei Eckhart „das Nichts“ schließlich der Inbegriff aller negativen Bezeichnungen für die Lauterkeit des Wesens Gottes. Demgegenüber ist das Nichts im Zen ein Ausdruck für die essentialisierende Bewegung entsprechend dem mahāyāna-buddhistischen Beziehungsdenken. Das Nichts im Zen ist nicht, wie bei Eckhart, eine andere Bezeichnung für das lauterere Eine, sondern liegt jenseits bzw. diesseits des Einen, wie die Null.

In verschiedenen Texten des Zen kommt zum Ausdruck, dass das bewegliche Nichts im Zen radikaler ist, als das Nichts Eckharts. Bei Eckhart heißt es: „Von allem abgeschieden sein“ (Abgeschiedenheit). Das Zen fügt gleich hinzu: „Auch von der Abgeschiedenheit abgeschieden“. Auf diese Weise heißt es: „Nirgends wohnen und zugleich im Nirgendswohnen auch nicht wohnen“, „weder Sein noch Nichts, weder Nicht-Sein noch Nicht-Nichts.“

Die „via negationis“ und „via eminentiae“ gehören zusammen, sowohl bei Eckhart als auch im Zen. Wenn Eckhart in der Umwendung zur Bejahung kommt, so nur mittels Gott als der ersten Bejahung. So heißt es bei ihm: „Nimmt man eine Fliege in Gott, so ist die edler in Gott als der höchste Engel in sich selbst ist. Nun sind alle Dinge in Gott gleich und sind Gott selbst.“ Das ist Eckharts Bejahung der Fliege, und zwar als Fliege in Gott. Im Zen heißt es unmittelbarer und einfacher: „Die Berge als Berge, Wasser als Wasser, Langes lang, Kurzes kurz.“ So kommt das Zen geradewegs und unvermittelt zur vollen

und schlichten Bejahung.

Ein Meister, der nach der höchsten Wahrheit gefragt wurde, sagte einfach: „Wollen wir eine Tasse Tee trinken.“ Die freie Hin- und Zurückbewegung zwischen der unendlichen Verneinung und der unmittelbaren Bejahung des Hier-Jetzt der Gegenwart ist für das Zen die Freiheit des selbst-losen Selbst.

IV. Wege von Gott weg

Für Eckharts Denken ist letztlich die Kategorie „Substanz“ bestimmend. Eckhart fordert vom Menschen, entsprechend seiner Auffassung von der Bild- und Formlosigkeit der lautereren, einfältigen Substanz, die radikale Ent-bildung der Seele, die sich im unendlichen „Lassen“ und als dieses vollzieht. Dieses „Lassen“ gibt der Lehre Eckharts einen dynamischen Zug, der der Dynamik der zen-buddhistischen Zusammengehörigkeit von Verneinung und Bejahung entspricht.

Das Gott-Lassen ist bei Eckhart nicht eine Vereinigung, sondern ein Eins-Sein mit dem lautereren Einen („unum et non unitum“). Das lauterere Eine, wie Gott in sich selbst seiend ist, bezeichnet Eckhart wegen dessen bild-loser, unsagbarer Lauterkeit schlechthin als „ein niht“. Eckhart spricht von einem wahren Menschen. „Mensch“ in diesem Zusammenhang besagt mehr als Seele. Wenn er also vom wahren Menschen spricht, so sieht er dabei nicht nur den Seelengrund, sondern auch zugleich die Rückkehr zur Welt- und Lebenswirklichkeit. Gott lassen um Gottes willen weist auf die entgegengesetzte Richtung von Gott weg zur Weltwirklichkeit zurück. So gesehen, finden wir eine genaue Entsprechung zu dem Nach-oben-und-nach-unten im Zen.

Das Gott-Lassen in diesen beiden Richtungen vollzieht sich in einer Tat. Es kommt auf das Nichts der Gottheit an und zugleich, eng damit verbunden, auf das Am-Ofen bzw. Im-Stall; oder – wie bei Martha – auf das In-der-Küche-Sein. Martha ist zwar im Nichts der Gottheit, aber zu gleicher Zeit auch am Ofen. Die eine Richtung des Gott-Lassens zum Nichts der Gottheit, spiegelt Eckharts spezifische Auffassung der „vita contemplativa“ wider. Die andere Richtung zur Weltwirklichkeit hin zeigt seine Auffassung der „vita activa“, indem es dabei auf den „wohlgeübten Leib“ ankommt, wie wir am Beispiel von Martha sehen.

Die Eigenart seiner Extremen Lehre von der „vita contemplativa“ und der „vita activa“ liegt darin, dass sie für ihn in ihrer letzten Konsequenz nicht die Wege zu Gott, sondern die Wege von Gott weg sind. Der Weg zu Gott ist für Eckhart nicht „vita“, das Leben, sondern einzig „der Tod“, die Abgeschiedenheit. In die abgeschiedene Seele gebiert Gott seinen Sohn. Das ist bei Eckhart die Grundvoraussetzung für die „vita contemplativa“ mit dem Seelenfünkeln und für die „vita activa“ mit dem wohlgeübten Leib.

V. Nichts und dessen Menschwerdung

Ein Gemälde des holländischen Malers Pieter Aertsen aus dem 16. Jh. stellt Jesu Besuch bei Martha dar. Zwar entspricht der üppige Ton des Bildes kaum der Schlichtheit mittelalterlicher deutscher Mystik, doch lässt sich die Komposition ganz im Geist Meister Eckharts deuten. Wir dürfen eine solche Interpretation um so eher wagen, als der Geist Meister Eckharts durch die Bewegung der „Devotio Moderna“ in den Niederlanden weit verbreitet war.

Im Vordergrund des Gemäldes ist Martha in der Küche mit der Vorbereitung des Essens beschäftigt. Als Hauptfigur ist sie sehr groß dargestellt, während

Presse

Nürnberger Zeitung

19. April 2014 – Erst jüngst ging in der Katholischen Akademie in Bayern die Meister-Eckhart-Gesellschaft der Frage nach, wie das Denken des größten deutschen Mystikers in anderen Religionen und Kulturen aufgenommen wurde. „Meister Eckhart – interreligiös“ lautete das Thema. Und es war dazu der 88-jährige frühere Leiter des Zen-Zentrums an der Kyotoer Universität, Shizuteru Ueda, gekommen, der Meister Eckhart auch zum Zen-Meister erklärte. Denn bei dem Dominikanermönch aus dem 13. Jahrhundert drehte sich die Frage nicht um Himmel und Hölle, sondern um den Weg nach Innen, der immer auch nach Außen führt. Meister

Eckhart hat Gott im Nichts verortet; und dem absoluten Nichts strebt ja auch der Zen-Buddhismus entgegen.

Warum ist Meister Eckhart immer noch aktuell? Antwort: Weil er undogmatisch gedacht hat und doch tiefgläubig war. Seine Predigten wurden noch lange nach seinem Tod im Jahr 1328 kopiert und verteilt. Auch im Nürnberger Dominikanerinnenkloster hütete man seine Texte. Damit eckte er allerdings bei den Kirchenoberen an. Als Mitglied des Dominikanerordens, der die meisten Inquisitionsrichter stellte, wurde gegen ihn selbst ein Verfahren eröffnet. Noch vor dem Urteil starb er in Avignon. Seine Schriften blieben jedoch aktuell. *Raimund Kirch*

Jesus und Maria zu seinen Füßen im Raum hinter Martha sehr klein zu sehen sind. Martha arbeitet in der Küche. Das ist das Hauptmotiv, das groß im Vordergrund steht. Dass die Gestalt Jesu hinter Martha klein gemalt ist, weist darauf hin, dass es hier auf das „Gott-Lassen“, Aufstehen und von Gott weggehen, ankommt. Martha hat Gott gelassen und ist zur Weltwirklichkeit zurückgekehrt. Jesus ist weit hinter ihr klein geworden. Marthas tätige Rückkehr zur Welt- und Lebenswirklichkeit ist zugleich der reale Vollzug des Durchbruchs durch Gott hindurch zum Grund, das heißt zum überbildlich-bildlosen Wesen Gottes, zum Nichts der Gottheit. Die Verkleinerung der Gestalt Jesu in diesem Gemälde bringt zum Ausdruck, dass es hier um das Nichts der Gottheit geht. Es ist ein Zeichen dafür, dass das Nichts der Gottheit in diesem Gemälde gegenwärtig ist. Diese Kleinheit der Gestalt Jesu ist der negative Ausdruck für die Gegenwart der bildlosen Gottheit. Diese hat ihren positiven Ausdruck in der Gestalt der Martha, die in der Küche zur Bewirtung der Gäste arbeitet. Auf Grund des vollzogenen Durchbruchs ist sie eins mit dem Nichts der bildlosen Gottheit. In Martha und als Martha, so, wie sie in der Küche arbeitet, ist das Nichts der Gottheit positiv gegenwärtig. Man könnte hier von der Menschwerdung des Nichts sprechen, in das Gott in der Rückkehr zu seinem Grund entworfen ist.

Es geht also um das Nichts und dessen Menschwerdung. Das veranschaulicht Martha mit ihrer Arbeit in der Küche. Von dort her könnte die Gestalt Jesu auf dem Gemälde auch vollkommen fehlen. Allerdings nicht im Sinne einer Eliminierung Jesu Christi, sondern

im Gegenteil wegen des Nichts der Gottheit. Das meint Eckhart mit dem Paulus Wort, „von Gott scheiden um Gottes und um des Freundes willen“. Dies wäre die zum Äußersten durchgeführte Konsequenz des Gedankens vom Durchbruch. Wir können uns in Gedanken vorstellen, wie die Komposition dieses Gemäldes sich ändern würde. Wenn der eine oder andere Aspekt des Durchbruchs zur äußersten Konsequenz durchgeführt würde, ergäben sich zwei Abwandlungen.

Die erste Abwandlung des Bildes: Der faktische Vollzug des Durchbruchs lässt die göttliche Gestalt, auch die Gestalt Jesu, vollkommen ins Nichts entschwinden, in das auch Martha als ihren eigenen Grund vollkommen entschwindet. Auch Maria ist nicht im Gemälde, denn sie ist dort, wo Gott erscheint, hier aber ist Gott entschwinden. Hier ist nur das Nichts, in dem das Nichts der Gottheit in der Bild- und Formlosigkeit schlechthin gegenwärtig ist. Auf diese Weise gelangen wir zur unendlichen Offenheit des Nichts, wie sie das erste Zen-Bild, der leere Kreis darstellt. Die erste Abwandlung bezeichnet ganz genau und konkret den Ort, wo es im Zen-Buddhismus um den Weg nach oben im höchsten Sinn geht.

Die zweite Abwandlung des Bildes: Martha kommt in dem Vollzug des Durchbruchs zum Nichts der Gottheit gleichzeitig zur unmittelbaren Welt- und Lebenswirklichkeit zurück, nämlich zur Küchenarbeit. Die Gestalt Jesu ist hinter ihr vollkommen verschwunden. Nur Martha und Maria, die als Schwester wieder da ist, und zwar auf dem Hintergrund des Nichts, oder genauer, vom Nichts durchdrungen, nicht mehr in ei-

nem göttlichen Raum, sondern im Nichts-Raum, in der unendlichen Offenheit. Das wären also Martha und Maria in der unendlichen Offenheit ohne jede sichtbare göttliche Tönung. Auf diese Weise gelangen wir zur zwischenpersonalen Begegnung des Doppelselbst.

Die zweite Bildvariante zeigt also Martha und Maria in einem offenen Raum ohne göttliche Tönung, wie er in der ersten Variante erschlossen ist. Wenn nun Maria, der es um Gott geht, zu Martha, die im Vollzug des Durchbruchs in der Küche arbeitet, kommt und fragt, „Was ist Gott?“, so würde Martha darauf aus ihrer Versenkung in die Arbeit unvermittelt erwidern können: „Drei Äpfel!“ „Was ist Gott?“ „Drei Äpfel“, kling fast wie ein Zen-Beispiel. Diese Erwidern Marthas ereignet sich unendlich über Gott hinaus im Nichts, und zugleich ganz hier in der Küche. Die unsichtbare, unendliche Spannweite zwischen dem Nichts und der Küche ist für Martha in diesem Augenblick der eigentliche Raum der absoluten Freiheit in der Wirklichkeit. Hin- und Rückbewegung Marthas im Nu in dem unendlichen Raum ist die konkrete Wirklichkeit des „Seelenfünkleins“ und zugleich die transparente Bewegung des „wohlgeübten Leibes“. Es handelt sich um eine wirkende Zusammengehörigkeit von „nach oben“ und „nach unten“.

„Was ist Gott?“ – „Drei Äpfel.“ Die Frage nach Gott wurde in der unangemessenen Form von „was ist“ gestellt, und die Erwidern schlägt Marta im selben Augenblick ins Gesicht. Diese große Verneinung zeigt ihr unmittelbar das Allerletzte, den Grund Gottes, das Nichts der Gottheit. Das geschieht in

der konkretesten Weise in der Gleichzeitigkeit von Schweigen über das Allerletzte und von unmittelbar gegenwärtiger Wirklichkeit. Marias Frage nach Gott war einerseits dem Allerletzten zu fern, andererseits war sie mit dieser Frage zu weit weg von ihrer eigenen unmittelbaren Wirklichkeit. Das Beispiel „Was ist Gott?“ – „Drei Äpfel“ ist ein Frage-Erwidern-Ereignis und als solches keiner Erklärung zugänglich. Im Zen würde einem solchen Beispiel wieder eine Frage entsprechen, etwa: „Für wen sind drei Äpfel zum Essen da?“ Das aus Eckhart abgeleitete, genauer gesagt, entworfene Frage-Erwidern-Ereignis „Was ist Gott?“ – „Drei Äpfel“ steht neben dem oben erwähnten Zen-Beispiel aus dem Bi-yän-lu „Was ist der Buddha?“ – „Drei Pfund Hanf“. Handelt es sich bei diesen zwei Beispielen um das Gleiche oder um Verschiedenes?

Daisetz Suzuki, der sagte, „die Welt ist mir zu Hause“, las seit seiner Jugend die Werke Meister Eckharts sehr gerne, zunächst in der englischen Übertragung, und dann mit der Veröffentlichung der deutschen Werke (seit 1937), je nach und nach in Original. In seinem späteren Werk, „Mysticism Christian and Buddhist“ (1957), reflektiert er ausführlich über Eckhart. Nach seiner damaligen Sekretärin sagte Suzuki oft, „Gerne hätte ich mit Eckhart selbst gesprochen!“ Dabei zitierte Suzuki oft Eckharts Worte, wie z.B. „Gott gebiert jeden Augenblick neu Gottessohn in der Seele des abgeschiedenen Menschen“, und auch „Die Augen mit denen ich Gott sehe sind dieselbe Augen mit denen Gott mich sieht.“ □

Elias Canetti – Die Befristeten

Von der Diktatur des letzten Augenblicks

Zum ersten Mal hat die Katholische Akademie Bayern mit dem Münchner Residenztheater und dem Verein der Freunde des Residenztheaters kooperiert. Eine Podiumsdiskussion beschäftigte sich am 26. Juli 2014 mit dem Stück „Die Befristeten“ des Literaturnobelpreisträgers Elias Canetti.

In dem Anfang der 1950er Jahre entstandenen Drama spielt der Autor ein Gedankenexperiment durch: Jeder Mensch kennt von Anfang an den genauen Zeitpunkt seines Todes. Das Stück behandelt die Frage, welche Konsequenzen ein solches Wissen sowohl für den Einzelnen wie für die Gesellschaft hat. Die Regisseurin Nicola Hümpel und der Komponist Detlef Glanert lassen in ihrer aktuell am Residenztheater zu sehenden Inszenierung Canettis Drama als ein neues Stück hochaktuellen Musiktheaters entstehen. Denn Hümpel erweitert angesichts einer Epoche der immer ausgefeilteren Gendiagnostik Canettis Werk um heutige Reflexionen.

Auf dem Podium im Cuvilliéstheater diskutierten die Regisseurin und Dozentin an der Bayerischen Theater Akademie August Everding Nicola Hümpel, Akademiedirektor Dr. Florian Schuller und Dr. Klaus Vogelgsang, Akademischer Oberrat am Lehrstuhl für Deutsche Sprache und Dichtung des Mittelalters der Universität Augsburg. Es moderierte Sebastian Huber, der Chef dramaturg des Residenztheaters.



Auf dem Podium im Cuvilliéstheater (v.l.n.r.): Dr. Klaus Vogelgsang, Akademiedirektor Dr. Florian Schuller,

Chef dramaturg Sebastian Huber und Regisseurin Nicola Hümpel.

Individuelle Mystik und Eckhart heute

Ben Morgan

I. Madonna und Rumi

Ich möchte in diesem Vortrag vorschlagen, dass ein bestimmtes Eckhartbild helfen könnte, einen Zugang zu den eklektischen, interreligiösen Praktiken zu finden, durch die viele Leute in der westlichen Welt, deren spirituelles Leben nicht institutionell verankert ist, eine Version oder – um mit William James zu sprechen – eine „variety“ der Religiosität für sich zusammenbasteln. Also: Eckhart als Leitbild für die Auseinandersetzung mit dem interreligiösen New Age.

Laut der „Religious and Moral Pluralism Survey“ (siehe Tabelle unten) aus den späten 1990ern stimmen 37 Prozent aller Briten der Behauptung zu, dass „Gott“ eher als etwas innerhalb des Menschen statt etwas außerhalb von ihm zu begreifen ist. Das spirituelle Leben wird also anscheinend individualisiert, privatisiert und von äußeren Strukturen abgekoppelt. Aber das ist nur die eine Seite der Medaille. Im katholischen Portugal sind es 39 Prozent der Bevölkerung, die der Behauptung zustimmen, dass „Gott“ eher als etwas innerhalb des Menschen begriffen werden sollte, was die Soziologen der Religion stützen ließ, da diese Behauptung mit dem offiziellen Glauben an einen persönlichen Gott kaum vereinbar scheint.

Eine nähere Analyse zeigt jedoch, dass der Glaube an einen innerlichen Gott in unterschiedlichen Zusammenhängen unterschiedlich verstanden wird. In säkularisierten Ländern wie Großbritannien oder den Niederlanden passt der Glaube an einen innerlichen Gott zu einem postchristlichen Weltbild, wohingegen in Portugal oder Polen die Idee durchaus christlich verstanden werden kann. Die Soziologen, die diese Analyse durchgeführt haben, kommen zu folgendem Schluss: „Spirituality is less closely related to, and hence probably less incorporated in, what remains of theistic Christian religiosity in the most secularized countries.“ Aber in weniger säkularisierten Ländern ist es noch stärker integriert.

Die Ergebnisse dieser Untersuchung zeigen also einerseits eine Entwicklung, die von einem traditionellen theistischen Begriff Gottes und von religiösen Praktiken wegführt. Andererseits findet diese Entwicklung immer in einem bestimmten Kontext statt: Individuen basteln ein spirituelles Leben aus den Bruchstücken der Kultur, in der sie aufgewachsen sind, oder, wie das lyrische



Prof. Dr. Ben Morgan, Professor für Philosophie an der Universität Oxford

Ich im „Waste Land“ von T. S. Eliot es formuliert: „These fragments I have shored against my ruin.“

Die Tabelle zeigt, wenn man orthodoxe Gläubige mit der Gruppe zusammenrechnet, die man wohl orthodoxe Atheisten nennen könnte, dass die Orthodoxen in den elf Ländern eine Minderheit ausmachen (43 Prozent). Die Mehrheit der Bevölkerung befindet sich in einem Zustand von mehr oder weniger zielloser spiritueller Improvisation. Diese Gruppe kann „interreligiös“ genannt werden aus zwei Gründen: Erstens, weil dieses improvisierte spirituelle Leben auch eine Form der Religion ist. Zweitens stellen die improvisierten Praktiken sehr oft eine synkretische Mischung aus verschiedenen Traditionen dar.

Um ein extremes Beispiel zu nehmen: 1998 veröffentlichte die Sängerin Madonna eine Platte, auf der sie, von lounge-ähnlicher Musik mit orientalischem Beigeschmack begleitet, eine von Depak Chopra herausgegebene freie Übersetzung von einem Rumi-Gedicht vorliest, mit dem Text: „In my hallucination/ I saw my Beloved's flower garden/ In my vertigo/ In my dizziness/ In my drunken haze/ Whirling and dancing like a spinning wheel/ I saw myself

as the source of existence/ I was there in the beginning/ And I was the spirit of love“. Die Stimme von Madonna formuliert also unter dem Namen Rumi die gleiche Idee eines innerlichen Gottes, die unter den Ergebnissen der oben genannten Untersuchung so ins Auge springt.

Was ich in meinem Vortrag heute vorschlagen möchte ist, dieses Lied nicht als kommerziellen Kitsch abzuertigen, sondern ernst zu nehmen, weil es typisch ist für die Lage, in der sich die meisten Leute in der westlichen Welt spirituell befinden. Mit Heidegger könnte man sagen, dass dieses Lied die Form ist, in der sich heute Religion „zunächst und zumeist“ vorfindet. Eine mögliche Reaktion wäre dann eine religiöse oder rationalistische Alternative zu finden, die nichts mit den Produkten einer eklektischen spirituellen „bricolage“ gemein hat: Pure Religion oder purer Verstand.

Aber genau wie Heidegger in „Sein und Zeit“ darauf besteht, dass die Eigentlichkeit nur als Aneignung und Neuorientierung der unzulänglichen, alltäglichen Praktiken möglich ist, so würde ich auch argumentieren wollen, dass der Weg zur Spiritualität an einer Auseinandersetzung mit den alltäglichen Fetzen einer improvisierten Religiosität nicht vorbeikommt. Eckhart hilft uns bei dieser Auseinandersetzung. Zunächst gilt es aber, den Begriff der „individuellen Mystik“ zu erläutern, in dem ich der Frage nachgehe, was spirituelle „bricolage“ mit Mystik zu tun haben könnte.

II. Spirituelle Improvisation und Mystik

Eckhart gibt bekanntlich keine Definition von Mystik, da er das Wort nicht benutzt. Seine Texte werden manchmal als eine „rationale Erfassung der Mystik“ (Trusen) gelesen, also als theoretische Erörterung von mystischen Erfahrungen oder Praktiken, die Eckhart möglicherweise selber nie machte oder denen er vielleicht selbst nie nachging. Jedoch geht er selber von einer bestimmten Gemeinsamkeit aus, ohne die seine Zuhörer seine Predigten nicht werden verstehen können, eine Gemeinsamkeit, die in der Armutspredigt explizit thematisiert wird: „Wer dies nicht versteht, der möge sein Herz nicht damit beschweren. Denn solange der Mensch dieser Wahrheit nicht gleicht, solange wird er diese Predigt nicht verstehen. Denn es ist eine unverdeckte Wahrheit, die ohne Vermittlung aus dem Herzen Gottes gekommen ist.“

Um Eckhart zu verstehen, müssen wir einer Wahrheit gleich sein, die ohne Vermittlung aus Gottes Herzen kommt. Wir müssen also Teil eines unmittelbaren Prozesses sein und an etwas teilnehmen, was Eckhart nicht „Erfahrung“ sondern Wahrheit nennt.

Ein Element der Mystik heißt also: an der Wahrheit teilnehmen. Ein anderes Element heißt einfach Liebe. Wir werden in Kürze mehr davon hören, was eine Eckhart-Predigt zu Liebe sagt. Jedoch, ob wir das in der trockenen Sprache von Freud und Romain Rolland als ‚ozeanisches Gefühl‘ bezeichnen, oder mit Hadewijch oder Rumi in der Form einer Liebes-Lyrik davon reden, wir finden in mystischen Texten sehr oft Varianten der Liebe: „The one who drowns in God desires more drowning./ his soul tossed up and down like ocean waves.“

Ich führe diese zwei Elemente hier ein, um einige allgemeine Bemerkungen zur Phänomenologie der Mystik bzw. der spirituelle Erfahrung aufzustellen, die für meine weitere Argumentation wichtig sind. Erstens: Eckhart geht in der Armutspredigt davon aus, dass wir

an der Wahrheit teilnehmen müssen. Es ist nützlich, dieses „Teilnehmen-Müssen“ mit dem frühen Heidegger als etwas zu verstehen, was wir nicht vermeiden können. Unsere alltäglichen Umgangsweisen – mit uns selber, mit anderen, in und mit der Welt – gründen in einem Zustand des der-Welt-ausgeliefert-sein, des Involviert-seins, den Heidegger zuerst „Faktizität“ bzw. das faktische Leben nannte, um es dann später als alltägliches In-der-Welt-sein in der ersten Hälfte von „Sein und Zeit“ zu analysieren.

Da es keinen Zustand gibt außerhalb dieses menschlichen Involviert-seins, keine Position der reinen Beobachtung, kann Heidegger darauf bestehen, dass wir immer „in der Wahrheit“ sind. Gleichzeitig jedoch immer „in der Unwahrheit“, da wir die Wahrheit nie pur herauskristallisieren können, sondern immer durch unsere menschlichen Praktiken erst für uns aneignen können. Mit Heidegger gesprochen heißt das, dass wir Eckharts Armutspredigt immer werden verstehen können, da wir nicht umhin können, an der Wahrheit teilzunehmen zu können.

Aber manchmal werden wir die Predigt in dem „defizienten Modus“ des Sich-nicht-damit-befassen-Wollens verstehen. Interessanterweise geht Eckhart von einer andauernden Beschäftigung mit der Predigt aus: Man wird sie „solange“ nicht verstehen, bis man der Wahrheit gleicht. Die Zuhörer oder Leser beschäftigen sich andauernd mit der Predigt bzw. mit dem Prozess des Ader-Wahrheit-Teilnehmens, bis ihnen irgendwann mal das Licht aufgeht.

Wie geht aber das Licht auf? Eine Antwort wäre, dass man dem Ruf folgt und in eine lebendige Tradition aufgenommen wird. Da es in der westlichen, christlichen Mystik diese Prozedur als formelle Institution nicht gibt, zitiere ich nach William C. Chittick die sehr klare Beschreibung der Aufnahme in die Kette der Verbindung, wie es bei Sufis üblich ist: „Like other branches of Islamic learning and praxis, Sufism is passed on to disciples from a master, who is typically called a ‘shaykh’ (literally, ‘old man,’ ‘elder’). The shaykh’s oral teachings give life to the articles of faith, and without his transmission the methodical practice of dhikr (Andenken an Gott) is considered invalid if not dangerous. As with Hadith, transmission is traced back through a chain of authorities (called silsila) to the Prophet. The typical rite of initiation is modeled on the handclasp known as bay‘at ar-ridwan (the oath-taking of God’s good pleasure) that the Prophet took from his Companions at Hudaybiyya (referred to in Koran 48:10 and 48:18). The rite is understood to transmit an invisible spiritual force or blessing (baraka) that opens up the disciple’s soul to transformation.“

Für meine Argumentation heute ist diese Prozedur sozusagen nur als Folie wichtig, nämlich als Kontrast zu der spirituellen Improvisation, mit der ich anfang. Es sind nur die wenigsten Menschen heute, die ihr spirituelles Leben als Teilnahme an der Energie (oder Kraft) einer bestimmten lebendigen mystischen Tradition verstehen würden. Wohingegen es wahrscheinlicher ist, dass Individuen eine nicht traditionsgebundene Sprache der Liebe benützen könnten, um eine Erfahrung der Verbindung zur Welt oder zum größeren Geschehen auszudrücken. Oder aber sie können – wie Madonna in ihrer Rumi-Vertonung – eine existierende, wenn umgemodelte Sprache aufgreifen:

„I saw myself as the source of existence/ I was there in the beginning/ And I was the spirit of love“.

Um solch spiritueller Improvisation begrifflich näher zu kommen, bedarf es

	Personaler Gott	Geist und Lebenskraft	Gott im Inneren	Ungläubig	Unentschieden	Total
Belgien	21,5	23,9	30,8	10,8	13,1	100
Dänemark	20,1	20,9	35,2	13,4	10,4	100
Finnland	36,7	15,4	28,9	9,6	9,4	100
Großbritannien	23,4	14,3	37,2	9,1	16,0	100
Ungarn	32,9	7,8	24,6	14,8	19,9	100
Italien	50,4	7,2	35,9	4,6	1,9	100
Niederlande	23,4	27,3	26,4	14,4	8,5	100
Norwegen	27,7	16,0	25,0	15,6	15,6	100
Polen	63,2	12,2	18,4	0,9	5,3	100
Portugal	25,9	21,1	39,1	4,1	9,7	100
Schweden	18,0	19,7	36,0	11,6	14,7	100
Total	33,0	16,2	31,4	9,0	10,5	100

Gotteskonzeptionen in Prozent

zweier Grundregeln. Die erste Regel lautet: Es gibt keine Praktiken, die so trivial oder uneigentlich wären, dass sie nicht zu einer realen spirituellen Entwicklung beitragen könnten. Wenn wir die Idee einer einzigen richtigen Tradition aufgeben, dann können wir nicht ausschließen, dass unscheinbare Überreste des modernen Alltagslebens genauso gut zum Prozess der mystischen Selbstüberwindung beitragen können, als institutionell begutachtete Prozeduren. Dies führt aber nicht zu einem Relativismus, zum berüchtigten „anything goes“. Stattdessen führt es zu einem veränderten Selbstverständnis beim Interpretieren der spirituellen Erscheinungen. Weder kann es der Fall sein, dass der Interpret außerhalb der improvisierten Praktiken steht, um diese dann mit einem objektiven Maßstab zu bewerten; noch können wir uns mit einer bloßen Beschreibung begnügen, nach dem Motto: „Es gibt diese komischen Praktiken, also lass uns die mal in unsere Enzyklopädie der religiösen Merkwürdigkeiten aufnehmen“. Nein. Der Interpret steht selber im Prozess des Der-Wahrheit-ausgeliefert-Seins. Dieses Ausgeliefertsein muss nicht religiös verstanden werden. Wir können nicht wissen, ob religiöse Begriffe die besten sind, um die Lebensaufgabe des Ausgeliefertseins zu bewältigen.

Meine phänomenologischen Termini stellen einen Versuch da, einen Zugang zu finden, der von sowohl religiösen als auch von säkularisierten Interpretationen benutzt werden kann. Der Gedanke ist der, dass religiöse und säkularisierte Ansätze als Werkzeuge verstanden werden können, mit denen Menschen sich der Aufgabe stellen, sich mit ihrem unhintergehbaren Involviertsein auseinan-

Woher kann ich wissen, dass die ewige Geburt in mir passiert ist, oder noch passiert?

derzusetzen. Wir nehmen alle an der Welt teil, und werden erst denkende Individuen (wenn wir überhaupt so etwas werden), in dem wir lernen, dieses Involviertsein zu handhaben. Das Der-Wahrheit-ausgeliefert-Sein muss auch als dynamischer Prozess gedacht werden, dem wir immer hinterher laufen, oder den wir aufzuhalten versuchen; einen Prozess, über den wir nicht umhin können eine Meinung zu haben.

Wir nehmen also an einem Leben teil, das uns immer irgendwie angeht, auch wenn wir dieses Uns-Angehen manchmal in der Form der Gleichgültigkeit erfahren. Damit kommen wir zur zweiten Grundregel. Die Erste lautete: Es gibt keine Praktiken, die so trivial oder uneigentlich wären, dass sie nicht zu einer realen spirituellen Entwicklung beitragen könnten. Die Zweite lautet: Praktiken müssen aus der Perspektive des gemeinsamen menschlichen Projekts des Der-Wahrheit-Ausgeliefert-Seins verstanden werden. Auch die trivialsten Praktiken gehen uns an, wenn auch nur, weil sie uns klar machen, wie man der Dynamik des menschlichen Prozesses ausweichen kann bzw. wie man versuchen kann, sie aufzuhalten, festzusetzen und so weiter.

Zwischenfazit: Der Befund, dass die Mehrheit der Bevölkerung in elf europäischen Ländern sich ein spirituelles Leben mehr oder weniger zusammenbastelt, ergab, dass spirituelle „bricolage“ jetzt die Norm ist. Diese Improvisation aber findet immer in einem bestimmten Rahmen statt. Wir können die Werkzeuge nicht aussuchen, mit denen wir versuchen, mit unserer spirituellen

Lage zurechtzukommen. Wir müssen mit eben den Fragmenten arbeiten, die wir vorfinden: Bruchstücke aus den Traditionen, in denen wir aufgewachsen sind, und andere Praktiken, die in dieser postkolonialen, globalisierten Welt Teil unserer alltäglichen Erfahrung geworden sind: Ob Yoga-Stunde oder der chinesische Arzt, ob Filme, die wir mögen, oder Lieder, die hängenbleiben, oder auch ganz normale, nicht-spirituelle Tätigkeiten wie Joggen, Wandern, oder Kochen. Es gibt nichts, was nicht spirituell umfunktioniert werden könnte. Wir finden den Weg zu unserer Lage durch die Auseinandersetzung mit eben dieser Lage und was sie uns anbietet. Es gibt keine „außerhalb“ und es gibt keine Hierarchie, die wir nicht zu hinterfragen bräuchten. Es gibt nur den andauernden Prozess des Erschließens, des Entdeckens, des In-der-Wahrheit-Seins.

Damit ist das Modell eines menschlichen Projekts skizziert, das, obwohl verallgemeinernd bzw. universalisierend, den Problemen eines perennierenden Religionsbegriffs entgegen kann, weil das Projekt nie „pur“ erlebt wird, nur in einem ganz spezifischen historischen Kontext. Auch wenn wir Kontexte vergleichen, sind wir selber immer noch Teil eines Kontextes, und müssen daher dieses kontextbezogene Element mit in unsere Betrachtungen hineinziehen. Das Projekt selber ist etwas, woran wir noch arbeiten, etwas, was noch entdeckt werden muss. Es ist nicht unvorstellbar, dass wir den Begriff von dem Projekt, an dem wir arbeiten, während der Arbeit noch revidieren müssen. Was hat das alles nun mit Eckhart zu tun?

III. Varianten der Liebe

Eine mögliche Antwort wäre, zu zeigen, wie Eckhart meinen Ansatz theoretisch bestätigt. Zum Beispiel gibt es eine Stelle in der 105. Predigt, wo die Gegenstimme, die Eckhart in seiner Predigt einbaut, fragt, wie wir, wenn wir die Sicherheit eines gewöhnlichen Kennens aufgeben, wissen können, dass wir auf dem richtigen Weg sind. Woher kann ich wissen, dass die ewige Geburt in mir passiert ist, oder noch passiert? Die von Eckhart fingierte Gegenstimme erörtert also genau die Frage, mit der ich mich gerade befasste, in wie weit wir mit Gewissheit wissen können, dass das menschliche bzw. spirituelle Projekt, das ich gerade beschrieb, das Richtige ist.

Meine Antwort lautete: Wir können es nicht wissen, wir müssen flexibel sein und weiterentdecken. Eckharts Antwort lautet: Es gibt drei Zeichen, dass wir auf dem rechten Weg sind, von denen er eins näher erläutern wird. „Ja, in Wahrheit, wenn diese Geburt in der Wahrheit geschehen ist, dann können Dir alle Kreaturen nicht im Wege stehen. Mehr: sie weisen dich alle zu Gott und zu dieser Geburt.“ Eckharts Erklärung ist natürlich keine Erklärung. Wenn ich schon sehen könnte, dass mein materielles Leben so transformiert worden ist, dass ein jegliches Ding auf Gott hindeutet, dann würde ich keiner weiteren Erklärung bedürfen. Es gibt also keine Alternative. Ich muss mich dem Ausgeliefertsein ohne beruhigende, externe Maßstäbe einfach stellen.

Wir sehen nun, dass Eckharts Predigt genau die Themen behandelt, die ich in meinem Vortrag bisher angesprochen habe, aber auch, dass er sich weigert, uns eine Sicherheit zu geben, die wir nicht schon haben. Eckhart hilft uns nicht weiter, es sei denn, wir wissen uns schon selber weiterzuhelfen. Diese Position ist absolut konsequent. Wenn Eckhart uns ein klares theoretisches Modell liefern würde, womit wir bestimmen könnten, wie wir uns mit dem Zustand des Der-Wahrheit-Ausgeliefert-Seins



Akademiedirektor Florian Schuller (re.) begrüßte die Professoren Freimut Löser (li.), den Präsidenten, und Dietmar Mieth, den Vizepräsidenten der Meister-

Eckhart-Gesellschaft. Im Rahmen der Zusammenkunft fand auch die Jahrestagung der Gesellschaft statt.

konfrontieren lassen sollen, dann bräuchten wir keine weiteren Risiken einzugehen. Wir würden einfach wissen, wo es lang geht. Ich kann nicht genug betonen, von welcher methodologischen Bedeutung diese Einsicht ist. Es verändert eigentlich ganz und gar, wie wir mit Eckhart umgehen. Wir können Eckhart nicht gleichsam als Steinbruch benutzen, aus dem wir uns elegante Theoreme holen: Maßstäbe und Modelle des spirituellen Lebens, die uns die Arbeit sparen, uns selber mit dem faktischen Leben auseinanderzusetzen. Wir müssen einen anderen Zugang zu Eckhart finden, und zwar, indem wir zu den Kontexten zurückkehren, in denen es Leuten sinnvoll erschien, Texte von Eckhart als Teil ihres eigenen spirituellen Bemühens weiter zu tradieren.

Von diesem Standpunkt aus können wir unser Augenmerk wieder auf Predigt 103 richten. In einer Handschrift der Augsburger Universitätsbibliothek gibt es eine Fassung der Predigt, deren Varianten nicht im Apparat der kritischen Edition berücksichtigt werden, da sie auf einer so merkwürdigen Art von sämtlichen anderen überlieferten Versionen abweicht. Die Herausgeber der

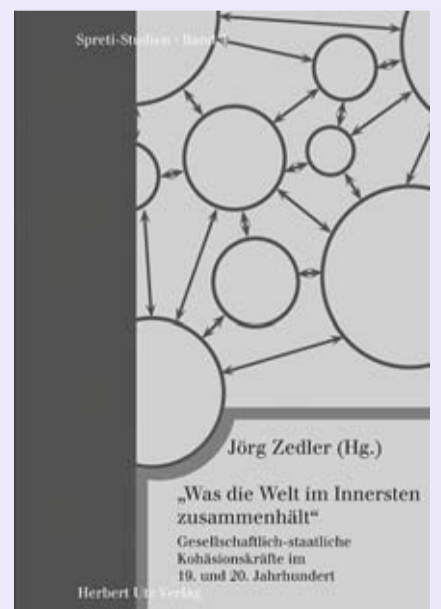
Edition haben aber eine Abschrift der abweichenden Version als Teil ihres Überlieferungsberichtes veröffentlicht. Die Handschrift ist von Karin Schneider beschrieben worden und wurde auch in einem kurzen Aufsatz von Robert Steinke in dem von Freimut Löser herausgegebenen Katalog zur Ausstellung „Meister Eckhart in Augsburg“ besprochen. Die Handschrift wurde in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts hergestellt und 1481 den Laienbrüdern des Birgittenklosters Maihingen geschenkt. Im 16. Jahrhundert befand sich die Handschrift in der Bibliothek des benachbarten Zisterzienserinnenklosters Kirchheim am Ries.

Die Handschrift ist für meine Argumentation von besonderer Wichtigkeit, weil sie uns eine Einsicht in den Aneignungsprozess gewährt, durch den spirituell interessierte Menschen sich mit den Ideen und Begriffen auseinandersetzen, mit denen Eckhart auch arbeitete. Ich sage bewusst nicht: „dass sie sich mit Eckharts Gedanken auseinandersetzen.“ Die Ideen und Begrifflichkeiten sind nämlich nicht deswegen von Interesse, weil sie von Eckhart ange-dacht sind. Sie sind nur von Interesse

„Was die Welt im Innersten zusammenhält“

Mit dem Sammelwerk *Was die Welt im Innersten zusammenhält. Gesellschaftlich-staatliche Kohäsionskräfte im 19. und 20. Jahrhundert* ist der 4. Band der Spreti-Studien soeben erschienen. Das schön gestaltete Buch (Hardcover) mit 213 Seiten aus dem Herbert Utz Verlag München umfasst die Vorträge des vierten Karl Graf Spreti Symposiums mit dem gleichnamigen Titel, das im Juli 2011 in der Katholischen Akademie Bayern stattfand. Der Sammelband, herausgegeben vom jungen Historiker Dr. Jörg Zedler, der auch als Co-Autor für einen der Beiträge verantwortlich zeichnet, ist für 38 Euro auch im Bookshop auf der Homepage der Katholischen Akademie Bayern www.kath-akademie-bayern.de/akademie-themen erhältlich.

Das Cover des neu herausgekommenen Buches des Herbert Utz Verlags, 38 Euro, ISBN 9 783831642946



schmeller ist dan der hymel & vñ snellet
 allis dinc in seinem lauff Ich spreich
 aber das des menschen gemuet ungelablich
 verr schneller sey dan der hymel wann hielt
 sich der mensche unzerrissen vnd vndhont vo
 nideren dinge er erwünde nimmer er them
 zu dem allerpesten vnd würd da gespeiset
 vnd gefüret von dem aller pesten Nu sich
 wie nütz diser möglichkeit sey nach zeuolge
 vnd nicht wid zecheren wann er ist mög
 lich den zegenymmen der alles gut ist da
 du dein selbes vnd aller manigualtikeit
 vñ vñstet vnd vñlent pist vnd yemer
 re nächter du dem pist der das pest vñ
 alles guet ist / diser wüsten ellendicheit
 begeret der prophet do er spreich ich will
 mein prauet fruce in die wüste vnd will
 er da zu spreche Das was das wort der
 natur auff ir höchstes geworcht hat / so
 get got ein an alles vñ ziehe vnd an allu
 hinderniß der andern als geschriben stet in
 dem buch der taugen Ich ste an d' tür vnd
 chlopf an ob yemant sey der mir auff tüe
 mit dem will ich ein abentessen haben er

Eine Fassung der Predigt 103 von Meister Eckhart ist in einer Handschrift überliefert, die in der Augsburger Universitätsbibliothek aufbewahrt wird.

als Werkzeuge, mit denen Individuen ihre spirituelle Lage zu verstehen suchen. Die Augsburger Handschrift (siehe **Abbildung oben**) gibt uns einige Hinweise auf diesen Verständigungsprozess. Um diese Hinweise vorzuführen, müssen wir zuerst einen kurzen Blick auf die Version in der kritischen Edition werfen, damit wir die Besonderheiten der Handschrift besser begreifen können.

Die Predigt nimmt Luk 2,42 als Ausgangstext: „Cum factus esset Iesus annorum duodecim.“ Die Eltern von Jesus merken nicht, dass das zwölfjährige Kind nicht mitkommt, wenn sie Jerusalem verlassen. Sie finden ihn erst wieder, wenn sie zum Tempel in Jerusalem zurückkehren: „Und dō sie wider in den ursprung kämen, in den tempel, dō vunden sie in.“ Nachdem er Tempel als Ursprung bezeichnet hat, kann Eckhart den Text als Gelegenheit dazu benutzen, darüber nachzudenken wie wir „in den ursprung und in den grunt komen“ und die Geburt Gottes in uns geschehen

lassen können. „In den Grund kommen“ heißt, alle Kräfte der Seele zurückzulassen. Der größere Teil der Predigt bespricht dann, wie wir Wissensgewohnheiten und gedankliche Strukturen aufgeben, das daraus resultierende Unwissen oder „dünsterneisse“ aushalten, und uns von Gott füllen lassen können. Nachdem wir Denkstrukturen aufgegeben haben, gibt es in dieser Predigt kein Zurück mehr. Wir können nicht ohne Schaden zu den Sachen zurückkehren, die wir aufgegeben haben.

So ist es konsequent, wenn die Predigt mit der Liebe endet, nachdem die von Eckhart fingierte Gegenstimme gefragt hat, ob der Mensch, für den alle Dinge Hinweise zu Gott geworden sind, noch Selbstkasteiung und andere asketische Übungen braucht. Die Antwort lautet: Asketische Übungen helfen, den Geist vor dem Körper zu verteidigen. Aber die Liebe hilft mehr: „Wer diesen Weg gefunden hat, der soll sich keinen anderen Weg suchen.“ Die Liebe befreit uns von all den Sachen, die wir zurück-

lassen sollten, damit wir für Gott frei werden. „Das wir also (von der Liebe) gefangen und befreit werden, so helfe uns der, der selbe Liebe ist.“

Die Version der Predigt in der Augsburger Handschrift hat einige Kürzungen und Umstellungen, aber im Großen und Ganzen gibt sie die Argumentationslinie der Predigt wieder. Eine Änderung zeigt, dass es nicht unbedingt Unwissenheit ist, die die Umstellungen und Veränderungen verursacht. An einer Stelle haben wir in anderen Versionen das lateinische Wort „audiuimus“ von einem Zitat aus dem Evangelium als „gesehen hân“ übersetzt. In der Augsburger Version steht „gesehen und gehört haben“, als ob der Schreiber die Bibelstelle kennt und eine Kompromisslösung findet, die zwischen Bibel- und Predigttext vermittelt. Ansonsten fallen folgende Abweichungen besonders auf:

- der Text enthält mehr Adjektive, die vielleicht eher in späteren Frömmigkeitstexten zu erwarten wären, als in einer Eckhartpredigt
- der Text personalisiert
- das Wort „chennen“ scheint in dieser Version wichtiger zu sein als in anderen „Unbechennentz bechennen“ wird mit „unwizzen“ und „dünsternuzz“ kontrastiert und nicht als Synonym gedacht
- die Augsburger Version enthält weniger Fragen und Einwände von der fingierten Gegenstimme, ist also weniger dialogisch
- die Augsburger Version erwähnt die Liebe viel früher, indem „ein mynnecliches empfencklicheit“ mit dem Unwissen und „dünsternuzz“ in Verbindung gebracht wird.

Zusammenfassend könnte man sagen, dass der Augsburger Text Elemente zeigt, die man als „wunde Stellen“ im Prozess der Aneignung verstehen könnte. Wie geht man mit Sentimentalität bzw. mit unserem emotionalen Interesse am spirituellen Leben um? Inwiefern sollte man spirituelles Leben als etwas Persönliches verstehen? Inwiefern geht also Selbstüberwindung mich an (da ich gerade versuche, mich selber zu überwinden)? Was für eine Rolle spielen Verhaltensmuster, z. B. die Fragen einer Stimme, die meine Missverständnisse aufgreift und aufklären lässt? Wie reagieren wir darauf, wenn uns unsere Gewohnheiten nicht weiter helfen? Was für eine Rolle spielt die Liebe?

Der Text zeigt uns keine vorgefertigte Theorie. Er lässt uns die Probleme sehen, mit denen wir auch kämpfen werden müssen, wenn wir uns auf das Der-Wahrheit-Ausgeliefert-Sein einlassen.

Asketische Übungen helfen, den Geist vor dem Körper zu verteidigen.

Die Handschrift enthält nicht nur diese spannende, abweichende Version der Predigt. Es gibt auch an zwei Stellen Randzeichnungen von einer späteren Hand (ein zeigender Finger und eine Rose), die uns zeigen können, welche Stellen für Leser wichtig waren, für die die Handschrift noch Teil ihrer religiösen Praktiken war. An der einen Stelle heißt es: „Ich sprich aber. das des menschen gemuet ungelablich verr sneller sey dann der hymmel wann hielt sich der mensch unzerrissen vnd vnerhöht von nidern dingen, er erwünde nimmer er chem zu dem allerpesten vnd würd da gespeiset vnd gefüret von dem aller pesten.“ Es geht hier also um den unwiderstehlichen und unmittelbaren Effekt des Loslassenkönnens. Aber es geht auch um Essen, was ebenfalls der Fall

für die zweite Randzeichnung ist, die dort gezeichnet wurde, wo im Text die Offenbarung zitiert wird: „Jch sten an der tür vnd chlopf an. ob yemant sey der mir auff tüe mit dem will ich ein abentessen haben.“

Die zwei Stellen, die von einem Leser notiert wurden, markieren beide Momente, in denen die Predigt konkret wird: in denen körperliche Bilder (gespeiset werden; Abendessen) benutzt werden. Das zeigt uns einen weiteren wunden Punkt, nämlich: Was für eine Rolle spielt der Körper in unseren spirituellen Auseinandersetzungen? Der Text selber gibt zu, dass asketische Übungen den Körper beherrschbarer machen, sagt aber gleichzeitig, dass die Liebe ein besseres Mittel dazu ist. Die Rezeption des Textes zeigt, inwiefern die Predigt selber den Körper der Leser miteinbezieht. Die Randzeichnungen zeigen, dass der Text somatisch wirkt.

IV. Schlussbetrachtung

Was haben diese philologischen Bemerkungen mit dem Thema „individuelle Mystik und Eckhart heute“ zu tun? Lassen Sie mich als Schlussbetrachtung meine Argumentation kurz zusammenfassen. Ich wollte zeigen, dass Eckhart uns in einer Lage hilft, in der spirituelle „bricolage“ die Norm geworden ist. In dieser Situation gibt es keine Tradition, die uns verbindlich zeigt, wie wir unser spirituelles Leben richtig handhaben können.

Das heißt aber, dass Eckhart auch nicht normativ gelesen werden darf. Es ist nicht der Fall, dass Eckharts Texte uns vormachen können oder sollen, was wir nur für uns selber herausfinden können. Kierkegaard hat dieses Problem dadurch gelöst, dass er seine Texte als Rollenspiele ohne auktoriale Meinung inszenierte. Wir können mit Eckhart eine ähnliche Wirkung erzielen, indem wir Eckharts Text auch nicht mehr „auktorial“ lesen. Die Texte sind eher als historisches Repertorium zu betrachten; Texte, die uns durch ihre Überlieferungsgeschichte zeigen, wie historisch situierte Menschen tatsächlich mit diesen Problemen umgegangen sind.

Die Handschriften zeigen uns die Spannungen und Aporien, für die es keine theoretischen Lösungen gibt, nur die gebrechlichen Praktiken des Alltagsmenschen. Die Frage, inwiefern unsere Emotionen uns weiter helfen oder aufhalten; die Frage, inwiefern es produktiv ist, spirituelle Strebungen als meine persönliche Angelegenheit zu denken; die Frage, welche Rolle meine Körperlichkeit in meiner spirituellen Entwicklung spielen muss; all das sind Fragen, auf die es keine Antworten gibt. Es sind Leitfragen, die uns immer begleiten werden, aber die erst verständlich werden, wenn wir die methodologischen Veränderungen gemacht haben, die ich in diesem Vortrag skizziert habe: Wenn wir den phänomenologischen Befund des unvermeidlichen Involviert-Seins so weit internalisiert haben, dass wir uns nicht mehr nach theoretischen Modellen des richtigen Verhaltens umsehen, sondern uns stattdessen mit der „dünsternuzz“ vertraut machen; mit dem Zustand des Nicht-weiter-Wissens. Mit einem Wort: mit der Wirklichkeit. □

Muss die Kirche ästhetisch sein?

„Muss die Kirche ästhetisch sein?“ – dieser Frage gingen die Evangelische Akademie Tutzing und die Katholische Akademie Bayern am 9. und 10. Mai 2014 bei ihrer jährlichen gemeinsamen Tagung nach, die heuer in Tutzing stattfand. 50 Teilnehmer hatten sich in der Rotunde der Evangelischen Akademie eingefunden, um Referate aus den Bereichen Liturgie, Kirchenmusik,

Architektur und Kunst zu hören. Diese wurden von jeweils einem evangelischen und einem katholischen Referenten vorgetragen, um auf beiden Seiten Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu benennen. Wir dokumentieren im Anschluss die überarbeiteten Vorträge der beiden Liturgiewissenschaftler.

Nur ein (heiliges) Spiel? – Überlegungen und Gespräche zur Ästhetik des (evangelischen) Gottesdienstes

Alexander Deeg

I. Das Spannungsfeld evangelischer Gottesdienstentwicklung und die ästhetische Frage

„Muss die Kirche ästhetisch sein?“ – Keine Frage, sie ist es. Ob sie will oder nicht. „Soll der Gottesdienst der Kirche ein künstlerischer Ausdruck sein?“ – Keine Frage: Er ist es. Ob das den Gestaltenden recht ist oder nicht.

„Ist die Liturgie nur ein (heiliges) Spiel?“ – Ja, sie ist es. Ein Spiel, ein heiliges zumal. Aber mit diesen Affirmationen wäre lediglich apodiktisch etwas behauptet, aber nicht viel gesagt, weil die Begriffe Ästhetik, Kunst und Spiel so offen blieben, und weil deren Bezug zum Gottesdienst missverständlich und mehrdeutig wäre.

Im evangelischen Kontext gibt es gegenwärtig grob vereinfacht zwei Richtungen: Die einen, die den „traditionellen“ Gottesdienst schätzen – oder besser: den „traditionsorientierten“ Gottesdienst am Sonntagmorgen, der sich über Jahrhunderte entwickelt hat, der in den westlichen Kirchen in der Gestalt der „Messe“ eine vergleichbare Form angenommen hat, die ihn zugleich mit den Kirchen des Ostens verbindet und somit ökumenisch offen ist. Den Gottesdienst, den auch Luther schätzte und in seiner „Deutschen Messe“ weiterentwickelte. Und da gibt es die anderen, die diesen Gottesdienst als eine Art Minderheitenveranstaltung einer immer kleiner werdenden Gruppe von Menschen (meist älter, mehr Frauen als Männer) beschreiben. Die Zukunft gehöre nicht ihm, so meinen sie, sondern den anderen Gottesdiensten in mutiger Weiterentwicklung dessen, was sich seit mindestens 50 Jahren als Feld der „zweiten Programme“, der „anderen“ oder „ganz anderen“ Gottesdienste etabliert: von Familiengottesdiensten bis hin zu Biker-Gottesdiensten, von Taizé-An-dachten bis hin zu Seeker-Services mit einem Thema und Pop-Musik, von Jazz-Messen bis hin zu Gottesdiensten für



Foto: Axel Schwanebeck

Prof. Dr. Alexander Deeg, Leiter des Liturgiewissenschaftlichen Instituts der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands bei der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig

nachdenkliche Spätaufsteher, muntere Senioren, Tierliebhaber, Umweltaktivisten, ältere Volksmusikfreunde und jugendliche Rapper.

Welche dieser beiden Positionen hat recht? Die Antwort auf diese Frage muss auf jeden Fall auch eine ästhetische sein. Und zugleich eine eminent theologische. Denn Form und Inhalt lassen sich, so die Grunderkenntnis jedes ästhetischen Denkens, eben nicht voneinander trennen. „Die Inhaltsfrage ist als Formfrage präsent“, so meinte Albrecht Grözinger einmal. Und er hat recht. Das, was ich sage, und die Art und Weise, wie ich es sage, hängen zusammen. Es gibt nicht die „Botschaft“ und zig verschiedene Weisen ihrer Umsetzung.

Nein, es gibt Gestalten, in denen sich etwas ereignet. Und zu diesen gehört die Form wie der Inhalt.

II. Gott-menschlicher Wort-Wechsel und die real existierende Gottesdienstlandschaft

Leipzig, Nikolaikirche. Eine Mischung aus Touristen und Studierenden, älteren Frauen und Professorenkollegen ist zum Universitätsgottesdienst versammelt. Nach den Glocken die Orgel. Schon nach wenigen Takten drehen sich viele um, blicken nach oben. Dort spielt der Universitätsorganist – bezaubernd, furios. In der sich anschließenden Begrüßung durch den Liturgen erfährt man auch, was wir eben gehört haben. Die Angabe ist genau: Komponist, Tonart, Nummer im Werkverzeichnis. Der Inhalt der Predigt wird auch noch angekündigt. Am Ende der doch recht langen Begrüßung erfährt die Gemeinde dann auch noch, dass dies alles jetzt geschieht „im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“.

So etwa geht es weiter. Erhebende Musik, viele Worte – durchaus kluge. Manches Gähnen der Studierenden, kritischer Blick der Professoren, manche Touristen, denen es dann doch zu lange wird und die die Veranstaltung noch vor der erneut furiosen Schlussmusik wieder verlassen. Draußen in der Frühlingssonne loben viele den Organisten, sagen andere, dass das doch mal wieder ein schöner Gottesdienst gewesen sei. War es das? Diese eigentümliche Mischung aus guter Musik und propositional-argumentativem Diskurs mit einigen Versatzstücken einer traditionellen Liturgie? Ein Kunstgenuss am Sonntagmorgen, für den man dann sogar eine recht lange und ziemlich akademisch-trockene Predigt erträgt? Oder umgekehrt: eine inhaltlich anregende Predigt, für die man sogar reichlich Orgelmusik zwischen Bach und Messiaen erträgt? Oder ein Gesamtkunstwerk, in dem das Gefühl in der Musik und das Denken in der Predigt für die bildungsbürgerliche Stammgemeinde zu einem ausgewogenen Ganzen verschmelzen?

Wer eigentlich beantwortet diese Fragen? Eine der Pointen der ästhetischen Diskussion der vergangenen Jahrzehnte war sicherlich die Entdeckung der Rezeptionsästhetik. Eigentlich ein extrem komplexer Begriff für einen ziemlich einfachen Sachverhalt. Hatte man in der Vergangenheit einen stärkeren Blick auf das Werk an sich gelegt, so wandert der Blick auf die Rezipientinnen und Rezipienten. Die Idee: Das Kunstwerk gibt es nicht an und für sich, sondern erst dort, wo es rezipiert wird, wo die Musik erklingt, wo die Theaterinszenierung gespielt, wo das Bild gezeigt und betrachtet wird. Umberto Eco, der diese Wende wesentlich einleitete, sprach von Kunstwerken als „zu vollendenden“ Werken – und daher pointiert vom „offenen Kunstwerk“. Gerne hat man diese Perspektive in der Theologie rezipiert und die Predigt, den Gottesdienst als offenes Kunstwerk verstanden, das sich erst in der individuellen Rezeption vollendet.

Was aber heißt hier „vollendet“? Was eigentlich geschieht im Gottesdienst? Bei der Kirchweihe in Torgau 1544 sagte Martin Luther Worte, die seit dem 19. Jh. als „Torgauer Formel“ bezeichnet werden. Er weihte diese Kirche, damit „nichts anderes darin geschehe, als dass unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang“. Wechselrede von Gott und Mensch – das ist der Gottesdienst nach dieser Bestimmung. Das ist die Pointe des Gottesdienstes und das ist der Grund für jedes ästhetische Bemühen

um ihn. Es geht um die Freiheit, die dort entsteht, wo Gott selbst handelt, redet, unsere Füße auf weiten Raum stellt und uns schon jetzt an seinen Tisch führt, damit wir schmecken und sehen, wie freundlich er ist.

Bei all den Erlebnissen, die man im Gottesdienst auch machen kann, wäre dieses, das eben nicht machbar ist und doch erfahren wird, wohl das Entscheidende. Allerdings würde ich dann lieber von „Ereignis“ sprechen. Und alle Liebe der Gestaltung, aller Einsatz von Kunst müsste dem dienen, dass wir diesem Ereignis zuarbeiten, ihm jedenfalls nicht im Weg stehen. In dieser Spur nun einige Problemanzeigen und einige kurze Gesprächsgänge mit ausgewählten Gesprächspartnern.

III. Erlebnis oder Erfahrung? – Ein Gespräch mit Walter Benjamin

Seit der rezeptionsästhetischen Wende wird neu nach dem Erleben des Gottesdienstes gefragt. Der Begriff „Erlebnis“ aber ist nicht eindeutig. Es kann gefragt werden, ob der Begriff schlicht deskriptiv das meint, was die Hörerinnen und Hörer denken und fühlen im Verlauf der Rezeption eines Gottesdienstes. Ein Angesprochensein von den ersten Worten des Liturgen, eine Ablenkung durch die Frisur der Dame zwei Reihen vor mir oder die schlichte Frage, was eigentlich aus diesem Sonntag noch werden soll und aus welcher Stadt eigentlich der „Tatort“ heute Abend kommen wird.

Neben diesem deskriptiven Erlebnisbegriff könnte es aber auch einen anderen, viel stärker normativen Erlebnisbegriff geben. Der Gottesdienst soll Erlebnis sein und für möglichst viele zum Erlebnis werden. In diese Richtung weist der Begriff der „Erlebnisgesellschaft“ bei Gerhard Schulze. Er versteht unter „Erlebnis“ ein „inneres Ereignis“, das mit einer Glückserfahrung verbunden ist und so für das schöne, interessante, lohnende Leben steht. Die Ästhetisierung der Lebenswelt spiegelt die Suche nach (positiven) Erlebnissen. Es gibt Erlebniswünsche und Erlebnisabsichten des einzelnen, aus denen sich die Notwendigkeit ergibt, einen „Erlebnismarkt“ zu etablieren. Schulze nennt Erlebnisse „gleichzeitig subjektbestimmt und unwillkürlich“. Erlebnisse geschehen, werden aber immer auch gemacht; sie sind das, was passiert, aber auch „Vorgänge der Verarbeitung“. Die „Erlebnisorientierung“ sei grundlegend, lasse sich als „kollektive Basismotivation“ beschreiben und zeige so die innenorientierte Lebensauffassung der Subjekte unserer ästhetisierten Moderne.

In der Logik dieser Beschreibung Schulzes lässt sich fragen: Werden unsere Gottesdienste als ein „Erlebnis“ in diesem Sinn wahrgenommen? Als ein inneres Ereignis, das mit einer Glückserfahrung verbunden ist? Bieten wir solche Erlebnisse in unseren Gottesdiensten? Und was könnten wir tun, damit Gottesdienste zu Erlebnissen für erlebnisorientierte Zeitgenossen werden? Und wenn man so fragt, landet man fast automatisch bei einer der Folgen in der Theorie Schulzes: bei der differenzierten Wahrnehmung unterschiedlicher gesellschaftlicher Milieus, die sich vor allem in ihren Erlebnisrationalitäten unterscheiden.

Es wäre naiv, diese Betrachtung komplett ausblenden zu wollen. Aber ob sie uns auf eine immer nur richtige Fährte führt? An dieser Stelle ein kurzes Gespräch mit Walter Benjamin. In seiner Abhandlung „Über einige Motive bei Baudelaire“ (erschieden in seinem Todesjahr 1940), die sich als grundlegend für sein Passagen-Werk erweist, unterscheidet Benjamin Erlebnis und Erfahrung. Die Unterscheidung ist zugleich



Ein „traditioneller“, „traditionsorientierter“ evangelischer Gottesdienst im Oktober 2013 in Berlin.

Foto: kna/Markus Nowak

mit einer modernitätsskeptischen Wahrnehmung verbunden. Erfahrungen nämlich, so Benjamin, würden in der Moderne immer mehr verkümmern und verschwinden; Erlebnisse hingegen träten an ihre Stelle. Erlebnisse sind für Benjamin keineswegs die Vorstufe der Erfahrungen (wie für viele andere Denker), sondern stehen in Konkurrenz zu Erfahrungen, seien aber das typische Signum der modernen Gesellschaft.

Erfahrungen versteht Benjamin dabei als „kontinuierlich, ganzheitlich und deshalb auch kohärent“; sie werden narrativ weitergegeben und bilden so das, was man „Tradition“ nennen kann. Erlebnisse hingegen seien „diskontinuierlich“, „inkohärent“; sie entstehen durch schockhafte Ereignisse, zufällig, austauschbar. Der Mensch der Moderne sei zunehmend diesen schockhaften Ereignissen ausgesetzt – und verliere so die Erfahrungen, die Benjamin in seinem berühmten Aufsatz „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“ als „Aura“ beschreibt, als unverfügbare Präsenz. Die Vielzahl der Erlebnisse führe gerade (und paradoxerweise) nicht zu einem angeregten Leben, sondern zu einem Leben der Langeweile, des Überdrusses, der Ohnmachtserfahrung. Gleichzeitig aber steige die Sehnsucht nach einer Wiedergewinnung der Aura, nach „Erfahrung“ jenseits des bloß schockhaften Erlebens.

Es ist interessant, dass Benjamin davon ausgeht, dass das Auratische im Bereich des Kultischen seinen genuinen Ort habe. Was hieße das für den Gottesdienst und die Predigt in ihm? Gerade nicht schockhaftes Erlebnis durch immer neue Steigerung dessen, was geboten wird, sondern ein behutsames Anknüpfen an Tradition, ein Weitererzählen, ein Sich-Hinein-Erzählen? Was scheinbar langweilig daherkommt, könnte sich so als das erweisen, was eigentlich die Langeweile bekämpft. Nicht „Erlebnis Gottesdienst“ wäre dann – Benjamin folgend – die Devise, sondern Gottesdienst als Erfahrung.

IV. Unterbrechung – Ein Gespräch mit Byung-Chul Han

So originell Benjamin auch ist, natürlich teilt er in vieler Hinsicht die modernitäts- und urbanitätskritische Sicht vieler Intellektueller der frühen 1920er. Daher ein weiteres Gespräch mit einem zeitgenössischen Philosophen: Byung-Chul Han. Auch er wirft einen kritischen Blick auf das, was sich derzeit in unserer Gesellschaft entwickelt. Vor zwei Jahren ist sein neues Buch erschienen: „Transparenzgesellschaft“. Seine Gesellschaftsanalyse interessiert auch von liturgiewissenschaftlicher Warte aus. Sie liefert einen Hinweis auf das, was angesichts einer herrschenden Mentalität verloren zu gehen droht, und ich leite daraus ein Plädoyer für einen Gottesdienst ab, und weiß, wozu er da ist und was in ihm vor allem geschehen könnte: Unterbrechung!

Für Han ist Transparenz ein durch und durch problematischer Begriff. Er bedeute Glätte, Gleichmacherei, Oberfläche, pornographische Sichtbarkeit – und vor allem den Verlust der Kontemplation und des Anderen. „Transparent werden die Dinge, wenn sie jede Negativität abstreifen, wenn sie geglättet und eingeebnet werden, wenn sie sich widerstandslos in glatte Ströme des Kapitals, der Kommunikation und Information einfügen“, schreibt Han. „Transparent werden die Handlungen, wenn sie operational werden.“ „Die Transparenzgesellschaft ist eine Hölle des Gleichen“, die „Negativität der Anders- und Fremdheit“ oder die Widerständigkeit des Anderen stört und verzögert die glatte Kommunikation des Gleichen.“ Daher würden diese Dinge, das Andere und Fremdheit, eliminiert. „Ereignisse“ gingen verloren – und mit ihnen die „Zartheit“, der „Respekt“ vor der „Andersheit“. Es brauche ein neues Wahrnehmen, ein neues Sehen, ein neues Hören, ein neues Reden, ja, eine „neue Aufklärung“, damit wieder Lücken bleiben und wir nicht der maschinellen, operationalen

Oberflächlichkeit anheimfallen.

Wenn ich hier einmal explizit den Übergang wage, dann ließe sich sagen: Gottesdienst ohne Zwischenräume, ohne Unterbrechungen, ohne Geheimnis ist Götzendienst. Gottesdienst als dauerhafte Unterhaltung durch ein starkes liturgisches Subjekt oder eine perfekte Bühnenszenierung. Gottesdienst, dem die Erwartung des Redens Gottes, dem die Fragilität der Gott-Mensch-Beziehung fehlen, die niemand machen kann. Was es bräuchte, wäre eine „Gebrochenheit“, die ein Innehalten, ein „Nachsehen, ein Nachdenken“ ermöglichen würde, ein „kontemplatives Verweilen“. Han geht es letztlich um die Wiederentdeckung einer Transzendenz inmitten der transparenten Welt: „Das Heilige ist nicht transparent. Vielmehr zeichnet es eine geheimnisvolle Unschärfe aus.“ Selbst auf den Pilgerweg kommt Han zu sprechen: Er sei „kein Durchgang, den es so schnell wie möglich zu durchschreiten gälte, vielmehr ein Weg, der reich an Semantik ist.“ Der Pilger ist eben kein Tourist.

Das alles ist nicht völlig neu, aber es ist schön, dass Han das sagt – und wohl-tuend, wie er es sagt. Und es fragt sich: Stehen wir in der Gefahr, Gottesdienste einzupassen in die „Hölle des Gleichen“, in die bekannten und glatten „Ströme der Kommunikation“? Mehr noch: Brauchen wir nicht gerade deshalb umso mehr den Dialog mit den Künstlerinnen und Künstlern, weil sie – wie wir – an solchen Unterbrechungen arbeiten und sich nach ihnen sehnen? In zwei Richtungen ließe sich von Han ausgehend im Blick auf die gottesdienstliche Ästhetik ja denken: einerseits in die Richtung einer großen Bescheidenheit und Zurückhaltung, einer Achtung vor der Ritualität und ihrer Eigenzeit. Und andererseits in die Richtung einer deutlich inszenierten Unterbrechung. Das hieße dann vielleicht auch: ungewohnte Musik, ungewohnte Worte, ungewohnte Bewegungsabläufe, Rückführungen an „Nullpunkte der Wahrnehmung“, wie

dies etwa die White Paintings von Robert Rauschenberg versuchten (1925 – 2008). Im Jahre 1951 stellte er in New York (in seiner ersten Einzelausstellung) sieben monochrom weiße Tafeln aus. Was heißt das für die, die Gottesdienste gestalten und verantworten? Was heißt das für die produktionsästhetische Dimension? Ein drittes Gespräch.

V. Wider die Wut des Gestaltens – Ein Gespräch mit Christoph Menke

Der Frankfurter Philosoph Christoph Menke leitet seine Beobachtungen zur Kunst in „Die Kraft der Kunst“ (2013) mit einer paradoxen Feststellung ein: Noch nie sei die Kunst so präsent gewesen wie gegenwärtig, noch nie aber sei die Gefahr so stark gewesen, dass die Kunst in der Gesellschaft unter- und verlorengehe. Die Ubiquität der Kunst führe zu einer Funktionalisierung, die ihr die „Kraft“ nehme. „Die Kraft der Kunst besteht nicht darin, Erkenntnis, Politik oder Kritik zu sein.“ Menke erinnert an die Anfänge einer europäischen Kunstästhetik bei Sokrates. Dieser sieht die Kunst als eine Art der Kraftübertragung – und zwar so, dass die Kraft der Begeisterung, der Leidenschaft bzw. des Enthusiasmus über den Künstler in das Kunstwerk übergehe. Gerade dies hält Sokrates für gefährlich und will die Kunst daher aus dem Gemeinwesen verdammen. Dass das nicht möglich war, zeige die Geschichte der Kunst im Abendland. Ihre eigentümliche Kraft habe sie auch davor bewahrt.

Menke unterscheidet streng zwischen Kraft und Vermögen. Kraft sei geradezu der „ästhetische Gegenbegriff zu den (poietischen) Vermögen“, dieses wiederum „die Möglichkeit eines Subjekts, durch die Gesellschaft und die Sozialisierung ermöglicht, eine allgemeine Form zu verwirklichen“. Kunst sei „die Zeit und der Ort der Rückkehr vom Vermögen zur Kraft, des Hervorgehens des Vermögens aus der Kraft.“ „Sobald das Ästhetische zu einer Produktivkraft im postdisziplinären Kapitalismus wird, ist es seiner Kraft beraubt; denn das Ästhetische ist aktiv und hat Effekte, aber es ist nicht produktiv.“ Kraft hingegen sei unmittelbar mit Freiheit verbunden.

Ich wage auch an dieser Stelle den Schritt in die Welt des Gottesdienstes. Der emphatische Versuch Menkes, die Kunst den Kreisläufen der Funktionalisierung zu entreißen und ihr gerade so ihre „Kraft“ zurückzugeben (vielleicht wäre mit Benjamin auch von „Aura“ zu sprechen), scheint mir liturgisch eminent bedeutsam. Droht gegenwärtig vielleicht vor allem eines: den Gottesdienst im Kontext unserer Kirchen zu funktionalisieren? Zum Gemeindeaufbau, zur Mission, zur Vermittlung von Inhalten? Haben wir ihn so eingepasst in die Strukturen unserer spätkapitalistischen Gesellschaft, in der das Funktionale dominant geworden ist?

Erinnert sei an Friedrich Schlegelers Unterfangen vor knapp 200 Jahren, das darstellende vom wirksamen Handeln zu unterscheiden und den Gottesdienst ersterem zuzuordnen. Freilich hat auch das darstellende Handeln Wirkungen, aber es lässt sich eben nicht funktionalisieren (also: von vornherein Funktionen zuordnen und entsprechend gestalten).

Anregend ist es, dass Menke auf die gestaltenden Subjekte blickt. Werden Künstler unter dem Aspekt des „Vermögens“ betrachtet, verschiebe sich das, was in der Kunst geschieht. Kunst wird zu nicht weniger, aber eben auch nicht mehr als zu einer Realisierung gesellschaftlich vorgegebener Formen: zur Kritik, zur Affirmation, zum politischen Beitrag ... Ist dies auch die Gefahr, vor der gestaltende Liturgen stehen? Ist dies die Gefahr in einer Situation, in der der

Blick auf liturgische, homiletische, rhetorische Kompetenzen in den Kirchen zu einem wesentlichen Paradigma der Wahrnehmung des „Personals“ geworden ist? Die Gefahr bestünde dann darin, den Gottesdienst einzupassen in das gesellschaftlich oder gemeindlich oder individuell vorgegebene – und das Entgegenkommende, das Andere, die Unterbrechung, die „Kraft“, die mit der „Freiheit“ verbunden ist, nicht mehr wahrzunehmen. Es könnte sein, dass die „Wut des Gestaltens“ soweit um sich gegriffen hat, dass der Gottesdienst in seiner – mit Menke gesprochen – „Kraft“ ernstlich bedroht ist.

Von der „Wut des Verstehens“ hatte bereits Schleiermacher in seinen „Reden über die Religion“ 1799 (und dort im Kontext der Frage nach der „Bildung zur Religion“) gesprochen, als er eine Gefährdung des Religiösen durch ein hypertrophes Verstehenwollen konstatierte und analysierte. Jochen Hörisch hat diese Wendung aufgenommen und in hermeneutischer Perspektive weitergeführt. Die „Wut des Verstehens“ führe dazu, dass Texte eingepasst werden in den Denk-, Erwartungs- und Erlebnis-horizont des verstehenden Hermeneuten (mit der fatalen Konsequenz, dass am Ende „die Größten alle dasselbe sagen“). Hörisch plädiert demgegenüber für eine neue Aufmerksamkeit den Texten gegenüber. Anstatt verstehend zuzugreifen, sei das langsame, aufwendige und „auf jeden Buchstaben gleichschwebend aufmerksame Lesen“ zu lernen, durch das Neues im Text entdeckt werden könne. Mein begrifflicher Versuch, von der „Wut des Gestaltens“ zu sprechen, führt diese Linie fort und bezieht sie nun auf die Gefahr der Funktionalisierung des Gottesdienstes durch ‚gestaltende‘ Liturginnen und Liturgen.

Ein Gegengewicht findet die liturgische Wut des Gestaltens dort, wo die Theologie der Gestalt in den Blick kommt. Es könnte heilsam sein, die Vorgegebenheit der Liturgie für die Liturginnen und Liturgen als theologische Vorgabe und theologische Chance zu begreifen. Es gilt, die eigene Subjektivität zurücktreten zu lassen hinter der Erwartung, die in den tradierten Gestalten des Gottesdienstes liegt. Freilich: diese sind deshalb nicht unangreifbar – im Gegenteil. Das wäre ein Traditionalismus, der mit Fundamentalismus verwandt ist! Aber sie sind auch nicht so einfach abzulehnen, zu verändern, umzugestalten, wie dies häufig geschieht. Schlicht weil sie als gottesdienstliche Fei ergestalten in der Tradition der Kirche ihre Rolle gespielt haben, ist damit zu rechnen, dass Menschen vor uns in diesen Gestalten, mit ihnen und durch sie Erfahrungen mit dem lebendigen Gott gemacht haben.

In dieser Hinsicht ist die liturgische Tradition zwar nicht der Bibel gleichwertig zu achten, aber doch in einer Strukturanalogie zu bedenken: Auch die Bibel versammelt alte Texte, auf denen trotz ihres Alters bleibend die Erwartung liegt, dass der lebendige Gott in, mit und unter ihnen jeweils neu sein Wort in die Zeit sagen wird. Dies schließt Bibelkritik keineswegs aus, bedeutet aber eben auch nicht, dass neu verschriftete religiöse Erfahrungen die Bibel ersetzen könnten. Analog sind überkommene liturgische Gestalten selbstverständlich zu kritisieren, aber gleichwohl als Gestalten des Glaubensvollzugs zu würdigen, in, mit und unter denen Menschen erfahren haben, wie Gott sie darin anspricht und zur Anrede herausfordert. Die Bibel ist daher immer neu auszulegen, und gottesdienstliche Fei ergestalten sind weiter zu entwickeln. Bei dieser Entwicklung der Fei ergestalten scheinen mir Respekt gegenüber dem Überkommenen und Wertschätzung des Gegebenen ebenso wich-



Foto: kna/Katharina Ebel

Mit einem „Blog-Gottesdienst“ versucht Pfarrer Hans-Martin Köbler 2012 in der Münchner evangelischen Himmelfahrtskirche Jugendliche anzusprechen.

tig wie der Blick auf die Gemeinschaft der Kirche, in die die Fei ergestalten gehören.

Die Vorstellung, diese Fei ergestalten seien jeweils neu und individuell durch den feiernden Liturgen/die feiernde Liturgin zu erfinden und annähernd beliebig zu verändern, entspräche demgegenüber jener „Wut des Gestaltens“, gegenüber der Kritik notwendig ist. Sie droht den Gottesdienst letztlich seiner „Kraft“ (Menke) zu berauben, weil sie ihn zu schnell in die eigenen Funktionszuschreibungen einspannt und gerade dadurch *volens volens* seiner Wirkung zu berauben droht.

Wo die „Wut des Gestaltens“ um sich greift, droht zugleich die Gefahr, die Spezifität liturgischen Handelns insgesamt aus dem Blick zu verlieren. Der italienische Philosoph Giorgio Agamben hat diese (immer auch politische) Pointe liturgischer Aktivität in seinem Buch „Opus Dei“ durch das Wechselspiel von *opus operans* und *opus operatum* auf den Punkt gebracht, von verantwortlichem subjektiven Handeln einerseits (*opus operans*) und der liturgischen Verschiebung auf ein anderes Subjekt (Gott), das zum eigentlichen liturgischen Subjekt wird (*opus operatum*). Er schreibt: „Indem sie (die Kirche) die eigentümliche Operativität ihres öffentlichen Tuns auf diese Weise (als Wechselspiel von *opus operans* und *opus operatum*) definiert, hat die Kirche das Paradigma einer menschlichen Aktivität erfunden, deren Wirksamkeit nicht vom Subjekt abhängt, das sie ins Werk setzt, und die dennoch auf das Subjekt als lebendiges Instrument angewiesen ist, um sich zu verwirklichen und ihre Wirkung zu entfalten.“ Es geht damit um ein nicht eigenwirksames Wirksamsein, um Funktionen jenseits der Funktionalisierung.

VI. Aus dem Spiel ins neue Spiel

Und was heißt das alles nun für die eingangs gestellte Frage? Traditions-kontinuierlicher Gottesdienst oder

neue und vielfältige, milieuo orientierte und zielgruppenspezifische Formen der Weiterentwicklung des Gottesdienstangebots? Es heißt: den Gottesdienst nicht in Funktionslogiken pressen. Ich feiere nicht, um damit auch das Milieu XY zu erreichen, um damit endlich auch in der Kirche das Thema XY zu besetzen, um damit einer bestimmten Sparte der Kunst Auftrittsmöglichkeiten zu verschaffen.

Nein, ich feiere, weil ich erwarte, dass in diesem merkwürdigen Spiel aus Symbol und Ritual, aus überkommenen Formen und meiner aktuellen Rede, aus Klängen und Worten sich etwas ereignet, was ich nicht machen kann: dass in meinem und unserem Handeln Gott selbst als Handelnder erfahren wird, dass ich mitten im Alltag unterbrochen und herausgerissen werde aus der Logik des dauernden Funktionierensmüssens, dass ich mich neu verstehe, neu erfahre, neu erlebe – als angeredetes Kind Gottes, mir verwundert und entsetzt, verwirrt und beglückt die Augen reibe und mir selbst als Erwachsenen der Mund staunend offen steht angesichts der Gnade Gottes, die höher ist als alle Vernunft.

Das war nun in höchstem Maße pathetisch, ich weiß. Dahinter jedoch steckt die Vision, dass wir als Theologinnen und Theologen gemeinsam mit den Kirchenmusikerinnen und Kirchenmusikern und natürlich auch mit den anderen Künstlerinnen und Künstlern, ohne die wir nicht sein können, mit den Architekten, mit den Malern, mit den Tänzern das Spiel des Gottesdienstes spielen, wie wir es gelernt haben, und im Spiel Varianten entwickeln, Neues ausprobieren, überraschende Wege erkunden. Theologinnen und Theologen, Künstlerinnen und Künstler und die ganze Gemeinde spielen das heilige Spiel des Gottesdienstes und entwickeln es weiter – bescheiden und engagiert und erwartungsvoll. □

Literatur:

Benjamin, Walter, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, in: ders., *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Drei Studien zur Kunstsoziologie*, Frankfurt/M. ³¹2008 [zuerst (franz.) 1936; erste deutsche Fassung 1955].

Deeg, Alexander, „... das das wort ym schwang gehe“ (WA 12,37). *Ein liturgischer Aufbruch*, in: ders. (Hg.), *Aufbruch zur Reformation. Perspektiven zur Praxis der Kirche 500 Jahre danach*, Leipzig 2008, 85–103.

Deeg, Alexander, *Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt. Überlegungen zu einer evangelischen Fundamental-liturgik*, APTLH 68, Göttingen 2012.

Han, Byung Chul, *Transparenzgesellschaft*, Berlin 2012.

Makropoulos, Michael, *Subjektivität zwischen Erfahrung und Erlebnis. Über einige Motive bei Walter Benjamin*, zuerst in: Gérard Raulet/Uwe Steiner (Hg.), *Walter Benjamin. Ästhetik und Geschichtsphilosophie*, Bern 1998, 69–81

Menke, Christoph, *Die Kraft der Kunst*, stw 2044, Berlin ¹²2013.

Meyer-Blanck, Michael, *Gottesdienstlehre. Neue theologische Grundrisse*, Tübingen 2011.

Nicol, Martin, *Weg im Geheimnis. Plädoyer für den Evangelischen Gottesdienst*, Göttingen ³2010.

Schulze, Gerhard, *Erlebnisgesellschaft. Zur Kulturosoziologie der Gegenwart*, Frankfurt/M. ⁸2000.

Nur ein (heiliges) Spiel? Einige oberflächliche Beobachtungen zur Liturgie

Andreas Poschmann

Die folgenden Beobachtungen sind keine systematischen Überlegungen, sondern zehn tastende Annäherungen an das „Phänomen Liturgie“: berührend, schillernd, herausfordernd, erfüllend, bewahrend, unkonventionell, paradox, spielend, diakonal, wirklich.

I. Berührend

„Die Kirche: Schön, dass es so etwas gab. Wie sie *Aller Augen warten auf dich* sangen. Sonst hätten sie gar nichts gehabt.“ Der Schriftsteller, Bühnen-Preisträger und Theologe Arnold Stadler versammelt in einem Roman eine Hochzeitsgesellschaft in den 1970er Jahren: „Die Kirche am Sonntag, über die Jahrhunderte verteilt, hatte den Menschen noch etwas Licht gebracht, diese Worte, diese Poesie. Die *Missa in honorem Papae Marcelli*, der Kontrapunkt auf den kühn nach oben gebauten Emporen oberschwäbischer Dorfkirchen für zweihundert Seelen. Und alle konnten das Vaterunser auswendig ... Sonst hätten sie gar nichts gehabt. Wären niemals in Berührung gekommen mit dem Schönen. Sonst hätten sie auf den Flohmarkt gemusst.“

Damit hat Arnold Stadler schon die Antwort gegeben auf die Frage dieser Tagung: Muss die Kirche ästhetisch sein? Ein Anspielung auf Palestrina, ein Hinweis auf den oberschwäbischen Barock – das genügt. „Aller Augen warten auf dich“ – Musik, Kirchenbau, Kunst, Liturgie: Über Jahrhunderte war die Kirche der nahezu einzige Ort, an dem einfache Menschen ästhetische Erfahrungen machen konnten, in Berührung kamen mit dem Schönen. „Sonst hätten sie auf den Flohmarkt gemusst.“

II. Schillernd

Was meinen wir, wenn wir davon sprechen, dass etwas ästhetisch ist? Umgangssprachlich wird ästhetisch meist als „schön“ verstanden. Der Begriff changiert in unserer Alltagssprache zwischen „gefällig“ und „stimmig“ – aber er schillert auch in die Richtung von „anspruchsvoll“, „geschmackvoll“. Und je nach Kontext hat der Begriff ein wenig den „Duft des Erhabenen“ oder den „Geruch des Elitären“.

Sehr verkürzend will ich das Gemeinte in zwei Bedeutungen unterscheiden, zunächst im Sinne einer Ästhetik als Wissenschaft vom sinnhaften Erkennen. Die Wendung geht zurück auf die Dissertationsschrift des 1714 in Berlin geborenen Alexander Gottlieb Baumgarten. Unter Ästhetik verstand Baumgarten eine Erkenntnis, die analog zur rationalen Erkenntnis über die Sinne gewonnen wird. Das Wort selbst leitet sich ab vom griechischen „Aisthesis“, was so viel wie Wahrnehmung meint. Nicht nur durch die Vernunft ist die Welt erkennbar. Erkenntnis kann der Mensch auch durch die sinnliche Wahrnehmung gewinnen.

Davon unterscheide ich Ästhetik als Gestaltungsprinzip im Sinne einer Warenästhetik. Die Gestaltung von Dingen wird als Ästhetik bezeichnet. Das Erscheinungsbild, die Verpackung, die Oberfläche entscheiden. Waren werden gekauft oder nicht – je nach dem, wie sie sich präsentieren: Egal, ob Autos oder Handys. Es werden diejenigen Angebote



Foto: Axel Schwanebeck

Dr. Andreas Poschmann, wiss. Mitarbeiter am Deutschen Liturgischen Institut in Trier

in Anspruch genommen, die professionell wirken, attraktiv gestaltet erscheinen und ein entsprechendes Erlebnis erwarten lassen. Auch Menschen werden beurteilt nach ihrem Outfit.

Die Ästhetisierung nahezu aller Lebensbereiche betrifft auch die Religion. Kirche wird zu einem Angebot. Mit ihren Festen erbringt sie eine Dienstleistung im Freizeitsektor.

III. Herausfordernd

Für die Kirche ist die Ästhetisierung sowohl eine Herausforderung, hatte sie doch lange Zeit das Monopol auf Schönheit, als auch eine Chance – denn auch und gerade heute sind Menschen als Teil einer ästhetisch sensibilisierten Kultur ansprechbar durch symbolische und rituelle Inszenierungen. Der kulturellen Herausforderung durch die Waren- und Medienästhetik haben sich zahlreiche kirchliche Dokumente gestellt – maßgeblich das Zweite Vatikanische Konzil. Zuletzt heißt es in den jüngsten Aussagen von Papst Franziskus im Apostolischen Schreiben „*Evangelii Gaudium*“: „In der herrschenden Kultur ist der erste Platz besetzt von dem, was äußerlich, unmittelbar, sichtbar, schnell, oberflächlich und provisorisch ist. Das Wirkliche macht dem Anschein Platz.“ Was hier vielleicht nach einer Kritik der Ästhetik klingt, meint doch aber wohl eine Kritik derjenigen, die die ästhetischen Wahrnehmungs- und Erkenntnismöglichkeiten der Menschen missbrauchen, einen Anschein erwecken, der nicht gerechtfertigt ist.

Darum geht es Franziskus auch im eigenen Auftreten. Es soll nicht mit barocker Prachtentfaltung im 21. Jahrhundert, mit Spitzenrochets und roten Schuhen ein Anschein erweckt werden, der nicht durch die Wirklichkeit gedeckt ist.

IV. Erfüllend

Es geht nicht um die glanzvolle Selbstdarstellung von Kirche, sondern darum, dass in der Kirche und durch sie

die Schönheit des Evangeliums aufscheint. Im Abschnitt über die Verkündigung des Evangeliums spricht sich Papst Franziskus in seinem Apostolischen Schreiben klar dafür aus, „dem ‚Weg der Schönheit‘ (*via pulchritudinis*) besondere Aufmerksamkeit“ zu schenken. „Christus zu verkündigen, bedeutet zu zeigen, dass an ihn glauben und ihm nachfolgen nicht nur etwas Wahres und Gerechtes, sondern etwas Schönes ist, das sogar inmitten von Prüfungen das Leben mit neuem Glanz und tiefem Glück erfüllen kann. In diesem Sinn können alle Ausdrucksformen wahrer Schönheit als Weg anerkannt werden, der hilft, dem Herrn Jesus zu begegnen.“

Dem Papst geht es dabei natürlich nicht um Anbiederung an den Zeitgeist. Etwas holprig fährt der deutsche Text fort: „Es geht nicht darum, einen ästhetischen Relativismus zu fördern, der das unlösliche Band verdunkeln könnte, das zwischen Wahrheit, Güte und Schönheit besteht, sondern darum, die Wertschätzung der Schönheit wiederzugewinnen, um das menschliche Herz zu erreichen und in ihm die Wahrheit und Güte des Auferstandenen erstrahlen zu lassen.“

Die Schönheit der Liturgie, ihre ästhetische Gestalt ist nicht Selbstzweck, sondern eine Möglichkeit der Erkenntnis und der erfüllenden Begegnung mit dem ganz Anderen. Das wirklich Schöne ist erfüllt im und vom Wahren und Guten. In diese Richtung weist schon der mittelalterliche Theologe Hugo von Sankt Viktor, wenn er am Beginn des 12. Jahrhunderts schreibt: „Alle sichtbaren Gegenstände sind uns vor Augen gestellt zur Bezeichnung und Erklärung der unsichtbaren Dinge, und sie belehren uns durch das Auge in symbolischer, das heißt, in bildlicher Weise“, „die Schönheit der sichtbaren Dinge ist ein Bild für die Schönheit der unsichtbaren.“

V. Bewahrend

Die Diskussion um Gestalt und Gestaltung der Liturgie ist nicht abgeschlossen. Und sie soll und kann es auch nicht sein, damit Menschen in und mit der Kirche den tradierten Glauben als ihren Glauben angemessen feiern können.

Ein Rückzug auf eine vermeintlich sichere und funktionierende und einzig angemessene Ästhetik vergangener Jahrhunderte ist keine Lösung. Schon Jahre vor der Wiederzulassung der vorkonziliaren Liturgie durch Benedikt XVI. äußerte sich der damalige Leiter des Trierer Liturgischen Instituts Heinrich Rennings: „Die Verpflichtung der Kirche zur permanenten Reform ihres Gottesdienstes verbietet eine starre Unveränderlichkeit. Gerade weil die Liturgie sich wandelt, wahrt sie den geschichtlichen Zusammenhang. Was uns mit den früheren Generationen der Glaubenden verbindet, ist ja beispielsweise nicht die Zahl der Kreuzzeichen in der Messe, sondern die immerwährende Erfüllung des Auftrags Christi, seine Todeshingabe zu verkünden, seine Liebe zu bezeugen und seinen Auftrag zu erfüllen. Das in je verständlichen Zeichen und Formen zu tun, heißt die Tradition wahren.“

Es geht also auch immer wieder darum, eine ästhetische Gestalt der Liturgie zu finden, die die Menschen verschiedener Zeiten, Kulturen und Milieus anspricht. Die Kirche, heißt es im siebten und letzten Kapitel der Liturgiekonstitution ein wenig manieriert, sei „immer eine Freundin der schönen Künste. Unablässig hat sie deren edlen Dienst gesucht und die Künstler unterwiesen, vor allem damit die Dinge, die zur heiligen Liturgie gehören, wahrhaft würdig seien, geziemt und schön: Zeichen und Symbol überirdischer Wirklichkeiten.“

VI. Unkonventionell

Diese zurückblickende – etwas selbstgefällige – Aussage des Konzils formuliert Papst Franziskus in seinem jüngsten Schreiben als Auftrag, wenn er sich wünscht, „dass jede Teilkirche in ihrem Evangelisierungswirken den Gebrauch der Künste fördert, den Reichtum der Vergangenheit fortführend, aber auch die Fülle der Ausdrucksformen der Gegenwart aufgreifend, um den Glauben in einer neuen ‚Rede in Gleichnissen‘ weiterzugeben.“

Franziskus fordert von der Kirche, über den eigenen Schatten zu springen und unkonventionelle Wege zu gehen und die Lebenswirklichkeit der Menschen und ihre ästhetischen Muster ernst zu nehmen: „Man muss wagen, die neuen Zeichen zu finden, die neuen Symbole, ein neues Fleisch für die Weitergabe des Wortes, die verschiedenen Formen der Schönheit, die in den einzelnen kulturellen Bereichen geschätzt werden, sogar jene unkonventionellen Weisen der Schönheit, die für die Evangelisierenden vielleicht wenig bedeuten, für andere aber besonders attraktiv geworden sind.“

VII. Paradox

Ein Mitarbeiter Romano Guardinis, der spätere Präsident der Münchner Akademie der Künste, Aloys Goergen, formulierte den Begriff der „Glaubensästhetik“. Geprägt von der Jugendbewegung und der liturgischen Bewegung am Beginn des 20. Jahrhunderts ging es ihm um die Wiederentdeckung der Leibhaftigkeit des Glaubens, um das Sichtbarmachen des Unsichtbaren. „Glaubensästhetik“ umschrieb er als „das Paradox der Erfahrung des unsichtbaren Gottes im kultischen Akt“.

Das Unmögliche wird möglich. Gott kann erfahrbar werden in der Feier der Liturgie. Eine der biblischen Starstellen dafür hören wir jedes Jahr am Ostermontag: Die Jünger von Emmaus erkannten den Herrn, als er das Brot brach. Die Begegnung ermöglicht eine ästhetische Erfahrung auf der Basis sinnlicher Wahrnehmung. Durch die Begegnung mit einem Gegenüber, mit einem Objekt erfolgt ein Rückbezug auf das wahrnehmende Subjekt. „Fremdbegegnung ermöglicht sozusagen Selbstbegegnung.“ Ästhetische Erfahrung bedarf der Reflexion. Ästhetische Erfahrung bleibt nicht an der Oberfläche, sondern taucht ein und nimmt wahr. Der US-amerikanische Pädagoge John Dewey (1859–1952) erinnert daran, dass wir

Die Tagung

Es ging bei der gemeinsamen Tagung in Tutzing mit dem Titel „Muss Kirche ästhetisch sein?“ u.a. darum, die Chancen und Grenzen einer „Inszenierung“ im Kirchenraum aufzuzeigen, um die Forderung nach mehr Stille und Schweigen im Gottesdienst, statt alles zu erklären und zu zerreden, um eine Partnerschaft auf Augenhöhe zwischen Liturgikern und Kirchenmusikern, um moderne Sakralarchitektur und ihre Funktion sowie um qualitativ hochwertige und gelungene Kunst (-installationen) in Kirchenräumen. Alle Referenten waren sich letztendlich einig, dass die eingangs gestellte Frage mit „Ja!“ zu beantworten ist, da die Kirche eigentlich gar nicht anders könne als ästhetisch zu sein, so Prof. Dr. Alexander Deeg, oder wie es Dr. Guido Schlimbach zusammenfasste: „Das Auge glaubt mit.“



Foto: kna/Gennari

Ein feierlicher Vespertagesdienst in der römischen Basilika Sankt Paul vor den Mauern im Jahr 2008 mit Papst Benedikt XVI.

uns erst in eine Sache versenken müssen, um von ihr erfüllt zu werden. „Jeder Ruheplatz in der Erfahrung bedeutet ein Erleben, bei dem die Folgen des vorherigen Tuns erkannt und verarbeitet werden.“

Der Kölner Theologe Hans-Joachim Höhn weist in seiner Abhandlung über Risiken und Nebenwirkungen ritueller Glaubenskommunikation darauf hin: „Ästhetik und Religion, Kunst und Glaube haben die Einsicht gemeinsam, dass es nicht reicht, wenn der Mensch alles gibt, damit bei einem Kunstwerk (einem Bild, einer Partitur, einer Skulptur) oder bei einer Liturgie am Ende alles ‚stimmt‘. Wirklich ‚stimmig‘ ist in Kunst-, Sinn- und Glaubensfragen erst ein asymmetrisches Verhältnis von Aufwand und Ertrag. Wer alles gibt, bekommt mehr zurück als investiert wurde – ohne eigenes Zutun oder den Beitrag anderer Mitwirkender.“

VIII. Spielend

Die Tagungs-dramaturgie hat über den ersten Abschnitt die Überschrift gesetzt: Nur ein heiliges Spiel? Sofort denkt man an Guardinis 1917 erschienene Schrift „Vom Geist der Liturgie“, in der er sich auch zur ästhetischen Dimension des Gottesdienstes äußerte: „Liturgie üben heißt, getragen von der Gnade, geführt von der Kirche, zu einem lebendigen Kunstwerk werden vor Gott, mit keinem andern Zweck, als eben vor Gott

zu sein und zu leben; heißt, das Wort des Herrn erfüllen und ‚zu werden wie die Kinder‘; einmal verzichten auf das Erwachsensein, das überall zweckhaft handeln will, und sich entschließen, zu spielen, so wie David tat, als er vor der Arche tanzte.“

Spiel: „zu einem lebendigen Kunstwerk werden vor Gott“. Guardini bezeichnete hier Liturgie nicht nur als „Heiliges Spiel“, sondern auch als „Kunst gewordenes Leben“. Mit Josef Wohlmuth gesagt: „Wie die Kunst, so lassen die ästhetischen Ausdrucksmittel der Liturgie etwas sehen oder hören, was sonst nicht gesehen oder gehört und insofern nicht in solch qualifizierter Weise sinnlich wahrgenommen werden könnte.“

IX. Diakonal

Kriterium einer liturgischen Ästhetik ist die Offenheit auf die Gesamtheit der kirchlichen Grundvollzüge hin: Diakonia und Martyria. Die Feier des Gottesdienstes stiftet Gemeinschaft, aber sie setzt zugleich auch die Gemeinschaft, die Versammlung voraus. Die sakramentale Gemeinschaft hat soziologische Voraussetzungen und Folgen. Die Hinwendung des Menschen zu Gott kann nicht ohne die Hinwendung zum Nächsten bleiben.

Liturgische Ästhetik, die sich in sich selbst verschließt, wird zu Ästhetizis-



Foto: Axel Schwanebeck

Freuen sich über die gelungene Tagung: Astrid Schilling, die Mitorganisatorin der Tagung von katholischer Seite, flan-

kiert von den beiden Akademiedirektoren Udo Hahn aus Tutzing (re.) und Dr. Florian Schuller.

mus, zur Oberflächlichkeit. „Wer den Raum der liturgischen Feier betritt, begegnet in deren ästhetischer Gestalt, insofern er sich dafür öffnet, dem Herrn. Dies wiederum verändert den Blick auf die mitfeiernden Menschen.“ Stephan Winter weist hier in Anlehnung an Josef Wohlmuth darauf hin, dass der Gottesdienst „mit seinen plastischen, akustischen und gestischen Elementen darauf angelegt“ ist, „eine ästhetisch anspruchsvolle Begegnung zu ermöglichen, die den ganzen Menschen, vor allem aber auch den leibhaftig-sinnlichen Menschen, anrührt und über sich hinaus führt. Die Außengrenzen des liturgischen Raumes sind berührungssensibel und schotten nicht ab, nochmals: Nicht, weil die Feiernden so oder anders zu entscheiden hätten, sondern weil das Wesen der Feier gar nichts anderes zulässt!“ Diakonie sei „in diesem Sinne als

Testfall jeder liturgischen Ästhetik zu begreifen.“

X. Wirklich

In der alltäglichen und sonntäglichen Praxis gelingt es keineswegs immer, dass Liturgie als „kunstgewordenes Leben“ erscheint und erfahrbar wird. Oft erleben wir eine Unbedarftheit, manchmal auch eine Dreistigkeit, mit der Zeichen und Symbole manipuliert werden. Es gibt die Unwahrhaftigkeit der Imitationen und die ästhetische Verarmung unserer Gottesdienste. Es sind sekundäre Zeichen wie Kleidung, Raumschmuck, Geräte und Gefäße, die durch ihre Sinnhaftigkeit und ihre oft Generationen überdauernde Präsenz die Feier der Liturgie nachhaltig bestimmen. Sie können Akzente setzen und die Mitfeier erleichtern, indem sie die grundlegenden

primären Zeichenhandlungen deutlicher hervortreten lassen. Sie können aber auch die Feier verhindern oder geradezu unmöglich machen.

Die Frage nach der Ästhetik des Gottesdienstes ist aktuell – auch wenn sie nicht neu ist. So schrieb der Münsteraner Philosoph Josef Pieper in seinen sehr lesenswerten autobiographischen Aufzeichnungen über die Taufe seines Sohnes im Jahr 1936: „Am Sonntag darauf wurde Thomas getauft, in der Pfarrkirche neben dem Krankenhaus, genauer gesagt, in deren Sakristei, unpassenderweise. Der ‚Einzug‘ in die Kirche ist zwar ein Teil des Taufaktes: ‚Tritt nun ein in das Haus Gottes ...‘ – doch wir rührten uns nicht vom Fleck. Aber Sakrament heißt doch sichtbares Zeichen, dachte ich. Die ganze Taufhandlung, wie ich sie hier praktiziert sah, war für mein Gefühl ein Skandal, den ich gar nicht

mehr für möglich gehalten hatte. Die Antworten zum Beispiel, die anstelle des Täuflings und für ihn die Paten zu sprechen haben, spricht, weil es so schneller geht, der Küster; mein Vater freilich läßt sich so leicht das Wort nicht nehmen. Statt des Taufkleides, das meine Schwester eigens genäht und geschenkt hat, nimmt man eine steif gefaltete Pfarrhaus-Serviette. ‚Nimm hin das weiße Kleid und trage es unbefleckt ...‘ An die Stelle der großen Symbole ist überall die Attrappe getreten, die bloße ‚Schau-packung‘, die rasch absolvierte ‚Zeremonie‘. Als das einzig ‚reelle‘ und wahrhaftig gar nicht zu mißdeutende ‚sichtbare Zeichen‘ müssen dem schlichten Verstand zwei Gabenteller erscheinen, mit den Aufschriften ‚Geistlicher‘ und ‚Küster‘.“ □

99. Deutscher Katholikentag in Regensburg

Mit einem großen Stand auf dem Dultplatz in Stadthof waren die Katholische Akademie Bayern und die Katholische Erwachsenenbildung Bayern (KEB) auf dem 99. Deutschen Katholikentag in Regensburg vertreten. Vom 29. bis zum 31. Mai 2014 informierten wir interessierte Katholikentagsbesucher über die Arbeit der Katholischen Akademie und der Landesstelle der KEB. Die Katholische Akademie und die KEB Bayern sind satzungsgemäß bei ihrem bayernweiten

Auftrag für die Erwachsenenbildung sehr eng verzahnt.

In dem rund 110 Quadratmeter großen Zelt auf dem Dultplatz, das zusammen mit der KEB im Bistum Regensburg gestaltet worden war, drehten sich die meisten Gespräche um die Frage, wie intellektuelle Themen und Glaubensinhalte bei der Akademiearbeit zusammenkommen. „Schade nur, dass es euch nur in München gibt!“, war der Tenor der Besucher aus dem außerbayerischen Raum.



Erzbischof Dr. Ludwig Schick von Bamberg bei einem spontanen Besuch am Stand der Katholischen Akademie Bayern auf dem Regensburger Katholikentag.



Diese Ordensschwwestern aus der Diözese Bamberg legten am Stand der Katholischen Akademie eine kurze Pause ein, bevor sie sich – frisch gestärkt – wieder aufmachten.



Prälat Anton Wilhelm (li.), Regensburger Domdekan, freute sich, dass auch die Katholische Akademie mit einem Stand beim Katholikentag in seiner Bischofsstadt vertreten war. Mit

Studienleiter Michael Zachmeier hatte er erst vor kurzem bei der Tagung zu Bischof Johann Michael Sailer zusammengearbeitet.

Reihe „Wissenschaft für jedermann“

Power-to-Gas

Innovative Speichertechnologie für die Energiewende

„Power-to-Gas“ ist ein innovatives Verfahren, das die Wende zu erneuerbaren Energien ein gutes Stück voranbringen könnte. In einer gleichnamigen Veranstaltung lud die Katholische Akademie Bayern am 13. November 2013 zu einem Vortrags- und Gesprächsabend mit Prof. Dr. Markus Vogt, Professor für Christliche Sozialethik an der LMU München, und Dr. Michael Specht vom Stuttgarter Zentrum für Sonnenenergie- und Wasserstoff-Forschung Baden-Württemberg ins Deutsche Museum München. Über 270 Besucher wollten wissen, worin die große Bedeutung von „Power-to-Gas“ für die Energiewende besteht.

Markus Vogt, der die Veranstaltung im Rahmen der Reihe „Wissenschaft für jedermann“ auch moderierte, stellte das Verfahren in den größeren ethischen wie politischen Zusammenhang der Energiewende. Seinen Vortrag haben wir bereits in Ausgabe 5-2014 dokumentiert.

Im Folgenden lesen Sie nun auch den Beitrag von Dr. Michael Specht, in dem der Wissenschaftler „Power-to-Gas“ ganz im Sinne des Titels der Veranstaltungsreihe „für jedermann“ erklärt: Warum setzt die Energiewirtschaft auf ein Verfahren, bei dem überschüssiger Ökostrom in Wasserstoff und Methan umgewandelt wird?

Power-to-Gas – Speichertechnologie und Kraftstoff für die Mobilität

Michael Specht

I. Der Vorzug von Wasserstoff und Methan

Die Energiewende nimmt rasant an Fahrt auf. Der Anteil von regenerativ erzeugter Energie im deutschen Stromnetz wächst weiterhin beträchtlich. Das Ziel, Deutschland nahezu komplett mit Ökostrom zu versorgen, erweist sich als immer realistischer.

Mit dem hohen Anteil von Wind- und Solarenergie ist jedoch auch eine zentrale Herausforderung der Energiewende verbunden: Beide Quellen hängen vom Wetter ab. Damit unterliegt die Einspeisung von Sonnen- und Windenergie ins Stromnetz starken Schwankungen. In mehreren Regionen müssen an manchen Tagen bereits Windräder abgeregelt werden, weil überschüssiger Strom nicht mehr ins Netz eingespeist werden kann. Zwischen 2020 und 2030 sind deutschlandweit in bestimmten Jahreszeiten überschüssige Stromleistungen im Gigawattbereich zu erwarten. Bis zur vollständigen Versorgung mit erneuerbarer Energie muss also einerseits die Herausforderung bewältigt werden, wie Speicherung von Ökostrom garantiert werden kann, um überschüssigen Strom nicht ungenutzt zu verschwenden, aber auch, um die Nachfrage der Verbraucher jederzeit decken zu können.

Der Ausbau der Stromnetze ist aber nur eine Antwort auf die zu erwartenden Spitzenlasten. Einhergehend bedarf es der Möglichkeit, künftige Überschüsse langfristig speichern zu können. Die



Dr. Michael Specht, Fachgebietsleiter „Regenerative Energieträger und Verfahren“ am Stuttgarter Zentrum für Sonnenenergie- und Wasserstoff-Forschung Baden-Württemberg

bislang diskutierten Techniken – von Pumpspeicherwerken über Hochleistungsbatterien in Elektroautos bis hin zu Superkondensatoren – erfüllen die Anforderungen an saisonale Speicher nicht, weil entweder ihre Speicherdauer zu kurz oder ihre Speicherkapazität zu

gering ist. Eine langzeitige Speicherung auch größeren Volumens ermöglichen aber sehr wohl die chemischen Speichermedien Wasserstoff und Methan, in die überschüssiger erneuerbarer Strom durch Elektrolyse und anschließender Methanisierung umgewandelt werden kann. Das Gas kann bei Bedarf wieder in Strom zurückgewandelt werden – oder aber als Kraftstoff für Erdgasautos die regenerative Mobilität revolutionieren.

II. Vom Strom zum Gas – oder: Power-to-Gas

Das Zentrum für Sonnenenergie- und Wasserstoff-Forschung Baden-Württemberg (ZSW) hat gemeinsam mit seinen Partnern aus Forschung und Industrie diese Vorzüge nutzbar gemacht – mit dem neuartigen Speicherverfahren Power-to-Gas (P2G[®]). Während bislang bekannte Technologien wie Pumpspeicherwerke, Batterien oder Schwungradspeicher nur über kurze Zeit einen Beitrag zum Ausgleich von Schwankungen leisten können, ist P2G[®] das einzig existierende Langzeitspeicherverfahren. Der besondere Charme dabei: Die Infrastruktur ist mit dem großen Erdgasnetz und zahlreichen Erdgasspeichern in Deutschland bereits vorhanden. Nennenswerte Investitionen sind somit nicht vonnöten – ebenso wenig Eingriffe in die Landschaft und das damit verbundene Werben um gesellschaftliche Akzeptanz.

Die saisonale Speichertechnologie P2G[®] – **Abbildung 1** zeigt eine schematische Darstellung – sieht zunächst die Umwandlung von überschüssigem Ökostrom in Wasserstoff vor. Dies geschieht mithilfe der Elektrolyse. In einem weiteren Schritt wird Wasserstoff Kohlendioxid beigemischt und mittels Sabatier-Verfahren zu synthetischem Erdgas methanisiert.

Dass dieses Konzept funktioniert, hat das ZSW bereits im Jahr 2009 beim Betrieb einer containerintegrierten Pilotanlage mit einer elektrischen Anschlussleistung von 25 Kilowatt nachgewiesen. Seit Herbst 2012 erprobt das Stuttgarter Institut eine zehnfach leistungsfähigere Versuchsanlage – mit einer möglichen Methanproduktion von 300 Kubikmetern pro Tag. Die 250-Kilowatt-Anlage setzt sich aus einem alkalischen Druckelektrolyseur, einer Methanisierungseinheit sowie dem Prozessleitsystem für die Steuerung und Regelung zusammen. (**Abbildung 2**) Das Bundesministerium für Umwelt, Naturschutz, Bau und Reaktorsicherheit (BMUB) fördert das Projekt „Power to Gas 250“, in dessen Rahmen der dynamische und intermittierende Betrieb von Elektrolyse und Methanisierung getestet wird.

Mit diesen Eigenschaften kann die Anlage flexibel auf das rasch wechselnde Stromangebot aus Wind und Sonne sowie auf plötzliche Unterbrechungen reagieren. Das stellt zugleich eine Bedingung künftiger Energiesysteme mit einem hohen Anteil erneuerbaren Stroms dar. Ein weiterer Vorteil für die Anwendung besteht in der Steuerungs- und Regelungstechnik, die bereits der Technik künftiger industrieller Großanlagen entspricht. Während des Betriebs wollen die ZSW-Forscher mit ihren Kollegen vom Fraunhofer Institut für Windenergie- und Energiesystemtechnik und der Firma ETOGAS die Technologie weiter optimieren. Das Hochskalieren künftiger Power-to-Gas-Anlagen im energiewirtschaftlich relevanten Bereich von 1 bis 20 Megawatt soll dadurch erleichtert werden. Eine Bewertung des künftigen Speicherbedarfs ist ebenfalls Gegenstand der Forschungs- und Entwicklungsarbeiten.

Bereits ein gutes halbes Jahr nach der Inbetriebnahme der Stuttgarter P2G[®]-

Anlage gelang den ZSW-Wissenschaftlern ein bedeutender Forschungserfolg. Ein besonders reines und hochwertiges Gas mit 99-prozentigen Methan-Anteil konnte erzeugt werden. Das verbleibende Prozent setzt sich aus Wasserstoff und Kohlendioxid zusammen.

Möglich wurde diese hervorragende Gasqualität durch die Membran-Technologie. Mithilfe der Membran wird das Gas nach der Methanisierung aufbereitet. Das nachgeschaltete Membran-Modul hat somit dazu beigetragen, ein wichtiges Projektziel der P2G[®]-Forschungsanlage zu verwirklichen.

Die alkalische Druckelektrolyse erhielt bei der Planung der 250-Kilowatt-Anlage den Vorzug gegenüber Elektrolyseuren anderer Bauweise. Bei dem elektrochemischen Vorgang bildet sich Wasserstoff an der Kathode und Sauerstoff an der Anode. Kalilauge dient als Elektrolyt, negativ geladene Ionen (Hydroxidion) fungieren als Ladungsträger. Für diese Ionen ist die gasdichte Membran, das Diaphragma, durchlässig, nicht aber für die entstehenden Produktgase.

Teil des Systems sind vier Elektrolyse-Blöcke, die sich wiederum aus jeweils 90 Zellen zusammensetzen. Neuartig ist unter anderem, dass diese Zellstapel einzeln angesteuert werden können. Damit erfüllt die Elektrolyse-Anlage des ZSW eine unabdingbare Anforderung, wenn es darum geht, auf unterschiedliche Lasten flexibel reagieren zu können.

Der in der Elektrolyse erzeugte Wasserstoff bildet die Grundlage für das weitere Verfahren. In der Gasmischanlage wird ihm Kohlendioxid (CO₂) zugefügt. Aus diesem Gemisch wird in zwei verschiedenen Festbett-Reaktortypen Methan, der Hauptbestandteil von Erdgas, erzeugt. Dabei gilt es noch, das kostengünstigste Verfahren zur Methanisierung zu ermitteln sowie dasjenige, das die höchste Gasqualität verspricht. Zum Einsatz kommen dabei ein Rohrbündel- sowie ein Plattenreaktor im direkten Vergleich.

Das für den Prozess notwendige CO₂ kann aus verschiedenen Quellen stammen, beispielsweise aus Biogasanlagen oder aus mit fossilen Brennstoffen betriebenen Kraftwerken. Die Standorte künftiger P2G-Anlagen werden sich unter anderem nach der Verfügbarkeit solcher Quellen richten. Es besteht auch die Möglichkeit, CO₂ aus der Luft zu gewinnen, dies hat das ZSW bereits erfolgreich erprobt. Jedoch ist diese Technik recht energieintensiv. Idealer Nachbar künftiger P2G-Anlagen sind indes Biomasseanlagen, da bei der Fermentierung von Biomasse ebenfalls genügende Mengen CO₂ anfallen. Diese Quelle entspricht auch dem Anspruch des ZSW, ausschließlich Kohlendioxid biogenen Ursprungs zu verwenden, denn nur damit bleibt die spätere Nutzung des Erdgases klimaneutral.

III. Unbestreitbare Vorzüge

Im niedersächsischen Werlte tragen die Vorzüge von Power-to-Gas bereits Früchte: Ende vergangenen Jahres ging in der dort ansässigen Audi AG versuchsweise eine 6 Megawatt-Anlage in Betrieb. Das ZSW hat den Automobilkonzern beim Engineering, der Inbetriebnahme und dem Monitoring unterstützt. Das Engagement Audis zeigt einerseits, dass P2G[®] kurz vor der industriellen Anwendung steht. Zum anderen wird ein wichtiges, großes Einsatzgebiet deutlich: Das im P2G[®]-Verfahren entwickelte Methan kann nicht nur in Wohnhäusern, Blockheizkraftwerken und der Industrie genutzt werden, sondern auch für eine nachhaltige, klimafreundliche Mobilität.

Mehrere Hersteller setzen schon seit längerem auf Erdgasautos, weitere Modelle sind im Kommen. Im Vergleich zu

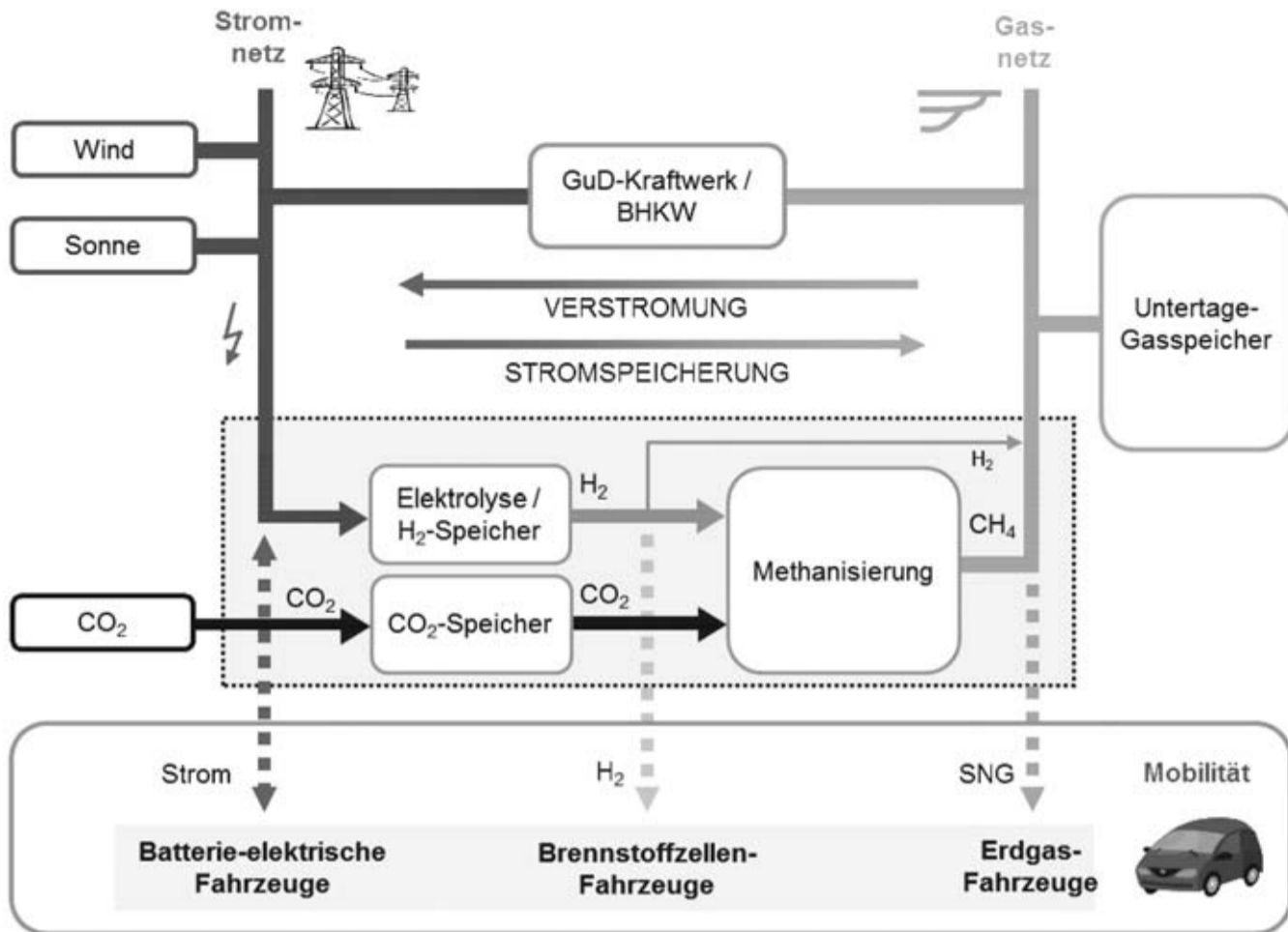


Abb. 1: Das Power-to-Gas-Konzept zur Kopplung von Stromnetz, Gasnetz und Mobilität (SNG = Erdgassubstitute Natural Gas).

Copyright: ZSW

Autos mit anderen umweltfreundlichen Antriebstechniken sind Fahrzeuge, die mit CNG (compressed natural gas) betrieben werden, am weitesten ausgereift. Auch die Infrastruktur, sprich das Erdgastankstellennetz, ist weitestgehend vorhanden. Damit hat Methan als Kraftstoff aktuell auch einen wesentli-

chen Vorteil gegenüber Wasserstoff und der Schritt der Methanisierung beim P2G[®]-Verfahren seine unbestreitbare Berechtigung – trotz eines weiteren Wirkungsgradverlustes bei der Umwandlung: Momentan beträgt der Wirkungsgrad bei Strom zu Wasserstoff etwa 70 Prozent. Bei der anschließ-

den Methanisierung verringert er sich ungefähr um weitere 20 Prozent. Das ZSW arbeitet jedoch auch an der Verbesserung dieser Werte. Wenn Brennstoffzellenfahrzeuge in Serie gehen und das Tankstellennetz für Wasserstoff ausgebaut wird, kann P2G[®] aber auch regenerativen Wasserstoff zur Verfügung

stellen und damit insgesamt zur Etablierung dieser Fahrzeugtechnologie verhelfen.

Kritiker von P2G[®] monieren vor allem den vermeintlich niedrigen Wirkungsgrad von rund 30 Prozent bei der Rückverstromung des Gases (Power-to-Gas-to-Power). Ihnen kann entgegnet werden, dass auch eine relativ geringe Energieausbeute einen weitaus höheren Nutzen erzielt, als abgeregelte Wind- und Solaranlagen, deren überschüssig erzeugter Strom schlichtweg verpufft. Außerdem sieht das P2G[®]-Konzept eine kaskadenartige Nutzung je nach Energiebedarf vor, um Wirkungsgradverluste möglichst gering zu halten: Besteht keine Nachfrage nach Wasserstoff, erfolgt die Methanisierung. Sofern es der Verbraucher nicht umgehend benötigt, wird das Methan gespeichert. Erst wenn Stromknappheit besteht, wird das EE-Gas als letzte Maßnahme des Prozesses rückverstromt.

Nicht nur die Vorteile gegenüber anderen Speichertechnologien, sondern auch die Möglichkeiten zur Nutzung sind also vielfältig. Im Verkehr hat erneuerbares Methan des Weiteren das Potenzial, den „Tank-vs.-Teller-Konflikt“ zu entschärfen. Denn je mehr regeneratives EE-Methan in der Mobilität genutzt wird, desto verzichtbarer wird Bioethanol und -diesel. Für den Personen- und Lastverkehr auf der Straße, aber auch für die Schifffahrt bietet Methan zukünftige Optionen. Mit weiteren Verfahren in Anlehnung an P2G[®] können andere Kraftstoffe hergestellt werden, wie etwa synthetisches Kerosin für die Luftfahrt.

Wichtig in diesem Zusammenhang ist der Energieträger Biomasse. Denn Biomasse ist die einzige erneuerbare Energie, die Kohlenstoff enthält. Und kohlenstoffhaltige Energieträger werden auch noch in Zukunft gebraucht, weil vor allem der Fernlastverkehr, die Schifffahrt und der Flugverkehr auf lange Sicht nicht mit anderen erneuerbaren Alternativen betrieben werden können.

Damit kommt Biomasse eine wichtige Rolle für die Energiewende im Verkehr zu. Biomasse ist jedoch in vielen Ländern knapp. Die heute eingesetzten Biokraftstoffe der ersten Generation (Biodiesel und -ethanol) stehen aufgrund ihrer schlechten ökologischen Gesamtbilanz und der unmittelbaren Konkurrenz zum Nahrungsmittelanbau in der Kritik, obwohl ihre Bedeutung für die Energieversorgung des Verkehrs erst im einstelligen Prozentbereich liegt. Soll der Anteil weiter steigen und die Nutzungskonkurrenz entschärft werden, ist es notwendig, biogene Ressourcen sehr viel effizienter einzusetzen.

Das ZSW sieht aus diesen Gründen eine große Chance in seinem Ansatz, der auf einer Einkopplung von Elektrolyse-Wasserstoff aus erneuerbarem Strom basiert. Denn im Vergleich zu den heute üblichen Bio-Kraftstoffen bietet regenerativ erzeugtes Methan aus Biomasse unter Einkopplung von Elektrolyse-Wasserstoff einen bis zu sechsfach höheren Kraftstofftrag. Dementsprechend verringert sich auch der Agrarflächenbedarf auf bis zu ein Sechstel – oder anders ausgedrückt: um mehr als 80 Prozent.

Insgesamt kann P2G[®] so einen bedeutenden Beitrag zum Klimaschutz und zur Unabhängigkeit von Erdgas- und Mineralölimporten leisten. Noch – das räumen auch die Verfechter der Technologie ein – sind die Kosten von Power-to-Gas relativ hoch. Das ZSW will jedoch mit seiner Arbeit dazu beitragen, dass diese Kosten schon in fünf bis zehn Jahren auf rund 1000 Euro pro Kilowatt installierter elektrischer Anschlussleistung sinken. Damit wäre P2G[®] marktfähig – und ein weiterer Schritt auf dem Weg zu einer erfolgreichen Energiewende bewältigt. □

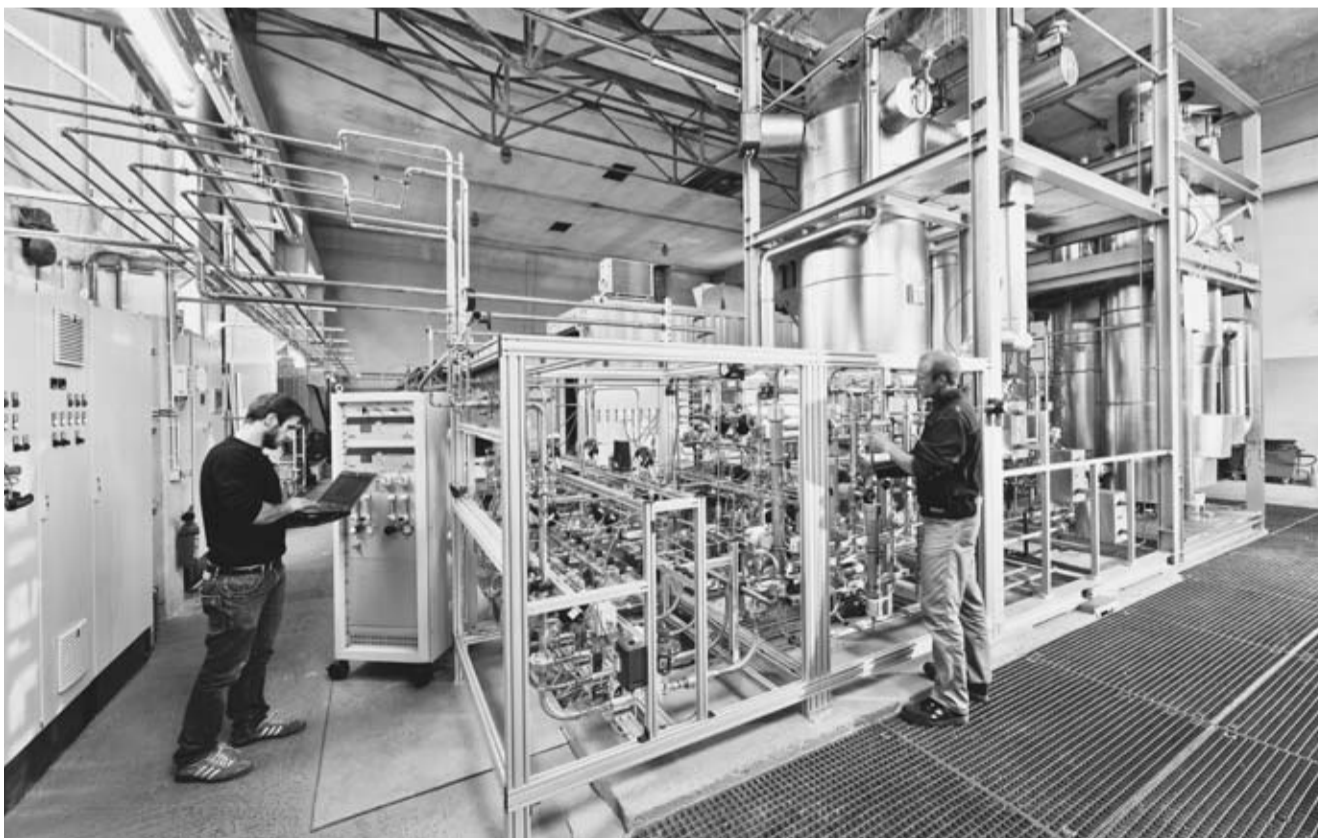


Abb. 2: Methanisierung in der 250-Kilowatt-Anlage des ZSW in Stuttgart (Gaskonditionierung und Methanisierungsreaktoren).

Copyright: ZSW

KEB-Mitglieder- versammlung 2014

Auf der Mitgliederversammlung 2014 der KEB Bayern wurde ein neuer Vorstand gewählt. Neben den zwei bereits aktiven Vorstandsmitgliedern Dr. Claudia Pfrang und Clemens Knoll stellten sich Paul Elbert und Wolfgang Stöckl als Kandidaten zur Wahl. Alle vier Kandidaten wurden mit deutlicher Mehrheit gewählt. Außerdem bekamen drei Mitglieds-einrichtungen den Best-Practice-Preis

2014 verliehen. Abgerundet wurde der Abend durch den Festvortrag „Was ist Heimat?“ Die Kulturwissenschaftlerin Dr. Simone Egger, deren Referat wir nachfolgend dokumentieren, gab einen geschichtlichen Überblick über das Gefühl der Heimat, der Heimatverbundenheit und über die Möglichkeit, auch mehrere Heimatorte bzw. Sehnsuchtsorte zu haben.

Was ist Heimat? Eine Spurensuche in Zeiten der Globalisierung

Simone Egger

Die Frage nach Zugehörigkeit und Verortung ist zeitlos und betrifft alle Menschen gleichermaßen – und das immer und überall. Dennoch scheint die Beschäftigung mit dem Thema in den letzten Jahren wieder wichtiger geworden zu sein. Nicht zu übersehen sind Heimatbilder im Folklorestil, in bunten Farben und schrillen Tönen. Dabei ist die Auseinandersetzung mit dem Topos Heimat oft unsichtbar; leise und unerwartet stellen sich Fragen nach der eigenen Identität, nach Familie, dem Mittelpunkt des Lebens, dem Bezug zu einer ganz bestimmten Stadt oder Region. Heimat kann konkret fassbar werden, ein Dorf, eine Wohnung oder eine Stelle im Garten meinen. Heimat muss aber nicht räumlich verortbar sein. Oft geht es um Beziehungen, um ein Gefühl. Einmal ist Heimat der Geschmack von Erdbeeren im Sommer, ein anderes Mal das Notebook, das für Kontakte zu Freundinnen und Freunden steht. Heimat ist eine öffentliche Angelegenheit und zugleich sehr privat. Jede und jeder wird selbst am besten wissen, was Heimat für sie oder ihn bedeutet. Bei aller Individualität und Vielfalt gibt es aber auch große Themen, die in den einzelnen Betrachtungen immer wiederkehren.

Heimat lässt sich längst nicht mehr mit einem Wort erklären. Heimat, das ist nicht nur ein Haus oder eine Erinnerung. Was als Heimat gesehen wird, kann sich mit der Zeit verändern. Mit der Globalisierung steigt die Wahrscheinlichkeit, dass wir unseren Sehnsuchtsort immer wieder neu erfinden müssen. Und wenn wir selbst niemals vor dieser Herausforderung stehen, müssen wir dieser Realität ins Auge sehen, und schon allein deswegen, um andere zu verstehen. Heimat ist ein Prozess. Ein Mensch kann im Laufe



Dr. Simone Egger, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Volkskunde / Europäische Ethnologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München

seines Lebens nicht nur eine, sondern zwei, drei, viele Heimaten haben. Der Verlust von Heimat, Orientierungslosigkeit und Heimweh können schmerzen. Manchmal muss eine neue Heimat erst mühsam gefunden werden. Gerade im Spannungsfeld von Migration und Mobilität ergeben sich besonders vielschichtige Biografien, die ein neues Licht auf den Sehnsuchtsort Heimat werfen. Und in Anbetracht von Flucht und Vertreibung lässt sich sogar die Frage stellen, ob es nicht ein Recht auf Heimat geben muss.

I. Heimat. Bilder und Geschichten

Bis ins 19. Jahrhundert hinein sollte die Koppelung einer rechtlichen Ordnung an einen Ort, eine Gemeinde oder einen Weiler, das Verständnis von Heimat im deutschsprachigen Raum bestimmen. Wo man daheim war, hatte man im Fall von Krankheit oder Verarmung ein Recht auf Versorgung. Vor allem in Bayern, in Österreich und der Schweiz ist diese Verknüpfung weiterhin bekannt und macht ein wesentliches Merkmal von Heimat aus: die Bezogenheit auf eine Gegend oder Region. Nun konnte dieses System nur funktionieren, da sich der größte Teil der Bevölkerung eher wenig bewegte. Im Zuge der fortschreitenden Industrialisierung und dem steten Anwachsen der Bevölkerung aber verlangten gravierende Veränderungen in Wirtschaft und Gesellschaft eine zunehmende Mobilität in ganz Europa. Arbeiterinnen und Arbeiter wurden vor allem dort gebraucht, wo es Fabriken gab. In dieser Epoche des Umbruchs war eine Rückkehr im Falle der Bedürftigkeit nicht mehr möglich. In den Randgebieten der Städte, aber auch auf dem Land stieg die Zahl der Heimatlosen, für die niemand zuständig war. Das Heimatrecht wurde schließlich vom „Prinzip des Unterstützungswohnrechts“ abgelöst. Dieses Recht sollte jeder und jedem unter der Bedingung, dass sie mindestens zwei Jahre in einer Stadt oder einem Bezirk gemeldet waren, in einer Notlage unter die Arme greifen. Das ursprüngliche Heimatrecht begann sich nach und nach vom Ort der Herkunft abzukoppeln und zum späteren Staatsbürgerrecht zu entwickeln.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts löste sich der Begriff zusehends aus einem eindeutigen Zusammenhang. Heimat wurde zu einer idealen Welt, die ohne konkreten Rückbezug funktionierte. Ganz im Sinne der Romantik wurden Sehnsuchtsorte geschaffen, die Heimat meinten, aber nicht mehr benannten, was und wo diese Heimat war. Bilder von rauschenden Bächen und schneebedeckten Berggipfeln wurden zu beliebten Sujets der Landschafts- und der Genremalerei, die in jenen Jahren zu den wichtigsten Gattungen zählten. Die Verbindung von politischen Zielen und dem Heimatbegriff, die Hinwendung zum Nationalen haben ihren Ursprung ebenfalls in der Romantik. Um ein gemeinsames kulturelles Gedächtnis der Deutschen zu beschwören, gaben die Brüder Grimm in den Jahren nach 1810 beispielweise ihre Kinder- und Hausmärchen heraus.

Nicht nur in der Kunst wurde das Ländliche zur vollkommenen Lebenswelt erhoben. Vorstellungen von Schönheit und Natur verschmolzen zu einer Heimatästhetik. Die Probleme, die es in abgelegenen Dörfern und auf kleinen Bauernhöfen mit wenig Auskommen und vielen Kindern gab, wurden ausgeblendet. Heimat entwickelte sich zu einem Klischee, das Arbeiterinnen und Arbeiter über Probleme hinwegtrösten konnte und in die bürgerlichen Stuben eine schwärmerische Idee von einem guten Leben brachte. Zugleich gab und gibt es Gegenden, die den romantischen Sehnsuchtsorten geradezu idealtypisch entsprechen. Tegernsee etwa wirkt wie ein Gemälde, das Wirklichkeit geworden ist. Mit dem Fremdenverkehr setzte im 19. Jahrhundert die Inszenierung von Charakteristika ein. Für die einen meint Tourismus, dass sie eine Region, die vielen auch Heimat bedeutet, mit all ihren Qualitäten anpreisen müssen, für die anderen, dass sie bis dato unbekannte Gegenden kennenlernen und neue Heimatbilder – etwa in Form von Souvenirs – mit nach Hause bringen.

Im Zuge einer wachsenden Begeisterung für alles Regionale fanden sich

parallel zu dieser Entwicklung viele Gleichgesinnte zusammen und riefen Vereine und Museen ins Leben. Eine große Welle setzte in den 1880er Jahren ein, Worte wie Heimatschutz, Heimatkunst oder auch Heimatkunde wurden selbst Teil des allgemeinen Sprachgebrauchs. Auch hier war der Begriff Heimat in erster Linie an das Ländliche geknüpft. Nachdem mit der Industrialisierung vieles in Bewegung geraten war, ging die Dokumentation von Lebenswelten bald in das Streben nach deren Erhalt über. Zu retten galt es, was als „echte“ Volkskunst betrachtet wurde. Die Bewertung lag freilich im Auge der jeweiligen Betrachterinnen und Betrachter. In München begründeten die Architekten Gabriel von Seidl und Theodor Fischer 1902 den heutigen „Landesverein für Heimatpflege in Bayern“.

Im späten 19. Jahrhundert erzielten Heimatdichter wie Ludwig Ganghofer oder Ludwig Thoma hohe Auflagen. Mit Millionen verkaufter Bücher im gesamten Kaiserreich war Ganghofer ein bayerischer Bestsellerautor. In seinen Stücken und Romanen schuf er eine Welt, die auf Harmonie abzielte. Ganghofer wollte Menschen aus allen Milieus unterhalten. In den letzten Jahren sind Serien wie „Dahoam is dahoam“ erfolgreich. Die Seifenoper des Bayerischen Rundfunks spielt in dem fiktiven Dorf Lansing; „Da gehör' ich hin, da will ich nicht mehr weg“, heißt es im Titelsong. Ob ich als Zuschauerin oder Zuschauer einen Bezug zu der Region habe oder mich einfach dafür interessiere, spielt keine Rolle. TV-Programme sind überall auf der Welt zu empfangen. Südamerikanische Telenovelas, die mit viel Leidenschaft von Beziehungen und alltäglichen Situationen erzählen, bewegen seit Jahrzehnten auch Menschen in China oder in den Ländern des afrikanischen Kontinents.

Spätestens in den 1920er Jahren war es mit der Unschuld dieser Idylle jedoch vorbei. In ihrer „Blut-und-Boden“-Ideologie verband die Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei ihren Faschismus ebenfalls mit einem „Recht auf Raum“. Aus der Perspektive des Nationalsozialismus stand das Blut für die Zugehörigkeit zur deutschen oder arischen „Rasse“, und der Boden meinte den Lebensraum, den es einzunehmen, zu beherrschen und für die Landwirtschaft zu nutzen galt. Von einer Gesellschaft, die kulturelle Gemeinsamkeiten, aber auch viele Unterschiede kannte, war hier nicht die Rede, im Zentrum stand das „Volk“ und das sollte in jeder Hinsicht vollkommen gleich und angeglichen sein. Das Bild des untadeligen deutschen Bauern passte in dieses Schema, Realitäten wie der kontinuierliche Rückgang des Berufsstands wurden gar nicht zugelassen.

Der Heimatbegriff der Nachkriegsjahre wurde in Deutschland und in Österreich maßgeblich von der Unterhaltungsindustrie geprägt. Schlager und Filme zeigten eine heile Welt. Die Heiterkeit der Lieder und Geschichten passte zu den Sehnsüchten einer Generation, die sich mit den Möglichkeiten des Wirtschaftswunders am Konsum orientierte und seit den 1950er Jahren zugleich massenhaft das Reisen für sich entdeckte. Als Kulisse dienten Capri und der Wörthersee. Wie kaum ein anderes Genre spiegelte der Heimatfilm den Zeitgeist wider. Auch das Schicksal der Flüchtlinge und Heimatvertriebenen sollte in diesem Genre eine Rolle spielen. „Grün ist die Heide“ lautet ein Titel, der sich mit diesem Thema in der Bundesrepublik beschäftigt hat, wengleich die rasche Aufnahme des Vertriebenen Luder Lüdersen in dem Klassiker von 1951 doch beinahe zu harmonisch anmutet.

Die fortschreitende Bebauung und Überformung der Landschaft wurden



Gerhard Müller, Vorsitzender der KEB Neu-Ulm, fertigte wieder seine jetzt schon traditionelle Zeichnung an. Diesmal „traf“ er Simone Egger.

seit den 1960er Jahren zunehmend als beunruhigend empfunden. Nachdem bis dato die Idee der Modernisierung alle Lebensbereiche beherrscht hatte, wurden Beschlüsse nun nicht mehr hingenommen, sondern immer stärker hinterfragt. Seit den 1980ern war von *Neuen Sozialen Bewegungen* die Rede. Themen waren Ökologie, soziale Gleichheit oder die schulische Bildung von Kindern. Mit der Umwelt- und Anti-Atom-Bewegung setzte ein tiefgründiges Nachdenken über den Lebensraum und damit über die Heimat ein. Bürgerinnen und Bürger engagierten sich aktiv in ihrer Umgebung. Initiativen wendeten sich gegen den Abriss von historischen Gebäuden, gegen die Trockenlegung eines Sumpfbereichs und vieles andere. In Bayern darf in diesem Zusammenhang auch die geplante Wiederaufbereitungsanlage in Wackersdorf nicht unerwähnt bleiben.

II. Herzensangelegenheiten

Die erste Heimat – und das heißt manchmal die einzige Heimat – ist mit der eigenen Kindheit verbunden. Die Orte des Aufwachsens, der Plattenbau wie das Haus mit den grünen Fensterläden, der Spielplatz, das nahe gelegene Freibad im Sommer, all diese Eindrücke

bleiben ein Leben lang in Erinnerung. Dabei muss die Heimat nicht in einem klassischen Sinne schön gewesen sein. Wichtig sind in erster Linie Beziehungen, die man zu Menschen und Dingen aufbaut, und Erfahrungen, die man in dieser oder jener Umgebung macht. Offensichtlich prägen sich Verbindungen zu Menschen, Objekten und Orten der ersten Heimat besonders tief ein. Angesichts der Emotionen, mit denen etwa alte Spielsachen aufgeladen sind, handelt es sich immer auch um Herzensangelegenheiten.

Die Eltern und Geschwister sind der engste Kreis, in dem man sich heimisch fühlen kann. Zu Hause muss man – im besten Fall – erst einmal keine Fragen stellen, sich nicht rechtfertigen, sich nicht erklären und wird so angenommen, wie man ist. Natürlich gibt es auch zwischen Müttern und Vätern, Töchtern und Söhnen, Schwestern und Brüdern kleinere und größere Schwierigkeiten. Und manchmal kommt es zu Streitereien, die sich auch nach Jahrzehnten nicht mehr beheben lassen. Vielleicht werden derartige Auseinandersetzungen aber auch deshalb so erbittert geführt, weil es sich um die eigene Familie handelt und Nähe in ausgeprägte Distanz umgekehrt wird. Vielleicht ist das Wissen darum auch deshalb wichtig, weil es

sich erst dann wirklich an einem Ort zu Hause fühlen lässt, wenn man weiß, wer man ist.

Irgendwann muss man das Elternhaus jedoch verlassen, um – in einem anderen Viertel, einer anderen Stadt, einem anderen Land oder sogar auf einem anderen Kontinent – auf eigenen Beinen zu stehen. Der überwiegende Teil der Weltbevölkerung bleibt für immer in der vertrauten Umgebung. Auch in Zeiten von Migrationsbewegungen und einer allgemein zunehmenden Mobilität im Zuge der Globalisierung verlassen die meisten Menschen die Region, in der sie geboren oder heimisch geworden sind, in der Regel nicht allzu oft. Sie kennen jedes Haus und jede Straße, für sie ist ihr Zuhause ihre Heimat geblieben. Manchmal endet die Kindheit abrupt, weil etwas passiert. Kriege und Konflikte führen zu großem Leid und können die Heimat von vielen Menschen unwiederbringlich zerstören oder den Weg nach Hause für immer abschneiden. Auf einmal ist dann nichts mehr wie es einmal war. Die erste Heimat wird so im schlimmsten Fall zu einem Sehnsuchtsort, der sich niemals mehr erreichen lässt.

Es gibt Menschen, die ihre Heimat aus den verschiedensten Ursachen – aus familiären, politischen oder ökonomi-

schen Gründen – einmal im Leben wechseln und anschließend für immer in diesem Umfeld bleiben. Das Aneignen einer neuen Heimat, das Finden von Freundinnen und Freunden und überhaupt das Herstellen eines Bezugs zu der noch ungewohnten Umgebung, sind aber erst einmal ungeheuer anstrengend.

Gesellschaften sind immer in Bewegung. Auch die Zusammensetzung der deutschen Bevölkerung hat sich längst gewandelt. Kulturelle Vielfalt zeichnet die deutsche Gesellschaft aus. 1955 hat die Bundesrepublik ein erstes Anwerbeabkommen mit Italien geschlossen. Ein Großteil der Gastarbeiterinnen und Gastarbeiter hatte zunächst die Idee, irgendwann in die alte Heimat zurückzukehren. Im Laufe von Jahren und Jahrzehnten sind die Menschen aus Griechenland, Italien, der Türkei und dem früheren Jugoslawien aber auch in Deutschland heimisch geworden. Mit der Zeit haben sie nicht nur eine neue Heimat gewonnen, auch die alte Heimat hat sich verändert. Der Lebensraum vom eigenen Haus im Dorf der Eltern wurde ersetzt durch ein Heim in Stuttgart oder München. Für die Kinder, Enkelinnen und Enkel spielt die Herkunft der Eltern eine Rolle, aber sie sind in Deutschland geboren und aufgewachsen. Die Rede von den migrantischen Mitbürgerinnen und Mitbürgern, die sich in eine Mehrheitsgesellschaft „integrieren“, also einordnen sollen, hat mit dieser Realität nichts zu tun, längst sind sie integraler Bestandteil dieser Gesellschaft. Dass es in erster Linie darum gehen muss, dass Menschen gut zusammenleben, egal was ihre Identität ausmacht, und dass es sich dabei um eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe handelt, kommt meist nicht zur Sprache. Wenn sich Probleme in einer Gesellschaft auftun, haben die in erster Linie mit sozialen Unterschieden zu tun. Darin wird die große Herausforderung der Zukunft liegen: der Graben zwischen Arm und Reich wird immer größer, und es muss im Interesse aller, ob sie nun Migrationshintergrund haben oder nicht, liegen, die vorhandenen Ressourcen fair zu verteilen.

III. Cool Bavaria

Unter den Heimatbildern sticht das Bayerische heute ganz besonders hervor. Die Gegend mit den Bergen, weltbekannte Kleidungsstücke wie die Dirndl und Lederhosen, immer neue Interpretationen altbekannter Motive, die Band „La Brass Banda“ oder das *MUH-Magazin* lassen Bayern derzeit präsent und angesagt wie nie zuvor erscheinen. Im In- und Ausland wird vor allem das Bayerische wahrgenommen. Mit seiner Präsenz passt dieser Landstrich offenbar in idealer Weise zu den Bildwelten der Spätmoderne. Ausgerechnet in Bayern, wo vieles so unveränderbar scheint, ist seit dem 19. Jahrhundert alles dafür getan worden, dass es bestimmte Bilder überhaupt gibt, die zwar eine ganze Menge mit dem Selbstverständnis der Region zu tun haben, aber auf einmal gar nicht mehr so statisch sind.

Der Freistaat am Fuße der Alpen ist gewissermaßen ein Sonderfall. Soviel Heimat wie in Bayern – könnte man meinen – gibt es nicht überall. Wälder, Berge und Seen bilden ein einmaliges Ensemble. Durch die Bewirtschaftung ist eine charakteristische Landschaft entstanden. Bayern meint immer auch eine Fülle von Traditionen und Symbolen, die mit der christlichen Prägung der Region zusammenhängen. Der Leonhardiritt in Bad Tölz beispielsweise ist eine jährlich am 6. November abgehaltene Wallfahrt zum Schutz der Nutztiere. Der Brauch hat Geschichte, dabei ist es nicht immer schon so gewesen, der



Bayern meint immer auch eine Fülle von Traditionen und Symbolen, die mit der christlichen Prägung der Region zusammenhängen.



Auf dem Münchner Oktoberfest wird Heimat ganz besonders inszeniert.



Heimat und Kommerz liegen nah zusammen: Hier eine Aufnahme aus dem Ort Schliersee am gleichnamigen oberbayerischen See.

Ritt lässt sich ins 19. Jahrhundert zurückverfolgen. Mit Blumen geschmückte Tiere, historische Trachten, die eindrucksvolle Kulisse des Ortes und die Kapelle am Berg – all diese Elemente machen den Leonhardiritt zu einem besonderen Ereignis. In der Vergangenheit war es für die landwirtschaftlich geprägte Region um Tölz von geradezu existentieller Bedeutung, dass es den Pferden und Rindern und damit den Familien gut ging. Heute haben die meisten diesen Hauptberuf jedoch aufgegeben oder gehen noch einer anderen Tätigkeit nach. Diejenigen, die an der Prozession teilnehmen, leben nicht mehr in der vorindustriellen Welt, aus der die Wallfahrt stammt. Den Alltag bestimmen inzwischen andere Fragen. Und doch ist es für die Gemeinschaft und das Selbstverständnis der Menschen von zentraler Bedeutung, dass sie sich an dem Festtag beteiligen und so auf die eigene Tradition zu verweisen.

Im September verdichten sich all diese Bilder zu einer Inszenierung der Superlative. Außergewöhnliche Anlässe erfordern außergewöhnliche Kleider – und das gilt auch oder gerade für das Münchner Oktoberfest. Seit 1810 wird auf der Theresienwiese gefeiert, innerhalb von nur zwei Wochen lockt das Spektakel jährlich rund sechs Millionen Besucherinnen und Besucher in die Stadt. Das größte Volksfest der Welt ist heute populär wie nie zuvor. Gäste aus nah und fern reisen an, um einmal dabei zu sein. Wenn der Rummel begonnen hat, befindet sich die Stadt vierzehn Tage lang in einem Rausch. Der Duft von gegrillten „Hendln“ und gerösteten Mandeln liegt in der Luft. München ertrinkt im Bier, und alles dreht sich, leuchtet und blinkt.

Etwa um das Jahr 2000 war nun zunächst in München, bald in ganz Bayern und ein Jahrzehnt später noch weit darüber hinaus ein besonderes Phänomen zu beobachten. Das Klischee des *Bayern in Tracht* gewann eine ganz neue Realität, als junge Leute tatsächlich damit begannen, sich auf diese Weise zu kleiden. Damit sind nicht historische Trachten gemeint, die von Vereinen präsentiert werden, sondern Dirndl und Lederhosen. Absolut niemand hätte noch in den 1990er Jahren vermutet, dass Trachten einmal mit der Bezeichnung „cool“ in Verbindung gebracht werden. Im Blickpunkt der Weltöffentlichkeit werden Dirndl und Lederhosen nun aber in allen Variationen zur Schau gestellt. Menschen jeden Alters und aus allen sozialen Milieus kleiden sich gerne „bayerisch“, was darunter zu verstehen ist, wird vielstimmig diskutiert.

Dabei hat die wetterfeste Lederhose meist nichts mit dem Arbeitsalltag ihrer Träger zu tun, und das Dirndl ist eine Idee des 19. Jahrhunderts. Immer mehr Menschen reisten in den Sommermonaten aus den Städten in die alpinen Fremdenverkehrsregionen. In diesem Zusammenhang wurde das Dirndl „entdeckt“ und entsprechend aufbereitet. Das Kleid war eigentlich das Untergewand der Mädchen oder Mägde, der Dirndl, im bairischen Sprachraum redet man daher vom „Dirndlg'wand“. Das Dirndl mit anliegendem Miederoberteil und angereichten Rock aus Baumwollstoff mit Blümchenmuster war ein Kleid, das wohlhabende Damen in der Sommerfrische trugen.

Gerade in Städten entstehen neue, hybride Ausdrucksformen von Kultur. Elemente, die aus unterschiedlichen Kontexten stammen, verschmelzen zu neuen Formen. Verschiedene Heimaten können sich so miteinander verbinden. Dies zeigen eindrucksvoll die Dirndl aus afrikanischen Stoffen, die zwei Schwestern aus Kamerun, die seit Jahrzehnten in Deutschland leben, in München entwerfen, nähen und verkaufen. Aus ver-

Verabschiedung der beiden ausscheidenden Vorstandsmitglieder Georg Klaus und Dr. Walter Zahner

Georg Klaus und Dr. Walter Zahner gaben bereits im Vorfeld der Mitgliederversammlung bekannt, sich nicht mehr zur Wahl zu stellen. Im Laufe des festlichen Abends der Mitgliederver-

sammlung 2014 bedankte sich der Vorsitzende der KEB Bayern, Dr. Florian Schuller, bei Georg Klaus und Dr. Walter Zahner für ihren mehrjährigen Einsatz im Vorstand der KEB Bayern.



Georg Klaus erhielt das Dankeszeichen der KEB Bayern, die Skulptur „Gegenüber“ von Christine Stadler.



Dr. Florian Schuller überreichte Dr. Walter Zahner als Dankeschön eine historische Ansicht des Englischen

Gartens, in dessen unmittelbarer Nachbarschaft die Landesstelle der KEB Bayern ihren Sitz hat.

schiedenen Facetten ihrer Identität setzen sich die Kleidungsstücke der Trachtensneiderinnen von „Noh Nee“ zusammen. Die Schwestern Marie Darouiche und Rahmee Wetterich erzählen mit ihren Dirndl à l'Africaine die Geschichte ihres Lebens.

München ist wie jede Großstadt von Mobilität und Migration geprägt. Vielfalt kennzeichnet die Stadtgesellschaft, und Menschen aus aller Welt kommen nach Bayern, um hier zu arbeiten und zu leben. In Zeiten der Globalisierung ist das keine Besonderheit. Die Rede

von den „echten“ Münchnerinnen und Münchnern, denen es ganz allein erlaubt sein soll, Tracht zu tragen, scheint aber mehr als fragwürdig. Dirndl und Lederhosen haben immer schon mit Bildern und Vorstellungen zu tun. Es geht um Formen des Heimischwerdens, die auf eine spezifische Art und Weise sichtbar (gemacht) werden. Im Moment haben sich viele darauf verständigt, ihre Zugehörigkeit am Exempel des „Bayerischen“ zu thematisieren. Dabei ist „das Bayerische“ keine feste Größe, sondern wird immer wieder ausgehandelt.



Seit ungefähr 15 Jahren ist ein besonderes Phänomen zu beobachten. Das Klischee des Bayern in Tracht gewann

eine ganz neue Realität, als junge Leute tatsächlich damit begannen, sich auf diese Weise zu kleiden.

IV. Herzlich Willkommen!

Das Wort Heimat ist im Deutschen untrennbar mit der Geschichte der Nation verbunden. Oft wird behauptet, dass der deutsche Begriff geradezu einzigartig sei. Das gilt sicher für die Vielzahl seiner Bedeutungen, und vielleicht ist die Bezeichnung auch besonders präzise. Womöglich gibt es irgendwo auf

der Welt einen Begriff, der viel genauer trifft, was mit Heimat alles gemeint sein kann. Und wenn es auch nicht unbedingt ein Wort gibt, das Gefühl des Dazugehörens ist doch überall bekannt. Jemand, der von „Home“ spricht, wird damit ebenso seine Vorstellung von Zugehörigkeit ausdrücken. Heimat ist ein Wort, das sich wie eine Kulturgeschichte der Regionen liest, die Deutschland

heute ausmachen. Heimat ist aber auch nicht per se deckungsgleich mit der Idee einer Nation. Heimat ist nicht Deutschland, und auch nicht zwingend die Schweiz. Sicher kann man Italien als seine Heimat oder als einen Sehnsuchtsort empfinden, aber Zugehörigkeit hat – und das wird oft falsch verstanden – erst einmal nichts mit Grenzen, Pässen und anderen Regelungen zu tun haben.

Manch eine und manch einer mag in wirtschaftlich schwierigen Zeiten die Nähe zur Heimat suchen, das Zeigen regionaler Eigenheiten lässt aber auch in Kontakt mit anderen treten, die dazugehören wollen. Schon immer sind sich Menschen aus unterschiedlichen Zusammenhängen begegnet, haben ihr Wissen und kulturelle Dinge ausgetauscht. Kultur ist längst nicht mehr an einen Ort gebunden. Ein wesentlicher Unterschied im Umgang mit alten und neuen Heimaten ist aber die Frage, ob man den Wohnort oder den Arbeitsplatz freiwillig gewechselt hat. Noch schwieriger wird es, wenn man seine Heimat verlassen musste. Oft sind Menschen gezwungen, wegzugehen, das Umfeld oder sogar den Kontinent zu wechseln. Mit nichts als ihren Kleidern kommen sie allein oder mit der Familie in irgendeiner Welt an, in der sie versuchen müssen, eine neue Heimat zu finden. In Deutschland treffen Menschen auf der Flucht zusätzlich auf einen schier undurchdringlichen Verwaltungsapparat. Nicht nur die Sprache ist unbekannt, auch die zahllosen Regeln, nach denen man leben soll, sind kompliziert und verbieten jede Form von Normalisierung. Anstatt sich zu fragen, wie ein

Miteinander aussehen kann, wird mit Abgrenzung im Gegenteil noch Politik gemacht. Wie aber kann man sich mit dem Schutz der eigenen Heimat befassen, während man anderen ihr Recht auf Heimat gleichzeitig abspricht? In welcher Gesellschaft leben wir, wenn sich nicht alle irgendwo zugehörig fühlen dürfen? Heimat hat immer auch mit Teilhabe zu tun.

Die eigene Identität geht immer von Abgrenzungen aus. Wenn ich weiß, was ich nicht bin, wird mir eher klar, wie ich sein möchte. Das ist ein ganz gewöhnlicher Vorgang, der aber eigentlich nichts mit anderen Menschen, sondern vor allem mit mir selbst zu tun hat. Wenn ich aber weiß, was Heimat für mich bedeutet, mir meiner Familie und meinem Zuhause sicher bin, kann ich dieses Gefühl auch teilen ohne Angst zu haben, dass es mir jemand wegnimmt. Vielleicht ist es letzten Endes gar nicht so wichtig, ob Heimat etwas Materielles oder etwas Ideelles, eine bestimmte Speise, einen Landstrich oder einen ganz besonderen Geruch meint, ob Heimat nun eher für Zugehörigkeit, für Freundschaft oder für Sicherheit steht. Wichtig ist, was Menschen in unterschiedlichen Zusammenhängen empfinden und was das Wort Heimat sein kann. Das Spannende daran sind ja gerade die verschiedenen Zuschreibungen, die den Begriff so schillernd erscheinen lassen. □

KEB-Mitgliederversammlung 2014 wählte neuen Vorstand

Im Mittelpunkt der Mitgliederversammlung 2014 der Katholischen Erwachsenenbildung in Bayern (KEB Bayern), am 11. und 12. Juli, stand die Wahl eines neuen Vorstands. Neben den zwei bereits aktiven Vorstandsmitgliedern Dr. Claudia Pfrang (Geschäftsführerin des Kreisbildungswerks Ebersberg) und Clemens Knoll (Geschäftsführer der Katholischen Erwachsenenbildung im Erzbistum München und Freising) stellten sich Paul Elbert (Vorsitzender der KEB in Fürth) und Wolfgang Stöckl (Bischöflicher Beauftragter für Katholische Erwachsenenbildung im Bistum Regensburg) als Kandidaten zur Wahl. Alle vier Kandidaten wurden mit deutlicher Mehrheit gewählt. Dr. Florian Schuller, Direktor der Katholischen

Akademie, ist geborenes Vorstandsmitglied der KEB Bayern und deren Vorsitzender.

Den beiden ausscheidenden Vorstandsmitgliedern Georg Klaus und Dr. Walter Zahner, die sich nicht mehr zur Wahl stellten, dankte Dr. Florian Schuller für ihren mehrjährigen Einsatz für die gemeinsame Sache – die Katholische Erwachsenenbildung in Bayern.

Das Motto der Mitgliederversammlung 2014 lautete „Bildung regional“ und gab den roten Faden der Veranstaltung vor. So war das Thema des Best-Practice-Preises 2014 „Lebensstil – Lebensraum“. Es wurden drei erste Preise, jeweils mit 2.000 Euro dotiert, vergeben. Prof. Dr. Dr. Johannes Wallacher, Präsident der Hochschule für

Philosophie München, hielt die Laudatio und hob den Mut hervor, auch schwierige Themen aufzugreifen und freute sich über die hohe Breitenwirkung, die die Projekte erzielt haben.

Der erste Preisträger war das Bildungswerk Diözesanverband Würzburg der Katholische Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) mit seinem Projekt „Engelberg Gespräch Fremde Nachbarn – Heimatvertriebene, Gastarbeiter und Flüchtlinge am Untermain“. Professor Johannes Wallacher würdigte besonders die innovative Methodik und die besondere Verortung in einem Kloster.

Der zweite Preisträger war die KEB Fürth mit ihrer Reihe: „Armut in den

Als Gründe für Prämierung dieses Projekts nannte Professor Johannes Wallacher die gute Themenzusammenfassung, den lokalen Bezug und den Mut, ein „sperriges“ Thema in den Focus genommen zu haben.

Das Bildungswerk Berchtesgadener Land bekam für die Themenwoche „Leben auf der Alm. Heile Welt und Wirtschaftsfaktor“ als Dritter den Preis überreicht. Die Themenwoche sei intensiv und innovativ sowohl in der Themenauswahl als auch in der Durchführung, mit ausgezeichneten Werbemaßnahmen und vielfältigen Kooperationspartnern auch außerhalb des katholischen Milieus gewesen, so Professor Johannes Wallacher in seiner Preisbegründung.



Der neue Vorstand der KEB Bayern (v.l.n.r.): Clemens Knoll, Wolfgang Stöckl, Dr. Florian Schuller, Dr. Claudia Pfrang, Paul Elbert.



Die Best-Practice-Preisträger 2014 (v.l.n.r.): Paul Elbert und Norbert Boehnki (KEB Fürth), Dr. Florian Schuller, Michaela Obermeier und Peter

Wörnle (KBW Berchtesgadener Land), Alexander Kolbow (KAB Bildungswerk Würzburg), Laudator Prof. Dr. Dr. Johannes Wallacher.

Islam

Rund 1,6 Milliarden Menschen kennen sich zum Islam, der nach dem Christentum größten Religionsgemeinschaft der Erde. Doch grundlegendes Wissen über Religion, Kultur und Politik im Islam ist in Europa kaum vorhanden – Vorurteile statt Kenntnisse prägen daher oft die Diskussionen. In zwei Veranstaltungen mit ausgewiesenen Experten versuchte die Katholische Akademie Bayern, dem etwas entgegenzusteuern.

Prof. Dr. Rotraud Wielandt, Islamwissenschaftlerin an der Universität Bamberg, legte bei der Abendveranstaltung „Who is who in Islam?“ am 29. Januar

2014 die grundlegenden Unterschiede der beiden großen Konfessionen des Islam – Sunna und Schia – dar und stellte auch Sondergruppen vor. Ihr Kollege Prof. Dr. Georges Tamer, Islamwissenschaftler an der Universität Erlangen-Nürnberg, warf einen genauen Blick in den Koran und zeigte, wie islamische Mystiker das heilige Buch als Quelle für wissenschaftliche Erkenntnisse betrachteten. Professor Tamer tat dies am 25. Januar 2014 auf dem Treffen der Mitglieder des Hochschulkreises Erlangen-Nürnberg/Eichstätt der Akademie.

Who is who in Islam?

Rotraud Wielandt

Weitaus die meisten der weltweit ca. 1,6 Milliarden Muslime sind Sunniten, eine Minderheit von ihnen, wahrscheinlich rund 15 % (ca. 240 Millionen), dagegen Schiiten. Die Ursachen der Trennung zwischen beiden Observanzen reichen bis zum Tod Muhammads, des Propheten der Muslime, im Jahr 632 zurück. Dennoch lässt sich für die ersten rund drei Jahrhunderte der islamischen Geschichte noch nicht von einer Spaltung zwischen Sunniten und Schiiten sprechen, denn sunnitisch in dem uns heute geläufigen Sinn ist der Mehrheitsislam erst seit der Mitte des 9. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung allmählich geworden. Allerdings begannen sich die Schiiten schon sehr bald nach Muhammads Tod von anderen Muslimen abzugrenzen. Davon, warum sie das taten und welche besonderen Leitungsstrukturen und religiösen Vorstellungen sie im Gefolge dessen entwickelten, soll hier die Rede sein.

I. Ursprünge der Schia

Für die ersten Spaltungen innerhalb der islamischen Glaubensgemeinschaft ist eine enge Verquickung politischer und religiöser Motive charakteristisch. So stand auch am Anfang des Sonderweges der Schiiten ein Dissens, der zunächst politischer Natur war, sich dann aber zusätzlich mit divergierenden religiösen Anschauungen auflud.

Er begann mit Meinungsverschiedenheiten in der Frage, wer nach dem Tod Muhammads im Jahr 632 dessen legitimer Nachfolger im Amt des Oberhauptes von Staat und Religionsgemeinschaft, anders gesagt der rechtmäßige Kalif sei; Kalif (arabisch *khalifa*) heißt „Nachfolger“. Muhammad war gestorben, ohne eine Nachfolgeregelung zu treffen. Er hatte auch keine Söhne, die ihn überlebten. Ohnehin war unter den Bewohnern der arabischen Halbinsel, die damals auch in Städten wie Mekka und Medina noch in Form von Stämmen zusammenlebten, die Vererbung der Führerschaft vom Vater auf den Sohn oder deren Weitergabe an ein anderes männliches Mitglied derselben Familie nicht



Prof. Dr. Rotraud Wielandt, Professorin für Islamkunde und Arabistik an der Universität Bamberg

selbstverständlich. Starb ein Stammesführer, dann handelten die Notabeln des Stammes untereinander aus, wer der Nächste werden sollte. Die Wahl fiel üblicherweise auf den Angesehensten. Als Muhammad starb, einigten sich die sogenannten Prophetengefährten, d.h. seine frühesten und engsten Mitstreiter, auf einen von ihnen, Abu Bakr, als Kalifen. Er stammte nicht aus der Großfamilie Muhammads.

Es gab jedoch einen anderen Weggefährten des Propheten, der davon überzeugt war und von dem auch etliche Unterstützer meinten, dass eigentlich ihm die unmittelbare Nachfolge Muhammads zustehe, zumal er mit diesem durch eine zweifache Familienbeziehung verbunden und von Jugend auf eng vertraut war. Dies war Ali, der Vetter Muhammads, in dessen Elternhaus Muhammad nach dem frühen Tod seiner eigenen Eltern größtenteils aufgewachsen war. Ali war zudem mit Mu-

hammads Tochter Fatima verheiratet, also dessen Schwiegersohn.

Zur Begründung seines Anspruchs auf das Leitungsamt berief sich Ali auf eine Äußerung Muhammads, die dieser im Jahr seines Todes auf seiner Abschiedswallfahrt bei einer Rast an einem Teich namens Khumm getan haben soll. Sie lautete: „Derjenige, dessen Patron ich bin, dessen Patron ist auch Ali.“ Was Muhammad mit ihr gemeint hat, sollte sie tatsächlich so gefallen sein, lässt sich nicht sicher rekonstruieren. Nach dem Verständnis Alis und seiner Anhänger hatte Muhammad mit ihr aber damit ihn ausdrücklich zu seinem Nachfolger bestimmt. Umso enttäuscht waren Ali und seine Unterstützer, als statt seiner Abu Bakr zum ersten Kalifen erkoren wurde. Bei der Neubesetzung des Kalifenamts nach dessen Tod und nach dem Tod von dessen Nachfolger wurde Ali zwei weitere Male übergangen. Der dritte Kalif, Uthman, war Angehöriger der Familie der Umayyaden, die im Gegensatz zu derjenigen der Haschimiten, der Familie Muhammads und Alis, im vorislamischen Mekka vermögend und einflussreich gewesen war, sich jedoch größtenteils erst sehr spät dem Islam angeschlossen hatte. Mit Uthmans Erhebung zum Kalifen griff daher aus der Perspektive Alis und seiner Anhänger die alte mekkanische Aristokratie trotz mangelnder religiöser Dignität erneut nach der Macht.

Noch dazu besetzte Uthman Provinzstatthalterposten und sonstige lukrative Ämter vorzugsweise mit eigenen Verwandten. Dadurch zog er sich den Vorwurf des Nepotismus und der Förderung von Ungerechtigkeit zu. Im Jahr 656 wurde er von einer Gruppe Unzufriedener, die aus Ägypten herangezogen waren, in seinem Haus in Medina ermordet. Nun einigten sich die restlichen Prophetengefährten tatsächlich auf Ali als nächsten Kalifen. Ali bestrafte jedoch die Mörder seines Vorgängers nicht, denn dieser war aus der Sicht seiner Unterstützer ein Unrechtsherrscher gewesen. Dadurch machte er sich in den Augen der Umayyaden und ihrer Anhänger selbst zum Unrechtsherrscher. Mit der Forderung „Rache für Uthman!“ kündigte ihm daher der Umayyade Mu'awiya, damals Statthalter von Damaskus, die Gefolgschaft auf. In dem daraus folgenden Konflikt bezeichnete man die Anhänger Alis als dessen „Partei“, auf arabisch *shī'a*. Daher haben die Schiiten ihren Namen.

Im Zuge dieses Konflikts kam es in der Landschaft Siffin am oberen Euphrat zu einer bewaffneten Auseinandersetzung zwischen beiden Seiten. Sie wurde auf Vorschlag der Unterstützer Mu'awiyas einvernehmlich zugunsten eines Schiedsgerichtsverfahrens auf der Basis des Korans abgebrochen. Die Schiedsrichter befanden schließlich, Ali habe nicht korangemäß gehandelt und sei somit abzusetzen. Ali und seine verbliebenen Anhänger akzeptierten diesen Spruch aber nicht, sondern griffen erneut zu den Waffen. Ehe eine militärische Entscheidung gefallen war, wurde Ali 661 von einem Abtrünnigen aus den Reihen der Kharidjiten ermordet, einer Gruppe, die unter Protest aus seinem Heerlager ausgezogen war, weil sie bereits seine Einwilligung in das Schiedsgericht als koranwidrig einstufte. Daraufhin konnte sich Mu'awiya als Kalif durchsetzen. Er wurde zum Begründer der Dynastie der Umayyaden.

Die Parteigänger Alis, die Schiiten, bemühten sich weiterhin, Ali-Nachkömmlingen zur Herrschaft zu verhelfen, allerdings lange Zeit erfolglos. In der vergeblichen Opposition gegen die Umayyaden, die sich bis 750 an der Macht hielten, und nach einem kurzen Intermezzo später auch gegen deren Nachfolgedynastie, die Abbasiden, ent-

wickelten sie diejenigen staatstheoretischen, rechtlichen und religiösen Sondervorstellungen, die sie von der Mehrheit der Muslime bis heute unterscheiden. Dabei spalteten sie sich im Verlauf der Geschichte in etliche verschiedene Gruppen; drei von ihnen leben in den heutigen drei Hauptzweigen der Schia fort. Der stärkste von ihnen ist derjenige der Zwölferschiiten oder Imamiten. Sie machen rund 80 % der Gesamtheit der Schiiten aus. Ihr Bekenntnis ist in Iran seit 1501 Staatsreligion. Sie stellen aber auch im Irak mit rund 65 % der Bevölkerung die Mehrheit und sind anderswo, z.B. im Libanon, ebenfalls zahlreich vertreten. Wenn man von den Schiiten spricht, meint man gewöhnlich sie.

II. Die drei Hauptzweige der Schia

1. Die Imamenreihen

Alle heute noch existierenden drei Hauptzweige des schiitischen Islam, Zwölferschiiten, Siebenerschiiten und Fünferschiiten, teilen die Überzeugung, dass als Oberhäupter (Imame) der Glaubensgemeinschaft und des Staates nur Abkömmlinge des sogenannten heiligen Hauses (ahl al bayt), d.h. der Ehe zwischen Ali und der Prophetentochter Fatima in Betracht kommen. Die ersten vier Imame der zwölferschiitischen Nachfolgereihe werden von allen dreien anerkannt. Nach dem jüngeren der beiden Söhne aus der Ehe von Ali mit Fatima, dem Prophetenenkel al Husayn, lassen allerdings Zwölferschiiten und Siebenerschiiten nur noch dessen Nachkommen als legitime Imame gelten, während die Fünferschiiten auch solche des älteren Prophetenenkels al-Hasan akzeptieren.

Die Zwölferschiiten bekennen sich zu einer Reihe von Imamen, die schon im Jahr 874 mit dem geglaubten zwölften Imam ihren Abschluss erreicht hat. Die Imamenreihen der übrigen beiden Hauptzweige sind unabgeschlossen, setzen sich also im Prinzip noch heute fort

Umso enttäuscht waren Ali und seine Unterstützer, als statt seiner Abu Bakr zum ersten Kalifen erkoren wurde.

– obgleich bei einem von ihnen momentan mangels eines durchsetzungsfähigen Prätendenten gerade Interregnum herrscht. Diese beiden Zweige sind danach benannt, an welcher Stelle und mit welcher Person ihre je eigenen Imamenreihen von derjenigen der Zwölferschiiten abzweigen. Die Fünferschiiten, die heute vor allem noch im nördlichen Jemen vorkommen und in diesem Land knapp die Hälfte der Bevölkerung stellen, erkennen statt des fünften Imams der Zwölferschiiten, Muhammad al Baqir, einen Halbbruder von diesem an, Zayd ibn Ali, der im Jahr 740 bei einem Aufstand gegen die Umayyadenherrschaft ums Leben kam; von ihm an haben sie eine eigene Imamenreihe, und nach ihm bezeichnet man sie auch als Zayditen. Die Siebenerschiiten, von denen es vor allem in Südasien, West- und Südafrika sowie in der europäischen und amerikanischen Diaspora insgesamt ca. 18 Millionen gibt, erkennen anstelle des siebten Imams der Zwölferschiiten, Musa al Kazim, einen Bruder von ihm, Ismail, an, den sie aber aus einem demnächst zu erläuternden Grund als ihren sechsten zählen; über ihn setzt sich dann ihre Imamenreihe eigenständig fort, und nach ihm nennt man sie auch Ismailiten.



Fast vollständig besetzt war der Vortragssaal der Akademie während der Referate von Prof. Dr. Rotraud Wielandt.

2. Besondere Vorstellungen der einzelnen Zweige

Die Fünferschiiten oder Zayditen unterscheiden sich von den Sunniten im größten Teil des Rechts und in den Glaubensüberzeugungen nicht wesentlich, vertreten jedoch die Auffassung, dass sich das rechtmäßige Oberhaupt von Staat und Glaubensgemeinschaft außer durch Abstammung von einem der beiden Prophetenkel, al-Hasan oder al-Husayn, durch überlegene Religionsgelehrsamkeit und Durchsetzungsfähigkeit im bewaffnetem Kampf ausweisen muss. Im Übrigen ist bei ihnen bis heute die rationalistische Theologenschule der Mu'tazila maßgeblich, die im Islam zwischen dem späten 8. und dem frühen 10. Jahrhundert unserer Zeitrechnung dominierte.

Wesentlich mehr Sondergut im Vergleich zu den Sunniten weisen die Zwölferschia und die Siebenschia auf. Zunächst zu den Zwölferschiiiten oder Imamiten: Besonderheiten in Glaube und Kultus entwickelten sich bei ihnen zunächst einmal in der AUFARBEITUNG des Schicksals des dritten Imams, des Prophetenkells al Husayn. Sein älterer Bruder al Hasan hatte sich seinen Herrschaftsanspruch vom ersten Umayyadenkalifen Mu'awiya für eine Geldsumme abkaufen lassen; al Husayn dagegen versuchte, den seinen durchzusetzen. Er wurde von den in Kufa konzentrierten Anhängern des „heiligen Hauses“ dazu ermutigt, gegen Yazid, den Nachfolger Mu'awiyas, in den Aufstand zu treten. Daraufhin machte er sich von Mekka aus mit Angehörigen und Unterstützern in Richtung Kufa auf, um sich dort an die Spitze einer Revolte zu stellen. Doch wurde er bei dem kleinen Ort Kerbela etwa 80 Kilometer südlich von Bagdad von einem Reitertrupp des irakischen Statthalters des Kalifen abgefangen und in einem Scharmützel am 10. Oktober des Jahres 680, nach islamischer Zeitrechnung dem 10. Muharram des Jahres 60, getötet. Sein gewaltsames Ende interpretieren die Zwölferschiiiten als ein Martyrium für die gerechte Sache. Sie verehren aber auch alle anderen Imame mit Ausnahme des zwölften und viele Angehörige von ihnen als Märtyrer. Mehrere davon wurden tatsächlich von der Gegenseite umgebracht. Diejenigen, über die keine entsprechenden historischen Nachrichten vorliegen, betrachtet man als Opfer von gegnerischen Giftmorden.

Zudem hat sich unter Zwölferschii-

ten die Vorstellung verbreitet, dass die Imame mit ihren Todesleiden stellvertretend die Sünden ihrer Anhänger abgebüßt haben und dass man ihnen den dafür geschuldeten Dank nur durch ein freiwillig übernommenes eigenes Martyrium, ersatzweise allenfalls durch vieles Weinen an ihren Gräbern abstatton kann. Deshalb sind tränenreiche Besuche an den Imamsgräbern unter Zwölferschiiiten eine beliebte Frömmigkeitsübung. Dort herrscht aber auch deshalb ein reger Pilgerverkehr, weil die Imame als besonders wirksame Fürsprecher bei Gott gelten.

Als Ausdruck der Reue darüber und zur Buße dafür, dass die Anhängerschaft al Husayn nicht bei Kerbela rettend zu Hilfe geeilt war, entstand in der Zwölferschia der Brauch blutiger Selbstgeißelungsprozessionen am 10. Muharram jedes Hidschra-Jahres. Im 18. Jahrhundert kam zunächst in Iran, danach auch im Libanon und im Irak die Sitte auf, des Todes von al-Husayn mit Passionsspielen zu gedenken. Vor allem in Iran entwickelten sich diese zu einer blühenden Kunstform. Sie ist dort seit der Islamischen Revolution von 1979 wiederbelebt worden, nachdem sie unter den Pahlavi-Herrschern verboten gewesen war.

Im Imamsverständnis der Zwölferschiiiten bildeten sich unter dem fünften und sechsten Imam, d. h. bis um die Mitte des 8. Jahrhunderts, die folgenden Sonderanschauungen heraus: Das Imamat kann, seit es al Husayn innehatte, vom jeweils verstorbenen Imam nur auf einen Sohn desselben übergehen, nicht auf andere männliche Verwandte; jeder rechtmäßige Imam muss von seinem Vorgänger förmlich zu dessen Nachfolger designiert worden sein; die Imame sind aufgrund eines in der Familie des Propheten fortgeerbten Charismas sünd- und irrumslos, und für die Gläubigen ist der Kontakt zum Imam ihrer je eigenen Zeit heilsnotwendig. Die diesbezügliche Formel lautet: „Wer den Imam seiner Zeit nicht kennt, stirbt den Tod eines Ungläubigen.“

Für die Zwölferschiiiten ist es der Kontakt zum unfehlbaren Imam ihrer Zeit, der nach dem Tode des Propheten beim Auftauchen von Zweifelsfällen des Rechts, der Moral oder des Dogmas das Verbleiben der Glaubensgemeinschaft auf dem Weg zum Heil sichert. Aus Sicht der Sunniten dagegen liegt die Heilsgarantie für die Glaubensgemeinschaft im Konsens ihrer führenden Gelehrten darüber, was das Richtige ist.

Sie haben aus einem überlieferten Ausspruch des Propheten (Hadith), nach dem dieser gesagt haben soll: „Meine Glaubensgemeinschaft wird sich nie in einem Irrtum einig sein.“, den Umkehrschluss gezogen, dass das, worin sich alle einig sind, nicht falsch sein kann – ein Denkmodell, das Katholiken nicht ganz fremd ist.

Mit dem geschilderten Entwicklungsstand hatte sich die zwölfschiitische Imamslehre auf riskantes Terrain begeben: Hat man den Kontakt zu dem von seinem Vater, dem vorigen Imam, designierten derzeitigen Imam als heilsnotwendig definiert, was macht man dann, wenn der bisherige Imam stirbt, ohne männliche Nachkommen zu hinterlassen? Dieser prekäre Fall ist nach dem heutigen islamwissenschaftlichen Forschungsstand beim elften der zwölfschiitischen Imame eingetreten: Er ist 874 mit 28 Jahren in abbasidischer Internierung gestorben, die Existenz eines Sohnes von ihm ist unmittelbar zeitgenössischen Quellen nicht bekannt. Unter den Zwölferschiiiten setzte sich nun allerdings die Überzeugung durch, er habe doch einen gehabt. Diesen habe nur deshalb niemand je gesehen, weil er ihn zum Schutz vor Widersachern konsequent versteckt und noch als Kleinkind an einen unbekanntem Ort in Sicherheit gebracht habe. Dort lebe er immer noch. Zunächst hoffte man noch auf die baldige Rückkehr dieses abwesenden Imams. Außerdem traten nacheinander vier Personen auf, die erklärten, mit ihm noch in Kontakt zu stehen und den Gläubigen seine Antworten auf ihre Fragen überbringen zu können. Die Reihe dieser „Botschafter“ riss aber im Jahr 941 mit dem Tod des letzten von ihnen ab. Nach zwölfschiitischer Terminologie hatte damit die sogenannte „kleine Abwesenheit“ des 12. Imams dessen „großer Abwesenheit“ Platz gemacht, weil er selbst wegen der unheilvollen Zustände auf der Welt beschlossen hatte, sich für unbestimmte Zeit gänzlich zurückzuziehen. Seitdem warten die Zwölferschiiiten darauf, dass der verborgene 12. Imam als endzeitlicher Heilsbringer, Mahdi, wiederkommt, um kurz vor Anbruch des jüngsten Tages ein Reich der Gerechtigkeit auf Erden zu errichten. Damit erhielt ihre Religiosität einen messianistischen Zug, den die sunnitische so nicht kennt.

Seit dem Anbruch der „großen Abwesenheit“ begann sich die Zwölferschia auf dem Gebiet der Religionsgelehrsamkeit und des Kultus gegenüber dem Mehrheitsislam endgültig zu verselbständigen und zu konsolidieren. Seit dieser Zeit wurden separate schiitische Moscheen und Gottesdienste neben den sunnitischen üblich, und seit ihr wurden große spezifisch schiitische Hadithsammlungen, Rechtskompendien und theologische Grundwerke verfasst.

Mit der „großen Abwesenheit“ des geglaubten 12. Imams fiel den zwölfschiitischen Religionsgelehrten die Rolle zu, an dessen Stelle den geoffenbarten Gotteswillen auf die Erfordernisse der jeweiligen Gegenwart hin auszulegen. Über die Frage, ob sie sich dabei in erster Linie auf Traditionen, die auf die Imame zurückgeführt werden, oder auf eigenständige Vernunfturteile (idschti-had) stützen sollten, wurde jahrhundertlang diskutiert. Im Verlauf des 18. Jahrhunderts setzte sich die letztere Position durch. Damit ging die Herausbildung der heutzutage für die Zwölferschia typischen Hierarchie der volkstümlich Mollas genannten hochrangigen Religionsgelehrten einher, deren Stufen sich danach bestimmen, wieviel Autorität der einzelne Gelehrte aufgrund seiner anerkannten Fähigkeit zu treffsicheren Vernunfturteilen genießt. Gelehrte, die an einer schiitischen Religionshochschule Oberkurse mit gehobe-

nem wissenschaftlichem Anspruch besucht und die Befähigung zum *idschti-had* bescheinigt bekommen haben, erhalten von dieser Institution den Titel „Beweis des Islam“. Solche, die auf dem Gebiet des *idschti-had*, des eigenständigen Vernunfturteils, einen so herausragenden Ruf besitzen, dass sich andere Gelehrte ihren Voten anschließen, können den Titel Ayatu llah (Ayatollah), „Wunderzeichen Gottes“, erlangen. Der auf dem Gebiet des Vernunfturteils fähigste Religionsgelehrte der Zeit, der bei rechtlichen und theologischen Streitfragen für die meisten anderen Gelehrten die letzte Appellationsinstanz ist, bekommt den Titel Ayatu llah *al-uzma*, „größtes Wunderzeichen Gottes“, beigelegt. Khomeini hatte diesen Titel. Die obersten beiden Ränge werden dabei informell verliehen, d.h. ohne Prüfung oder Ernennung durch irgendeine zuständige Instanz. Man bekommt sie, indem schon vorhandene Ayatollahs einen so titulieren und sich die entsprechende Titulatur schließlich allgemein durchsetzt.

Ob Religionsgelehrte sich an Regierungsgeschäften beteiligen oder politische Ämter ausüben dürfen, ist in der Zwölferschia bis heute umstritten, obwohl etliche von ihnen das in Iran seit der Islamischen Revolution tun. Grundsätzlich ist nach traditioneller Auffassung in Abwesenheit des herrschaftsberechtigten 12. Imams jede real existierende Regierung illegitim. Dennoch haben zwölfschiitische Religionsgelehrte im Laufe der Geschichte häufig mit Regierenden zusammengearbeitet oder

Die Kultvorschriften der Schiiten unterscheiden sich nur in Kleinigkeiten von denen der Sunniten.

Ämter bei Hofe angenommen, soweit sie darin einen Vorteil für ihre Glaubensgemeinschaft, ihren Berufsstand oder sich persönlich erblickten. Direkt in die iranische Politik eingegriffen haben sie erstmals in einem Konflikt um die Vergabe eines Tabakmonopols an einen Briten 1890 und in der Verfassungsbewegung von 1905/06. Khomeini hat mit seinen 1970 gehaltenen Vorlesungen zum Thema „Die Herrschaftsgewalt des Rechtsgelehrten“ die Theorie einer noch viel weiter gehenden Beteiligung der Mollas an der Ausübung staatlicher Gewalt geschaffen und diese dann in und nach der Islamischen Revolution auch selbst in die Praxis umgesetzt. Er vertrat die These, der führende Religions- und Rechtsgelehrte einer Zeit sei dazu berechtigt und berufen, in Abwesenheit des 12. Imams als oberster Führer (*rahbar*) des islamischen Staates zu fungieren. Diese Ansicht blieb allerdings unter den Ayatollahs unstritten.

Die Kultvorschriften der Schiiten unterscheiden sich nur in Kleinigkeiten von denen der Sunniten. So enthält z.B. ihr Gebetsruf eine zusätzliche Zeile. Ihr Ehe- und Erbrecht weicht in einigen Punkten von den sunnitischen Regelungen ab. Es gestattet z.B. die bei Sunniten nicht erlaubte „Genusshe“, eine Ehe auf Zeit, die auch auf nur einen Tag geschlossen werden kann und damit einer vertraglich abgesicherten Prostitution gleichkommt. Außerdem billigt es anders als das sunnitische Töchtern den gleichen Erbe teil zu wie Söhnen. Die zwölfschiitische Theologie steht in wichtigen Hinsichten, z.B. mit dem Dogma von der Erschaffenheit des Koran und der Bejahung der Handlungsfreiheit des Menschen, noch auf dem Boden der rationalistischen Theologenschule der Mu'tazila, die bei den Sunni-

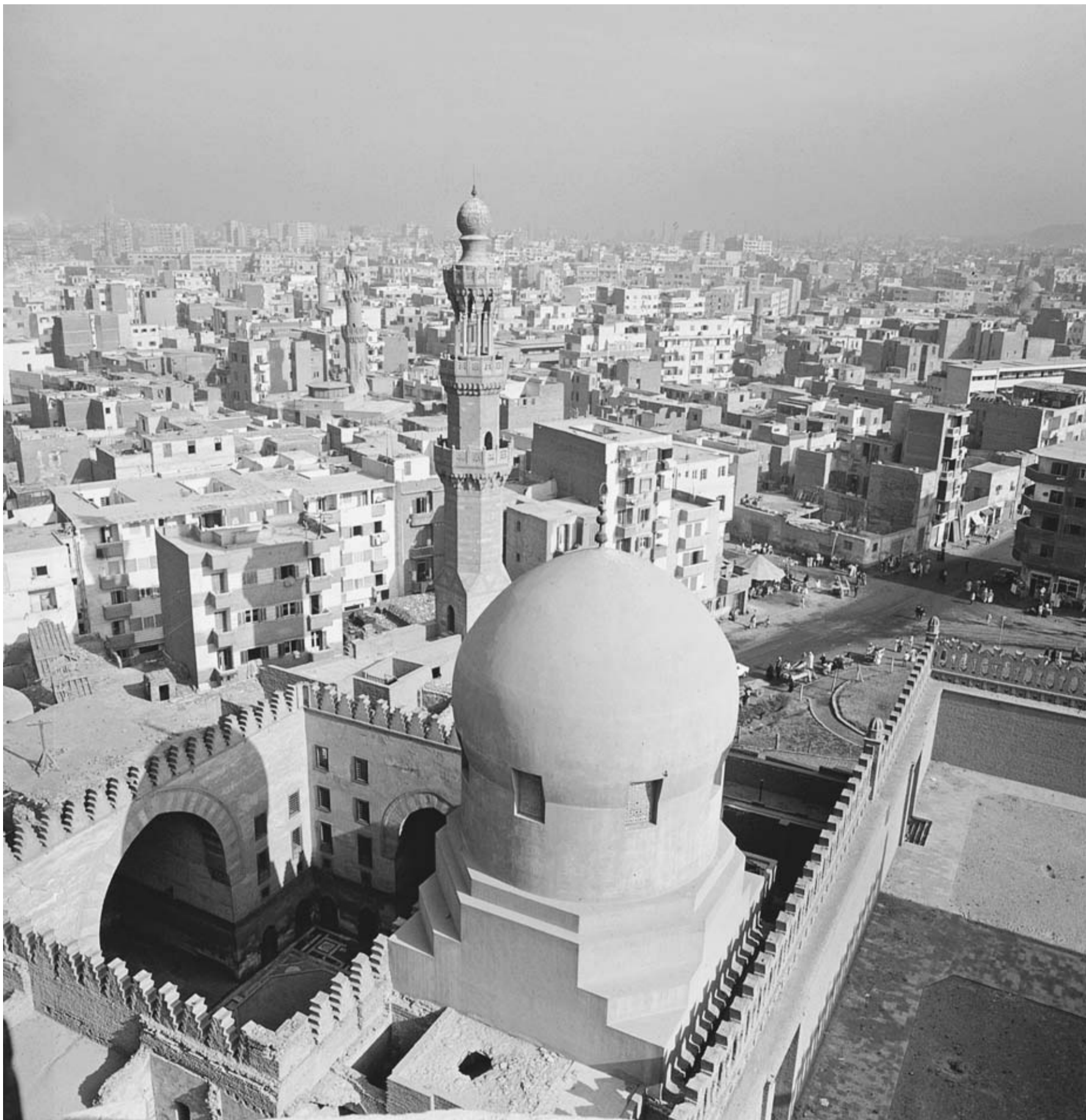


Foto: akg-images/Werner Forman

Die der Schia zugehörigen Fatimidenkalifen gründeten im 10. Jahrhundert das islamische Kairo. Hier der Blick

von der großen Freitags-Moschee auf die Stadt.

ten verdrängt wurde. Eine bildungsgeschichtliche Besonderheit speziell der Schia in Iran besteht darin, dass dort im Gegensatz zu den größtenteils sunnitisch geprägten arabischen Ländern die Tradition der islamischen Philosophie immer lebendig geblieben ist. Dies förderte an den theologischen Hochschulen ein intellektuelles Klima, in dem heute oft auch die produktive Auseinandersetzung mit neuzeitlicher europäischer Philosophie gedeiht.

Bei den Siebenerschiiten oder Ismailiten scheint nach Muhammad, dem Sohn Ismaïls, des Bruders des siebten zwölfschiitischen Imams, den sie an dessen Stelle als herrschaftsberechtigt anerkannten, die Nachfolgeerheerung erst einmal abgebrochen zu sein. Die Abstammung ihrer späteren Imame von diesem Muhammad ist unwahrscheinlich. Soviel steht fest: Nach dessen Tod wollten manche seiner Anhänger nicht wahrhaben, dass er gestorben war; sie

behaupteten, er sei nur entrückt worden und werde als endzeitlicher Heilsbringer (Mahdi) wiederkommen – ein Motiv, das erstmals bei einer Aufstandsbewegung zugunsten eines Ali-Abkömmlings am Ende des 7. Jahrhunderts aufgetaucht war und uns auch schon bei den Zwölfschiiten begegnet ist. Wesentlich später, Mitte des 9. Jahrhunderts, trat zunächst in Südwestpersien ein gewisser Abdallah der Ältere auf, der als Oberhaupt einer Gruppe von

Propagandisten die nun angeblich bevorstehende Wiederkunft eben dieses Muhammad ankündigte und Unterstützer für ihn anwarb. Bald darauf verlegte er seine Zentrale in die Kleinstadt Salamya in Nordsyrien und sammelte von dort aus unter dem Deckmantel einer Handelsunternehmung weitere Anhänger für diesen angeblich Wiederkommenden. In der Rolle des Oberpropagandisten der Bewegung zu dessen Gunsten folgten ihm noch drei weitere

nach. Sie knüpften über ganz Nordafrika und den arabischen Nahen Osten ein Netz von Stützpunkten. Im Jahr 899 erklärte der vierte Oberpropagandist überraschend, er sei selbst der Wiedergekommene. Nachdem sein nordafrikanischer Propagandaleiter für ihn 909 mit Unterstützung eines Berberstammes die Stadt Kairouan im heutigen Tunesien erobert hatte, erklärte er sich dort unter den Namen Abdallah al Mahdi zum Kalifen, womit er ein ismailitisches Gegenkalifat zum sunnitischen der Abbasiden ausrief. Die Kalifen der Dynastie, die er damit gründete, legitimierten ihre Herrschaft mit der Behauptung, über besagten Muhammad, den Sohn Ismails, von Ali und der Prophetentochter Fatima abzustammen, weshalb man sie als Fatimiden bezeichnete. 969 eroberte ein fatimidischer General Ägypten. Dorthin wurde nun das Zentrum des Fatimidenkalifats verlegt. Es entstand die glanzvolle neue Hauptstadt al Qahira („Die Bezwingende“), der historische Kern des heutigen Kairo mit der Moscheehochschule al Azhar. Sie ist als ismailitisches Propagandazentrum gegründet worden; erst nach dem Ende des Fatimidenkalifats 1171 wurde sie zu einer Hochburg des sunnitischen Islam.

Die ismailitische Schia unterscheidet einen äußeren und einen inneren, verborgenen Textsinn des Koran. Nach ihrer Lehre hat es seit der Schöpfung sechs Offenbarungszyklen gegeben, jeweils mit einem „sprechenden“ Propheten und einem „Bevollmächtigten“ desselben an der Spitze; auf diese folg-

Die „sprechenden“ Propheten waren Adam, Noah, Abraham, Moses, Jesus und Muhammad.

ten je sieben Imame, deren jeweils letzter dann in den ersten fünf Zyklen zum „sprechenden“ Propheten des nächstfolgenden Zyklus wurde. Die „sprechenden“ Propheten waren Adam, Noah, Abraham, Moses, Jesus und Muhammad. Sie verkündeten Gesetzes- und Ritualvorschriften, aber nicht deren inneren Sinn. Dieser wurde von ihren „Bevollmächtigten“ nur wenigen Eingeweihten erschlossen. Das leistete beispielsweise für die Verkündigung Jesu Simon Petrus und für diejenige Muhammads Ali, dessen Vetter und Schwiegersohn.

Der siebte Imam des mit dem Propheten Muhammad begonnenen sechsten Zyklus ist nach Zählung der Ismailiten nicht Ismail, sondern dessen Sohn Muhammad, da nach ihrem Modell Ali ja kein Imam, sondern der „Bevollmächtigte“ des Propheten ist. Die Wiederkunft dieses Muhammad, des Sohnes Ismails, kündigte die ismailitische Propaganda vor der Gründung des Fatimidenkalifats an. Er würde aber, so verhieß sie, anders als die früheren „sprechenden“ Propheten keine neue „äußere“ Religion mehr offenbaren, sondern stattdessen die gesetzes- und kultlose Urreligion des Paradieses aus der Zeit vor dem Sündenfall wieder herstellen, die nur im Lobpreis des einen Gottes besteht.

Indem sich der genannte Oberpropagandist schließlich selbst zu diesem Wiederkommenden erklärte, beanspruchte er die Befugnis, die Geltung der Scharia mit ihren Rechts- und Kultvorschriften aufheben zu dürfen. Er und die späteren Fatimidenkalifen taten das zwar nicht öffentlich. Sie reklamierten für sich aber die oberste Autorität in der allegorischen Interpretation des Korantextes auf dessen inne-

ren Sinn hin, der die Scharia-Vorschriften für Eingeweihte außer Kraft setzt. Damit bewegte sich die ismailitische Schia bereits im Grenzbereich zu einer nachislamischen Religion. Dazu kamen in der älteren ismailitischen Propaganda noch eine gnostisch beeinflusste Kosmologie und Erlösungslehre und im 10. und 11. Jahrhundert eine starke Anreicherung ismailitischen Denkens mit neuplatonischen Elementen.

III. Charakteristika des sunnitischen Islam

Was macht nun das besondere Gepräge des sunnitischen Islam aus, wie wir ihn heute kennen? Seine Theologie ist in Reaktion auf den Rationalismus der Theologenschule der Mu‘taziliten entstanden, der durch Einflüsse aus der antiken griechischen Philosophie gefördert worden war. Die sunnitische Reaktion gegen ihn entsprang einerseits der Scheu davor, die Allmacht Gottes durch vermeintlich zwingende Konsequenzen logischen, aber eben bloß menschlichen Nachdenkens frevelhaft einzuschränken. Darum negierte man die Handlungsfreiheit des Menschen und die Selbstbindung Gottes an ein objektives, in den Grundzügen auch für Menschen erkennbares Gutes, deren Annahme die Mu‘taziliten um der Gerechtigkeit Gottes willen für vernunftnotwendig erachtet hatten.

Andererseits erwuchs die sunnitische Reaktion aus dem Bedürfnis, sich möglichst eng an die Überlieferung der Aussprüche des Propheten, das Hadith, zurückzubinden, um das authentisch Islamische inmitten aller philosophisch geschulten Rationalität zu wahren. Daraus resultierte der Grundzug der Retrovertiertheit theologischen und juristischen Denkens, der einen Großteil der sunnitischen Religionsgelehrten bis heute kennzeichnet. Die auf das Hadith gestützten inhaltlichen Positionen wurden dann jedoch wieder mit philosophischen Argumentationen gerechtfertigt; nur so konnte man sich mit den Mu‘taziliten wirksam auseinandersetzen. □

Sondergruppen und Tochterreligionen des Islam

Rotraud Wielandt

I.

Eine Sondergruppe, deren Gedankengut viele gewaltbereite Islamisten der jüngsten Vergangenheit beeinflusst hat, ist die der Wahhabiten. Ihre Anschauungen bilden die Staatsdoktrin und zugleich die raison d'être des Königreichs Saudi-Arabien. Die Wahhabiten sind nicht einfach besonders strenggläubige Muslime, sondern eine extrem traditionalistische Sekte mit sunnitischen Wurzeln. Gegründet wurde sie von einem Gelehrten namens Muhammad ibn Abd al Wahhab um die Mitte des 18. Jahrhunderts im Zentrum der Arabischen Halbinsel. Er lehrte aufgrund einer speziellen Fassung des Monotheismusbegriffs, dass man bereits durch Verstöße gegen die grundlegenden islamischen Kultvorschriften wie z.B. die des täglich fünfmaligen Ritualgebets zum Ungläubigen werde – während man das nach allgemein islamischer Auffassung noch nicht durch bloße Vernachlässigung solcher Kulpflichten, sondern erst durch die Leugnung von deren Verbindlichkeit wird. Außerdem erklärte er die in der muslimischen Volksreligiosität tief verwurzelte Verehrung von Heiligen mit Besuchen an deren Gräbern und Bitten um deren Fürbitte zum Abfall vom islamischen Monotheismus. Da die vier sunnitischen Rechtsschulen durchweg nicht so rigoristisch urteilen, rechnete er – was die spätere wahhabitische Geschichtsschreibung aus Gründen politischer Opportunität verschleiert hat – auch deren Oberhäupter und Anhänger zu den Ungläubigen. Muhammad ibn Abd al Wahhab vertrat außerdem in Anlehnung an Ibn Taymiyya (gest. 1328), einen großen Gelehrten der traditionalistischen hanbalitischen Rechtsschule, der er von Hause aus angehört hatte, eine Staatstheorie, nach der die Scharia von jeweils regierenden Fürsten in stetigem Zusammenwirken mit den Religionsgelehrten vollständig durchgesetzt werden muss. Dafür fand er einen Partner in ei-

nem zentralarabischen Stammesfürsten aus der Familie Saud, dem seine Lehre durchaus gelegen kam. Dieser strebte nämlich nach Erweiterung seines Herrschaftsgebiets. Nach islamischem Staatsrecht ist Dschihad jedoch nur gegen Ungläubige, nicht aber gegen Muslime erlaubt. Muhammad ibn Abd al Wahhab lieferte ihm nun durch das Fürungläubig-Erklären aller, die seinen Rigorismus nicht teilten, eine religiöse Rechtfertigung für die Kriegführung gegen sämtliche umgebenden Muslime. Aus der Allianz zwischen beiden ging die wahhabitische Bewegung hervor, die im dritten Anlauf zwischen 1902 und 1925 schließlich den größten Teil der Arabischen Halbinsel dauerhaft eroberte konnte; 1932 wurde auf dieser Basis das Königreich Saudi-Arabien proklamiert.

Der schiitische Kult um die Imams- und Märtyrergräber, von denen die wichtigsten auf irakischem Boden liegen, ist für Wahhabiten wie alle Heiligenverehrung Abfall vom Islam und damit ein rotes Tuch. Das ist einer der Hintergründe für die brutalen Terrorakte wahhabitisch beeinflusster al-Qaidanaher Gruppen gegen örtliche Schiiten im heutigen Irak.

II.

Eine aus dem sunnitischen Islam hervorgegangene Sekte ist auch die Ahmadiyya, die sich im Gegensatz zum Wahhabitentum als betont friedliche Reformbewegung versteht und stark in der europäischen Diaspora missioniert. Sie entstand in den 1880er Jahren in Indien. Ihr Gründer Mirza Ghulam Ahmad beanspruchte den Rang eines Propheten. Dadurch setzte er sich in Widerspruch zu der Aussage des Koran, Muhammad sei das „Siegel der Propheten“, d.h. nach üblichem Verständnis der letzte Prophet. Mirza Ghulam Ahmad erklärte, die koranische Aussage beziehe sich nur auf gesetzgebende Propheten, deren letzter Muhammad tatsächlich war. Nach Muhammad würden jedoch



Nach den Vorträgen suchten die Teilnehmer noch das Gespräch mit der Islam-Expertin.

noch weitere, nicht gesetzgebende Propheten kommen, um in Gottes Auftrag die wahre Religion nach einer Phase des Niedergangs wieder herzustellen und zeitgemäß auszulegen; ein solcher prophetischer Erneuerer des Islam sei er selbst. Darüber hinaus lehrte er, Jesus sei nicht am Kreuz gestorben, sondern von diesem ohnmächtig abgenommen worden. Nach Heilung seiner Wunden sei er nach Indien gezogen und 120jährig in Srinagar gestorben. Die Ankündigungen von Jesu Wiederkunft seien nicht wörtlich zu verstehen, sondern so, dass ein ihm ähnlicher kommen werde. Dieser ähnliche, der neue Messias, sei er selbst, Mirza Ghulam Ahmad. Der bewaffnete Dschihad sei nunmehr abgeschafft. Fortan sollten Muslime nur noch mit Argumenten und spiritueller Ausstrahlung für ihre Religion kämpfen. In der Ahmadiyya genießen außer Koran und Hadith die zahlreichen Schriften des Gründers hohe Autorität. 1974 wurde die Sekte durch einen Beschluss des pakistanischen Parlaments (!) für nichtislamisch erklärt.

III.

Die Alawiten Syriens, zu denen der jetzige Staatspräsident Baschar al Assad wie schon dessen Vater Hafiz al-Assad und der größte Teil des syrischen Offizierscorps gehören, berufen sich auf

Die Alawiten glauben an eine göttliche Dreieinheit, die aus Ali, Muhammad und Salman al Farisi besteht.

Offenbarungen eines Schülers des 11. Imams der Zwölferschiiten, eines gewissen Ibn Nusayr; deshalb nennt man sie auch Nusayrier. In Wirklichkeit geht ihre Religionsgemeinschaft jedoch wahrscheinlich auf einen Glaubenspropagandisten namens al Khasibi zurück, der um die Mitte des 10. Jahrhunderts aus dem Irak nach Aleppo kam. In der synkretistischen Religion des Alawitums leben Anschauungen einer einst in Kufa beheimateten größeren Bewegung extremer, von islamischen Häresiographen als „Übertreiber“ bezeichneter Schiiten fort. Die ihnen zur Last gelegte Übertreibung bestand in übermäßiger, bis zur Vergottung reichender Verehrung der Imame. Die Alawiten glauben an eine göttliche Dreieinheit, die aus Ali, Muhammad und Salman al Farisi besteht. Letzterer war ein legendenumwobener Prophetengefährte, der sich als erster Perser zum Islam bekehrt haben soll. Dabei stellen sie Ali über Muhammad: Nach ihrer Lehre hat er Himmel und Erde geschaffen und Muhammad als Propheten auf die Erde gesandt. Außerdem bekennen sie sich zu einer gnostisch geprägten Kosmogonie und zur Seelenwanderung mit der Möglichkeit des Wiedergeborenwerdens von Übeltätern im Tierreich. In ihren Festen und Riten mischen sich gemeinislamische, spezifisch zwölfschiitische und christliche Elemente.

IV.

Zu unterscheiden von diesen Alawiten sind die Aleviten, eine ebenfalls synkretistische Religionsgemeinschaft mit deutlich anders geartetem Glauben und Kult, zu der traditionell vor allem Türken und Turkmenen im östlichen Anatolien zählten. Bezüglich ihres Anteils an der Gesamtbevölkerung der heutigen Türkei, wo sie inzwischen auch in weiter westlich gelegenen größeren Städten anzutreffen sind, reichen die Schätzungen von ca. 15 Prozent bis zu mehr als

25 Prozent. Eine 2009 publizierte Studie stellte in Deutschland unter den türkischen Einwanderern 17 Prozent Aleviten fest.

Die Aleviten waren über lange Zeit besonders mit dem wahrscheinlich im 13. Jahrhundert in Anatolien entstandenen heterodoxen, nicht schariatreuen Derwischorden der Bektaschi verbunden. Sie traten aber auch als Anhänger von Schah Ismail in Erscheinung, der 1501 in Iran die zwölfschiitische Safawidendynastie gründete. Deshalb wurden sie im sunnitisch beherrschten Osmanischen Reich teilweise blutig verfolgt. Die Angehörigen des Safawidendynastie hervorging, trugen rote Mützen. Daher bekamen die Aleviten wie sie im Türkischen den Schmähnamen Kizilbasch, „Rotköpfe“ beigelegt.

Oft werden die Aleviten als Sondergruppe innerhalb des Islam apostrophiert. Ihre Selbsteinschätzung schwankt jedoch zwischen der Annahme, Muslime zu sein, und der Überzeugung, eine eigenständige Religionsgemeinschaft darzustellen. Nach religionswissenschaftlichen Kriterien spricht viel für die letztere Auffassung: Zwar zeigt sich ihre Verbindung zur Zwölferschia u.a. darin, dass sie die islamische Glaubensformel (shahada), die sich nur auf Gott und dessen Gesandten Muhammad bezieht, um das Bekenntnis zu Ali als „Freund Gottes“ erweitern und auch die übrigen elf Imame verehren. Doch weichen ihr Glaube und ihr Kultus signifikant von denjenigen der Zwölferschiiten und der Muslime im allgemeinen ab: Muhammad, Ali und die übrigen Imame sind für die Aleviten Manifestationen Gottes, mit dem sie sich – dies ist das Zentrum ihrer Religion – in mystischer Liebe zu vereinen suchen. Die fünf rituellen Grundpflichten des Islam und die Scharia als ganze stehen bei ihnen nicht in Geltung. Ihr Gottesdienst findet regulär nicht in Moscheen statt, sondern in eigenen Versammlungshäusern, und er unterscheidet sich fundamental vom islamischen: Frauen nehmen daran ohne Kopfschleier und in tragenden Rollen teil; zur Langhalslaute werden Lieder vorgetragen, denen eine hochentwickelte mystische Poesie zugrunde liegt; es wird getanzt und ein kultisches Mahl mit Alkoholgenuss abgehalten. Glaube und Rituale der Aleviten sind bisher nur in geringem Maße verschriftlicht, obwohl sie als Buyruk („Weisung“) bezeichnete Texte haben, aus denen sich Teile ihrer Tradition erschließen lassen. Bewahrer ihres Glaubensguts und ihrer Kultformen sind nicht Berufstheologen oder Imame, sondern Dedes, Dorf- und Gemeindeoberhäupter, die deren Kenntnis in ihren Familien mündlich von Generation zu Generation weitergereicht haben.

V.

Eine aus der ismailitischen (Siebener-)Schia heraus verselbständigte Tochterreligion des Islam ist die der Drusen, die in der deutschen Presse oft fälschlich den Muslimen zugeschlagen werden. Sie haben ihr Hauptverbreitungsgebiet im südlichen Libanon, in Südsyrien und auf den Golanhöhen und zählen einschließlich von ca. 100 000 Emigranten in Nordamerika heute nach Schätzungen insgesamt über 2 Millionen Menschen. Die Bezeichnung „Drusen“ ist abgeleitet vom Beinamen eines Persers, ad-Darzi, der gegen Ende der Regierungszeit des ismailitischen Fatimidenkalifen al-Hakim (985-1021) in Ägypten die Idee vertrat, letzterer sei Gott. Der Hauptverbreiter dieser Lehre war damals jedoch ein anderer Perser namens Hamza. Dieser reicherte sie noch um eine komplizierte Kombinati-



Foto: akg-images

Ibn Saud Abd Al Asis (hier auf dem Foto aus dem Jahr 1935) ist der Gründer des Königreichs Saudi-Arabien. Seine Familie verbündete sich aus macht-

politischen Gründen schon früh mit den Gefolgsleuten des äußerst strengen Religionsgelehrten Muhammad ibn Abd al-Wahhab.

on „übertreiberischen“ und neuplatonischen Gedankenguts an, und sein „Weisir“ Baha ad din al-Muqtana entwickelte sie anschließend weiter. Alle beide propagierten ihre Vorstellungen weiträumig in Episteln, die sie unter anderem in den Libanon und nach Syrien schickten. Diese Sendschreiben bildeten den Kanon der Drusen; der Koran ist nicht mehr deren heilige Schrift. Die Kenntnis der kanonischen Schriften und der Feinheiten der drusischen Religion gilt unter Drusen als geheim, obwohl sie der heutigen Wissenschaft weitgehend zugänglich ist. In sie wird bei ihnen nur eine Gruppe von „Verständigen“ eingeweicht, die die gewöhnlichen drusischen Gläubigen, die „Unwissenden“, in Lebensfragen zu unterweisen und bei Streitigkeiten Frieden zwischen ihnen zu stiften haben. An Donnerstagen halten die „Verständigen“ Versammlungen mit religiöser Instruktion ab. Drusen glauben an Seelenwanderung bei weltweit immer konstant bleibender Zahl von drusischen Menschen-seelen.

VI.

Eine andere verselbständigte Tochterreligion des Islam, die um die Mitte des 19. Jahrhunderts in Iran auf dem Boden der Zwölferschia entstanden ist und sich von dort aus zu einer neuen, heute weltweit verbreiteten Universalreligion mit ca. 8 Millionen Anhängern entwickelt hat, ist die Religion der Baha'i. Einige ihrer Glaubenslehren und Kultformen tragen noch deutliche Spuren der islamischen Herkunft. So hält sie den strikten Monotheismus im Kern fest,

nimmt allerdings in Anlehnung an den pantheistischen Teil der islamischen Mystik an, dass sich Gott in der gesamten Schöpfung spiegelt und die Propheten Manifestationen Gottes sind. Die Baha'i fasten einen Monat pro Jahr nach islamischen Modalitäten, auch wenn ihre Monate anders als die islamischen nur 19 Tage haben. In anderer Hinsicht weist die Baha'i-Religion klar über den Islam hinaus: Sie versteht Offenbarung als einen stufenweise fortschreitenden Prozess, in dem Gott bis zum Ende der Welt je nach den Voraussetzungen und Bedürfnissen der Zeit in größeren Abständen immer neue prophetische Botschaften schickt, die die vorherigen bestätigen und überbieten. So ist nach dem Glauben der Baha'i auch nicht mehr Muhammad der letzte Prophet, sondern bis auf Weiteres der Gründer ihrer Religion, Baha'ullah; dessen Schriften sind das derzeit letztgültige Kontingent an Offenbarungstexten. Bei den Baha'i ist zudem die Reihe der Propheten vor Muhammad universalistisch über die im Koran erwähnten hinaus erweitert: Sie umfasst auch Zarathustra, Krishna und Buddha. In den monatlichen Gemeindeversammlungen der Baha'i werden auch heilige Schriften früherer großer Religionen gelesen. Respektvoller und freundschaftlicher Umgang mit Anhängern aller Religionen ist den Baha'i ebenso ausdrücklich geboten wie der Einsatz für Völkerverständigung und die Einheit der Menschheit. □

Der Koran und die Wissenschaften aus der Sicht der islamischen Mystik

Georges Tamer

I. Die traditionelle Unterscheidung von Koran und Naturwissenschaft

Kaum ein anderer Begriff prägte die islamische Zivilisation im Mittelalter theoretisch und in der praktischen Umsetzung wie das Wissen. Wird Gott gleich zum Auftakt der koranischen Offenbarung nachdrücklich als Wissensvermittler präsentiert, wie es in Sure 96:1-5 steht, bleibt das Bild des allwissenden, lehrenden Gottes durch den ganzen Koran hindurch aufrechterhalten. An einer Stelle lehrt Gott Adam das Wissen und lässt ihn so die Engel überragen, obwohl er ihnen eigentlich bezüglich der Materie seiner Schöpfung unterlegen war, denn er wurde aus Lehm und sie aus Feuer erschaffen – was Satan erkannte und sich hochmütig Gottes Befehl, vor Adam niederzufallen, widersetzte (Sure 2:31-34; 38:73-76). Im Koran stammt menschliches Wissen ausschließlich von Gott und führt zum Glauben an Ihn hin. Wissen, das dies nicht ist, ist Nicht-Wissen. Es ist also kein Zufall, dass die Zeit der Araber vor dem Islam in der islamischen Tradition üblicherweise die Zeit der Ignoranz genannt wird. Außerdem preisen zahlreiche Sprüche des Propheten Muhammads die Vorzüge des Wissens und fordern die Menschen auf, es sogar im fernen China zu suchen. Ein bekannter Spruch teilt im Hinblick auf Verdienst und Anerkennung mit, dass am Tag der Auferstehung die Tinte der Gelehrten so schwer wie das Blut der Märtyrer wiegen wird. Eben der Drang nach Wissensaneignung veranlasste muslimische Herrscher und einflussreiche Personen in der abbasidischen Gesellschaft, eine in der vorherigen Menschheitsgeschichte beispielsweise Übersetzungsbewegung zu unterstützen, mittels derer zahlreiche Schriften der griechischen Wissenschaften vorwiegend durch Christen ins Arabische übertragen werden konnten.

Muslimische Gelehrte des Mittelalters waren jedoch gewohnt, zwischen dem Bereich des Korans und dem Feld der Naturwissenschaften zu unterscheiden: Der berühmte Gelehrte al-Bīrūnī (973-1048) etwa konstatiert in seiner Geschichte Indiens, dass sich im Koran im Unterschied zu religiösen Texten Indiens keine Bemerkungen zu naturwissenschaftlichen Fächern wie etwa der Astronomie finden. Da somit Naturwissenschaften und der Koran unterschiedlicher Natur seien, gäbe es keinen Anlass, beide Bereiche miteinander zu vermischen.

Auch die muslimischen Philosophen, in diesem Zusammenhang durch den Andalusier Averroes (1126-1198) vertreten, trennten zwischen den beiden genannten Bereichen: Einig waren sie sich darin, dass der Koran sogar dazu ermutigt, der naturwissenschaftlichen Forschung nachzugehen, und die Naturphänomene als Zeichen für Gottes Macht und Weisheit zu begreifen seien. Durch die Beschäftigung mit der Schöpfung könne der Mensch etwas von Gott selbst erkennen sowie in seinem Glauben an Gott bestärkt werden.

Diese Argumentation entspricht ferner den Ansichten klassischer muslimischer Koranexegeten, die genau in diesem Sinne koranische Verse über Naturphänomene als Gnadengabe Gottes interpretierten. In ihrer Beschäftigung



Prof. Dr. Georges Tamer, Professor für Orientalische Philologie und Islamwissenschaft an der Universität Erlangen-Nürnberg.

mit der semantischen Bedeutung dieser Verse sowie ihrer logischen Abfolge erkannten sie die Vollkommenheit der im Koran verwendeten Sprache und schlossen so auf deren göttlichen Ursprung. An Versen wie Sure 3:190f. lasen sie sowohl die Teleologie der Schöpfung des Menschen (nämlich in der Erkenntnis ihres Schöpfers) als auch die Begrenztheit des menschlichen Intellekts bei der Erkenntnis der Werke Gottes ab. Somit waren ihre Schlussfolgerungen vielmehr theologischer als naturwissenschaftlicher Art: Der naturwissenschaftliche Wert des Korans bestand höchstens darin, dass der Kenntnisstand der Zeit reflektiert wurde; dem Koran wurde jedoch keine umfassende Erklärung der Naturphänomene der Welt zugeschrieben.

II. Die heutige Verknüpfung von Koran und Naturwissenschaft

Die Trennung zwischen dem Bereich des Korans und der Naturwissenschaft hat sich jedoch bei einigen zeitgenössischen muslimischen Autoren fundamental gewandelt: Ihr zentrales Anliegen ist es, eine Übereinstimmung zwischen ihrer heiligen Schrift und den Erkenntnissen der Naturwissenschaft zu demonstrieren. Die Verknüpfung von Koran und Naturwissenschaft ereignet sich auf verschiedene Art und Weise:

Zum einen gibt es die Ansicht, dass sich im Gegensatz zu anderen heiligen Schriften im Koran nichts finden lässt, das den Forschungsergebnissen der modernen Naturwissenschaft widerspricht. Der prominenteste Vertreter dieser These ist Maurice Bucaille, dessen Buch *La Bible, le Coran et la Science: Les Écritures Saintes Examinées à la Lumière des Connaissances Modernes* (1976) unter Muslimen einen hohen Beliebtheitsgrad angenommen hat.

Als logische Folge begann man, nicht-koranische Daten und Fakten aus der Naturwissenschaft im Koran zu ver-

ankern und somit den Wundercharakter des Korans zu beweisen. Dieser Ansatz geht sogar so weit, den Koran als Quelle für jegliche Erkenntnisse aus den Naturwissenschaften zu betrachten, so beispielsweise Zaghāl an-Najjār in seinem Werk *Sources of Scientific Knowledge: The Geographical Concepts of Mountains in the Qur'an*. Ebenso meint Keith Moore, dass Basiswissen der Embryologie, etwa über die Entwicklungsphasen des Fötus, bereits im Koran verankert sei. Abd al-Majīd az-Zindānī ferner sieht im Koran eine ganze Wissenschaftstheorie begründet: Eine universale, kosmische Wahrheit, die bereits im Koran und den Sprüchen des Propheten Muhammads verankert ist, werde sich nach und nach mithilfe der modernen Methoden der Naturwissenschaften als wahr erweisen und die entsprechenden Koranverse würden schließlich ihre endgültige Bedeutung erhalten. Alle weiteren Entdeckungen würden dies nur noch untermauern und den Wundercharakter (oder die Unnachahmlichkeit) des Korans verstärken.

Was deutlich wird, ist, dass der Korantext hier nicht nur für religiöse Fragen, sondern auch für Fragen der Naturwissenschaft die Funktion einer höchsten Autorität einnimmt, und zwar nicht nur für die Gültigkeit einer naturwissenschaftlichen Aussage, sondern auch für deren Ungültigkeit. Im letzteren Fall wird der Koran sogar in eine Ebene über die Naturwissenschaften verlegt, um von dort aus über sie zu richten. Diese Nutzbarmachung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse als Beweise für den Wundercharakter des Korans geht über den Versuch, beide Bereiche miteinander in Einklang zu bringen, hinaus: Es wird hier versucht, Entwicklungen der Naturwissenschaft auf koranische Aussagen zurückzuführen.

Daraus lässt sich folgern, dass laut dieser Thesen die Wissenschaft eigentlich nicht fähig ist, etwas wahrlich Neues hervorzubringen, da alles bereits im Koran vorgegeben ist. Die naturwissenschaftliche Forschung decke lediglich auf, was im Koran bereits steht und nur bisher der mangelhaften Erkenntnis des Menschen verborgen war. Wissenschaftlicher Fortschritt würde demnach wesentlich eine Entwicklung hinsichtlich unseres Verständnisses des göttlichen Charakters des Korans bedeuten.

III. Abū Hāmid al-Ghazālī: Verankerung der Wissenschaften im Koran

Die Verankerung der Wissenschaften im Koran wird üblicherweise auf den großen Theologen, Juristen und Mystiker Abū Hāmid al-Ghazālī (1056 oder 1058-1111), vor allem auf seine Schrift *„Die Juwelen des Korans und seine Perlen“*, zurückgeführt. Wie er in seiner eindrucksvollen intellektuellen Autobiographie *„Der Erretter aus dem Irrtum“* bekanntgibt, hat al-Ghazālī auf dem Höhepunkt seiner Karriere als Professor an der staatlich geförderten Nizāmiyya-Hochschule in Bagdad eine geistige Krise widerfahren, die ihn für drei Monate seines Sprechvermögens beraubte und ihn zum radikalen Zweifel an allen Wissensformen und Methoden brachte. Erst mit einem Licht, das „Gott ihm in die Brust hineingeworfen hat“, wie er sagt, wurde er von seiner Krankheit geheilt. Er verließ seine prestigevolle Stellung und wurde Sufi, Mystiker. Dieser radikale Wechsel in al-Ghazālīs Lebensführung wird auf das Jahr 1095 datiert.

Lebhafte Debatten um das richtige Verstehen von Koranstellen wie z. B. denjenigen, in denen Gott anthropomorphe Eigenschaften zugeschrieben werden, fanden bereits vor al-Ghazālīs Zeit statt und veranlassten ihn, sich in mehreren seiner Schriften dazu zu äußern. Seine Überlegungen zum herme-

neutischen Umgang mit dem Koran zogen übrigens die Kritik des Averroes nach sich. Dem Sufi al-Ghazālī lag es jedoch in den späteren Jahren seines Lebens nicht mehr nur daran, dass das heilige Buch der Muslime richtig interpretiert wird; er interessierte sich vielmehr dafür, wie die offenbarten Worte Gottes erlebt werden können. Richtiges Verstehen bildet dabei eine wichtige Voraussetzung für ein spirituelles Leben mit dem Koran. So kann al-Ghazālīs Großwerk, *„Die Wiederbelebung der Religionswissenschaften“*, mit Recht als ein Sufi-hermeneutisches Werk gelten, in dem auf der Grundlage des Korans praktisch orientierte spirituelle Lehren entfaltet werden, um dem gläubigen Muslim Verhaltensweisen darzustellen, die ihm das Erlangen der jenseitigen Seligkeit ermöglichen sollen. Darüber hinaus verfolgte al-Ghazālī das Ziel, den Koran mit den philosophischen Wissenschaften zu vereinbaren. Im Medium einer spekulativ philosophischen Auslegung des schönen „Lichtverses“ (Sure 24:35) hat er in seinem Buch *„Die Nische der Lichter“* seine Kosmologie dargestellt und damit einen Beitrag zur Annäherung von Koran und Philosophie geleistet. (Der Vers eignet sich übrigens in ganz besonderer Weise dazu.) Von einem ähnlichen Interesse geleitet hat al-Ghazālī in seinem Buch *„Die gerade Waage“*, einer aus seiner späten Schaffensperiode stammenden Schrift, eine wesentliche Verbindung zwischen dem Koran und der aristotelischen Logik herzustellen versucht, indem er, wenn auch auf naive Weise, aus dem Koran Syllogismen ableitete. Damit wird deutlich, dass das Offenbarungsbuch für al-Ghazālī nicht nur religiöse Zwecke erfüllte, sondern sich für ihn gleichsam eignete, mit philosophischen Disziplinen verhält zu werden.

Dies auf eine eindrucksvolle Weise zu demonstrieren, ist ein wichtiges Anliegen von *„Die Juwelen des Korans und seine Perlen“*, einer Schrift, die aus der späten Schaffensperiode des al-Ghazālī (zwischen 1102/495 und 1106/499) stammt. Große Kenner des Werkes al-Ghazālīs haben diese Abhandlung bisher weitgehend unbeachtet gelassen, vermutlich wohl aufgrund des falschen Eindrucks, sie sei lediglich eine Sammlung von Koranversen.

Zunächst erlauben Sie mir folgenden Überblick über die Struktur des Buches. Es besteht aus drei Teilen. Nach einem einleitenden Teil mit 19 Kapiteln werden im zweiten Teil ausschließlich ausgewählte Koranverse zusammengestellt, die al-Ghazālī als Kern der Verse des Korans bezeichnet und wiederum in zwei Kategorien einteilt: die erste Kategorie enthält 783 Verse, die besonders die Essenz Gottes, Seine Attribute und Seine Taten zum Thema haben. Al-Ghazālī nennt diese Verse „Juwelen“; sie bilden den erkenntnistheoretischen Teil des Traktats. Sie beginnen mit der ersten Sure und enden mit Sure 112. Danach folgt eine praktische Kategorie von Versen, die offenbart wurden, um die Menschen auf den geraden Pfad zu führen. Diese Kategorie umfasst 786 Verse, die al-Ghazālī als „Perlen“ bezeichnet. Sie beginnt mit den ersten fünf Versen der zweiten Sure, *„Die Kuh“*, und wird mit der letzten Sure im Koran, *„Die Menschen“*, abgeschlossen. Daran schließt sich ein dritter Teil an, den al-Ghazālī *„Das Buch der vierzig Grundlagen der Religion“* nennt und als ein eigenständiges Buch versteht. Dessen Struktur und Inhalt lassen deutlich erkennen, dass es eine Kurzversion des großen Werkes *„Die Wiederbelebung der Religionswissenschaften“* ist.

Widmen wir uns im Folgenden dem Inhalt von *„Die Juwelen des Korans und seine Perlen“*, unter dem Gesichtspunkt, wie al-Ghazālī darin das Ver-

hältnis von Offenbarung und Wissenschaft erläutert. In einer ausgeprägt emphatischen Eröffnung adressiert er Leser, die unaufmerksam den Koran rezipieren, studieren und auslegen und vergleicht sie mit einem Menschen, der an der Meeresküste wandert und dabei die Augen schließt und deshalb nicht vermag, die Wunder des Meeres wahrzunehmen. Er spornt diese Menschen an, zu einer Entdeckungsreise aufzubrechen, um die Wunder des Koranmeeres zu besichtigen, die Früchte seiner Inseln zu ernten und sich an den Juwelen seiner Tiefen zu bereichern.

Wenn al-Ghazālī den Koran mit dem Meer vergleicht, rekurriert er eigentlich stillschweigend auf zwei Koranstellen, Sure 18:109 und Sure 31:27, an denen mithilfe einer Meeresmetapher die Unerschöpflichkeit der Worte Gottes charakterisiert wird. Was jedoch der Koran nicht bereits als Metapher enthält, sind die diversen Arten von alchemistischen Stoffen, Edelsteinen und wertvollen wohlriechenden Brennholzern, mit denen al-Ghazālī symbolisch den Reichtum der koranischen Inhalte beschreibt. Die merkwürdige Metaphorik/Symbolik, die er in diesem Zusammenhang entwirft, soll dazu dienen, die verschiedenen Erkenntnisse, die im Koran enthalten sind, in eine gewisse Rangordnung, die ihrer Bedeutung entspricht, zu bringen. Für al-Ghazālī ist der Koran ein tiefes Meer, von dem alles Wissen der Menschen in Ewigkeit ausgeht.

Um die Wissenschaften mit dem Koran in Zusammenhang zu bringen, betreibt al-Ghazālī zunächst Koranhermeneutik. Er erklärt, dass das höchste Ziel des Korans die Einladung der Menschen hin zu Gott ist, dem Mächtigen, dem Herrn des Diesseits und des Jenseits und dem Schöpfer des Himmels und der Erde. Daraus ergibt sich, dass sich die Suren und Verse des Korans in sechs Kategorien einteilen lassen. Zur ersten Gruppe gehören Passagen, die die Erkenntnis Gottes, der das Ziel der Einladung ist, thematisieren, sowie weiterhin eine Beschreibung des geraden Pfades beinhalten, dem man sich auf der Reise zu Gott verpflichten soll und die Beschreibung des Zustandes des Reisenden, wenn er das Ziel erreicht hat. Die zweite Gruppe besteht aus Passagen, die erstens sowohl den Zustand derjenigen, die die Einladung annehmen, als auch den Zustand derjenigen, die sie ablehnen, beschreiben, zweitens den Zustand derjenigen schildern, die die göttliche Wahrheit verleugnen und drittens die Stadien des Reiseweges und die Reisevorbereitungen behandeln. Diese sechs Kategorien beziehen sich auf die Gesamtheit des koranischen Textes. Sie enthalten bestimmte Wissensinhalte und Erkenntnisse, die in einer gewissen Rangordnung zueinander stehen, wie al-Ghazālī anhand des Vergleichs einer jeden dieser Erkenntnisse mit einem materiellen Stoff aus der Welt der Edelsteine und wohlriechenden Brennholzer demonstriert.

Die wichtigste Erkenntnis überhaupt ist die Erkenntnis Gottes. Al-Ghazālī bezeichnet sie als roten Schwefel, eine sehr seltene, zauberkräftige Substanz, auch „Stein der Weisen“ genannt, die von den Alchemisten als Deckname für das Elixier zur Umwandlung der Metalle verwendet wurde. Wir müssen hier kurz innehalten: Die Beschreibung des roten Schwefels in mittelalterlichen Schriften der arabischen Heilmittelkunde weist legendenhafte Züge auf. Nach pseudo-Aristoteles soll der Stoff am Ufer des Okeanos zu finden sein. In der Nacht soll er brennen und leuchten. Ibn Samajūn (gest. 1002/392) sagt in seinem großen Kompendium der Sprüche von früheren und späteren Medizinern und Philosophen über Heilmittel, dass der rote Schwefel eine Art Edelstein sei.

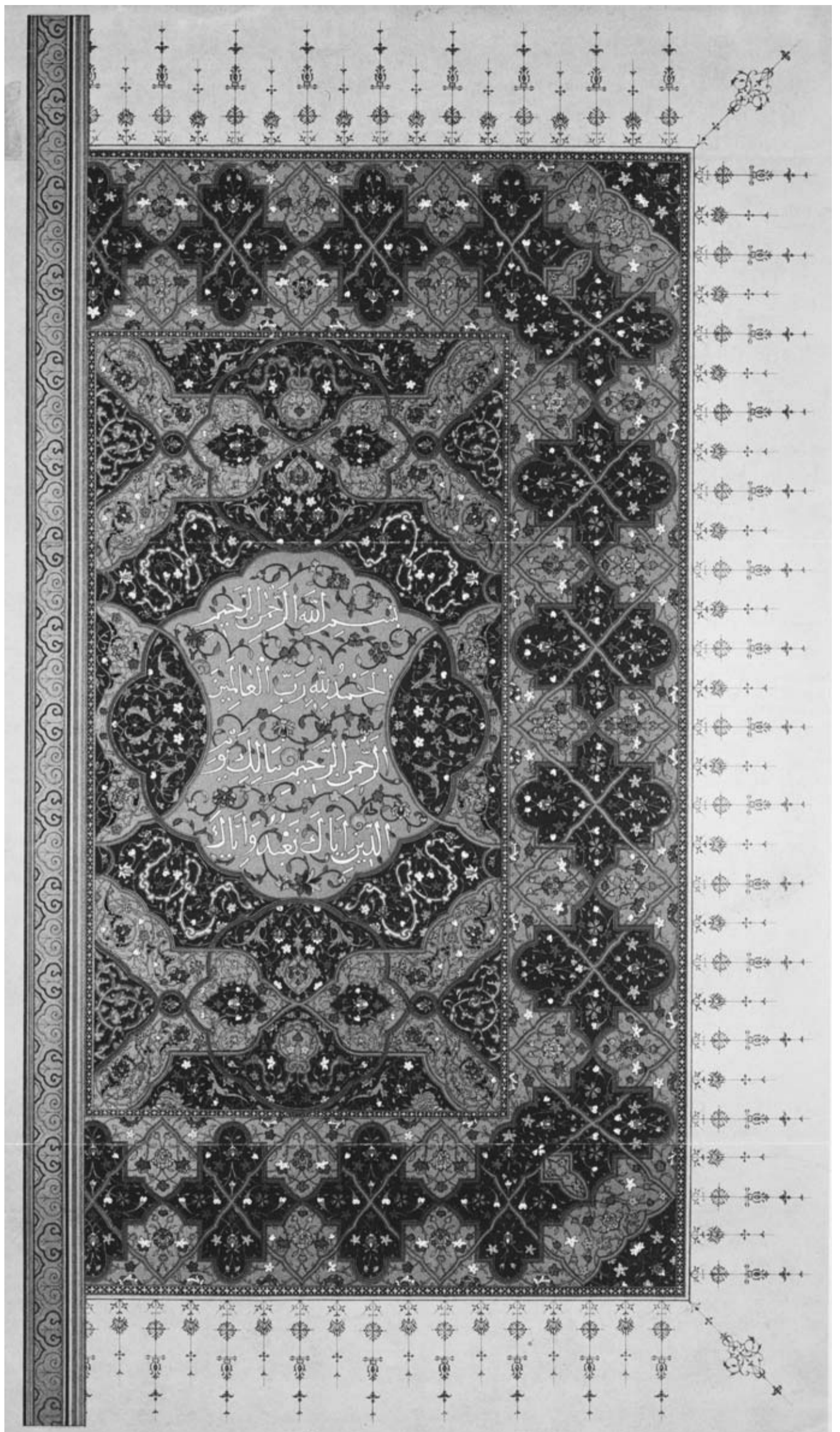


Foto: akg-images

Der Koran – hier die erste Hälfte der 1. Sure in einer arabischen Buchmalerei aus dem 16. Jahrhundert im Besitz der

Berliner Staatsbibliothek – ist für al-Ghazālī ein tiefes Meer, von dem alles Wissen ausgeht.

Befördert würde dieser Edelstein von Ameisen und zwar in einem bestimmten Tal, das König Salomo besucht hatte. Mit Ausnahme der Angabe, dass die Ameisen den Schwefel ausgraben, hat Ibn Samajūn diese Darstellung aus dem frühesten arabischen Lexikon des al-Khalīlīs übernommen, das in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts entstanden ist. Auch al-Bīrūnī kennt in seinem Buch über Edelsteine Schwefel als eine Bezeichnung für das „Goldelixier“; er selbst hält diese Bezeichnung eher für geeignet für den roten Rubin. Al-Ghazālī war mit der alchemistischen Behauptung vertraut, mit rotem Schwefel ließen sich aus billigen Materialien Edelsteine gewinnen. An einer Stelle im neunten Kapitel des ersten Teils von „Die Juwelen des Koran“ bekundet er das und meint, dass er auf eine symbolhafte Art und Weise die Erkenntnis Gottes als roten Schwefel bezeichnet, weil in Analogie zur besagten Substanz diese Erkenntnis dazu führe, dass sich die Verderbtheit des Herzens verwandeln könne in einen Zustand der Reinheit und Spiritualität und damit zu hohen Weihen aufsteigen könne.

Damit erschließt sich ein weiterer Gedankengang al-Ghazālīs, der in dieser und anderen seiner Schriften von Bedeutung ist. Die Erfahrungswelt der Sinne besteht aus „Zeichen und Symbolen“, die für höhere Realitäten stehen, die vom materiellen Auge nicht erfasst, sondern vom Auge des Herzens erschlossen werden können. Al-Ghazālīs Kosmologie ist also doppelsinnig. Die Welt lässt sich ihr zufolge in einen sichtbaren Teil und einen unsichtbaren Teil einteilen. Jedes Seiende in der sichtba-

Höher als Rationalität ist die spirituelle Erfahrung alles Sichtbaren und Unsichtbaren, des Wortlauts des Korans und der sich dahinter verbergenden Sinngehalte.

ren Welt steht für ein Seiendes in der unsichtbaren Welt. Dieser Zusammenhang wird nur von geübten Menschen wahrgenommen, die ihre Seelen durch Askese gereinigt und sich aufgrund dessen das Vermögen angeeignet haben, hinter der Fassade der materiellen Realität eine weitere geistige Realität zu erfassen.

Ähnlich verhält es sich mit dem Koran. Dessen Text gleicht der Welt. Er umfasst „Zeichen und Hinweise“ über schwierige Wahrheiten, die vom menschlichen Denken kaum erfasst werden können und deshalb der Auslegung bedürfen. Diese ist nicht Sache der wissenden Philosophen, die an den Korantext mit rationalen Interpretationsmitteln herantreten, um scheinbar irrationale Äußerungen so zu deuten, dass sie mit der Rationalität vereinbar werden, wie es Averroes in Erwidmung auf al-Ghazālī bestimmt. Ganz im Gegenteil: Für al-Ghazālī sind es Sufis, die zur Koranauslegung berechtigt sind. Deren geistige Wahrnehmung, vom Sinnlichen bereinigt, kann nämlich den wahren Kern hinter der äußeren Schale der Realität erfassen. Für sie, genauso wie für al-Ghazālī, ist Rationalität nicht die höchste Stufe des menschlichen Verstehensvermögens, wie die arabischen Philosophen lehrten. Höher als Rationalität ist die spirituelle Erfahrung alles Sichtbaren und Unsichtbaren, des Wortlauts des Korans und der sich dahinter verbergenden Sinngehalte.

Die wertvollsten Verwandlungsergebnisse des roten Schwefels sind, so al-Ghazālī, drei Rubine und sie sind von unterschiedlichem Wert. Der teuerste und seltenste von ihnen ist der rote; er steht für die Erkenntnis des Wesens Gottes, die am schwierigsten zu erzielen ist. Der rötlich-graue, dunkelgraue Rubin steht dem roten in der Werteordnung nach und symbolisiert die Erkenntnis der göttlichen Attribute; darüber enthält der Koran zahlreiche Verse. Noch leichter zu erkennen sind die Werke Gottes; Symbol dafür ist der weniger wertvolle gelbe Rubin. Die Werke Gottes sind unzählige; al-Ghazālī beschreibt sie als weites Meer. Es handelt sich um die ganze Schöpfung, die neben Gott aus nichts anderem als Seinen Werken bestehe. Die sichtbaren, sinnlich Wahrnehmbaren unter ihnen, wie der Himmel, die Sterne, die Erde, Berge, Pflanzen und Tiere werden im Koran explizit erwähnt. Die meisten Menschen bleiben in ihrem Wissen hier stehen, da sie nur das sinnlich und imaginativ Wahrnehmbare verstehen können. Diejenigen Werke Gottes wie der Geist, die Engel und die spirituellen Wesen, die der Sinneswahrnehmung nicht unmittelbar zugänglich sind, sind jedoch edler, wunderbarer und weisen umso deutlicher auf die Erhabenheit ihres Erzeugers hin. Wer nicht zur Erkenntnis dieser Kategorie der Existenten gelangt, bleibt jämmerlich nur auf die äußere Schale der Existenz beschränkt.

Aus den sechs Kategorien, in die sich die Verse und Suren des Korans einteilen lassen, ergeben sich laut al-Ghazālī zehn Arten oder Teile, die die Gesamtheit des Korantextes ausmachen und aus denen alle Wissenschaften hervorgehen. Zu den bereits genannten Wissensgegenständen: dem Wesen Gottes, Seinen Attributen und Seinen Werken sei die Rede im Koran auch vom Paradies, dem rechten Pfad, den Lebenszuständen der Propheten, der Heiligen und der Feinde sowie von der Auseinandersetzung mit den Ungläubigen und von den Gesetzesvorschriften. Zu den Wissensgegenständen werden die Wissenschaften zugeordnet. Sie bilden zwei Gruppen:

Die erste besteht aus fünf Wissenschaften, die sich mit dem äußeren Wortlaut des Korans befassen, nämlich mit der Aussprache, der Koransprache an sich, d.h. der Übersetzung und der Erklärung von Fremdwörtern, der Grammatik, der Lesarten und schließlich der äußeren Interpretation. Al-Ghazālī bringt diese Wissenschaften in eine Rangordnung gemäß ihrer Nähe bzw. Entfernung vom Kern, d.h. von den Juwelen, die im Inneren des Korantextes verborgen sind. Während das Wissen von der Aussprache ganz am äußersten Rande steht, wird der Interpretation des Wortlauts die am nächsten gelegene Stellung zugeschrieben (dann: die Lesarten, die Sprache und Grammatik).

Die zweite Gruppe besteht aus den Wissenschaften, die sich mit dem inneren Kern des Korans befassen. Sie teilen sich in eine niedrige und eine hohe Klasse auf. Die niedrige Klasse umfasst das Wissen um die koranischen Geschichten, die dialektische Theologie und die Jurisprudenz. Al-Ghazālī zählt die Titel seiner Schriften in jeder der letztgenannten Disziplinen auf und merkt an, er habe einige Zeit seines Lebens dabei verloren, seine Bücher in der Jurisprudenz zu verfassen. Die hohe Klasse umfasst die bereits erwähnten Erkenntnisse des Wesens Gottes, Seiner Attribute und Seiner Werke. Ihnen folgt das Wissen um den rechten Pfad und das Wissen um das Paradies. Um diese Wissensgebiete handele es sich in „Die Wiederbelebung der Religionswissenschaften“.

IV. Wissenschaftskonzeption nach al-Ghazālī

Nach Klassifizierung der religiösen Wissenschaften, die gemäß al-Ghazālī für die Reise zu Gott unabdingbar sind, wendet er sich den säkularen Wissenschaften wie Medizin, Astrologie, Astrologie, Physiologie, Anatomie, Magie und Talismanenkunde zu. Er bestätigt, dass sie zwar auch Wissenschaften seien, aber für das Wohlsein im Diesseits und Jenseits nicht dringend erforderlich. Darum und weil sie kaum aufzuzählen sind, verzichtet er darauf, sie einzeln zu behandeln.

In diesem Zusammenhang legt al-Ghazālī eine aufgeschlossene Wissenschaftskonzeption dar, deren Aufgeschlossenheit darin begründet wird, dass zum einen das menschliche Wissensvermögen begrenzt ist und zum anderen die Wissenschaften aus dem Koran hervorgehen. Entschieden wendet sich al-Ghazālī zunächst gegen die Eingrenzung oder endgültige Aufzählung der Wissenschaften. Vom klaren Auge des Herzens geleitet, liefert er für die Begrenztheit des menschlichen Wissens um die Wissenschaften folgende Argumente:

- Das begrenzte Wissensvermögen der Menschen in der Gegenwart: Es gibt Wissenschaften, die womöglich noch existieren, obwohl es dem menschlichen Vermögen äußerst schwierig ist, sie zu beherrschen.
- Das eingeschränkte Wissen um die Vergangenheit: Es gibt Wissenschaften, die einst existiert haben, dann aber verschwanden, so dass es niemanden mehr auf Erden gibt, der sie kennt.
- Wissensbegrenztheit liegt in der menschlichen Natur: Schließlich gibt es Wissenschaften, die von den Menschen grundsätzlich nicht verstanden oder erworben werden können. Solche Wissenschaften sind nur die Sache einiger Gott nahestehender Engel. Das Wissensvermögen der Engel sei zwar eingeschränkt, es stehe jedoch höher als das menschliche Wissensvermögen und verhalte sich dazu wie letzteres zum Wissensvermögen der Tiere. Uningeschränktes, immer aktuelles Wissen besitze nur Gott.

Al-Ghazālī stellt des Weiteren fest, dass alle Wissenschaften, die der Früheren und die der Späteren, d.h. die der Griechen und die der Muslime, vom Koran nicht zu trennen sind. Deren Anfänge sind im Koran eingeschlossen, weil sie alle aus dem Meer der Werke Gottes geschöpft werden, das eines der Meere der Erkenntnis Gottes ist. Wie es sich mit diesem Zusammenhang verhält, erklärt al-Ghazālī anhand von Beispielen. Das erste betrifft die Medizin. So sind Krankheit und Heilung auf Gottes Tätigkeit zurückzuführen. Ein Zeugnis dafür liefere die koranische Äußerung Abrahams „Wenn ich krank werde, heilt Er [Gott] mich“ (Sure 26:80). Dieses eine Werk Gottes kann nur von demjenigen erkannt werden, der eine umfassende Kenntnis von Medizin hat. Die Astronomie ist ein anderes Beispiel. Wie zahlreiche Verse bezeugen, bestimmt Gott die genaue Laufbahn und die Stadien der Sonne und des Mondes. Nur die Kenntnis der Astronomie ermöglicht es zu verstehen, wie dies in Wahrheit geschieht. Ebenso verhält es sich mit der Anatomie, die die koranischen Äußerungen von Gottes schöner Schöpfung des Menschen verständlich macht. Dasselbe Prinzip gilt auch für verborgene Wissenschaften, die den meisten Menschen völlig entgehen oder die sie gar nicht verstehen, auch wenn sie von Wissenden darüber hören würden. Die Wissenschaften sind

also dazu angelegt, den Menschen die Bedeutung koranischer Aussagen vollkommen erkennen zu lassen. Wie dies im Einzelnen geschehen kann, demonstriert al-Ghazālī an seiner Behandlung der ersten Sure. Um die Bedeutung der Barmherzigkeit Gottes zu erklären, beschreibt al-Ghazālī die Mücke, die Fliege, die Spinne und die Biene. An diesen vier Insekten will al-Ghazālī empirisch zeigen, dass Gott jedes Lebewesen, auch die kleinsten, auf eine wunderbare Weise mit adäquaten Eigenschaften und Fähigkeiten ausstattet. Jedes Lebewesen wird damit zum Zeichen der göttlichen Barmherzigkeit.

Auf diese Weise macht al-Ghazālī den Koran zum Stimulus der Wissenschaft. Je mehr man weiß, desto fähiger wird man, die Wunder Gottes und die Zeichen Seiner Barmherzigkeit zu erkennen. Dabei ist vom akkumulierten

Al-Ghazālīs Anbindung der Wissenschaften an den Koran unterscheidet sich von zeitgenössischen Versuchen, alle Wissenschaften jeglicher Art im Koran enthalten zu sehen.

Wissen der Menschheit über Generationen zu profitieren, unabhängig davon, ob dieses Wissen von Muslimen oder Nichtmuslimen stammt. Wissen dient somit dem Glauben. Man muss die Sinne des Geistes schärfen, um den engen Zusammenhang der sichtbaren Erfahrungswelt und der verborgenen spirituellen Welt zu erkennen. Infolge erfolgreicher mystischer Übung kann man hinter der äußeren Schale eines jeden Seienden dessen inneren Sinn entdecken. Denn jedes Seiende, auch das unbeseelte, äußert sich eigens sinngemäß. Man muss nur genug Sensibilität haben, um die Sprache des Seins zu verstehen. Nein, es ist noch nicht Heidegger, sondern der Mystiker al-Ghazālī, der das in „Die Juwelen des Korans“ sagt.

V. Abschließende Bilanz

Abschließend ist Folgendes festzuhalten: Al-Ghazālīs Anbindung der Wissenschaften an den Koran unterscheidet sich von zeitgenössischen Versuchen, alle Wissenschaften jeglicher Art im Koran enthalten zu sehen. Al-Ghazālī würde solche Versuche nicht akzeptieren. Seiner Ansicht nach weisen die Wissenschaften nur mittelbar im Hinblick auf ihre Genese Verbindung zum Koran auf. Denn dieser spricht von den Taten und Werken Gottes und diese wiederum sind Gegenstand der Wissenschaften, die durch intensiveres Wissen dazu beitragen, vermehrt Gottes Zeichen im Dasein zu erkennen und Seine umfassende Barmherzigkeit verstärkt wahrzunehmen. Im Gegensatz zum Versuch, wissenschaftliche Entdeckungen und Entwicklungen als Beweis für den wissenschaftlichen Wundercharakter des Korans aufzufassen, vertritt al-Ghazālī die Ansicht, dass die Wissenschaften Erkenntnisse mitteilen, die nicht unmittelbar im Koran enthalten, ja, die eher anderer Natur als dieser sind.

Der Koran ist ein religiöses Buch, das die geistliche Weiterentwicklung seines Lesers bewirkt. Indem sie zur Erkenntnis der Werke Gottes führen, tragen die Wissenschaften dazu bei, den Stand der menschlichen Erkenntnis von Gottes Wirkung in der Welt zu bessern und damit den Glauben zu fördern. Wissen zu suchen und zu vermehren, ist also Gottesdienst. □

Altschwabinger Sommerausklang

Mehr als 1600 Besucher kamen am Nachmittag und Abend des 19. Septembers 2014 in den Park der Akademie im Herzen Schwabings. Die Katholische Akademie Bayern hatte ihre Freunde und Nachbarn zum traditionellen Nachbarschaftsfest, dem Altschwabinger Sommerausklang, eingeladen, das seit 1980 stets am Freitag vor Beginn des Oktoberfestes stattfindet. Das große Gartenfest begann am Nachmittag um 14.30 Uhr und dauerte bis in den Abend. Geboten wurden Musik, Essen und Trinken zu zivilen Preisen, Showeinlagen und viele Attraktionen für die zahlreichen kleinen und größeren Kinder.

Eine Hauptattraktion war die sieben Meter hohe Kletterwand, an der ohne Pause gekraxelt wurde. Die beiden sehr freundlichen und aufmerksamen Mitarbeiter der Firma Manuel Stilb sicherten und ermunterten die kletterfreudigen Mädchen und Buben stundenlang. Die zufriedenen Mienen der stolzen Kinder, die den Aufstieg geschafft hatten, waren der Lohn für die unermüdlichen Helfer.

Gleich neben der Kletterwand bildete die von der Pädagogischen Aktion/Spielkultur e.V. München betreute und im Design der Frauenkirche gehaltene Hüpfburg den Anlaufpunkt für Eltern mit kleineren Kindern, die sich dort austobten.

Beim Gipsmaskenbasteln und Malen an Holzstaffeleien – auch von Mitarbeitern der Pädagogischen Aktion betreut – ließen die kleinen Besucher dann ihren gestalterischen Fähigkeiten freien Lauf. Hunderte selbstgemachte Kunstwerke konnten am Abend, von den Eltern verpackt, nach Hause mitgenommen werden.

Dreimal lief Peter Schröder mit seiner Klingel durch den Park, um junge und alte Kasperl-Fans in den Viereckhof zu rufen. Zusammen mit seiner Frau Traudl hatte er drei unterschiedliche Stücke mitgebracht. „Kasperls Spuikastl“, wie das Theater von Traudl und Peter Schröder heißt, war bei allen drei Vorstellungen restlos ausgebucht und die Kinder fieberten mit, als Kasperl und seine Freunde es mit einem ängstlichen



Josef Utz und die Blaskapelle des Musikvereins Wehringen. Die Musiker aus der Nähe des schwäbischen Bobingen spielten im Park auf.



Die Spinne im Netz: Akrobatin Nicola Elze.



Manchmal wurde es in der Hüpfburg richtig eng.



Traudl und Peter Schröder mit ihren „Kollegen“ von „Kasperls Spuikastl“.

Krokodil, einem Schlossgespenst und einer Hexe zu tun bekamen.

Endlos lange Schlangen bildeten sich auch im Rosengarten der Akademie, in dem der Startpunkt für das Ponyreiten war. Drei Ponys und sogar ein Pferd warteten auf die Kinder und trugen sie unermüdlich durch den Schlosspark. Es gab auch noch einen kleinen Streichelzoo (ein – nicht spuckendes – Lama und ein Alpaka labten sich am saftigen Gras und ließen sich gerne kraulen) und am Ende kamen sogar noch 150 Euro für Futter zusammen, das sich die Tiere wahrlich verdient hatten.

Nicola Elze hatte im Park etwas aufgebaut, was dort noch nie zu sehen war: ein überdimensionales Spinnennetz, an dem die Akrobatin zwei Mal den „Tanz der Spinnenfrau“ zeigte. Verkleidet als Hexe kam sie zu schauriger Musik angeschlichen, „kochte“ sich selbst in ei-

nem Bottich mit Hexentrunk und kam als agile Spinne wieder heraus. Ihre akrobatischen Darbietungen im Spinnennetz waren dann der Schlusspunkt des Spektakels, das einmal bei Tageslicht und einmal bei Dunkelheit zur Aufführung kam.

Sozusagen das Zentrum des Festes waren die Musiker der Blaskapelle des „Musikvereins Wehringen“, einem kleinen Ort in der Nähe von Bobingen in Schwaben. Unter der entspannten und gekonnten Leitung von Dirigent Josef Utz spielten die Frauen und Männer unter einem Zeltdach in der Mitte des Parks viele schöne Musikstücke, die man sonst seltener von Blaskapellen hört.

Den zweiten musikalischen Leckerbissen des Nachbarschaftsfestes servierten Ernst August Quelle am Piano und sein Kollege Hans Lengefeld am Bass.

Die beiden Köpfer boten in Schloss Surresnes K.u.k.-Pianomusik, die viele Besucher im Rondell des Schlosses und im anschließenden Salon bei Kaffee, Kuchen und Süßspeisen intensiv genossen.

Wie immer hatten Küche und Hauswirtschaft der Akademie für reichlich Essen und Trinken gesorgt. Das Essen, zum Großteil aus ökologischen Produkten hergestellt, fand großen Anklang und auf den Bierbänken und an den Gartentischen ließen es sich die Besucher schmecken. Die Mitarbeiterinnen der Hauswirtschaft und viele Helfer hatten sowohl das Kardinal Wendel Haus als auch den Park ansprechend geschmückt und bekamen für ihre Freundlichkeit und gute Arbeit entsprechend viel Lob von den Besuchern.

Einen Einblick in die Arbeit der Akademie, vor allem die große Bedeutung der Nachhaltigkeit in allen Arbeitsberei-

chen, gaben die beiden Hausführungen, die Christian Sachs, der Umweltbeauftragte der Akademie, anbot. Jeweils etwa 50 Besucher schlossen sich den beiden Rundgängen an und konnten auch einen Blick in die Technikräume des Kardinal Wendel Hauses werfen.

Sogar das Wetter – in diesem Sommer bekanntlich mehr als launisch – schien die Gäste des Nachbarschaftsfests zu verwöhnen und bis gegen 20 Uhr war es tatsächlich auch warm und trocken. Dann brach allerdings ein heftiges Gewitter los. Doch auch Regen und zuckende Blitze konnten die gute Stimmung an diesem Abend nicht vertreiben. Die Musikkapelle spielte, notdürftig geschützt durch das Zeltdach, weiter, viele Gäste blieben, gingen ins Kardinal Wendel Haus und ließen sich – vom Regen geschützt – die gute Laune nicht verderben.

Auch die Akrobatinnen der Gruppe „Memeza“ wollten nicht klein beigeben und sagten, sie wären schon bei schlechterem Wetter aufgetreten. So konnten die vielen Gäste, die ausharrten, deren Fackel-Show bewundern. Und selbst der traditionelle Schlusspunkt des Nachbarschaftsfestes, das gemeinsame Singen von „Der Mond ist aufgegangen“, wurde gesetzt. Begleitet von einigen Bläsern des „Musikvereins Wehringen“ erklangen alle sieben Strophen des von Matthias Claudius komponierten Liedes.

Robert Walser

Weitere Fotos finden Sie auf der Homepage der Akademie. <http://mediathek.kath-akademie-bayern.de/fotobuch>



Ernst August Quelle am Piano und sein Kollege Hans Lengefeld am Bass.



Rauf geht's, sagte sich dieses Mädchen und schaffte die sieben Meter an der Kletterwand.



Hoch zu Ross waren die Kinder mit Pferd und Ponys unterwegs.



Drei Akrobatinnen der Gruppe Memeza: Trotz des Regens fand die Fackel-Show statt.

Dialog über Grundbegriffe des Christentums: Kirche

Ein Basiccamp ist nötig, um von diesem sicheren Ort aus in die Höhen vorstoßen zu können. Dieses Wissen der Bergsteiger stand Pate bei der Reihe „Katholisches Basiccamp“. Zur dritten und abschließenden Veranstaltung der Reihe lud die Katholische Akademie Bayern am 7. April 2014 ein. Dabei ging es um das Thema Kirche: Einführend trugen dazu Barbara Krzoska und Sebastian Griegel, beide Schauspielschüler an der Bayerischen Theaterakademie, das zweite Kapitel

der Apostelgeschichte sowie das 13. Kapitel aus Thomas Hobbes' „Leviathan“ vor. Im Anschluss diskutierten Bertram Stubenrauch, Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der LMU München, und Armin Nassehi, Professor für Soziologie an der LMU München. Die Moderation hatte Dr. Johannes Schießl, wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Katholischen Akademie Bayern. Im Folgenden dokumentieren wir das Gespräch.

Johannes Schießl: Herr Professor Stubenrauch, ganz spontan: Wie ging es Ihnen mit dem Hobbes-Text?

Bertram Stubenrauch: Ich hatte den Eindruck, als sei der *Mensch* eine Bestie und müsse bezähmt werden. Ich vermutete, dass manche sagen, die *Kirche* ist dazu da, diese Bestie zu zähmen. Da würde ich ein Fragezeichen machen...

Johannes Schießl: Herr Professor Nassehi, der Krieg aller gegen alle, oder „Homo homini lupus“: Ist unsere Gesellschaft nun einmal so?

Armin Nassehi: Wenn man solche Texte hört, muss man sich schon auch fragen, wann, für wen und in welchem Kontext sie geschrieben worden sind. Die Erfahrung von Thomas Hobbes während der englischen Bürgerkriege war durchaus eine, bei der so etwas wie soziale Ordnung ganz offensichtlich ähnlich aussah wie das, was hier beschrieben wurde. Hobbes hat ja keine Anthropologie im weitesten Sinne geschrieben, sondern die historische Situation beschrieben, in der, wenn es so etwas wie staatliche Ordnung nicht gibt, die Menschen tatsächlich übereinander herfallen. Wenn wir uns auch in der Gegenwart solche Situationen ansehen, in denen Staaten oder staatliche Strukturen, etwa nach Kriegen oder vor Kriegen, zerfallen, wie wir das in Afrika öfter beobachtet haben, dann stellen wir fest, dass die Menschen sich tatsächlich wechselseitig wie Wölfe verhalten. Es gibt Plünderungen, es gibt Vergewaltigungen, es gibt Morde.

Insofern stimmt es nicht, dass die Menschen so sind. Aber offensichtlich ist es so, dass Menschen auch so etwas wie einen Rahmen brauchen, um nicht so zu werden. Der erste Text aus der Apostelgeschichte beschreibt ja solch einen Rahmen: Die Menschen können solidarisch sein, weil es einen Rahmen gibt, in dem sie sich wechselseitig unterstützen. Aber auch dieser Text be-

schreibt einen Kontext. Vielleicht sollte man aus diesen Texten nicht lesen, wie die Menschen sind, sondern, wie sie in bestimmten Kontexten beschrieben werden, und Hobbes hat das nicht umsonst so beschrieben, wie er das gemacht hat.

Johannes Schießl: Sie haben meine zweite Frage schon ein wenig vorweggenommen: Ob der Pfingsttext nicht eine schöne Vision dagegen sein könnte: Alle verstehen sich spontan, alle teilen alles miteinander?

Armin Nassehi: Auch dieser Text, ja gerade dieser Text ist einer der stärker historisch geprägten Texte aus dem Neuen Testament. Interessant ist doch, dass auch dieser Text aus seinem Kontext verstanden werden muss, also aus einer Situation, in der so etwas wie Kirchengemeinden noch nicht an jeder Ecke zu finden waren und eine Organisationsstruktur hatten, sondern sich zunächst einmal durchsetzen. Man könnte auch, wie das der Kollege wahrscheinlich gleich machen wird, theologisch das Gleiche begründen. Aber der Soziologe würde sagen, es ist geradezu logisch, dass in solch einer Situation vor allem die Ressource Solidarität, vor allem die Ressource, gemeinsam zu sein, vor allem die Ressource, füreinander da zu sein, das Konstituierende ist für das, was hier eine Gemeinde werden soll.

Johannes Schießl: Herr Professor Stubenrauch, man sagt ja immer, Pfingsten sei so etwas wie die Geburtsstunde der Kirche. Inwiefern ist das so?

Bertram Stubenrauch: Man muss sehen, dass Kirche im Grunde schon existiert hat, seit es Menschen gibt. So haben es die Kirchenväter verstanden und zu definieren versucht: Kirche besteht von Anfang an, weil Kirche eine Gemeinschaft sein soll, die die ganze Menschheit umgreift und die von Gott von Anfang an vorgesehen war. Aber die Person Jesu Christi und das, was wir

Gnade nennen, spielt natürlich eine große Rolle, ich meine jene Kraft, die von Christus ausgeht. Kirche wird zwar von Jesus Christus, von der historischen Persönlichkeit Jesus Christus, angestoßen, aber wir glauben ja, dass Christus für uns gestorben und, das haben wir in den Texten gehört, wahrhaft auferweckt ist, so dass nun die Gnade, die vom Auferstandenen ausgeht, das eigentlich Kirchenbegründende ist – und die nennen wir Heiliger Geist.

Wenn man Kirche nur als einen äußeren Rahmen sähe, wäre mir das zu wenig, denn nicht umsonst wird ja auf die Taufe verwiesen. Der äußere Rahmen ist, theologisch gesehen, die Konsequenz einer inneren Veränderung, die die Taufe schenkt, nämlich die Fähigkeit des Menschen, so etwas wie Gnade aufzunehmen. Freilich, mit dem Allerweltswort Gnade ist es jetzt schwierig zu argumentieren; man müsste es definieren. Aber noch einmal das Entscheidende: Wenn Kirche nur von außen her eine Institution der Zähmung wäre oder nur eine Gemeinschaft, die versucht, positive Eigenschaften von Menschen zu fördern, dann geht man, was das Neue Testament betrifft, fundamental am Kirchengedanken vorbei. Kirche beginnt, bin ich überzeugt, beim Einzelnen, der sich im Heiligen Geist verändert, der sich der Gnade öffnet. Dann kommen ganz neue Ressourcen in die Welt, von denen man vorher, wie Sie richtig gesagt haben, nichts gewusst hat. Aber es muss im Einzelnen etwas wirklich Neues passieren.

Johannes Schießl: Wie sieht der Soziologe die Kirche?

Armin Nassehi: Ich vermag, ehrlich gesagt, gar keinen Widerspruch zu sehen, schon deshalb, weil wir ja auf ganz unterschiedlichen Ebenen auf diese Geschichte schauen. Der Soziologe hat zunächst einmal diesen äußeren Rahmen zu beschreiben und beschreibt ihn tatsächlich nicht als äußeren Rahmen in dem Sinne, dass er keine Bedeutung hat. Sondern die Frage ist ja, in welchen Kontexten eine solche Bedeutung sich niederschlägt oder wie sie wirksam wird, und das heißt auch: wie sie dann innerlich wirksam wird. Insofern würde ich niemals behaupten, dass die Beschreibung von Kirche auch intellektuell die Funktion hat, die Hobbes dem Staat zuweisen würde. Es mag historische Gestalten von Kirche gegeben haben, in denen genau das der Fall war. Aber das ist ein anderer Kirchenbegriff. Das wäre sozusagen der empirische Kirchenbegriff im Hinblick darauf, wie eine Organisationsform zum Beispiel gewollt Gefolgschaft produziert oder eine Einheit produziert. Das ist aber eine völlig andere Frage.

Das Schwierige an unserer Diskussion ist, dass eine Äquivokation von Begriffen vorliegt, die aus unterschiedlichen Disziplinen stammen und im Hinblick auf das, was sie eigentlich beschreiben sollen, Unterschiedliches bedeuten. Der Soziologe in mir kann also durchaus diesen theologischen Satz verstehen, den Sie gesagt haben. Ich würde auch sagen, das unterscheidet dann womöglich Kirchenorganisationen oder religiöse Organisationen von anderen. Darüber müsste man gleich noch einmal reden, was das denn eigentlich ist. Aber als Organisation handelt es sich zunächst einmal um den Versuch, so etwas wie – wieder so ein gefühlkalter Begriff – die Motive von Mitgliedern zu binden. Das ist ja etwas, das ein großes Problem aller Organisationsformen und Organisationstypen ist, und die Kirche ist eine, die das auf eine ganz spezifische Art und Weise tut. Wie man nun innerhalb einer Organisation beschreibt, was das denn eigentlich ist,

was da bindet, dafür kann die Soziologie wahrscheinlich keine Kriterien liefern. Was die Soziologie aber beobachten kann, das ist die Funktion einer Theologie als Reflexionstheorie des Religiösen bzw. Kirchlichen zur Begründung dieser Bindungskraft.

Johannes Schießl: Man muss noch dazusagen, hier sitzt nicht nur ein Soziologe, sondern auch ein Christ ...

Armin Nassehi: Wie auch immer – das macht für die soziologische Beschreibung keinen Unterschied. Wir würden jetzt natürlich auch ganz unabhängig von so einer Frage sagen, dass Organisationen eigentlich in allen Typen, die wir kennen, sehr große Ähnlichkeiten haben im Hinblick auf Erwartungen, Mitgliedschaftsformen und Entscheidungen, aber sich natürlich, und nur deshalb erfinden wir ja solche abstrakten Kategorien, in ihrer jeweiligen empirischen Gestaltung radikal unterscheiden. Es macht einen erheblichen Unterschied aus, wie man Gefolgschaft – das wäre der soziologische Begriff dafür; Gemeinschaft ist vielleicht dann eher der theologische Begriff dafür – in einer Kirche hervorbringt oder in einer Universität oder in einem Unternehmen. Das macht einen Unterschied, sowohl systematisch als auch empirisch. Wenn man das alles gleich sehen würde, bräuhete man solche Begriffe gar nicht.

Johannes Schießl: Jetzt will ich den Dogmatiker noch vertieft nach der Kirche fragen. Aber damit Professor Stubenrauch nicht ein ganzes Semester lang sprechen muss, präzisiere ich meine Frage ein bisschen. Sie betonen ja einerseits die Sakramentalität der Kirche und andererseits ihre Menschenfreundlichkeit, ganz nach dem Satz von Papst Johannes Paul II.: „Der Weg der Kirche ist der Mensch“. Was heißt das, Sakramentalität, was heißt Menschenfreundlichkeit, und wie geht das zusammen?

Bertram Stubenrauch: Vielleicht zunächst zur Sakramentalität: Man spricht ja seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch vom Sakrament Kirche. Früher hat man argumentiert, es gibt einzelne Sakramente, von der Taufe bis hin zur damals so genannten Letzten Ölung. Aber Theologen wie Karl Rahner oder Otto Semmelroth haben die Aufmerksamkeit auf das Sakrament Kirche selbst gelenkt. Was ist Sakrament? Ich würde so sagen: ein Lebensentwurf oder Lebensmöglichkeiten, die man sich nicht selbst verdienen muss, sondern die uns übermittelt werden, die uns geschenkt werden. Wir müssen zwar dann etwas daraus machen, aber es sind Lebensgrundlagen, die ganz und gar – ich sage es jetzt etwas fromm – nicht von dieser Welt sind. Sakramentalität heißt also, dass es eine Vermittlung gibt zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, dass etwas, das nur in den Möglichkeiten Gottes liegt, auf menschliche Möglichkeiten übertragen wird.

Dann muss man sich natürlich die Frage stellen: Wie wird das menschlich, gesellschaftlich organisiert? Noch einmal: Die eigentliche Lebensmöglichkeit muss von einer Ebene kommen, die uns entzogen bleibt. Deswegen sprechen wir zwar davon, dass Glaubwürdigkeit in der Kirche wichtig ist. Natürlich rufe auch ich dazu auf, aber kirchenbegründend ist nicht einfach die Glaubwürdigkeit von Menschen, sondern kirchenbegründend ist das Sakramentale: dass uns etwas gegeben ist an neuen Lebensmöglichkeiten – obwohl wir uns nach wie vor verfehlen, obwohl wir ungeltenk damit umgehen. Sakramentalität heißt also, das Handeln Gottes steht am An-



Prof. Dr. Armin Nassehi, Professor für Soziologie an der Universität München, meinte, dass vollkommene Demokratie eine merkwürdige Erwartung an eine Kirche sei, da es doch außer dem Staat kaum eine andere Organisation gebe, die völlig demokratisch sei.

fang, und unser Handeln ist immer nur eine Reaktion auf das, was Gott bereits getan hat. Es ist niemals unsere eigene geniale Erfindung.

Jetzt komme ich zum Zweiten, was Sie gesagt haben, Herr Schießl, wie das dann mit Menschenfreundlichkeit zusammenhängt. Ich glaube, genau das ist menschenfreundlich, denn in einer sakramentalen Kirche kann es auch Versagen geben. Das Schlimmste, was der Kirche passieren könnte, wäre es, wenn sie zu einer perfekten Organisation, zu einer perfekten Gemeinschaft werden wollte. Eine perfekte Kirche wäre schlicht und einfach Terror. Sakramentalität hingegen heißt: Ich darf so sein, wie ich bin. Ich muss mir auch nicht unbedingt irgendwelche Rechte erwerben, ich muss nicht eigens irgendetwas tun, was mich als Berechtigten ausweist, sondern ich bin gerufen als der, der ich bin oder als die, die ich bin. Das halte ich für zutiefst menschenfreundlich. Es gibt einen bergenden Rahmen, aber der ist unabhängig von menschlichen Vorzügen. Er soll zeichenhaft immer zeigen: Es ist schon etwas geschehen, was eine neue Ebene schafft zu leben, eine völlig neue Ebene, die, wie gesagt, nicht von dieser Welt ist.

Johannes Schießl: Kann der Soziologe mit solchen Aussagen etwas anfangen?

Armin Nassehi: Ja, natürlich. Er kann sie zum Beispiel beobachten. Beobachten heißt, er kann sagen: Das ist die Selbstbeschreibung einer Organisation, die ich übrigens auch, sagen wir einmal, religiös gesprochen, teile, aber die soziologisch nicht genügt, und zwar insofern, als wir auch sagen müssten: Empirisch ist die empirische Kirche, also nicht der theologische Kirchenbegriff, sondern die Gestalt von Kirche. Wenn wir jetzt einmal nur von der Kir-

che im Singular sprechen – es gibt ja historisch noch andere Formen, die das auch sind oder sein wollen –, können wir feststellen, dass sie zum Teil eben nicht menschenfreundlich war, dass sie autoritär im Sinne von menschenunfreundlich sein kann, dass sie Lebensmöglichkeiten einschränken kann usw. usf. Das widerspricht übrigens überhaupt nicht dem, was Sie gesagt haben, sondern das ist zunächst einmal das, was als empirische Gestalt erscheint.

Dann stellt sich mir als Soziologe die, wie ich finde, interessante Frage, wie eigentlich in den unterschiedlichen historischen Situationen in der Kirche so etwas wie Gefolgschaft innerhalb ihres eigenen Kontextes hergestellt wird. Das ist ja eine sehr aktuelle, sehr schwierige Frage. Man kann die Kirchenorganisation ja empirisch auch so beobachten, dass ihr zum Beispiel Mitglieder verloren gehen. Das ist theologisch womöglich gar nicht so relevant, aber empirisch ist es relevant, dass Gefolgschaft nicht gefunden wird im Sinne dessen, dass Kirchen natürlich wie andere Organisationen auch Entscheidungen darüber treffen, was richtig und was falsch ist.

Selbst wenn es theologisch nicht ganz richtig ist, so eindeutig zwischen richtig und falsch zu unterscheiden, machen Kirchenorganisationen das. Gerade die katholische Kirche hat große Schwierigkeiten, wenn sie zum Beispiel eine strikte Sexualmoral formuliert, während ihre Mitglieder sich empirisch nicht daran halten, trotzdem aber Mitglieder der Kirche sein wollen und nicht nur in dem Sinne: Ich bin defizitär und mache es nicht, sondern mit großem Bewusstsein in dem Sinn, wie Sie es gerade gesagt haben, sagen: Ich bin ein katholischer Christ, obwohl ich mich an bestimmte Regeln in dieser Form nicht halte. Da taucht eine Differenz auf, ei-

nerseits zwischen dem eher theologischen Kirchenbegriff – Ich gehöre dazu, das ist meine Kirche –, aber Regeln, die mir gegeben werden, sind äußere Regeln, die für mich eigentlich nicht so entscheidend sind wie das, was das Kirchliche der Kirche ausmacht.

Das ist eine interessante Spannung nicht nur zwischen Kirchenbegriffen, sondern eine Spannung zwischen Empirie und Selbstbeschreibung. Das Tolle an Kirchenorganisationen ist ja, dass sie mit dieser Spannung immer umgehen mussten. Es gehört ja – wenn ich so lange reden darf – durchaus auch zur katholischen Tradition, dass es da auch sehr autoritäre Muster gab und, wenn man sich das ansieht, vor allem im 19. Jahrhundert Formen entstanden sind, in dem Gesellschaft pluraler geworden ist, aber der Kirche eigentlich nichts anderes einfiel, als so etwas wie Antimodernisten-Eide und Bekenntnisse zu verlangen, bei denen man froh war, dass sie einfach nur gesagt wurden. Damit hat man womöglich gerade das in Frage gestellt, was aus theologischen Gründen eigentlich Kirche ist.

Heute wundere ich mich darüber, dass die Kirche sich nicht über ihre internen Kritiker freut, die sich an ihr reiben und die sagen, wir wollen diesen – ich sage es einmal böse – Cäsaropapismus nicht, zumindest in seiner äußeren Erscheinung, aber wir wollen dabei sein. Die Kirche kann froh sein, dass es Leute innerhalb ihrer selbst gibt, die sich richtig aufregen, die richtig böse werden, weil das ein Hinweis darauf ist, dass die Form von Mitgliedschaft eine empirische ist, aber gleichzeitig von Motiven getragen wird, die eben andere Motive sind, als dass ich weiterhin Apple-Kunde bleibe oder dem FC Bayern als Mitglied angehöre, oder Mitglied einer Universität bin, was natürlich auch wichtige Entscheidungen sind. Man kann davon lernen, dass Kirchenmitgliedschaft eben eine andere Form ist.

Letzter Satz: Vor Kurzem noch konnte die Kirche – das gilt jetzt auf eine spezielle, merkwürdige Weise auch für die evangelischen Kirchen – Sanktionsmöglichkeiten in Anspruch nehmen, diese Bindung herzustellen. Die interessante Frage ist ja, wie die Organisation sich aufrecht erhält in einer Zeit, in der sie diese äußeren Sanktionsmöglichkeiten nicht mehr hat und dann womöglich auf innere Bindung setzen muss, die womöglich viel, viel stärker abhängig ist von einer theologischen Begründung von Kirche, als das vor Kurzem noch der Fall war. Sie sehen also, wir können gar nicht gegeneinander reden, aber müssen das aus sehr unterschiedlichen Perspektiven tun.

Johannes Schießl: Aber der Theologe kann etwas sagen zur Nichtverwirklichung der Menschenfreundlichkeit in der Kirchengeschichte.

Bertram Stubenrauch: Die gibt es selbstverständlich, leider. Das Problem ist ja auch, dass die empirische Kirche hinter der theologischen Idee von Kirche zurückbleibt und oft zurückgeblieben ist. Es gibt da eine Diskrepanz, ganz klar, zwischen dem, was die Kirche sein will und sein soll, und dem, wie sie lebt, ganz konkret lebt. Das Problem ist der Kirche im Grunde genommen von Anfang an eingestiftet, man sieht es, wenn man etwa auf die Gestalt des Petrus schaut. Die Untreue, der Verrat, ist von Anfang da. Und trotzdem ist Kirche Kirche geblieben, weil sie sich gerufen weiß, aber dann doch, noch einmal gesagt, mit dem unglaublich großen und schönen Erbe, das Kirche ausmacht, ungelentk umgeht. Es ist ein Erbe, mit dem sehr viel Schindluder getrieben wurde und getrieben wird.

Das ist das eine. Aber noch einmal zu

dem, was Sie zur Kontrolle, Selbstkontrolle gefragt haben: Ich habe vor Kurzem in einem großen Konzern diskutiert, wohl mit Mitgliedern der mittleren Etage, und da wurde gesagt, es ist eine Schwierigkeit, dass Meinungsverschiedenheiten in Firmen oft nur schwer geduldet werden. Dann hat jemand bemerkt: Ich bewundere die katholische Kirche; sie leistet sich mit der Universalität eine Institution, die ausdrücklich dazu da ist, Kirche auch zu kritisieren. Ich verstehe auch das Fach Dogmatik so, als Auftrag zur Kritik. Ich muss natürlich alles tun, um Kirche positiv zu beschreiben, selbstverständlich, aber die Dogmatik hat auch eine prophetische Aufgabe und muss die Kirche immer auch darauf hinweisen, dass es einen Vorrang, einen Primat der theologischen Idee von Kirche geben muss, sonst setzt sich das Ideologische in der Kirche durch. Da wage ich schon zu behaupten, dass eine gute Dogmatik dem Missbrauch des Kirchengedankens zuwiderläuft und das auch tun muss. Das leistet sich eben Kirche auch. Ob das den Oberen immer passt, ist eine andere Frage. Ob andererseits auch die Bediensteten, die Dogmatiker meinetwegen, oder überhaupt die Theologen an der Universität, genügend kritisch sind, ist ebenfalls eine Frage. Aber vom Prinzip her ist es so angedacht.

Armin Nassehi: Darf ich direkt? Also, ich finde das sehr interessant, und was die Soziologie als empirische Wissenschaft ausmacht, ist, dass wir Unvergleichbares vergleichen wollen. Wenn wir jetzt einmal über andere Organisationstypen reden würden, kämen wir auf ganz ähnliche Dinge. Sie haben gesagt, eine perfekt organisierte Kirche wäre Terror. Ich würde sagen, eine perfekt organisierte Universität wäre ein Horror, und ein perfekt organisiertes Unternehmen verschwindet vom Markt, weil es keine Innovationen produzieren kann. Das Spannende ist ja, dass Organisationen etwas organisieren, was man gar nicht organisieren kann. Also selbst wenn man in der Kirche eine perfekte Organisationsform hat, kann die Hierarchie in der Kirche den Glauben ihrer Mitglieder nicht herstellen. Dafür gibt es gute theologische Gründe, die haben Sie gerade genannt und dem würde ich auch zustimmen.

Das Gleiche gilt übrigens für das Präsidium einer Universität: Es kann, auch wenn es das versucht, keine gute Wissenschaft herstellen. Es kann ein bisschen herumorganisieren, es kann der Soziologie mehr und der Psychologie weniger geben, große oder kleine Einheiten machen, komische Semantiken erfinden, die aussehen, als stammten sie aus einem Kindergarten, und und und. Wir sind also alle exzellent, und das ist so wie die Bärengruppe und die Bienengruppe im Kindergarten. Das sind alles wundervolle Formen, aber an der Sache selber ändert das so gut wie gar nichts. Das heißt, das Interessante, was der Organisationssoziologe sagen kann, ist, dass das, was organisiert werden soll, eigentlich gar nicht organisiert werden kann. Die Organisationen können sich selber organisieren. Das, worum es geht, ist schwer organisierbar. Auf eine ganz bestimmte Art und Weise gilt das in der Kirche, wo ein Reflexionstheoretiker des Religiösen oder des Kirchlichen in Form eines Dogmatikers Sätze sagt, wie wir sie gerade gehört haben. Aber das Gleiche gilt im Prinzip auch für andere Organisationstypen.

Ich treibe mich viel in Unternehmen herum, wo die Leute viel Geld dafür ausgeben, dass sie Organisationen verändern. Eigentlich wollen sie gar nicht nur die Organisation verändern, sondern auf dem Markt reüssieren. Sie wollen bessere Produkte haben, bessere

Dienstleistungen, effizienter werden. Das Einzige, was sie können – ich übertreibe jetzt ein bisschen – ist Reorganisation, weil man an Organisationen vor allem eines ändern kann, nämlich die Organisationsstrukturen und Organisationsformen, aber das, was darin passiert, nur sehr, sehr indirekt. Das ist ein großes Problem von Organisationen, und das zeigt sich auch gerade in der Kirche. Es gibt eine große Diskussion: Müsste die Kirche demokratischer werden, müsste sie größere Einheiten haben oder eher kleinere Einheiten ...

Johannes Schießl: ... auf das kommen wir noch ...

Armin Nassehi: ... Nur so als Beispiel. Das sind dann Organisationsformen, die man verändert. Aber ob das, worum es geht, damit verändert werden kann, das ist die Frage. Und die Frage wäre auch noch, ob das eigentlich schlimm ist. Ich glaube nämlich, dass es nicht schlimm ist.

Johannes Schießl: Ich versuche es jetzt einmal auf die dogmatische Ebene zu heben. Herr Professor Stubenrauch, Sie haben einmal geschrieben und auch gesagt, dass Sie in der Kirche zwei Prinzipien am Werk sehen, ein Christus-Prinzip und ein Geist-Prinzip. Können Sie das ein bisschen erläutern, auch im Blick auf unsere Diskussion hier?

Bertram Stubenrauch: Ja. Ich glaube, das Christus-Prinzip ist das Handfeste in der Kirche, das Organisatorische. Wie gesagt, Christus ist nach unserem Glauben eine historische Persönlichkeit. Jesus ist kein Allerweltprediger, sondern er steht ja auch für eine bestimmte Form des Glaubens innerhalb des Judentums. Er verkündet mit Israel die Barmherzigkeit Gottes. Das Christus-Prinzip ist für mich also die Organisation der Barmherzigkeit Gottes. Ich sage es einmal so: Auf den Glauben an die Inkarnation des göttlichen Wortes antwortet die organisierte Kirche. Die Auffassung, dass Gott, der Ungreifbare, der Unwissbare, Mensch geworden ist, dieser Auffassung wird die Kirche dadurch gerecht, dass sie ebenfalls konkret greifbar und sichtbar bleibt. Das Zweite Vatikanische Konzil sagt ausdrücklich, Kirche ist eine komplexe Größe. Sie ist soziologisch beschreibbar, sie hat äußere Merkmale. Aber sie hat auch eine geistliche, eine transzendente Innendimension. Das ist das Christus-Prinzip für mich, dass also Kirche konkret in der Welt organisiert ist, dass sie ein Gesicht hat – dass wir meinetwegen ein Papsttum haben, das auch sehr viel in der Öffentlichkeit zum Vorschein kommt – ein Gesicht auch, in das man, wenn einem danach ist, spucken kann. Die katholische Kirche versteckt sich da auch nicht hinter diffusen religiösen Vorstellungen, sondern sie behauptet sich deutlich. Wir sind gewollt von Christus, wir sind organisiert. Das ist also das Christus-Prinzip.

Das Geist-Prinzip aber ist ein gewisser Ausgleich. Wenn das Christus-Prinzip allein gegeben wäre, wäre mir das auch zu viel Organisation, vielleicht sogar etwas Seelenloses. Der Heilige Geist ist – übrigens sagt das Papst Pius XII. einmal in einer Enzyklika – die Seele der Kirche. Das Geist-Prinzip ist also die Idee, dass Kirche sich zwar nicht neu erfinden, aber versuchen muss, sich neu zu organisieren, damit das Evangelium immer besser zum Vorschein kommt. Und das ist eine Freiheit, die der Heilige Geist schenkt. Die Vorgabe bleibt also klar. Das Zweite Vatikanische Konzil spricht vom Vater, von dem Gott, der sich in Jesus Christus zeigt, im Sohn, der dann, wie gesagt, sein Werk fortsetzt in der Kirche. Aber der Heilige

Geist, der das Werk Jesu Christi auch in den Herzen der Gläubigen verankert, ist entscheidend, damit das Institutionelle, das sich sehr oft in den Vordergrund schiebt, nicht zum einzigen Prinzip in der Kirche wird.

Ich glaube, es ist Ignatius von Loyola gewesen, der einmal gefragt wurde: Wie kann das denn sein, auf der einen Seite haben wir die Kirche als Organisation mit ihren Geboten, auf der anderen Seite die Gläubigen mit ihrer geistlichen Kompetenz; gibt es da nicht einen Widerspruch? Auf der einen Seite muss ich Gebote beachten, gehöre ich einer straffen Institution an, auf der anderen Seite spricht der Geist im Herzen zu mir. Ignatius soll geantwortet haben: Das hat der Gott so gemacht, damit die Kirche lebendig bleibt. Genau das ist der Punkt: Damit die Kirche nicht einfach nur in Institution erstarrt, ist das Geist-Prinzip notwendig. Damit aber umgekehrt das Geist-Prinzip nicht zu einer ausschließlich charismatischen Auffassung von Kirche führt oder zu der Meinung, Kirche entstehe jeweils nur in irgendwelchen Sondergruppen oder bei Events, dafür ist das Christus-Prinzip wichtig. Die Prinzipien müssen sich also gegenseitig binden, würde ich sagen, sich gegenseitig in einem gewissen Lot halten.

Noch einmal ganz einfach gesagt: Damit ich als religiöser Mensch nicht allein bleibe, dafür ist die Kirche da. Denn es gibt ja auch, das haben Sie sicher schon erlebt, trockene Zeiten im geistlichen Leben, Zeiten, in denen man nichts spürt, überhaupt keine religiösen Empfindungen hat, in denen man auch an Gott zweifelt, am Glauben zweifelt. Wenn es jetzt nicht die Organisation gäbe: Wer gäbe mir denn Halt, wenn ich persönlich in einer Wüstensituation bin? Damit der Glaube lebendig bleibt. Aber nur Institution, da bin ich wieder bei diesem Punkt, das wäre eine Form von Terror.

Johannes Schießl: Ich würde jetzt gern zu dem vorhin schon einmal angesprochenen Punkt Demokratie kommen. Der Begriff Kirche kommt ja vom griechischen „ekklesia“, das heißt Volksversammlung. Man kann das verwirklicht sehen in der Gesamtkirche, in der Ortskirche bis hin zu einer Hauskirche, und auch das Zweite Vatikanum betont den Gedanken des Volkes Gottes. Aber die Demokratie, die Herrschaft des Volkes, passt nicht zur Kirche. Oder?

Bertram Stubenrauch: Auch die Monarchie passt nicht zur Kirche. Ich vertrete die These, dass die Grundgestalt von Kirche vorgegeben ist. Aber ich bin schon auch überzeugt, dass sich das Christentum immer wieder neu um diese Grundgestalt herum organisieren und seine jeweilige Kirchengestalt finden muss. In der monarchischen Zeit bzw. in feudalen Zeiten hat man natürlich auf das Herrschaftsprinzip des Monarchischen oder Aristokratischen zurückgegriffen. Aber deswegen war die Kirche weder eine Aristokratie noch eine Monarchie, weil sie nämlich Gemeinschaft von Gläubigen sein muss, weil sie, wie Paulus sagt, Leib Christi sein soll. Heute gibt es neue Möglichkeiten wie eben die, auf das Demokratische zurückzugreifen. Auch da würde ich sagen, Kirche ist insgesamt keine Demokratie, weil sie etwas grundsätzlich anderes ist als eine Demokratie. Aber die Demokratie ist doch eine sehr wichtige und für die meisten Menschen heute erstrebenswerte Staatsform, und dass man in der Kirche Elemente davon übernehmen kann, das würde ich auf jeden Fall bejahen.

Kirche insgesamt ist also ebenso wenig eine Demokratie, wie sie eine Mon-



Prof. Dr. Bertram Stubenrauch, Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Universität München, beklagte, dass die empirische Kirche oft hinter der theologischen Idee von Kirche zurückgeblieben sei.

archie, eine Aristokratie oder eine Plutokratie ist. Aber sie ist, wie gesagt, auch nicht einfach eine Demokratie, in der streng genommen alle Gewalt vom Volk ausgeht. Das ist Kirche ja genau nicht. Sonst wären wir wieder bei dem Punkt, dass sich Kirche aufgrund von Tüchtigkeit selbst definiert und selbst trägt. Dann frage ich mich: Gehören die, die nicht tüchtig sind, nicht zur Kirche? Insofern hat das einfache Grenzen. Aber noch wichtiger ist vielleicht – das kann man vermutlich mit demokratischen Gedanken nicht trennen – das rechtsstaatliche Prinzip. Ich halte es für sehr wichtig, dass es in der Kirche rechtsstaatliche Prinzipien gibt, dass ich eine Meinung sagen darf, dass die Prozesse, die zu Diskussionen, vielleicht auch zu Verurteilungen führen, transparent sind, und dass ich gewisse Rechte habe, die das Kirchenrecht auch garantiert. Aber deswegen wird die Kirche insgesamt keineswegs zu einer Demokratie.

Johannes Schießl: Herr Professor Nassehi, Sie haben einmal gesagt, dass es auch andere Bereiche in der Gesellschaft gibt, die nicht demokratisch funktionieren, meinetwegen Unternehmen, Fußballvereine, Symphonieorchester. Sie sprechen ja auch von einer Art Asymmetrie: Katholisch sein heißt anders sein...

Armin Nassehi: Das mit der Demokratie ist wirklich eine sehr schwierige Frage. Der Gedanke, dass auch die Monarchie nicht passt, hat mir sehr gut gefallen. Das ist wirklich eine sehr treffende Formulierung! Aber weiter: Es ist natürlich von einem Soziologen, der von außen schaut, erwartbar, für Demokratie in der Kirche zu werben. Man bekommt Beifall für einen solchen Satz, und irgendwie ist es ja auch blöd, gegen

Demokratie zu reden. Ich werde jetzt auch nicht für Demokratie reden, ohne dass ich gegen Demokratie rede. Ich werde vielmehr die tatsächlich organisationssoziologische Frage stellen, was das für eine merkwürdige Erwartung an eine Kirchenorganisation ist, demokratisch sein zu sollen, wo es keine andere Organisationsform außer staatlicher Organisation mit sehr, sehr engen Regeln in der Gesellschaft gibt, die tatsächlich demokratisch wäre. So; das ist ein riskanter Satz. Ich habe gehört, das wird sogar abgedruckt; insofern muss man jetzt sehr vorsichtig formulieren ...

Johannes Schießl: ... Sie können es schon autorisieren ...

Armin Nassehi: Nein, das war jetzt auch nicht so ernst gemeint. Ich will versuchen, das zu erläutern. Also, interessant ist ja, dass die Forderung nach Demokratie kommt, und darin zeigt sich ein Unbehagen. Dieses Unbehagen scheint darin zu bestehen – Herr Kollege, Sie haben das eigentlich schon ausgedrückt –, dass es zu wenig Transparenz gibt, dass die Menschen sich womöglich nicht frei fühlen, sich gegängelt fühlen und ähnliches. Das kommt ja empirisch ohne Zweifel in der Kirche vor, wie es überall in der Welt vorkommt. Also, empirisch dagegen zu reden, wäre hochgradig naiv.

Ich finde interessant, die Forderung an eine Organisation wie die Kirche, demokratisch zu sein, einmal an anderen Organisationstypen zu testen. Unternehmen, die demokratisch organisiert sind, hat man in den 1970er Jahren ausprobiert; sie sind alle gescheitert. Demokratisch heißt ja, kollektiv bindende Entscheidungen durch eine Art Wahlvolk zu produzieren. Universitäten haben ein paar demokratische Elemente: Die Professoren wählen die Mitglie-

der des Senats, die Mitglieder des Fachbereichsrats oder so etwas. Aber wie in Unternehmen bisweilen auch Vertretungen gewählt werden und wie das Kardinalskollegium den Papst wählt – das ist ja durchaus ein Demokratie-Element, wenn man so will, und ich denke, dass die Kardinäle, die vor kurzem Papst Franziskus gewählt haben, durchaus wussten, wen sie da wählen –, handelt es sich zunächst einmal um eine Organisation, und die ist nicht demokratisch organisiert.

Interessant ist eher die Frage, wie eigentlich Gefolgschaft hergestellt wird. Die Demokratie ist ja nichts anderes als ein Tool, Gefolgschaft herzustellen. Demokratie heißt ja nicht einfach die Herrschaft der Mehrheit. Wenn wir jetzt hier eine Entscheidung treffen müssten, ob wir dies oder jenes tun, dann könnten wir abstimmen, und wenn wir hundert Leute wären, würden 51 sagen, wir tun dies, und 49, wir tun jenes, und dann tun wir das, was die 51 wollen. Das ist aber noch nicht Demokratie. Die demokratische Herausforderung wäre, dass auch die 49 loyal dem folgen, was die 51 wollten. Das ist die Idee.

In vielen Organisationen entsteht ein ähnliches Unbehagen wie in der Kirche. Wir verlangen zum Beispiel in Unternehmen nicht Demokratie, aber doch angemessene, transparente Führung. Führung heißt ja: Ich sage, was du tust. Und gute Führung ist, dass der, der es tut, es auch will, und schlechte Führung bedeutet, dass man zu viel Zwang ausüben muss. So funktionieren Organisationen. Die interessante Frage ist: Wie funktioniert das eigentlich in der Kirche? Das heißt, wir haben es natürlich mit einem hierarchischen Apparat zu tun. Der gehört auch zur Ästhetik des Kirchlichen, den kann man nicht einfach wegwischen. Übrigens gehört dazu auch eine Ästhetik des Baulichen – was wir ja vor Kurzem sehr stark kritisiert haben –, eine Ästhetik des Vorzeigens, eine Ästhetik der Liturgie, eine Ästhetik auch der Personen, die durch die Organisation als Personen erzeugt werden, die etwas repräsentieren. Aber das funktioniert nur dann, wenn man nicht nach Demokratie fragen muss, das heißt, wenn diese Struktur von den Menschen angenommen wird.

Die Frage nach Demokratie taucht auf, wenn es so etwas wie Opposition gibt, die sich nicht ernst genommen fühlt. Im Staat ist es übrigens genauso: Opposition wird dann laut, wenn die Regierungsentscheidungen als falsch angenommen werden. In Organisationen gibt es einen Aufstand; in Unternehmen bedeutet solch ein Aufstand: keine Produktivität. In anderen Organisationstypen wären das andere Formen, in denen Unzufriedenheit entsteht. Die interessante Frage wäre für mich nun eher: Wie kann es der Kirche gelingen, im Kirchenvolk – da haben wir ja einen Begriff, der eigentlich parallel zum Staatsvolk funktioniert – so etwas wie Gefolgschaft aufgrund freien Willens herzustellen, weil es heute eben keine Sanktionsmöglichkeiten mehr gibt, die etwas gegen den freien Willen durchsetzen. Das ist für mich die Problembeschreibung dessen, was als Frage nach Demokratie auftaucht. Ich weiß, dass es sehr riskant ist, so zu argumentieren, weil das so aussieht, als wäre es ein Kottau vor einer hierarchischen Gestalt, die sagt, es ist gut, wenn ihr die hierarchische Gestalt nicht kritisiert, und wie können wir sie so gestalten, dass ihr sie nicht kritisiert und entsprechend kuschelt.

Das ist aber nicht mein Argument, sondern mein Argument ist: Wie gelingt es eigentlich, Mitglied einer Organisation zu sein und es trotzdem zu wollen, weil in Organisationen zu sein eigentlich immer heißt, bestimmte Ideen, die

man auch haben könnte, ablegen zu müssen. Das weiß jeder, der irgendwo arbeitet. In der Gesellschaft gilt absolute Meinungsfreiheit, für Organisationsmitglieder aber nur in eingeschränktem Maße. Wenn Sie etwa bei BMW arbeiten, können Sie kein Interview geben und sagen: Mercedes ist besser. Sie halten das wahrscheinlich für ein banales Beispiel, aber innerhalb der Kirche ist das schon eine interessante Frage, weil man auf ganz ähnliche Probleme stößt. Es gibt so etwas wie einen Kern, und die Frage ist, wie solch eine Organisation eigentlich interne Abweichungsmöglichkeiten organisiert. Der größte Schatz der katholischen Kirche sind wie gesagt ihre internen Kritiker, denn wenn sich kein Schwein dafür interessieren würde, dann wären die nicht da. Das ist die eigentlich interessante Frage, ob man Kommunikationsformen findet, damit umzugehen. Ich fürchte, Demokratie ist nur eine Problembeschreibung, aber nicht das Tool, mit dem man das hinkriegt.

Johannes Schießl: Vielleicht ein paar Worte des Theologen zur Gefolgschaft aufgrund freien Willens, und zu den Abweichungsmöglichkeiten innerhalb der Kirche?

Bertram Stubenrauch: Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil steht völlig fest, dass niemand zum Glauben gezwungen werden darf. Das ist klar. Was wir anbieten, was die Kirche an Lebensentwürfen und Glaubensentwürfen anbietet, ist freiwillig anzunehmen. Das Konzil sagt in „Dignitatis humanae“ ganz eindeutig: Ich darf nicht gezwungen werden, katholisch zu werden, und ich darf auch nicht zu irgendeinem anderen Glauben gezwungen werden. Das ist eine Voraussetzung für das Kirchengeschehen. Nun gibt es aber auch innerhalb der Kirche eine viel größere Bandbreite, als es den Anschein hat. Wenn man nur einmal geschichtlich denkt: Es gab unterschiedliche Auffassungen über die Person Jesu Christi, unterschiedliche Akzentsetzungen. Es gab unterschiedliche Kirchenbilder; davon reden wir jetzt, davon haben wir schon gesprochen. Es gibt unterschiedliche Auffassungen über das, was man Gnade nennt, und es gibt ethisch-moralisch gesehen unterschiedliche Auffassungen.

Innerhalb eines gewissen Rahmens gibt es verschiedene Meinungen und muss es verschiedene Meinungen geben. Wenn die Meinung aber ein Fundamentaldogma betrifft, wenn, ganz konkret, jemand sagen würde, ich schätze die Person Jesu Christi – ein lebenswürdiger Mensch, ein religiöses Genie –, aber er hat für mich nichts mit Gott zu tun, er ist ein Mensch wie jeder andere, dann wäre diese Grenze überschritten. Dann muss die kirchliche Gemeinschaft, vertreten durch bestimmte Ämter, sagen: Du kannst nicht mehr zu uns gehören. Das ist unerlässlich ...

Armin Nassehi: ... wobei sie das ja noch nicht einmal tut. Das ist vielleicht aus der Perspektive von Amtsträgern gesprochen, also von Leuten, die ganz konkrete Rollen haben. Ich würde sagen, die Zustandsbeschreibung, die Sie gerade gegeben haben, ist empirisch weit verbreitet, und es wird auch selten jemand gezwungen, die Organisation zu verlassen.

Um vielleicht noch einmal über eine Stärke der Kirche zu sprechen, und zwar, hier muss man im Plural sagen, der Kirchen. Es gibt in dieser Gesellschaft nur noch diesen Organisationstypus, der jeden und jede ohne Ansehen der Person aufnimmt, nicht unbedingt als Mitglied, aber wenn nicht als Mitglied, dann als Gegenstand von Hilfe, von, theologisch gesprochen, Barmher-

zigkeit. Wir Soziologen sprechen von Voll-Inklusion. Die gesamte Gesellschaft kann eigentlich prinzipiell Mitglied dieser Organisationsform sein. Das hat ja auch etwas mit Demokratie zumindest in dem Sinne zu tun, dass alle eingeschlossen sind. Man verlangt von den Personen kein Bekenntnis, empirische Beispiele ausgeschlossen. Sie erinnern sich an die Geschichte mit der verweigerten Hilfe in einer kirchlichen Klinik in Köln im letzten Jahr. Also, dass das als Störung wahrgenommen wurde, ist ja ein gutes Zeichen. An den Störungen kann man sehr schön sehen, was wir eigentlich für das Richtige halten.

Spannend an einem solchen Beispiel ist ja doch, dass die Kirche – ich sage das jetzt einmal sehr unsoziologisch – ein sehr großes Herz hat. Es gibt wenige Möglichkeiten zu sagen, bestimmte Menschentypen gehören nicht dazu. Ich würde sogar sagen, selbst den Typus, den Sie gerade beschrieben haben, kriegen Sie aus der Kirche mit guten Gründen gar nicht hinaus, schon weil, und das ist vielleicht eine Stärke der katholischen Form von Mitgliedschaft, die äußere Form bisweilen genügt. Das Schöne ist ja eigentlich, dass die Freiheit des Einzelnen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil sehr stark dadurch hervorgehoben wird, dass es schon reicht, die äußere Form zu wahren, also das Glaubensbekenntnis zusammen zu sprechen, die liturgische Form zu haben usw., um dann davon befreit zu werden, ein Bekenntnis vor anderen empirischen Menschen ablegen zu müssen. Das ist übrigens in vielen Spielarten evangelischer Kirchen ganz anders; da muss man sozusagen viel eher authentisch unmittelbar bekennen und kann sich nicht hinter der Form verstecken, hätte ich fast gesagt.

Das sind ja soziologisch interessante



Die junge Schauspielerin Barbara Krzoska las das zweite Kapitel der Apostelgeschichte.

Formen von Mitgliedschaft, bei denen man relativ niedrige Zugehörigkeitsschwellen hat, wie es das fast nirgendwo in der Gesellschaft gibt, bei gleichzeitig riesengroßem Anspruch im Hinblick auf das, was man will. Das ist eine unglaubliche Ressource, die in modernen Gesellschaften eigentlich nur dieser Organisationstypus kennt. Wir kennen noch viele andere Formen von Voll-Inklusion; das sind aber Zwangsmitgliedschaften wie Krankenversicherungen oder bis vor Kurzem noch der ADAC.

Johannes Schießl: Jetzt ist schon öfter das Verständnis des Begriffs katholisch angesprochen worden. Wir bekennen ja im Glaubensbekenntnis, dass wir an die katholische Kirche auch glauben. Herr Professor Stubenrauch, klären Sie uns bitte ein wenig auf, was damit genau gemeint ist, wenn wir im Glaubensbekenntnis sagen, dass wir an die katholische Kirche glauben.

Bertram Stubenrauch: Zuerst ist mit dem Wort katholisch die Kirche insgesamt gemeint, nicht nur die römisch-katholische oder die protestantisch-katholische oder die orthodox-katholische Kirche. Das ist inzwischen Konsens, dass jede Konfession auch katholisch ist, sonst wäre sie nicht christlich. Katholisch ist also zunächst eine Beschreibung der Kirche, unabhängig von der konfessionellen Ausprägung. Historisch gesehen meint katholisch eine Beschreibung dessen, dass die Kirche doch erstaunlich schnell die antike Welt erobert und sich ausgebreitet hat. Es ist ein geographisches Prinzip, und das war auch theologisch wichtig, zum Beispiel in der Auseinandersetzung des Augustinus mit den Donatisten, zu denen Augustinus sagt: Ihr Donatisten kommt ja nur in Nordafrika vor, aber wir Katholiken sind auf der ganzen



Ihr Studienkollege Sebastian Griegel trug anschließend das 13. Kapitel aus Thomas Hobbes' „Leviathan“ vor.

Welt anzutreffen! Ausbreitung ist also ein Zeichen, dass die Kirche Jesu Christi die katholische Weltkirche sein muss. Das heißt, dass Kirche zwar Ortskirche ist, aber zum Beispiel keine Nationalkirche, und nicht auf irgendwelche Lokalitäten oder Kulturen beschränkt bleibt. Dass katholisch auch kulturübergreifend, nationenübergreifend, regionenübergreifend bedeutet, hängt mit dem geographischen Prinzip zusammen.

Dann kommt aber noch eine andere Bedeutungsebene dazu: Katholisch heißt immer auch, dass sich die Kirche dem Gesamt der Wirklichkeit aussetzen muss. Katholisch ist eben nicht sektiererisch in dem Sinn, dass man nur bestimmte Aspekte der Wirklichkeit sieht, sondern katholisch heißt: Alles, was in der Welt vorkommt, alles, was etwas beansprucht – auch Meinungen, der ganze geistige Reichtum der Menschheit – geht die Kirche an. Da kann die Kirche nicht einfach sagen: Das interessiert uns nicht. Katholisch meint im Grunde die ganze Schöpfung. Das Konzil hat wieder den Mut gehabt, die Schöpfung als den eigentlichen Resonanzraum des Glaubens zu sehen: Der ganze Kosmos ist berufen, die frohe Botschaft zu hören und umzusetzen.

Es gibt da eine sehr schöne Aussage von einem unbekanntem antiken Autor, die lange Ambrosius zugeschrieben wurde: Alles, was wahr ist, gleich wer es sagt, alles das kommt vom Heiligen Geist. Das ist eine echt katholische Aussage, dass der denkende Mensch Wahrheit entdeckt und auch in der Schöpfungswirklichkeit Wahrheit findet. Das heißt für die Kirche, dass sie hellhörig sein muss und nicht nur aus dem Eigenen leben darf, aus dem, was sie schon begriffen hat, sondern dass sie immer gespannt bleibt auf das Ganze von Welt. Wir sagen von Gott ja

immerhin: Er ist Schöpfer des Himmels und der Erde; es gibt nichts, was nicht mit Gott zu tun hat. Da muss die Kirche doch versuchen, das, was von Gott schon gegeben ist, als katholisch zu erkennen, es einzuholen in ihr eigenes Glaubensverständnis.

Johannes Schießl: Aber das ist manchmal nicht leicht verständlich zu machen, diese Allumfassendheit des Begriffs katholisch. Gerade im Miteinander mit den anderen christlichen Kirchen ist es nicht einfach. Ich fokussiere es einmal auf eine Formulierung in „Lumen gentium“ – dieses wichtige Konzilsdokument wird im Herbst 50 Jahre alt. Da steht, dass die wahre Kirche, also diese katholische Kirche im weiten Sinn, und jetzt sage ich das lateinische Wort: „subsistit“ in der katholischen Kirche. Wie würden Sie dieses Wort „subsistit“ übersetzen?

Bertram Stubenrauch: Da gibt es ganze Bibliotheken dazu, allein zu diesem Wort. Man hat gestritten, ist jetzt die Kirche Jesu Christi wirklich nur in der römisch-katholischen Kirche anzutreffen und nicht auch in anderen kirchlichen Gemeinschaften oder Kirchen? Ich würde es so übersetzen, besser gesagt interpretieren: Die konkrete Kirche Jesu Christi hat nie aufgehört, konkret zu existieren. Dieses Wort ist an Katholiken gerichtet und sagt ihnen: Ihr dürft davon ausgehen, dass die Kirche, zu der ihr gehört, immer schon authentisch Kirche Jesu Christi war. Ihr müsst also jetzt nicht noch einmal neu suchen oder endlos suchen. Kirche ist ein Zeichen – nicht nur dafür, dass der Mensch Gott sucht, sondern auch dafür, dass Gott den Menschen bereits gefunden hat. Diese konkrete Kirche wird nicht erst durch die Ökumene hergestellt, nicht erst irgendwann einmal durch das Zu-

sammenwachsen der Völker, und auch nicht erst, meinetwegen, falls neue Welten entdeckt würden. Sondern die Kirche hat immer schon konkret existiert, und sie ist eben eine Kirche, die ein Gesicht hat, das man beschreiben kann und, ich habe es schon gesagt, in das man gegebenenfalls auch spucken kann. Das heißt „subsistit“: Die Kirche hat es immer gegeben, und sie ist nicht das Produkt unserer Bemühungen.

Johannes Schießl: Meinen Sie, dass sich andere christliche Kirchen damit zufrieden geben können?

Armin Nassehi: Nein, aber das ist jetzt nicht mein Problem, ehrlich gesagt. Ich finde interessant: Das ist eine theologische Begründung des Begriffs katholisch; eine kulturhistorische oder kultursoziologische kommt natürlich auf etwas anderes. Die kommt gar nicht einmal inhaltlich auf etwas anderes, sondern bezieht sich auf eine andere Frage. Man kann natürlich, und das ist gerade im deutschsprachigen Raum doch sehr deutlich zu beobachten, schon sehr unterschiedliche konfessionelle Traditionen beobachten, die übrigens auch im Außerreligiösen sichtbar sind als katholische oder eher nicht-katholische Tradition. Aber das ist eine völlig andere Frage. Das widerspricht nicht dem, was der theologische Kollege sagt, sondern das ist eben keine theologische Aussage. Ein protestantischer Theologe würde wahrscheinlich dem meisten inhaltlich sogar zustimmen, aber an den Begriffen ein bisschen drehen. Womöglich würde man gar nicht auf so große inhaltliche Differenzen kommen im Hinblick auf den Kirchenbegriff. Aber da möchte ich jetzt nicht von Dingen reden, von denen ich zu wenig verstehe.

Für mich ist an dieser Geschichte interessant, dass die modernitätskonstituierende Funktion der christlichen Religion sich sehr schön daran erkennen lässt, wie bestimmte empirisch-kirchliche Traditionen kulturbildend waren, vor allem im deutschsprachigen Raum. Aber hier haben wir als Land der Reformation die Situation, dass wir bis vor wenigen Jahrzehnten eine 50 zu 50-Verteilung der Bevölkerung hatten. Das ist ja heute nicht mehr der Fall. Und das fände ich eigentlich wichtig, dass man diese modernitätskonstituierende oder kulturkonstituierende Form der unterschiedlichen Konfessionen – ich sage das von außen und von innen gleichzeitig – ein bisschen wertschätzen sollte, weil man daran dann sehr schön sehen kann, was den Unterschied ausmacht. Vielleicht ist das für diejenigen, die sehr eng in den Kirchen engagiert sind, viel weniger sichtbar als für einen Blick von außen. Aber unterschiedliche Denkungsarten von Weltbeschreibungen, von Subjektivität, über das Verhältnis von oben und unten, von Hierarchien etc. sind im deutschsprachigen Raum sehr stark konfessionell geprägt – übrigens auch bei denen, die von sich selbst gar nicht mehr wissen, dass ihre Denkungsart konfessionelle Prägungen hat. Das gilt übrigens auch für mein Fach, die Soziologie.

Johannes Schießl: Jetzt doch noch eine Frage an den Soziologen hinterher: Man könnte sagen – Walter Kasper hat das einmal getan –, es gibt drei Trends gegen die Kirche in der Moderne: Säkularisierung, Pluralisierung und Individualisierung.

Armin Nassehi: Das wäre mir zu einfach. Das sind ja Trends, die auch innerhalb der Kirche stattfinden. Es gibt Säkularisierungstendenzen innerhalb der Kirche und der Kirchen, es gibt Individualisierungstendenzen, und es gibt natürlich Pluralisierungstendenzen. Viel-

leicht ist so etwas zu sehr geprägt von einer Diagnose vielleicht der 1950er und 1960er Jahre. Damals hat man gedacht: Wir haben auf der einen Seite ein relativ enges, klar definiertes religiöses bzw. konfessionelles Leben in einer bestimmten Trägergruppe der Gesellschaft, vor allem in einer bürgerlichen Trägergruppe, und jetzt gelingt es auf einmal, Lebensformen dem unmittelbaren Zugriff dieses Kirchlichen zu entziehen, und man meinte, dass das Säkularisierung sei. Abgesehen davon, dass der Begriff ja von ganz woanders her stammt, aber interessant ist schon, dass Säkularisierung – richtig verstanden – nicht bedeutet, dass die Kirchen verschwinden, sondern dass da etwas ist, was auch innerhalb des Kirchlichen selber stattfindet, also nicht nur dort, aber auch dort.

Was wir auf jeden Fall beobachten müssen, das ist, dass Kirchenmitgliedschaft, im soziologischen Sinne gesprochen, immer weniger Konsequenzen für individuelle Entscheidungen in Biographien hat. Meine Großeltern mütterlicherseits waren eine Mischehe. Mein Großvater war übrigens katholischer Theologe, und er hat – das war noch schlimmer als meine Mutter, die dann einen Muslim geheiratet hat – eine Protestantin geheiratet. Also eine Mischehe. Ich mache heute in Vorlesungen immer den Witz, Mischehe heißt, zumindest vor den weltlichen Gerichten heute, dass Mann und Frau heiraten. Daran können Sie ironisch gebrochen sehr schön sehen, dass innerhalb der Gesellschaft der Zugriff der Organisationsform Kirche auf individuelle Lebensformen und Lebensentscheidungen zurückgegangen ist. Aber das heißt noch lange nicht, dass die Relevanz dieser Organisationen für die öffentliche Diskussion verschwunden ist. Dass sich auch nicht-kirchliche Lebensformen an den Kirchen reiben, ist ja empirisch ein Hinweis darauf, dass es sich offenbar nicht um bedeutungslose Organisationsformen handelt. Wenn wir also über die Bedeutung von Kirche sprechen, dann ist es doch sehr spannend, dass ein gepflegter Atheismus zunächst einmal stabile Kirchen braucht, sonst kann er sich nicht einmal unterscheiden.

Johannes Schießl: Jetzt will ich doch dem Theologen und Kirchenmann auch die Chance geben, auf diese drei Begriffe Säkularisierung, Pluralisierung, Individualisierung zu reagieren.

Bertram Stubenrauch: Ich sehe es auch so, dass alle drei Begriffe im Schoß der Kirche von Anfang an eine Bedeutung hatten. In antiker Zeit sind die Christen auch als Atheisten verschrien worden. Es gab immerhin eine christliche Entmythologisierung: Wenn man nicht mehr der Meinung ist, dass in jedem Bach eine Nymphe und auf jedem Baum eine Baumgöttin sitzt, ist das eine gewisse Säkularisierung.

Dann zur Individualisierung: Mit den Psalmen im Alten Testament beginnt schon die Zuspitzung auf den Einzelnen. Ich meine, es ist eine Entdeckung der biblischen Religion, dass der Einzelne eine Bedeutung hat. Ich persönlich würde so weit gehen und sagen, dass der Einzelne – das entspricht eigentlich auch der kirchlichen Lehre – eine gewissermaßen unendliche Bedeutung hat. Wenn man bedenkt: An der Stelle, wo ich stehe, kann niemand anderer stehen; auch Gott steht nicht an meiner Stelle. Jeder von uns gestaltet Wirklichkeit als unverwechselbares Individuum. Ich halte das auch für eine sehr wichtige ekklesiologische Einsicht.

Und dann die Pluralisierung: Die gab es auch schon früher. Ich habe es hinsichtlich der Christologie schon an-



Das Podium am 7. April 2014: Professor Armin Nassehi, Dr. Johannes Schießl und Professor Bertram Stubenrauch (v.l.n.r.)

gedeutet, aber ich habe noch ein anderes Beispiel: Bei den kirchlichen Orden gibt es ja eine unglaubliche Vielfalt. Im Osten pflegt man nur eine Grundform des Mönchtums, aber in der katholischen Kirche gibt es unglaublich viele verschiedene Ordensgemeinschaften. Sie kennen vielleicht den Scherz: Nicht einmal der liebe Gott weiß genau, wie viele Frauenorden es gibt. Der bringt schon etwas zum Ausdruck. Wir haben

ganz unterschiedliche Formen von Organisation, von Autorität, von der Art und Weise, wie man sich dem christlichen Leben widmet, auch von theologischen Entwürfen. Pluralität gehört also dazu.

Nur das Problem ist: Wenn jetzt Gesellschaften von Individuen entstehen, die zu Egoisten werden, dann wird es kirchenfeindlich. Wenn eine Pluralität entsteht, die im Grunde alles kappt,

was Bindung einfordert, dann wird es antikirchlich. Und wenn eine Säkularisierung entsteht, die kämpferisch atheistisch wird, dann würde ich auch sagen: Das ist eine Herausforderung für die Kirche. Eine wirkliche Bedrohung sehe ich darin aber nicht. Offen gesagt: Wir reden so leicht von Gott, vom Göttlichen. Vielleicht müssen wir einfach auch einmal schweigen. Thomas von Aquin sagt: Gott wird in erster Li-

nie durch Schweigen geehrt – und erst dann kann man reden.

Armin Nassehi: Dann sind wir drei hier vorne ja ganz schreckliche Leute ...

Bertram Stubenrauch: ... allerdings haben wir über die Kirche, nicht so sehr über Gott geredet ...

Johannes Schießl: Aber vielleicht nützen wir die Gelegenheit, um ein wenig mehr zu schweigen hier vorne und Ihnen, meine sehr geehrten Damen und Herren, die Möglichkeit zu geben, Ihre Fragen zu stellen. □

Exkursion nach Aachen auf den Spuren Karls des Großen

65 Mitglieder des Vereins der Freunde und Gönner der Katholischen Akademie nahmen vom 1. bis zum 5. September 2014 – Montag bis Freitag – an einer Exkursion in die Karlsstadt Aachen teil. Auf der Hinreise machte der Bus Station an der Benediktinerabtei Maria Laach und die Gruppe aus München besichtigte die hochmittelalterliche Klosteranlage.

Die beiden Tage in Aachen boten ein dicht gedrängtes Programm. Nach einem kurzweiligen Einführungsreferat von Prof. Dr. Max Kerner, Professor für

Mittlere Geschichte an der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen, zur besonderen Beziehung zwischen Karl dem Großen und Aachen stand eine Stadtführung auf dem Programm. Es folgten dann die Führungen durch die drei Karls-Ausstellungen in der Kaiserstadt mit jeweils unterschiedlichen Aspekten zur Geschichte Karls des Großen.

Der Aachener Bischof Dr. Heinrich Mussinghoff nahm sich am Mittwochabend Zeit für die Gruppe, feierte mit ihr in der Kapelle der Bischöflichen

Akademie Aachen einen Gottesdienst und lud danach zusammen mit Akademiedirektor Dr. Karl Allgaier zu Abendessen und Gespräch. Thema war die spezifische Situation des Bistums Aachen im Dreiländereck zwischen Deutschland, den Niederlanden und Belgien.

Über die Grenze ging es dann am Donnerstag, als die niederländische Stadt Maastricht und die ehemalige Zisterzienserabtei Val Dieu in der Nähe der belgischen Stadt Aubeil bei Lüttich besucht wurden. Nach der Führung

durch die Abtei durfte auch die Klosterbrauerei besichtigt und echtes Abteibier verkostet werden.

Auf der Rückfahrt nach München am Freitag wurde noch ein Stopp im Spessart eingelegt. Auf dem Programm stand der Besuch des berühmten Schlosses Mespelbrunn, Geburtsort des bedeutenden Würzburger Bischofs Julius Echter – unter anderem Gründer der Universität Würzburg.



Die 65 Teilnehmer der Exkursion kamen bei den Stadtführungen in Aachen auch zum Karlsbrunnen vor dem Rathaus.



Nach der Eucharistiefeier und dem gemeinsamen Abendessen nahm sich der Aachener Bischof Dr. Heinrich Mussinghoff Zeit für ein ausführliches Gespräch.

Rupert Eder. РОТОЯ

Unter dem Titel **РОТОЯ** zeigt die Katholische Akademie Bayern in der aktuellen Ausstellung Bilder des Malers Rupert Eder. Bei der Vernissage am 15. September 2014, zu der der Künstler mit seiner Familie gekommen war, führte der Kölner Kunstfachmann Dr. Guido Schlimbach vor rund 150 Besuchern in die Ausstellung ein, in der neue Ölbilder auf Leinen sowie Aquarelle auf Papier gezeigt werden. Die Ausstellung im Kardinal Wendel Haus, dem Tagungszentrum der Katholischen Akademie, ist bis zum 16. Dezember 2014 geöffnet, montags bis

freitags, von 9 bis 17 Uhr. Der Eintritt ist frei. Da in den Ausstellungsräumen immer wieder Veranstaltungen stattfinden und ein Besuch der Ausstellung dann nicht möglich ist, empfiehlt es sich, vor einem Besuch kurz anzurufen. Tel. 089/381020. Der Katalog ist während der Ausstellungsdauer an der Rezeption der Akademie erhältlich und kostet 20 Euro. Rupert Eder: A painting is a rose, Hg. Galerie Nanna Preußners, mit einem Beitrag in dt./engl. von Robert Felfe, 126 Seiten, 60 Farbbildungen, Landshut 2014.

Eine Einführung

Guido Schlimbach

Ich freue mich sehr darüber, heute hier zu sein, noch dazu, einige Sätze zu den Arbeiten von Rupert Eder sagen zu dürfen. Meine Gedanken gehen zurück auf meinen ersten Besuch in der Katholischen Akademie, nahezu genau vor neun Jahren, als an dieser Stelle die Ausstellung von Jon Groom eröffnet wurde.

Ich danke an dieser Stelle ausdrücklich Uschi König, Galeristin aus Hanau, die mich nicht nur vor elf Jahren mit Jon Groom zusammen brachte und hierher nach München einlud, sondern ohne die ich auch nicht Rupert Eder getroffen hätte, mit dessen Malerei ich mich seit Anfang 2008 eng verbunden fühle und dessen Freund zu sein ich mich glücklich schätzen darf.

Rupert Eder, 1968 in Bad Aibling geboren, lebt und arbeitet seit vielen Jahren in Dießen am Ammersee. „Lebt und arbeitet“ ist an dieser Stelle tatsächlich mehr als eine Attitüde, denn wenn man mit ihm dort in seinem Atelier zusammensitzt, wenn die Arbeiten in diesem großzügigen hellen Raum ihre volle Wirkung entfalten, wenn wir gemeinsam Stellproben vollziehen, wenn er über sich und die Malerei spricht und man nicht umhin kann, Leben, Denken und Malen als Einheit zu betrachten, dann gewinnt diese feststehende Formulierung eine Erdung, die vieles erklärt. Und doch „arbeitet“ Rupert Eder weltweit, mit den Aquarellfarben unterwegs, immer auf der Suche nach neuen, seltenen wertvollen und spannenden Papiersorten, so entstehen immer wieder neue Arbeiten unter der Sonne des Mittelmeers, an einer skandinavischen Küstenlandschaft oder in einem New Yorker Hotelzimmer.

Als studierter Philosoph hätte der Künstler selbst alles Zeug der Welt, hier vor Ihnen zu stehen und über seine Malerei zu sprechen. Doch er zieht es vor, durch seine Malerei zu sprechen und es mir zu überlassen, Ihnen einen Zugang, meine Zugangsweise zu seinen Bildern zu erläutern. Keine Frage beim Betrachten von Kunstwerken ist so überflüssig wie „was hat der Künstler sich dabei gedacht?“ Sie ist wertlos, dürfen wir doch



Dr. Guido Schlimbach, Kunst-Station Sankt Peter Köln

voraussetzen, dass das, was er sich dabei gedacht hat, in seiner Kunst eine Form gefunden hat und sich dadurch vermittelt. Und das, was er sich dabei gedacht hat, ist auch nur eine von unendlich vielen Möglichkeiten, dem Kunstwerk auf die Spur zu kommen. Ebenso wie meine bescheidenen Gedanken über Eders Malerei und, für mich besonders spannend, ihre Wirkung hier im akademischen Betrieb des Kardinal Wendel Hauses.

Rupert Eders Bilder entstehen ohne theoretischen Überbau, ohne jede Vorlage aus dem realen Leben. Es ist reines Arbeiten und Fortschreiten mit der Malerei, Vorantasten, Erforschen und Suchen nach neuen Ausdrucksformen. Malerei, um des Sehens, des Erlebens, des Erfahrens willen.

Mag der Titel unserer Ausstellung **РОТОЯ** den Eindruck erwecken, den Gemälden liege eine konkrete Bildidee zugrunde, eine gegenständliche Grundlage, so ist dem nicht so. Mit Rotor

meint Eder nicht im bildgegenständlichen Sinn den sich drehenden Bestandteil einer Maschine. Rotor spielt allenfalls auf das berühmte Satzpalindrom an, das unter dem Namen Sator-Quadrat vielfach zitiert wird als Beispiel eines horizontal und vertikal, vorwärts und rückwärts lesbaren magischen Quadrats: SATOR AREPO TENET OPERA ROTAS.

Rupert Eder spielt seit langem mit diesem Schema der horizontalen und vertikalen Pinselverläufe in immer wieder abgewandelter Form. Aus vier Farbbalken schafft der Maler rechtwinklige Formen, die die freigelassene Leinwand umschließen. So entstehen farbige Kraftfelder, hervorgerufen durch die offenen sichtbaren Bewegungsspuren des Farbauftrags. Mehrere nebeneinander gesetzte Pinselstriche bilden Farbfelder, die sich an den Ecken teilweise berühren, sich überlagern und so wieder neue Farbmischungen entstehen lassen. Monochrome Pinselstriche, Übergänge und Mischungen erzeugen Spannungen, es öffnen sich Räume.

Man erkennt bei näherem Hinsehen das Kalkulieren des Malers und seine Offenheit und Flexibilität für neu Entstehendes. In diesem Geflecht von Farbstrichen entstehen Strukturen, ohne erkennbare Zentren, ohne konkrete Fluchtpunkte, jedoch voller Querverbindungen und Kreuzungen, die sich im Geiste unendlich fortsetzen ließen. Das Gefühl, es handele sich um Ausschnitte noch größerer Bilder, um Details eines großen Ganzen, wird durch die Anschnitte am Bildrand noch verstärkt. Wir sehen diese Rotoren nicht nur hier im großen Saal – das München Rotor Paar dort an der Stirnwand und die fünf München Rotoren hinter mir sind anlässlich dieser Ausstellung eigens entstanden – weitere hängen vorn im Foyer gleich beim Eingang.

Draußen im Atrium können wir hingegen völlig anders konzipierte Arbeiten betrachten, ebenso in der Kapelle und hier vorn im Durchgang zum Saal. Diese scheinen einen völligen Gegensatz zu bilden zu der rasterartigen Ordnung der Rotoren hier. Dynamische Kurven und Schlingen bestimmen diese Arbeiten, freie Bewegungen des Pinselauftrags vor transparent grundierter Leinwand oder auf unbehandelten Papieren, die Eder ebenso sorgfältig auswählt wie seine Farben.

Das Zusammenspiel von abstrakter Figuration und freiem Bildgrund polarisiert Räume, die stoffliche Qualität der Leinwände und die physische Präsenz des Farbauftrags treffen hier unvermittelt aufeinander. Wie sehr Rupert Eder seinen Stoffen, Farbe und Papier, vertraut, zeigt sich in den vierzehn Aquarellen, den spirit paintings und den ghost paintings im Atrium. Hier überlässt er es der flüssigen Farbe stellenweise, eigene Formen zu bilden. Freie Pinselführung und die Eigendynamik der Farbe in flüssiger Form erzeugen auch hier eine Bilddynamik, Fließbewegungen legen sich über die gemalten Formen und bilden so eigene, organisch wirkende Figurationen.

Meine Damen und Herren, Kunstausstellungen im Kardinal Wendel Haus haben eine lange Tradition. Sowohl arrivierte und international bekannte Künstlerinnen und Künstler, wie auch junge Absolventinnen und Absolventen der Kunstakademien konnten hier bereits in ihren Arbeiten erlebt werden. Rupert Eder und ich haben hierüber vor längerer Zeit einmal gesprochen und darüber diskutiert, welche Aufgabe Kunstwerke in einem akademischen Betrieb wie diesem haben könnten, wenn sie nicht missbraucht, oder sagen wir etwas abgemildert, genutzt würden als bloße Dekoration der Räume, als optisches Beiwerk so manch spannender

Vortrags- und Diskussionsveranstaltung hier im großen Saal, die wir dann, sofern wir nicht selbst anwesend sind, ab und an auf „ARD alpha“ verfolgen können. Diese Aufgabe hätten die Bilder von Rupert Eder zwar ganz sicher erfüllt, doch dafür hätten wir heute Abend nicht herkommen müssen.

Meine These ist, dass auch ein künstlerisches Werk einen Beitrag zum akademischen Leben leistet, der sich zwar von inhaltlichen Vorträgen oder Diskussionen unterscheidet, der aber den Auftrag einer Akademie ebenso nachkommt wie diese. Was ist dieser Auftrag? Die Katholische Akademie in Bayern hat die Aufgabe, die Beziehungen zwischen Kirche und Welt zu klären und zu fördern. Diese Aufgabe umfasst die Begegnung von Glaube und Welt im gegenseitigen Austausch.

Auch die Kunst leistet ihren Beitrag dazu, denn auch sie ist eine Äußerung der Welt, die sich uns mitteilt und die in ihrer Kreativität und Inspiration etwas von Heutigkeit und Zeitgenossenschaft vermittelt. Wie ein spannender Vortrag kann auch die Begegnung mit Kunst uns bewegen, uns ergreifen, uns erschüttern, uns sprachlos machen oder auch uns erfreuen.

Stefan Kraus, der Direktor des Kunstmuseums Kolumba in Köln, hat dafür schon seit Längerem den Begriff des „ästhetischen Augenblicks“ eingeführt und so bediene ich mich hier an dieser Stelle nicht nur dieses Begriffs, sondern übernehme von Kraus auch dankbar den ein oder anderen Gedanken.

Er spricht von jenem „ersten, kurzen Moment der Sprachlosigkeit, die schnell dem einordnenden Vergleichen und dem Nachdenken, dem Versuch eines intellektuellen Verstehens weicht. Das bedeutet keineswegs eine Absage an die Erkenntnisse der Kunstwissenschaft und schon gar nicht die Geringschätzung der Nachdenklichkeit.“ Doch der sprachlose Anfang im Akt des Sehens ist die Voraussetzung „für alles, was darauf folgt, und mehr noch, ein Anfang, dessen Intensität durch alles, was darauf folgt, nicht mehr zu steigern ist“ (Kraus, S. 150).

Sie alle kennen diese Momente. Vielleicht haben Sie es ja heute Abend beim Betreten der Akademie so erlebt, dass Sie die Arbeiten von Rupert Eder vorn im Foyer oder hier im Saal gesehen und unmittelbar gespürt haben: „Das hat was!“ Oder Sie fühlen sich zu einem der Bilder spontan ganz besonders hingezogen. Oder Sie besuchen ein Museum, sehen ein Gemälde, sei es eins, das Sie kennen, oder eins, das Sie zum ersten Mal sehen, und erleben einen Moment tiefster und unbegreiflicher Rührung. Oder Sie haben das Privileg und die Freude eines Atelierbesuchs, schauen sich um und wissen schon beim ersten Anblick der herumstehenden Arbeiten, ob die Sache für Sie reizvoll wird oder nicht. Denken Sie nur an die Musik. Wahrscheinlich werden die meisten von Ihnen mir zustimmen, wenn Sie daran denken, dass einem das Hören eines Musikstücks bisweilen zu Tränen rühren kann oder eine Gänsehaut entstehen lässt, ohne dass man versteht, warum und dass diese erlebte Nähe zum Werk durch alle Nachforschung nicht zu erreichen ist.

Es handelt sich um zeitliche Momente kürzester Dauer, einen Augenblick. Dieser Augenblick wird absolut individuell erlebt, jede und jeder erlebt ihn anders.

Denken Sie an Begegnungen mit anderen Menschen, mit ganz gewissen Menschen. „Man könnte zum Beispiel über die Idee der Freude sprechen“, schrieb die amerikanische Künstlerin Louise Bourgeois als Kommentar zu einer ihrer abstrakten Zeichnungen. „Etwas, das Sie dort drüben sehen, bereitet



In der ersten Reihe: der Künstler (3. v.l.) mit Guido Schlimbach (2. v.l.) und Familienangehörigen.

Ihnen große Freude. Jemand vom anderen Geschlecht, stimmt's? Es ist nur ein kurzer Blick, aber Sie können nicht behaupten, dass er keine Wirkung auf Sie hätte, denn wenn Sie das täten, würden Sie nicht die Wahrheit sagen. Es kann ein ganz flüchtiger Moment sein. Es packt Sie nur für ein paar Sekunden, und wenn Sie verheiratet sind oder so, dann denken Sie gleich wieder an etwas anderes“ (Kraus, S. 151-152). Ich hoffe, dieses Gedankenspiel kommt Ihnen bekannt vor.

Natürlich, wir sprechen von Intuition. Sie spielt bei einem ästhetischen Moment der Kunstbegegnung eine große Rolle. Sie weiß offenbar mehr als wir, jedenfalls weiß sie es früher. Beim Betrachten von Kunst ist uns die Intuition immer einen Schritt voraus. Wenn wir noch darüber nachdenken, uns ein Urteil zu bilden, entscheidet sie in Bruchteilen von Sekunden, ob wir uns weiter damit beschäftigen sollen oder nicht. Die Intuition gibt uns ein, ob ein Kunstwerk ein Teil von uns sein könnte, ob wir es uns aneignen sollen oder nicht, ganz unabhängig davon, ob es uns gefällt oder nicht und ob wir in dieser Arbeit mehr erkennen oder erfahren als nur das faktische Material, das wir sehen.

Wahrscheinlich sind sich die Betrachtenden und die Künstlerinnen und Künstler niemals näher als in diesem Augenblick und in dem Wissen um die intuitive Beurteilung künstlerischer Qualität. Auch die Künstlerin oder der Künstler erlebt im Umgang mit seinem Material diesen Augenblick als den eigentlichen Ursprung des Werks, der auch ihr oder ihm rätselhaft bleibt.

„Wo kommt das Sinn stiftende Element her? Was macht uns zu Sehenden und Hörenden? Warum gibt es diese Stimmigkeit und Gestimmtheit einer Arbeit?“ Dies fragt der Kölner Maler Michael Toenges, ohne eine Antwort darauf zu haben. „Wenn ein Bild funktioniert oder klingt oder stimmig ist, dann ist das eben so – warum?“ Toen-

ges geht soweit und behauptet, „dass wir Menschen zwar malen können, aber nie erfahren werden, ab wann sich da etwas einschleicht in ein Bild, was ein Bild von einem Machwerk unterscheidet“ (Kraus, S. 152-153).

Dieser Augenblick absoluter Subjektivität verbindet uns also, die Künstlerinnen und Künstler mit uns, den Betrachtenden. Rupert Eder dehnt diesen Augenblick aus, wenn er darüber nachdenkt, wie ein von ihm bereits gemaltes



Akademiedirektor Dr. Florian Schuller, Rupert Eder, seine Ehefrau, die Architektin Monika Gaertner, und Dr. Guido Schlimbach

Bild in einem jeweiligen Kontext wirkt, ob es sich dort durchsetzen kann, wie es mit einem Raum harmoniert. Denn erst dort kommt es ja zur Begegnung mit uns Betrachtenden, die in seiner Malerei dann lesen können wie in einem poetischen Text.

In einer Zeit, in der stets nach dem Zweck der Dinge gefragt wird, wehrt sich Rupert Eder gegen jede Bedeutungszuweisung. „Es gibt keine Bedeutung in meiner Arbeit“, sagt Eder im Rückgriff auf die amerikanische Malerin Agnes Martin. Es sei mir gestattet, in diesem Hause Romano Guardini zu zitieren, der sich in seinen Betrachtungen „Über das Wesen des Kunstwerks“ aus dem Jahr 1947 genau gegen diese Tendenz wendet: „Zum Wesen des Kunstwerks gehört, dass es wohl Sinn hat, aber keinen Zweck. Es ist weder um eines technischen Nutzens, noch eines ökonomischen Vorteils, noch einer didaktisch-pädagogischen Unterweisung und Besserung, sondern um der offenbaren Gestalt willen da. Es ‚beabsichtigt‘ nichts, sondern ‚bedeutet‘; es ‚will‘ nichts, sondern ‚ist‘“ (Guardini, S. 28-29).

Rupert Eder ist zuzutrauen, dass er sich beizeiten mit Guardini auseinandergesetzt hat. In jedem Fall entspricht seine Sicht auf das Wesen seiner Malerei in einigen Punkten dem, was Romano Guardini vor fast 70 Jahren formulierte. Eder zieht im Vollzug des Malens Kraft für weiteres Schaffen. „Ich erinnere mich an einen Besuch in einer benediktinischen Abtei in der Toskana, wo die Mönche zum Stundengebet versammelt waren“, berichtete er mir. „Wie an jedem Tag zu dieser Stunde haben sie ihren Gregorianischen Choral gesungen. Ich kann noch nicht einmal sagen, ob sie schön gesungen haben, aber der Raum war erfüllt von einer Schönheit, weil diese Mönche ihr Gebet wie selbstverständlich vollzogen haben. Kraft entsteht durch immerwährendes Tun, ohne nach dem Zweck zu fragen“, so Eder.



Rupert Eder, München Rotor Paar, 2014. Öl auf Leinen, je 240 x 180 cm.



Foto: Robert Pupeter

Natürlich hat der Vater des westlichen Mönchtums, Benedikt, sich etwas dabei gedacht, als er seinen Brüdern „ora et labora“ auftrug. Natürlich könnte man sagen, das Stundengebet verfolge einen Zweck, nämlich dem Tag eine Struktur zu verleihen oder zumindest das Lob Gottes zu allen Zeiten sicherzustellen. An sich aber ist das Gebet zweckfrei und ob die Mönche nun diesen oder jenen Psalm rezitieren, ob sie tatsächlich die Choralmelodien exakt treffen, scheint mir dabei sekundär zu sein. Guardini räumt ein, dass auch Kunstwerke oft genug Zwecken dienen, doch handele es sich hier um Sinnüberschneidungen, die es ja auch in der freien Wissenschaft gäbe. „Im konkreten Werk“, so Guardini, „können sich die Gesichtspunkte der Gestaltung mit den verschiedenen Absichten praktischen Nutzens verbinden: eine reine und genaue Besinnung wird immer zeigen, dass die grundsätzliche Sinnhoheit des Kunstwerkes dadurch nicht aufgehoben wird. Im Letzten wird es geschaffen, damit es sei und offenbare“ (Guardini, S. 30-31).

Meine Damen und Herren, ein Kunstwerk, ein Gemälde als Offenbarung, als etwas Wahrhaftes zu erkennen, vollzieht sich im Augenblick auf eine Art und Weise, die jenseits der Sprache liegt. Sie erwächst in der Sprachlosigkeit.

Ich selbst, der ich regelmäßig darum bemüht bin, Menschen Kunst nahe zu bringen, ihnen Kunst zu vermitteln, bin oft genug versucht, Kunst wie eine fremde Sprache zu übersetzen. Die Kunst-

wissenschaft benutzt ja wörtlich den Terminus der „Formsprache“ einer Arbeit, die es zu erläutern und aufzudecken gilt. Doch dieser Vergleich mit einer Sprache, darauf zielt bereits Stefan Kraus ab, weist in die falsche Richtung, als könne man ein Bild mit Worten erschließen, als könne man mit eingeführten Vokabeln aufdecken, was sich nicht bemessen lässt, was sich in uns auf unerklärliche Weise vollzieht, wenn wir ein Kunstwerk erkennen. Kunst ist keine Sprache. Kunst hat auch keine Sprache, die als solche verstanden werden kann. Kunst ist Kunst und kann auch nur mit ihren eigenen Mitteln verstanden werden. Die Gestaltung des Materials spricht uns an, unsere Sinne. So können wir etwas erfahren, oder eben nicht.

Bitte verzeihen Sie mir in diesem Zusammenhang einen kleinen Seitenhieb auf so manch hergeholtes kuratorisches Konzept, manchen originellen Einfall. Marketingträchtige Thesen und Themen werden dann in groß angelegten Ausstellungen bebildet. Und statt der Sprachlosigkeit Raum zu geben, wird das Publikum zugetextet mit riesigen Texttafeln am Eingang zu Ausstellungen, die das Konzept erläutern, mit lautstarken Führungen oder durch Audio-Guides, die inzwischen als Standard an jeder Museumskasse erwartet werden. Als ob man in wenigen Sätzen die Dinge auf den Punkt bringen und erklären könnte! Wie oft werden hier Kunstwerke reduziert auf Material und Geschichte, auf materiellen Wert oder Rang und Namen!

Wie oft sagen mir meine Gäste, die ich durch die Kunst-Station Sankt Peter oder das Museum Kolumba begleite, ohne meine Ausführungen hätten sie das alles nicht verstanden. Und sie meinen das als Kompliment! Zeugt das aber nicht von einer Hilflosigkeit, von einem veränderten Bewusstsein für die Kunst und davon, den Augenblick der wirklichen Begegnung einfach zu übergehen?

Wir sollten das Publikum ernst nehmen, im Museum wie in der Akademie, als betrachtende, als wahrnehmende, als erlebende Individuen, nicht als unsere Kassen füllenden Besuchermassen.

Konfrontieren wir die Menschen damit, dass es nichts zu verstehen gibt an einem Kunstwerk, ohne es vorher zu erfahren! Schon Thomas von Aquin wusste: „Nichts ist im Verstand, was



Christoph Brech (re.), dessen Ausstellung „Rom und Vatikan“ mit Videos und Fotografien im vergangenen Jahr in

der Akademie zu sehen war, interessierte sich sehr für die Arbeiten von Rupert Eder.



Farblich bestens abgestimmt: Diese Vernissagebesucher betrachten die Gemälde, die im Durchgang zum Atrium hängen.

nicht zuvor in der Wahrnehmung wäre“.

„Die Poesie“, hat der Dichter Paul Celan einmal gesagt, „die Poesie zwingt sich nicht auf, sie setzt sich aus“. Dieser Satz trifft in meinen Augen nicht nur auf die Poesie, sondern auch auf andere Bereiche der Kunst zu, auch auf die Malerei von Rupert Eder. Sind wir ehrlich, „das Kunstwerk sagt mir nichts“ ist ein unsinniger Satz! Jede künstlerische Arbeit teilt sich uns, wenn wir sie betrachten, mit. Dies erfordert aber von uns die Bereitschaft, eine ungeschützte Begegnung zuzulassen. Eine intuitive Begegnung vor einem Bild findet immer statt und sie kann ins Bewusstsein kommen. Das setzt aber voraus, dass wir die Kunst als Teil unserer eigenen Wirklichkeit erfahren und nicht mit etwas „Künstli-

chem“ verwechseln, dass wir unserer eigenen Erfahrung mehr vertrauen als den Audio-Guides oder der Kunstvermittlung, dass wir die Relevanz, die Kompetenz nicht bei den Experten sehen, sondern bei uns selbst.

Meine Damen und Herren, ich wollte und ich kann Ihnen die Kunst von Rupert Eder nicht erklären. Aber ich kann und wollte Ihnen Lust zum Hinschauen bereiten, Freude am Sehen. Ich persönlich habe die Katholische Akademie, die Architektur von Thomas Wechs, diesen großen Saal noch nie so gesehen wie mit den großformatigen München Rotoren von Rupert Eder. Diese Räume wurden geschaffen als Zweckbau für die Veranstaltungen eines modernen Akademiebetriebs mit all ihren Erfordernissen und Notwendigkeiten. Die Gefahr, Kunst als



Rupert Eder (li.) und Jon Groom: Die beiden Künstler kennen und schätzen sich seit Jahren. Jon Groom hatte 2005 mit „Painting Reveals“ ebenfalls eine

Dekoration zu nutzen, ist groß. Rupert Eder hat diese Gefahr gebannt durch die starke Präsenz seiner Arbeiten, die sich aber nicht aufdrängen, die den akademischen Betrieb nicht stören, die sich allerdings dem ständigen Blick des Publikums aussetzen, den persönlichen Blicken einer jeden Einzelnen und eines jeden Einzelnen, die hier den Vorträgen folgen.

Ich bin fest davon überzeugt, dass sie mit Einblicken und Einsichten beschenkt werden, die sich zwar unserer Sprache und rationalen Vermittlung entziehen, aber dennoch hierhin gehören, wo die Beziehung zwischen Kirche und Welt geklärt werden soll im gegenseitigen Austausch. □

Literatur:

Robert Felte, *Von den Kräften der Farbe*, in: Nanna Preußners (Hg.), *Rupert Eder. a painting is a painting is a rose*, Hamburg 2014, 24-27.

Romano Guardini, *Über das Wesen des Kunstwerks*, Stuttgart und Tübingen 1950.

Stefan Kraus, *Der ästhetische Augenblick. Versuch über die Sprachlosigkeit*, in: *Kolumba - Sonderheft der tschechischen Fachzeitschrift Salve. Revue für Theologie, geistliches Leben und Kultur*, Prag 2011, 149-165.



Dr. Florian Schuller begrüßte die Gäste der Vernissage.

Ausstellung in der Katholischen Akademie, in der Aquarell- und Glasarbeiten zu sehen waren.