

zur debatte

3/2015

Themen der Katholischen Akademie in Bayern



6
P. Dr. Ulrich Dobhan OCD zeigt die Bedeutung der jüdischen Wurzeln bei Teresa von Ávila



9
Teresa und die Stellung der Frau ist das Thema bei Dr. Elisabeth Münzebrock



12
P. Dr. Reinhard Körner OCD schreibt über Teresas berühmtestes Gebet „Gott allein genügt“



21
Prof. Dr. Peter Graf Kielmansegg befasst sich kritisch mit der direkten Demokratie



23
Prof. Dr. Uwe Wagschal vergleicht und bewertet unterschiedliche Formen der direkten Demokratie



38
Prof. Dr. Claudia Bausewein zeigt die Wichtigkeit spiritueller Fragen am Lebensende



41
Einen Blick auf Frankreich nach den Attentaten wirft Prof. Dr. Henri Ménudier



Teresa von Ávila

Zum 500. Geburtstag



Foto: akg-images

Peter Paul Rubens malte dieses Bild der Teresa von Ávila.

Zum 500. Mal jährt sich heuer der Geburtstag einer Frau, die dank ihres wirkmächtigen Glaubens von der Katholischen Kirche zur ersten Kirchenlehrerin ernannt wurde: Teresa von Ávila, deren bis heute vielzitiertes „Gott allein genügt“ Zeugnis gibt von ihrem unumstößlichen Glauben an den Gott Jesu Christi. Aspekte aus dem Leben der Heiligen standen im Fokus der dreitägigen Veranstaltung

„Teresa von Ávila. Zum 500. Geburtstag“, zu der vom 26. bis 28. März 2015 über 300 Teilnehmer aus dem gesamten Bundesgebiet in die Katholische Akademie Bayern kamen. Wir dokumentieren die vier gehaltenen Referate, sowie zu Beginn die Predigt von Kardinal Reinhard Marx, die er beim Pontifikalamt anlässlich der Tagung in der Kloster- und Pfarrkirche St. Theresia München gehalten hat.

Predigt beim Pontifikalamt in St. Theresia München

Reinhard Kardinal Marx

Biblische Lesungen der Liturgie:
Erste Lesung Buch der Weisheit 7,7-14
Zweite Lesung Röm 8,22-27
Evangelium Joh 15,1-8

Liebe Schwestern und Brüder! Teresa von Jesus ist ein Geschenk an die ganze Welt, nicht nur an die Kirche, nicht nur an die Gemeinschaften, die sich in besonderer Weise auf sie berufen, besonders natürlich die lieben Schwestern des Karmel und die Brüder, sondern an die ganze Welt. Nach 500 Jahren wird das immer bewusster. Die Verehrung, das Interesse nimmt ja nicht ab, sondern eher zu, die Aufmerksamkeit für diese Frau, für ihre Schriften. Genau 500 Jahre ist der Tag ihrer Geburt her, wir haben es eben gehört. Am 28. März des Jahres 1515 wurde sie geboren, und nichts konnte darauf hindeuten, dass dieses Mädchen, diese Frau sich in einer solchen Weise entfalten würde, als ein Geschenk an die ganze Welt.

Es ist am Beginn des 16. Jahrhunderts. Welch ein Jahrhundert für die europäische Geschichte, und damit in gewisser Weise natürlich auch für die Geschichte der Menschheit, denn von Europa aus hat sich dieses Denken auch in alle Teile der Welt hinein weiter entfaltet, ist aufgenommen worden, kritisch und positiv, mit einer großen Wirkung. Das 16. Jahrhundert ist ein entscheidendes Jahrhundert für die Geschichte der Kirche und der Welt. Manche Philosophen und Historiker schauen auf dieses Jahrhundert der Kirchenspaltung und der kirchlichen Erneuerung als auf ein Jahrhundert, wo in neuer und noch intensiverer Weise als zuvor das passiert



Reinhard Kardinal Marx, Erzbischof von München und Freising (Archivfoto), hielt die Predigt beim Pontifikalamt.

ist, was die Philosophen die Entdeckung des Subjektes nennen, des Einzelnen mit seinem Suchen, mit seinem Gewissen, mit seiner Frage, wer bin ich vor Gott, was ist meine Sendung. Es besteht kein Zweifel, dass wir in diesem Jahrhundert solche Elemente finden, bei Teresa, bei Martin Luther, aber nicht nur bei den geistlichen Suchern, sondern auch bei den Laienchristen. Denken wir an Thomas Morus, den Heiligen des

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

„Gott allein genügt nicht!“ – so hatte P. Reinhard Körner OCD seinen Vortrag überschrieben, den er auf unserer großen Tagung zu Teresa von Ávila hielt. Es ging um die angemessene Übersetzung des berühmten „*sólo Dios basta*“. U.a. gegen eine dualistische Deutung, dass Gott allein wichtig sei, die Welt, die Menschen demnach nichts bedeuteten, stellte P. Reinhard die Leidenschaft Teresas für echte zwischenmenschliche Freundschaft und ihren irdischen Realitätssinn heraus und bot seine eigene, deutende Übersetzung an: „Gott Seinetwegen lieben – erst das ist genug.“

Den grammatikalischen Beleg gegen die bekannte, häufig zitierte Übersetzung „Gott allein genügt“ bildet übrigens ein kleines Zeichen im spanischen Original: auf dem „*sólo*“ von „*sólo Dios basta*“ liegt nämlich ein Akzent: Damit wird klar, dass dieses Wort nicht adjektivisch mit „allein“, sondern adverbial („*sólo*“ als Kurzform von „*sólamente*“) mit „nur“ oder „erst“ zu verstehen ist.

Das zunächst ja rein formale Argument hat mich fasziniert: Wie doch ein Akzent alles verändern oder prägen kann! Geht es denn nicht, so meine Gedanken beim Weiterspinnen dieser Einsicht, in der Arbeit unserer Akademie um genau das Gleiche: dass wir mit einem bestimmten Akzent gewohnte Seh-, Denk-, Hörweisen bei Themen unterschiedlichster Art verändern oder umgekehrt diese auch klären können? Und – die Bandbreite unserer Themen gründet letztlich darin, dass „Gott allein“ eben nicht genügt. Gleichzeitig aber steht hinter allem christlichem Engagement jene letzte Sehnsucht, die erfahren hat: „Gott Seinetwegen lieben – erst das ist genug.“

Beim privaten Hineinlesen in die Autobiographie Teresas habe ich dann zwei Sätze gefunden, die perfekt als Leitmotto für katholische Akademiearbeit dienen könnten und sollten. Der eine: „Vor unerleuchteter Frömmigkeit bewahre uns Gott!“ Und der andere: „Es ist doch immer meine Meinung gewesen und wird es auch bleiben, dass jeder Christ, wenn möglich, versuchen sollte, sich mit jemandem zu besprechen, der eine gediegene Bildung hat, und je gediegener, desto besser.“

Schließlich wünsche ich Ihnen, dass Teresa auch an Sie schreiben könnte, wie sie es in einem Brief vom 10. Februar 1577 getan hat: „Denken Sie nur nicht gering von dem Gnadenerweis, den Gott Ihnen damit erweist, Sie so gut schlafen zu lassen; das ist nämlich ein ganz großer, wissen Sie!“

In diesem Sinne wünscht Ihnen gute Ruhe

Ihr



Dr. Florian Schuller



Foto: Elisabeth Münzebrock

So kennen viele die kastilische Kleinstadt: die berühmte noch heute existierende mittelalterliche Stadtmauer von Ávila.

Gewissens, denken wir an die große Gestalt – nicht unumstritten, aber doch groß –, Kaiser Karl V., der auch eine Gewissensentscheidung fällt in den Auseinandersetzungen der Zeit. Es ist beeindruckend, seine selbstverfasste Rede als junger Mann auf dem Reichstag zu Worms zu lesen.

Das sind Zeichen dafür, dass das, was man Entdeckung des Subjektes nennt, Entdeckung des eigenen Lebens vor Gott, in diesem Zeitalter des 16. Jahrhunderts einen neuen und intensiven Schub bekommen hat, auch durch die Mystik, auch durch das Gebet. Denn das ist die Fragestellung, die gerade Teresa aufwirft: Was hat das zu tun mit dem geistlichen Leben? Denn wir haben uns manchmal in der Kirche daran gewöhnt, diese Entwicklung als eine negative zu sehen, als eine Entwicklung zum Subjektivismus, zum Individualismus, um nicht noch deutlicher zu sagen, zum Egoismus der modernen Welt, wo jeder nur noch an sich denkt, und um sich kreist. Was ist der Unterschied? Worauf müssen wir achten? Was ist die Wahrheit hinter der Entdeckung des Subjektes, des Einzelnen, der eigenen Seele, des eigenen Lebens? Es ist zutiefst eine christliche Botschaft, die sich erst in Schüben durchgesetzt hat bis in unsere Zeit.

Denn auch unser Jahrhundert wird um die Fragen kreisen: Wer bin ich? Was ist mein Leben? Und wie hängt es zusammen mit dem Leben der anderen, damit der Weg eben nicht hineinführt in einen Egoismus und Individualismus, wo Menschen nur noch sich selber suchen, sondern wo sie die Erfüllung finden in der Liebe. So ist es ja in der christlichen Tradition begründet. Es gibt

Theologen und auch Historiker, die sagen, eigentlich ist in der christlichen Spiritualität in den ersten Jahrhunderten die Innerlichkeit entdeckt worden. Die Innerlichkeit, das bedeutet, dass jeder Mensch in unmittelbarer Offenheit zu Gott stehen kann, dass er, der Geheimnisvolle, eintritt in die Seele. Dass jeder Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen ist, bedeutet nicht nur ein äußerliches Modell, sondern dass er in jedem Menschen präsent und gegenwärtig ist. Eine revolutionäre Botschaft, die nicht überboten werden kann.

Es gibt beim heiligen Augustinus in den Soliloquien, in den Gesprächen, eine immer wieder zitierte Stelle, die schriftlich festgehalten ist in einem Streitgespräch über die Frage, was denn das Wichtigste am Christentum ist und wie man den Glauben verstehen und leben kann. Augustinus antwortet auf die Frage: „Eins ist entscheidend: Gott und die Seele.“ Und der Fragesteller wiederholt: „Ist das denn alles, ist das genug?“ Und Augustinus sagt: „Das ist genug“.

Das ist alles: Gott und die Seele. Punkt. Die Kritiker haben sich natürlich zu Recht, je nachdem wie man es interpretiert, aufgeregt über diese Engführung. Was ist mit den anderen? Was ist mit der Schöpfung? Was ist mit der Politik? Was ist mit der Frage der Gerechtigkeit? Aber Augustinus spitzt die Antwort zu, um deutlich zu machen, worauf es ankommt: Gott und die Seele.

Liebe Schwestern und Brüder, diese Idee der Innerlichkeit ist eben keine, die um sich selber kreist, sondern eine, die sich öffnet für die Not der Welt. Und genau darum geht es auch in der großen christlichen Spiritualität, die

durch Teresa von Jesus noch einmal in eine Dimension hineingeführt wurde, ganz in der Nachfolge auch von Augustinus und anderen Mystikern und Heiligen. Deswegen ist die Mystik ja auch immer wieder von vielen interessiert aufgenommen worden. Was meint Mystik? Griechisch „*myein*“ heißt: die Augen schließen. Das meint aber nicht eine Mystik der geschlossenen Augen,

Denn auch unser Jahrhundert wird um die Fragen kreisen: Wer bin ich? Was ist mein Leben?

wie es Johann Baptist Metz einmal gesagt hat, wo die Augen verschlossen werden vor dem anderen; sondern die Augen werden verschlossen, um den wahren Freund zu finden, und dieser Freund ist Jesus.

Daran sehen wir die Entdeckung des inneren Betens, wie es Teresa von Jesus in ihren Schriften beschreibt. Es geht nicht darum, sich zu suchen und um sich zu kreisen, sondern es geht um eine Freundschaft, und eine Freundschaft öffnet das Herz. Und es geht nicht um irgendeine Freundschaft, es geht um die Freundschaft mit Gott, die uns in Jesus möglich wird, sonst wäre sie nicht denkbar. Es geht um eine Freundschaft, die uns hineinführt in die Freundschaft mit allen Menschen, denn dieser Jesus ist ja der Bruder aller Menschen, und jeder Mensch ist das Bild des lebendigen Gottes.

Liebe Schwestern und Brüder, hier haben wir die Entdeckung des Subjektes in einer ganz neuen Weise. Natürlich haben die Institutionen weltlicher und auch kirchlicher Art mit großer Reserve auf die Mystik und auf das innere Beten reagiert. Denn wo ein Mensch in das innere Beten hineinfindet, in die Unmittelbarkeit zu Gott, da wird er frei, da wird sie frei, aber nicht ungebunden, nicht bindungslos, sondern da wird jemand frei für die Freundschaft. Freiheit und Freundschaft – das gehört für Teresa zusammen. Es gibt keine Freiheit ohne Freundschaft. Das Konzept der Freundschaft ist zentral für das geistliche Leben des Christen, aber es ist kein Privilegium für die Priester und für die Schwestern. Das entdecken viele Brüder und Schwestern heute, wenn sie Exerziten im Alltag machen in den Spuren Teresas, oder sich mit ihren Schriften beschäftigen. Genau das hat sie gewollt, dass alle Menschen entdecken, dass dieses innere Beten eine Möglichkeit ist, wirklich sich selber zu öffnen für eine neue Freundschaft, die Freiheit ermöglicht und Freiheit schafft, aber nicht Ungebundenheit.

Liebe Schwestern und Brüder, wenn man das liest, wenn man Teresas Schriften aufnimmt und dann auch spürt, wie

frei und offen allen gegenüber ihre Briefe sind, aber mit großer Herzlichkeit und Humor und Zuversicht und Ausdauer und Wahrnehmung des anderen, Respekt auch vor der Kirche, aber auch mit dem Mut, Dinge zu verändern, dann kommt das aus diesem inneren Beten. Deswegen kann die Zukunft der Kirche nur darin bestehen, dass wir beten lernen. Das ist der Punkt. Nichts anderes ist so wichtig! Nicht die Struktur und nicht das Geld, nicht Kurienreform und was auch immer. All das ist notwendig, aber die Erneuerung geschieht über das innere Gebet. Das innere Gebet, das eben nicht bedeutet: Hauptsache, es wird viel gebetet. Natürlich will ich nicht sagen, es wäre nicht gut, auch viel zu beten, aber es kann ganz falsch sein, wenn es nicht vom inneren Gebet ausgeht, von der Freundschaft ausgeht, sondern wenn ein Gebet gegen jemanden gerichtet ist oder um sich selber kreist. Ein Gebet ohne Freundschaft ist nicht fruchtbar, ist Kreisen um sich selbst. Das kann Stunden dauern, aber es bringt nicht die Freundschaft, es bringt nicht die Freiheit, die die Freundschaft ermöglicht.

Liebe Schwestern und Brüder, deswegen sind viele Menschen, glaube ich, heute sehr interessiert an dem, was Te-

resa uns zu sagen hat, weil sie sich danach sehnen, nach dem Gebet, nach dem wirklichen Beten, dass er uns anschaut und dass wir bei ihm sein können, dass das der Grund, das Fundament des Betens ist. Nicht, dass wir etwas leisten, sondern dass er da ist und uns annimmt und so verwandelt und befähigt, dass ich mit meiner Person, mit meiner Geschichte ganz kostbar bin vor ihm, aber nicht allein, sondern in der Freundschaft mit vielen, vielen Menschen.

Eine große Herausforderung wird für uns sein, liebe Schwestern und Brüder, wie wir Freiheit verstehen. Das ist das Thema nicht nur des 16. Jahrhunderts, sondern es ist das Thema des 21. Jahrhunderts, das Thema der Zukunft. Wird der Gedanke der Freiheit sich weiterentwickeln im Sinne eines um sich selber kreisenden Individualismus, oder wird die Freiheit weiterentfaltet im Sinne der Freundschaft, Freiheit zusammen mit Freundschaft mit allen Menschen, mit Bindung? Wir haben es eben gehört im „Buch der Weisheit“; da ist von der Freundschaft die Rede. Die Weisheit, die uns fähig macht zur Freundschaft. Oder in der zweiten Lesung aus dem Brief an die Römer, wo uns gesagt wird, dass wir Kinder Gottes sind, dass wir hineingenommen sind in die Gemeinschaft mit ihm, dem lebendigen Gott; dass wir nicht allein sind, dass es nicht um unsere Interessen geht. Sondern, dass wir uns weiter entfalten und dann glücklich werden, wenn wir lieben, wenn wir in Freundschaft miteinander leben. Dafür soll der Karmel ein Beispiel sein. Die Schwestern sollen allen zeigen, was Freundschaft bedeutet, was miteinander bedeutet, gemeinsames Suchen und ganz eigenes persönliches Suchen und Beten.

Und wir haben es gehört im Evangelium, im Gespräch Jesu mit der Frau am Jakobsbrunnen: Anbetung im Geist und in der Wahrheit, das Wasser, das wirklich Leben gibt, das in uns lebendig wird. Das will Jesus ja sagen: In euch wird ein Brunnen aufgetan. Das hat Teresa entdeckt mit der Erfahrung des inneren Betens, dass ein Brunnen geöffnet wird von lebendigem Wasser, der nie mehr versiegt, wenn wir uns treu diesem inneren Beten öffnen. Wenn wir diese Freundschaft jeden Tag leben, dann werden wir freie Menschen, aber nicht bindungslose Menschen, sondern Menschen, die fähig sind zur Freundschaft. Das sind die Menschen, die für die Zukunft die entscheidenden Zeuginnen und Zeugen des Evangeliums sind. Das ist unser Auftrag.

Und deswegen, liebe Schwestern und Brüder, darf ich herzlich allen danken, die im Karmel mit dafür sorgen, dass Teresa bekannt wird mit ihren Schriften, mit ihrem Leben, mit ihrem Zeugnis. Den Schwestern danke für eure Treue; ich bin froh, dass ich einige wiedersehen kann aus Witten, Aufkirchen. Danke, dass Sie in Treue dieses innere Beten wachhalten und Zeuginnen und Zeugen vor der Welt sind. Und den Priestern des Karmel, den Brüdern herzlichen Dank für alles, was Sie tun.

Sie alle, liebe Schwestern und Brüder, wir alle sind eingeladen, mit Teresa die große Freiheit und die große Freude des inneren Betens zu entdecken. Amen. □

Für die Drucklegung wurde die frei vortragene Predigt nur geringfügig sprachlich bearbeitet. Der Stil des gesprochenen Wortes wurde beibehalten.

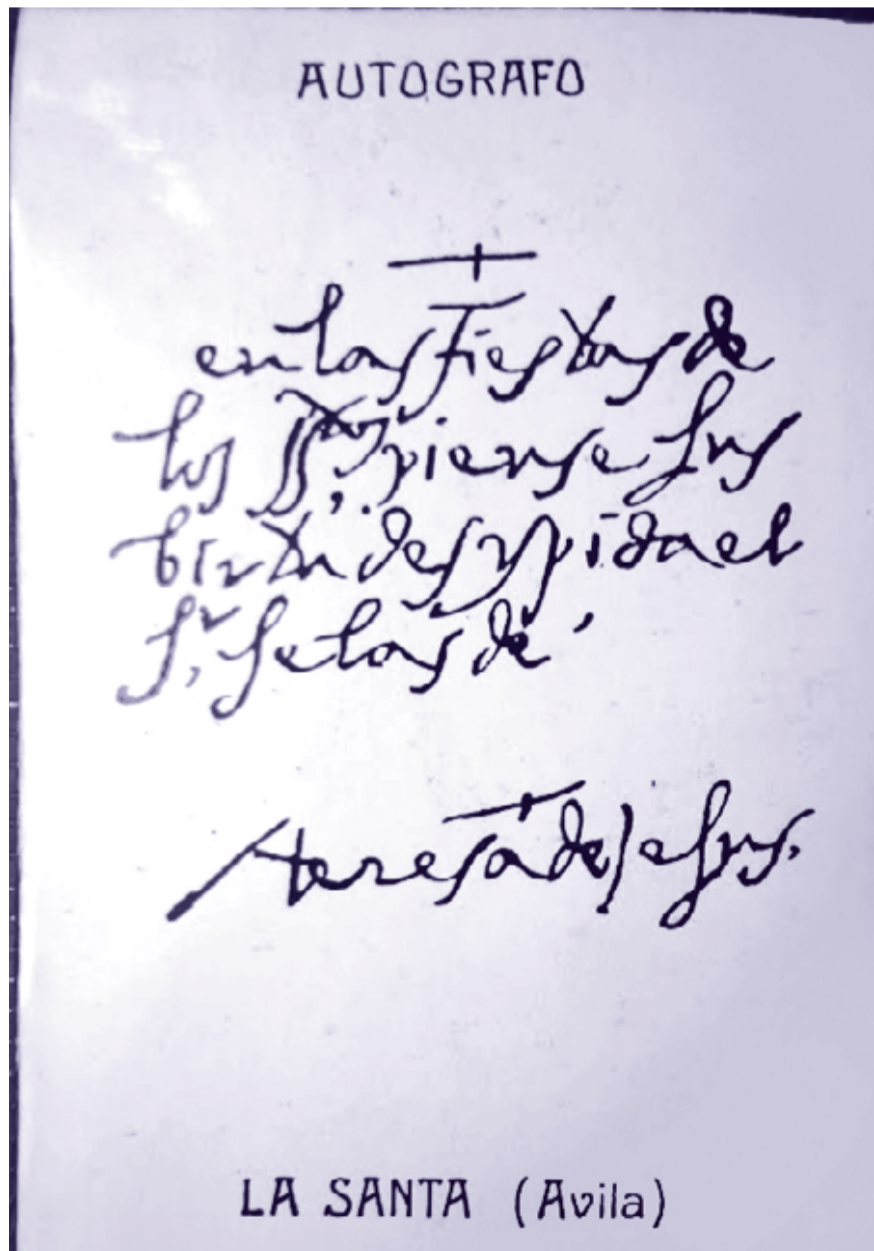


Foto: Elisabeth Münzebrock

Eine Handschrift von Teresa von Ávila: Zu sehen ist sie auf einer Gedenktafel in Ávila.

Themen „zur debatte“

Editorial	2
Teresa von Ávila. Zum 500. Geburtstag	
Predigt beim Pontifikalamt in St. Theresia München Reinhard Kardinal Marx	1
Teresa von Ávila und Martin Luther: Annäherung an zwei „Gottesfreunde“ Mariano Delgado	4
Teresa von Ávila – eine Conversa. Zur Bedeutung ihrer jüdischen Wurzeln Ulrich Dobhan OCD	6
Teresa und die Stellung der Frau in ihrer Zeit Elisabeth Münzebrock	9
„Gott allein“ genügt nicht! Reinhard Körner OCD	12
Leben neben einer KZ-Gedenkstätte Gespräch Sr. Dr. Veronika Schmitt OCD, Sr. Dr. Johanna Kurić OCD und Dr. Florian Schuller	17
Reihe „Partizipation“ II Partizipation – die Quintessenz der Demokratie?	
Ämterverfassung und Bürgerbeteiligung Peter Graf Kielmansegg	21
Direkte Demokratie im internationalen Vergleich Uwe Wagschal	23
Dieter Dorn im Gespräch mit Siegfried Mauser	27
DOK.fest 2015 „Das dunkle Gen“ Astrid Schilling	32
Spiritualität und Medizin	
Spiritualität und Medizin Eckhard Frick	33
Das Verhältnis von Arzt und Patient: Wo bleibt die Spiritualität? Andreas Eigler	35
Spiritualität in der Pflege Constanze Giese	36
Spirituelle Fragen am Lebensende Claudia Bausewein	38
Spiritualität als Ressource. Aus der Praxis der Krankenhaus-seelsorge Thomas Hagen	39
Akademiegespräch mit Offizieren der Bundeswehr Frankreich nach den Attentaten	
Wie verletzt ist das Land? Henri Ménudier	41
MENSCH SEIN Vernissage mit Werken von Josef Lang	45
Impressum	40

Teresa von Ávila und Martin Luther: Annäherung an zwei „Gottesfreunde“

Mariano Delgado

I. Keine gegenseitige, aber gemeinsame Sympathie

Teresa von Ávila und Martin Luther – ein schwieriges und reizvolles Thema zugleich. Schwierig, weil Teresa von Ávila und Martin Luther in verschiedenen konfessionellen Lagern standen – und dies zu einer Zeit, in der man sich gegenseitig absprach, die wahre Kirche Christi zu sein. Teresa und Luther haben einander nicht gekannt und teilten in der Fremdwahrnehmung die Vorurteile ihrer Zeit. Was Luther über das Papsttum und die „Papstkirche“ dachte, ist allgemein bekannt. Sein Urteil über die Spanier war nicht freundlicher. In den Tischreden nennt er sie „zum größten Teil Marranen und Mameluken, die durchaus an nichts glauben“. Er meinte, dass die Spanier über Deutschland herrschen wollten, sei es direkt oder durch die Hand der Türken. Im Zweifelsfalle sei es besser, von diesen beherrscht zu werden, denn sie lassen mindestens Gerechtigkeit walten, während die Spanier, wie die Mailänder wissen, sich „ganz wie Bestien benehmen“.

Als Luther am 18. Februar 1546 starb, stand Teresa im 31. Lebensjahr und war noch nicht die Teresa von Ávila, die wir kennen. Wenn sie später von den „Lutheranern“ spricht, meint sie den Protestantismus insgesamt, der in Spanien als die „deutsche Häresie“ schlechthin bezeichnet wurde. Man darf annehmen, dass ihre Worte darüber dem Bild entsprechen, das ihr ihre Beichtväter von der Lage vermittelten und welches die Zensoren der Inquisition bei der Lektüre ihrer Bücher erwarteten, vor allem, nachdem 1559 einige Dutzend „Kryptoprotestanten“ in Valladolid und Sevilla als Ketzer verbrannt worden waren. In den 1560er Jahren sieht sie „diese unheilvolle Sekte“ im Anwachsen, sie sind für sie „Verräter“, die Christus „von neuem ans Kreuz bringen“ und „seine Kirche zu Boden stürzen“ wollen, weshalb die Welt „in Flammen“ stehe und keine Zeit mit unwichtigen Dingen zu vergeuden sei. Vielmehr müsse man die Kirchenreform voranbringen.

Reizvoll ist die Aufgabe, wenn wir versuchen, beide, Teresa und Luther, als große „Gottesfreunde“ zu verstehen, an die wir uns immer nur annähern können, weil wir nie aufhören werden, Neues bei ihnen zu entdecken. Einen diesbezüglichen Durchbruch stellte das letzte Jubiläum von beiden dar, als 1982 der 400. Todestag Teresas und 1983 der 500. Geburtstag Luthers gefeiert wurden. Katholiken wie Otto Hermann Pesch und Peter Manns plädierten – trotz der vorhandenen Einseitigkeiten und Verzerrungen – für die Wahrnehmung Luthers als „gemeinsamen Lehrer“ und „Vater im Glauben“. Auf protestantischer Seite brach kein geringerer als Jürgen Moltmann eine Lanze für Teresa. Er erkennt in „Teresa von Ávila nicht nur eine spanische ‚Heilige‘ und nicht nur eine ‚Lehrerin‘ der katholischen Kirche, sondern eine Schwester aller Gottesfreunde auf Erden“.

II. Luthers Weg der Gottesfreundschaft: Nachsinnen bis zur Erkenntnis

Während die ältere Lutherforschung – die des liberalen Protestantismus wie



Prof. Dr. Mariano Delgado, Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Fribourg

die der dialektischen Theologie – eine Diastase zwischen Mystik und Protestantismus konstruierte, hat die neuere – vor allem die finnische und die deutsche Forschung – Luther als Mystiker neu entdeckt, als einen Theologen, der immer wieder das mystische Vokabular mit eigenen Akzenten verwendet. So versteht Volker Leppin den sogenannten „protestantischen Durchbruch“ als „Transformationen spätmittelalterlicher Mystik“.

Dabei wird das „Turmerlebnis“ von 1519 als punktuell Bekehrungsereignis und Loslösung von der mittelalterlichen Theologie und Spiritualität entmythologisiert. In seiner Luther-Biographie bringt Leppin es in Zusammenhang mit anderen autobiographischen Berichten Luthers, die den Einfluss seines Beichtvaters Johannes von Staupitz unterstreichen: Dieser sagte Luther 1513 etwa, dass Gott „außerhalb Christi“ nicht erfasst sein will, womit das „Solus Christus“ ansetzt, oder machte ihm 1515 klar, dass wahre Buße allein mit der Liebe zur Gerechtigkeit und zu Gott beginne. Leppin zufolge handelte es sich entsprechend um einen schleichenden Bekehrungsprozess, der schon in Luthers monastischer Zeit ansetzte und das Zentrum im existentiellen Vorgang der Buße hatte.

Dass bei der autobiographischen Rückblende von 1545 das „Turmerlebnis“ gegenüber der Erfahrung von der wahren Buße für den reformatorischen Durchbruch als entscheidend gesehen wird, hängt für Leppin mit der besonderen Bedeutung zusammen, die die Rechtfertigungslehre unterdessen gewonnen hatte. Bekehrungsberichte gehören zu der von Augustins „Bekennnissen“ geprägten Gattung und stellen die Vergangenheit immer unter der Perspektive der Begründung der eigenen Gegenwart dar: „Die Gerechtigkeit Gottes wird in ihm (im Evangelium) offenbart (Röm 1,17). Ich hasste dieses Wort ‚Gerechtigkeit Gottes‘, das ich nach dem allgemeinen Wortgebrauch aller Doktoren philosophisch als die sogenannte formale oder aktive Gerechtigkeit zu verstehen

gelernt hatte, mit der Gott gerecht ist, nach der er Sünder und Ungerechte straft. Endlich achtete ich in Tag und Nacht währenddem Nachsinnen durch Gottes Erbarmen auf die Verbindung der Worte, nämlich: ‚Die Gerechtigkeit Gottes wird in ihm offenbart‘, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus dem Glauben‘ (Hab 2,4). Da habe ich angefangen, die Gerechtigkeit Gottes als die zu begreifen, durch die der Gerechte als durch Gottes Geschenk lebt, nämlich aus Glauben: ich begriff, dass dies der Sinn ist: Offenbart wird durch das Evangelium die Gerechtigkeit Gottes, nämlich die passive, durch die uns Gott, der Barmherzige, durch den Glauben rechtfertigt. Da zeigte sich mir so gleich die ganze Schrift von einer anderen Seite.“

Leppin weist auf drei Transformationen mittelalterlicher Mystik hin, die Luther in diesem Prozess vorgenommen hat: (1) Das Verhältnis von Gesetz und Evangelium wird so verstanden, dass Gott eindeutiger als bei den Mystikern des Mittelalters „der Handelnde im gesamten Heilsprozess“ ist; damit zusammenhängend betont Luther stärker als sie den worthologischen Zusammenhang und somit auch das „Extra nos“ des mystischen Prozesses. (2) Die Rechtfertigungslehre ist bei aller Nähe zur Immediatisierung des Gottesverhältnisses in der mystischen Literatur neu, sofern die „unio mystica“ nun deutlich dem Glauben entspringt und nicht einer affektiven Liebesfunktion. (3) Schließlich gehört zu diesen Transformationen auch die Lehre vom allgemeinen Priestertum: Während dies etwa in den Predigten Taulers als Möglichkeit für mystisch lebende oder „inwendige“ Menschen anklängt, wird es nun von Luther demokratisiert: auf jeden bezogen, „der aus der Taufe gekrochen ist“ – was bekanntlich zum Systembruch in der Sozialgestalt des Christentums führte.

Das Wort von Johannes Staupitz, wonach Gott „außerhalb Christi“ nicht erfasst sein will, vermittelte Luther so dann eine prägende Ausrichtung auf Christus als der „für mich“ menschengewordene und gekreuzigte Gott. Auf dieser Basis kritisierte Luther die fehlgeleitete Passionsfrömmigkeit, etwa den Ritualismus beim Messe-Hören. Zweck der Passionsmeditation sei es, angesichts des Gekreuzigten in Selbsterkenntnis, in der Erkenntnis der eigenen Niedrigkeit zu wachsen und das „pro me“ gläubig anzunehmen: „Der Nutzen des Leidens Christi liegt in hohem Maß daran, dass der Mensch zur Erkenntnis seiner selbst kommt, vor sich selbst erschrickt und zerschlagen wird [...]. Die ihm eigene, natürliche Wirkung des Leidens Christi ist nämlich, dass es den Menschen Christus gleichförmig macht [...]. Du musst dem Bild und Leiden Christi gleichgestaltet werden“. Diese „conformatio“, also Gleichgestaltung ist für Luther das Ziel der Meditation. Er betont dabei, dass alles Gottes Werk ist: „Zuweilen kommt es zu uns, ohne dass wir darum bitten, wie Gott je und je zu geben weiß und will.“

Luther ermahnt uns, unsere Sünde und Niedrigkeit auf Christus zu legen, statt in unserem Gewissen selber damit fertig werden zu wollen. Wenn wir voller Zuversicht glauben, dass Gott ihn für uns zu einem Sünder gemacht hat, „damit wir durch ihn gerechtfertigt würden“ (2 Kor 5,21), so gilt es nun, „durch das Leiden hindurchzudringen und sein freundliches Herz anzusehen, wie es voller Liebe für dich ist [...]. Steige durch Christi Herz zu Gottes Herz empor! Und erkenne, dass Christus die Liebe dir nicht hätte geben können, wenn es Gott nicht in ewiger Liebe gewollt hätte“. Auf diese Weise wird der Mensch durch Christus zum Vater gezogen, „wahrhaftig neu geboren in Gott“.

Erst nach dieser „conformatio“ mit Christus im Glauben, „aus der Liebe, nicht aus Furcht vor Strafen“, nach dem Bedenken Christi als „Sakrament“ oder Heilszeichen, können wir darüber nachsinnen, was wir tun können, „um ihm als Vorbild nachzufolgen“.

Luther wendet sich nicht nur gegen eine spätmittelalterliche Veräußerungs-, Leistungs- oder Ablassfrömmigkeit, sondern auch gegen eine vom Areopagiten und dem Neuplatonismus beeinflusste Stufen- oder Logosmystik, „die vom *verbum incarnatum* absieht“, und meint, mit Hilfe von spekulativen Himmelsleitern „könne sich der Mensch aus eigener Kraft zu Gott emporschwingen.“ Für Luther ist eine solche Mystik „eitel, aufgeblasen, selbstgefällig“ und eine wahre „Teufelsfalle“. „Unsere Leiter kann nur die Menschheit dessen sein, der zu uns herabstieg“. Wir können von einer inkarnatorischen „Abstiegsmystik“ sprechen, oder um es mit Luther selber zu sagen: „Das Kreuz allein ist unsere Theologie“.

Für Berndt Hamm gibt Luther die traditionelle Zentralstellung der Liebe, die auch noch für Staupitz bestimmend bleibt, preis: „Aus der mittelalterlichen Liebesmystik wird bei ihm die reformatorische Glaubensmystik.“ Diese stellt dann eine Demokratisierung der „unio mystica“ dar, weil jeder gläubige Christ eine innige Vereinigung seiner Seele mit Christus geltend machen kann. Dabei kommt es natürlich darauf an, was man unter „Liebesmystik“ versteht. Luther selbst – z. B. in seiner Pfingstpredigt zu Joh 14,23-31, einer klassischen Stelle der teresianischen Mystik – gibt zu verstehen, dass Glaubens- und Liebesmystik zusammengehören, aber der Glaube

Ebenso war Luther ein großer Beter und ein Mystagoge des Gebetes für die „Einfältigen“, also die Laien.

den Vorrang hat: „Es ist praktisch eins. Denn Christus kann niemand lieben, er glaube denn an ihn und tröste sich seiner [...]. Den Glauben muss man zuvor haben [...]. Nach dem Glauben soll die Liebe folgen, dass uns nichts, weder im Himmel noch auf Erden, lieber sein soll, als der Mann Jesus Christus.“

Ebenso war Luther ein großer Beter und ein Mystagoge des Gebetes für die „Einfältigen“, also die Laien. Diesem Zweck dienen seine vielen Auslegungen des Vaterunsers, sein Betbüchlein und seine Katechismen – und nicht zuletzt auch seine Kirchenlieder. Schon in seiner 1519 gedruckten Auslegung des Vaterunsers zeigt sich das Wesentliche seines Gebetsverständnisses, das in jener spätmittelalterlichen Tradition der Innerlichkeit steht, die etwa bei Girolamo Savonarola (1452–1498) deutlich vernehmbar ist: „Das innere Gebet ist besser als das mündliche: erstens, weil es die Seele mit Gott verbindet; zweitens, weil das gesprochene Wort wie der Leib ist und das innere Gebet wie die Seele und die Seele kostbarer ist als der Leib; drittens, weil das mündliche Gebet ohne das innere nichts ist.“

Wesen und Natur des Gebetes sind für Luther „nichts anderes denn eine Aufhebung des Gemüts oder des Herzens zu Gott“. Daher wendet er sich gegen das äußerliche „Murmeln und Plappern mit dem Munde ohne alle Achtung“ und hält „das innerliche Begehren, Seufzen und Verlangen aus des Herzens Grund“, oder biblisch gesprochen, ein Beten „in dem Geist und in der Wahrheit“ für „das geistlich und wahrhafte Gebet“. Dies bedeutet nicht

eine Geringschätzung des mündlichen Gebets, das Luther zeitlebens sehr intensiv praktizierte; es ist vielmehr eine Klarstellung, dass dieses innerlich begleitet werden sollte. Aber selbst dort, wo dies nicht oder noch nicht der Fall ist, behält das mündliche Beten für Luther seine Berechtigung – sofern man nicht beim Beten etwa mit dem Rosenkranz geräuschvoll klappert und sein Gebet zur Schau stellt.

Ganz besonders schätzte Luther das Vaterunser, dessen Auslegungen aus seiner Feder insgesamt als mystagogische Hinführungen zum innerlichen Gebet zu betrachten sind – nach dem Luther so teuren Schema von Gebet, Meditation und Anfechtung. Daher wird in den Vaterunser-Auslegungen ermahnt, Gott nicht nur um Schutz gegen den Teufel zu bitten, sondern auch um Zerstörung und Vertilgung der „Abgötterei und Ketzeri des Türken, des Papstes und aller falschen Lehrer oder Sektengeister“.

III. Teresas Weg zur Gottesfreundschaft: Im Angesicht des Schmerzmannes

Am Anfang steht auch hier ein Bekehrungsprozess, der mit einer punktuellen Erfahrung aus dem Jahr 1554 illustriert wird: „Da geschah es mir, dass ich eines Tages beim Eintritt in den Gebetsraum ein Bild sah, das man zur Verehrung dorthin gebracht und für ein Fest, das im Haus gefeiert wurde, aufgestellt hatte. Es war das Bild eines ganz mit Wunden bedeckten Christus und so andachterweckend, dass es mich beim Anblick zuinnerst erschütterte, ihn so zu sehen, denn es stellte gut dar, was er für uns durchlitten hatte. Das, was ich empfand, weil ich mich für diese Wunden kaum dankbar gezeigt hatte, war so gewaltig, dass es mir war, als würde es mir das Herz zerreißen. Aufgelöst in Tränen warf ich mich vor ihm nieder und flehte ihn an, mir ein für alle Mal Kraft zu geben, ihn nicht mehr zu beleidigen.“

Was Teresa hier beschreibt, entspricht – in Tradition von Augustinus’ „Bekenntnissen“ – nur formell Luthers „Turmerlebnis“: Teresa entdeckt das „pro me“ der Menschwerdung und Leidensgeschichte Jesu durch eine innere Erschütterung beim Anblick des Schmerzmannes – also nicht durch ein „Tag und Nacht währendes Nachsinnen“ über die Schrift. Während Augustinus, Franziskus, Bartolomé de Las Casas oder Luther ihre Bekehrung an ein Schriftwort binden, folgt die Bekehrung Teresas eher dem Muster der Magdalena: Sie fällt dem Herrn zu Füßen, weil sie weiß, dass er ihre „Tränen“ nicht zurückweisen wird. Das Ergebnis ist aber ähnlich wie bei Luther: Sie spürt eine Befreiung, und setzt von nun an ihr ganzes Vertrauen „auf Gott“, bei dem sie sich in ihrer Gebrechlichkeit endgültig geborgen und angenommen fühlte.

Terasas Christusbeziehung gewinnt – anders als bei Luther – gegenseitigen Tröstcharakter, wie dies in einer Freundschaft der Fall ist: „Wenn ihr in Nöten oder traurig seid, betrachtet ihn an der Geißelsäule, schmerzerfüllt, ganz zerfleischt wegen der großen Liebe, die er zu euch hat, von den einen verfolgt, von den anderen angespien, von wieder anderen verleugnet, ohne Freunde und ohne, dass irgendjemand für ihn einträte, aus Kälte zu Eis erstarrt, großer Einsamkeit ausgesetzt, wo ihr euch gegenseitig trösten könnt. Oder schaut ihn im Garten an, oder am Kreuz, oder damit beladen, wo sie ihn kaum verschmaufen ließen. Er wird euch mit seinen schönen, mitfühlenden, tränenerfüllten Augen anschauen, und auf seine eigenen Schmerzen vergessen, um euch über eure hinwegzutragen, und nur, weil ihr



Foto: ak-images

Einen Vergleich zwischen Teresa und Martin Luther – hier auf dem berühmten Gemälde des Lucas Cranach d. Ä. – versucht Professor Delgado.

zu ihm kommt, um ihn zu trösten, und den Kopf wendet, um ihn anzuschauen“. Teresas Mystik ist auch eine Glaubensmystik, aber sie zeigt die Konturen einer emphatischen Liebesmystik, bei der die Brautmystik im Erlebnis und Ausdruck eine zentralere Rolle spielt als bei Luther.

Teresa verweist auf Jesus als den Weg zum Vater (Joh 14,6.9) und als das Licht (Joh 8,12) und die Wahrheit, „die nicht lügen kann“. Auch für sie gibt es sozusagen keine andere Leiter zu Gott. Christus konnte sie „nur als Menschen denken“. Er ist für sie „ein sehr guter Freund“, den sie „in Schwachheiten und Leiden“ erlebt, der ihr beisteht und dem sie im Gebet Gesellschaft leistet bis

zum Kreuz. Am Ende des Weges brauche man nicht nur keine Kirchengesetze mehr, sondern auch kein Beten und keine Meditation „über die Geheimnisse der allerheiligsten Menschheit unseres Herrn Jesus Christus“. Letzteres dachten auch einige geistliche Autoren, etwa die Franziskaner Francisco de Osuna oder Bernardino de Laredo. Teresa protestiert energisch dagegen. Für sie soll man sich immer am Menschgewordenen halten: „Und schaut, ich wage sogar zu sagen, dass ihr jemandem, der euch auch etwas anders sagt, nicht glauben sollt“. Gerade in diesen Fragen beansprucht Teresa selbstbewusst aufgrund ihrer Erfahrung eine Lehrautorität – und sie erklärt sich auch bereit, mit den

Theologen und geistlichen Autoren ihrer Zeit zu disputieren.

Ihr mystischer Weg steht und fällt mit der Praxis des inneren Betens, wie dies in der spätmittelalterlichen Spiritualität als die bessere Gebetsart betrachtet wurde. Marcel Bataillon zufolge stand ganz Spanien „im Banne des inneren Betens“. Die scholastischen Theologen und die Inquisition gingen dagegen vor, am deutlichsten etwa der Dominikaner Melchior Cano in seinem Gutachten vom 1559 über den Katechismus-Kommentar seines Mitbruders Bartolomé Carranza, der das innere Beten der Laien befürwortete. Für Cano hingegen sollte das gemeine Volk Martha sein und nicht versuchen, es Maria nachzu-

machen. Carranzas Meinung, dem Volk zumindest Teile der Bibel wie die Evangelien und die Episteln in der Volkssprache zu geben, war für Cano „unklug und gefährlich“, weil er damit den Weg zu ähnlichen Zuständen wie in Deutschland geebnet sah. Die Bibel sei nicht für „Zimmermannsfrauen“ geschrieben worden: „auch wenn die Frauen mit unersättlichem Appetit danach verlangen, von dieser Frucht zu essen, ist es nötig, sie zu verbieten und ein Feuernesser davor zu stellen, damit das Volk nicht zu ihr gelangen könne.“

Teresa bedauert, nicht theologisch gebildet zu sein, um die Bibel besser zitieren zu können.

Unter diesem Misstrauen ging Teresa ihren Weg des inneren Betens. Sie definiert es „als Verweilen bei einem Freund, mit dem wir oft allein zusammenkommen, einfach um bei ihm zu sein, weil wir sicher wissen, dass er uns liebt“. Damit meint sie, dass wir nicht vergessen, was der Herr aus Liebe „für uns“ auf sich genommen hat, und dass wir ihm nicht zuletzt im Ölgarten „Gesellschaft“ leisten als Ausdruck unserer Freundschaft. Inneres Beten ist also nichts Anderes als „Freundschaftspflege“ im Bewusstsein der Freundschaft und des Unterschiedes zwischen Gott und Mensch. Das ist es, was sie mit der berühmten Stelle am Anfang der „Wohnungen der inneren Burg“ meint: „Denn ein Beten, das nicht darauf achtet, mit wem man spricht und was man erbittet, wer der Bittsteller ist und von wem er es erbittet, das nenne ich kein Gebet, auch wenn man dabei noch so sehr die Lippen bewegt“.

Inneres Beten dieser Art hat Teresa praktiziert, bevor sie wusste, „was das war“. Ihr Beitrag besteht in der grundsätzlichen Betonung, dass es nicht darum geht, „viel zu denken, sondern viel zu lieben“, weil inneres Beten nichts Mühsames sein soll. Daher hält sie wenig davon, „den Atem anzuhalten“ oder andere Techniken zu empfehlen. Wie Ulrich Dobhan geschrieben hat, kommt es ihr nicht auf die Weitergabe bestimmter Gebetsmethoden, Übungen, Körperhaltungen oder auf geistreiche Erwägungen an, „sondern auf die Ermutigung zur gelebten Liebesbeziehung zu Gott bzw. Christus. Alles, was dazu beiträgt, diese Beziehung zu vertiefen, dient dem geistlichen Fortschritt“.

Das eigentliche Ziel Teresas war die Mystagogie des inneren Betens in einer Zeit, in der es hieß, dass die Frauen „solche Leckerbissen“ nicht brauchen und sie beim Rosenkranz bleiben sollten. Teresa schreibt nun eine ausführliche Auslegung des Vaterunser, damit die Schwestern lernen, mündliches und inneres Beten zu verbinden. Wenn man diese Auslegung mit denen Luthers vergleicht, so fällt auf, dass Teresa etwa bei den Bitten „Dein Wille geschehe“ und „Unser tägliches Brot gibt uns heute“ ihre Bedeutung für die „unio mystica“ erschließen möchte.

IV. Abschließende Überlegungen

In den Augen Teresas wäre Luther ein „letrado“ oder studierter Theologe gewesen, während Luther sie – wie viele Theologen und Kirchenfürsten ihrer Zeit – als eine „Einfältige“ betrachtet hätte: nur eine Frau, ohne jegliche Autorität in geistlichen Dingen. Es ist nicht so, dass Luther verglichen mit den spanischen Theologen der Zeit in seiner Haltung gegenüber den Frauen beson-

ders schlecht da stünde. Auch abgesehen von seinen polternden Sprüchen in den Tischreden muss man feststellen, dass seine Sicht auf die Frau als Ehefrau und Christin eher konventionell war. Die Frau sei von Gott dazu geschaffen, „Kinder zu gebären, die Männer zu erfreuen, barmherzig zu sein“. Seine Frau Katharina bezeichnet er nicht ohne Ironie „als eine kluge Frau und Doktorin“ bzw. als „sehr beredt“, dass sie ihn fast übertreffe. Aber im selben Augenblick fügt er hinzu: „Aber die Beredsamkeit bei Frauen ist nicht zu loben. Für sie ziemte es sich vielmehr, nur zu stammeln und zu lallen; das stünde ihnen wohl besser an“.

Auch im Umgang mit Luther hätte sich Teresa in der Kunst der Verstellung in frommer Absicht üben müssen, um ihre Bildung und ihre spirituelle Erfahrung zu verstecken. Und sie hätte im Gebet Zuflucht zum Herrn gesucht, von dem sie 1571 diese tröstliche Botschaft vernahm, als sie mit Bezug auf den Apostel Paulus von Klerus und Theologen immer wieder in die Schranken gewiesen wurde: „Sag Ihnen, dass sie nicht nur auf einem Text der Schrift herumreiten, sondern auch andere anschauen sollen, und ob sie mir denn die Hände binden könnten“.

Eine weitere Unterscheidung, die mit dem Phänotyp zusammenhängt, ist der Umgang mit der Schrift. Diese bleibt „der“ Interpretationsbezug der mystischen Erfahrung, die primär immer Glaubensmystik ist, Antwort auf das „Hören des Wortes“, auch wenn sie sich als Liebesmystik kleidet. Als Theologe und Bibelwissenschaftler konnte Luther dabei aus dem Vollen schöpfen.

Bei Teresa ist erstaunlich genug, dass sie so klug und treffend mit Schriftzitate umgeht, obwohl ihr die Bibellektüre verwehrt und sie auf die liturgische Predigt und das geistliche Gespräch mit ihren Beichtvätern angewiesen war. Sie bedauert, nicht theologisch gebildet zu sein, um die Bibel besser zitieren zu können. Ihre Erfahrung des Herrn als „lebendiges Buch“ kam ihr dabei zu Hilfe und ist ein typisch weiblicher Zugang zur Schrift in der Frauenmystik dieser Zeit. Es erinnert uns zugleich daran, dass Gottes Wort nicht „Schrift“ geworden ist, sondern Mensch in Jesus Christus – und er teilt es den Seinen selbst unmittelbar mit, wenn die sozial verfasste Kirche den freien Zugang zur Schrift verwehrt, wie dies im katholischen Spanien zur Zeit Teresas der Fall war.

Luther und Teresa waren schließlich fleißige Beter und begnadete Mystagogen des inneren Betens – jeder auf seiner Art. Der renommierte Luther-Forscher Martin Brecht leitet seinen Beitrag über das Gebet und seine Praxis bei Martin Luther mit diesen erstaunlichen Worten ein: „Bei gemeinsamen Gottesdiensten von Katholiken und Evangelischen kann einem u.U. auffallen, dass die Katholiken die Gebete, z.B. das Vaterunser, schneller sprechen als die Evangelischen. Dahinter verbirgt sich ein seit der Reformationszeit entstandenes unterschiedliches Verständnis vom Gebet, das sich bereits früh bei Luther ausgebildet hat. Die Differenz dürfte sich erheblich auf die Frömmigkeit ausgewirkt haben“.

Wenn das stimmt, dann sollte es uns nachdenklich machen, dass die Gebetspraxis und -lehre einer Teresa von Ávila bei den Katholiken offenbar nicht in die Breite gewirkt hat. □

Teresa von Ávila – eine Conversa. Zur Bedeutung ihrer jüdischen Wurzeln

Ulrich Dobhan OCD

I. Teresa im Spiegel der barocken Hagiographie

Noch vor 70 Jahren wäre es niemandem in den Sinn gekommen, über die jüdische Abstammung Teresas auch nur ein Wort zu verlieren. Ihre Abstammung aus einer hochadeligen, also altchristlichen Familie stand ohne jeden Zweifel fest. Heute ist es gerade umgekehrt: Ihre jüdische Abstammung gehört zum gesicherten Wissen über sie.

Wer sich einmal die Mühe macht, die wichtigsten Teresa-Biographien, die seit ihrem Tod 1582 geschrieben worden sind, genauer zu betrachten, kann interessante Beobachtungen machen. Während es den ersten Biographen, darunter etwa Francisco de Ribera, ein Anliegen ist, Teresa für die Seligsprechung „aufzubauen“, wird sie schon bald in den Dienst der Ordensideologie gestellt: Die Ordensleitung gebraucht Teresa zur Rechtfertigung ihrer eigenen Absichten und ihrer Sicht der Ordensgeschichte.

Das gilt etwa für die offiziellen „Historiographen“ des Ordens, vor allem Francisco de Santa María Pulgar. Angesichts der starken Spannungen, die es in der ersten Generation nach Teresa gab, hatte das negative Folgen, da die Meinung der herrschenden Schicht allgemein verbindlich wurde. Dazu trug vor allem die Schrift des Ordensgenerals Alonso de Jesús María, „Doctrina de Religiosos“, bei, in der zur Unterweisung der Ordensmitglieder bestimmt wurde, was das Charisma des neuen Ordens sei. Allerdings war das nicht das von Teresa Vertretene.

Ein weiterer Schritt in diesem Entstellungsprozess Teresas wird durch das 1807 erschienene dreibändige Werk von Manuel de Santo Tomás Traggia gemacht, der dem bisherigen bereits willkürlich anmutenden Teresa-Bild einen neuen Aspekt anfügt: Teresa als „Patronin aller Spanier“. Daran anknüpfend macht Gabriel de Jesús aus Teresa die „Heilige der Rasse“, und Silverio de Santa Teresa gar die „höchste Synthese der Rasse“, wobei damit damals die „Hispanidad“ gemeint war.

Eine Wende in diesem Prozess bedeutet die Biographie von Efrén de la Madre de Dios, vor allem seit der Mitarbeit von Otger Steggink. Mit der dreibändigen Teresa-Biographie der beiden Autoren, die 1996 in einer dritten Auflage herauskam, war ein großer Wurf gelungen, auch wenn sie in manchem noch der traditionellen Historiographie verhaftet blieb. Eine weitere Aktualisierung im Bereich der Biographien über Teresa ist das Buch von Joseph Pérez.

II. Die Entstehung des Converso-Problems

Conversos nannte man im Spanien die zum Christentum konvertierten Juden und deren Nachkommen, die als Anhänger einer der drei monotheistischen Religionen – Juden, Christen, Muslime – im mittelalterlichen Spanien relativ friedlich zusammenlebten. Mit der Eroberung Toledos durch Alfons VI. 1085 war ein einzigartiger kultureller und wissenschaftlicher Austausch unter ihnen ermöglicht. Erinnert sei nur an die Übersetzerschulen von Toledo.

Doch dabei blieb es nicht: Durch Gesetze von 1282 und 1293 wurde den



P. Dr. Ulrich Dobhan OCD, Provinzial, München

Juden verboten, Grund und Boden zu besitzen, wodurch sie von Ackerbau und Viehzucht als Erwerbsquelle ausgeschlossen waren. Ende des 14. Jahrhunderts führten verschiedene Faktoren (aufkommender Kapitalismus, Epidemien, soziale Gegensätze, das abendländische Schisma 1378-1417) insgesamt zu einer Verschlechterung der Lebensbedingungen, was sich vor allem auch auf die Situation der Juden auswirkte. Ihnen kam oft eine Sündenbockfunktion zu: Wenn es allgemein schlechter ging oder der König schwach war, gab man ihnen die Schuld – mit oft schlimmen Konsequenzen für sie.

Eine Folge davon war, dass die Judenviertel entvölkert wurden, weil viele Juden auswanderten, was die von den Königen oft nur halbherzig gewährte Protektion auch nicht verhindern konnte. Ein mitunter gewaltsamer Bekehrungseifer der Christen führte zu Bekehrungen in großer Zahl, wobei die Neubekehrten in kirchliche Ämter geradezu hineindrängten (z. B. Kardinal Juan de Torquemada; sein Neffe Tomás de Torquemada, der erste Generalinquisitor) und oft zu den erbittertsten Feinden ihrer ehemaligen Glaubensbrüder wurden. Fast alle antijüdischen Schriften dieser Zeit stammen von konvertierten Juden.

So entsteht das Problem der Conversos, denn wenn schon die Juden verhasst waren, so waren es erst recht die Conversos, die nicht nur ihre traditionellen, gerade für die Oberschicht nützlichen Berufe wie Bankiers, Ärzte, Kaufleute, Stadtschreiber usw. ausübten, sondern sich nun auch noch in kirchlichen Ämtern breitmachten. Der Antijudaismus des Volkes hat also nicht in erster Linie religiöse Wurzeln, sondern war vor allem wirtschaftlich und sozial motiviert. Ein Meinungsbeispiel aus dem einfachen Volk ist etwa der Pfarrer Andrés Bernáldez von Los Palacios (Sevilla). Die Diskriminierung der Juden und dann auch der Conversos war damit auch nicht rassistisch begründet und ging auch nicht von der Obrigkeit aus, sondern entsprang der sich unterlegen fühlenden Mehrheit der kleinen, oft ungebildeten Leute.

Als die Katholischen Könige, Isabella I. von Kastilien und Ferdinand V. von Aragonien, 1475 den Thron bestiegen, glich die Situation im Land einem Bürgerkrieg: Auf der einen Seite die Altchristen, dadurch charakterisiert, dass in ihren Adern kein jüdisches Blut floss. So heißt es in einem Manuskript aus dem 17. Jahrhundert: „In Spanien gibt es zwei Arten von Adel: den einen, größeren, die Hidalguía, und den anderen, kleineren, die Reinheit des Blutes, die wir Altchristen nennen. Und wenn es auch von mehr Ehre zeugt, erstere, also die Hidalguía, zu besitzen, so ist es doch viel schändlicher, der zweiten zu entbehren; denn in Spanien schätzen wir einen, der Vasall, aber von reinem Blut ist, höher als einen Adligen, der nicht von reinem Blut ist.“

Ihnen gegenüber standen die Juden und Neuchristen. Die Reinheit des Blutes war schließlich das einzige, was gerade die kleinen Leute den überlegenen Juden und Conversos voraus hatten. Um mit dieser Situation fertig zu werden, beschlossen die Monarchen, alle Juden aus Spanien zu vertreiben, was mit dem Dekret vom 31. März 1492 auch geschah. Antonio Domínguez Ortiz geht von 100.000 vertriebenen Juden bei einer Gesamtbevölkerung von 6 Millionen aus, Joseph Pérez schreibt: „Die neusten auf zuverlässigen Quellen basierenden Angaben sprechen – unter Berücksichtigung der Zurückgekommenen – von einer Gesamtzahl von 50.000.“

III. Die Statuten für die Reinheit des Blutes

Zur Lösung des Converso-Problems wurden besondere Statuten eingeführt, die die Reinheit des Blutes garantieren sollten. Sie wurden trotz des Protestes von Papst Nikolaus V. und der Erzbischöfe von Toledo zuerst 1449 von der Stadt Toledo eingeführt, es folgten bald verschiedene Orden (1486: Hieronymiten, 1489: Dominikaner, 1525: Franziskaner), Universitätskollegien und 1547 sogar das Domkapitel von Toledo. Damit hatten sich die Statuten endgültig durchgesetzt. Ignatius von Loyola, unter dessen engsten Mitarbeitern viele Conversos waren, hat sich diesen Statuten stets widersetzt, doch wurden sie 1593 unter dem ersten nichtspanischen Ordensgeneral Claudio Acquaviva schließlich auch eingeführt. Auch Teresa hat diese Statuten für ihre Gründung immer zurückgewiesen und viele Frauen aus Converso-Familien aufgenommen, doch durch ein Päpstliches Breve 1595 wurde diese Maßnahme, gegen die sich die Heilige immer gewehrt hat, bestätigt.

Die Folgen dieser Statuten für die spanische Gesellschaft waren unabsehbar: Sie schürten die Missgunst der kleinen Leute gegen die als überlegen empfundenen Conversos, die man nun mit Hilfe dieser Statuten leichter beherrschen konnte. Deutlich zeigt sich das am Verhalten des Kardinal Silíceo, Erzbischof von Toledo, über den es in einem Bericht heißt: „Der einzige Ruhm, den er von seinen Vorfahren mitbekommen hat, ist seine Abstammung von Altchristen.“ Die Statuten trugen ebenso dazu bei, die Inquisition zu rechtfertigen, denn diese ist in gewisser Weise das Instrument der kleinen Leute, um gegen die übermächtigen Conversos vorgehen zu können. Dadurch entstand ein Klima von Missgunst, Neid und Misstrauen. Außerdem führten sie zur Geringschätzung jeglicher Tätigkeit, die nicht vom Ackerbau kommt, und führten nach Américo Castro zum kulturellen Rückschritt der Spanier: „Dieser ist seit der Mitte des 16. Jahrhunderts nicht etwa der Gegenreformation, und auch nicht der wissenschaftsfeindlichen Haltung Philipps II. zuzuschreiben, sondern

schlicht und einfach der Furcht, als Jude zu gelten.“ Schließlich trugen die Statuten auch dazu bei, dass jeder über seine wahre Abstammung bestens Bescheid wusste, zumal es die sog. „grünen Bücher“ gab, d. h. Kataloge mit den Namen der Converso-Familien, und die öffentlich aufgehängten Sambenitos, Bußkleider, die einen solchen „Geburtsfehler“ nicht vergessen ließen.

Einen nicht selten gewählten Ausweg, um mit all dem fertig zu werden, bot die Auswanderung aus der Geburtsstadt, oder, falls möglich, der Erwerb eines Adelsbriefes, der Aufbruch nach den Indias (Westindien), die Änderung des Nachnamens und vor allem der Verzicht auf alle Tätigkeiten, die nur irgendwie jüdisch aussehen konnten. All das trifft für die Familie Teresas zu.

IV. Teresa von Ávila – eine Conversa

1946 veröffentlichte Narciso Alonso Cortés Auszüge aus Prozessakten, die im Archiv der Real Chancillería in Valladolid aufbewahrt werden. Erst 1986 gelang es indessen Teófanos Egido, die gesamten Prozessakten in die Hände zu bekommen und zu editieren. Aus ihnen geht hervor, dass Juan Sánchez de Toledo, der Großvater Teresas, am 22. Juni 1485 vor dem Inquisitionstribunal in Toledo bekannte, „viele und große Vergehen und Delikte der Häresie und Apostasie gegen unseren heiligen katholischen Glauben getan und begangen zu haben“, was dem damaligen gesellschaftlichen Kontext entsprechend so viel bedeutet wie vom jüdischen zum christlichen Glauben übergetreten zu sein.

Diese Nachricht war so ungeheuerlich, dass es Jahrzehnte gedauert hat, bis Teresas jüdische Abstammung in Spanien endlich akzeptiert wurde. Unabhängig von den seit 1946 zugänglichen Dokumenten brachte Américo Castro 1948 die aus Teresas Schriften hervorgehende Fähigkeit zu feinfühler Selbstbeobachtung in Zusammenhang mit der hispano-jüdischen Tradition. Castros These über die spanische Geschichte ist durch die Entdeckung von Cortés und die Veröffentlichung der Prozessakten durch Egido 1986 zur Gewissheit geworden. Für Castro, der zu seiner Zeit Teresas jüdische Abstammung am entschiedensten verteidigte, wurde sie sogar zu einer der Hauptgestalten für das Spanien des 16. Jahrhunderts, an der er seine These über die Geschichte Spaniens erhärtet.

Eine andere Einstellung zu Teresas jüdischer Abstammung nimmt Efrén de la Madre de Dios 1951 ein. Die von Cortés entdeckten Dokumente deutet er in dem Sinn um, dass der Großvater Teresas, Abkömmling eines vornehmen Adelsgeschlechts, aufgrund seiner beruflichen Tätigkeit als Tuch- und Seidenhändler viel mit Juden zu tun hatte, „vielleicht mit mehr Vertraulichkeit als notwendig war“, schließlich von seinem Glauben abfiel und zusammen mit seinen Söhnen jüdisch wurde. 1485 sei er dann wieder zu seinem ursprünglichen Glauben zurückgekehrt.

Joseph Pérez greift überdies auf den Kontext der Familiensituation Teresas zurück: „Alonso Sánchez de Cepeda war ein Hidalgo; daran besteht kein Zweifel, doch was bedeutet das? Eigentlich ist ein Hidalgo das Gegenteil von einem Steuerzahler. So gesehen, sind alle Adligen auch Hidalgos, doch das Gegenteil ist nicht notwendigerweise auch der Fall, da man aus verschiedenen Gründen Steuerfreiheit genießen konnte, wiewohl es stimmt, dass der ununterbrochene Besitz dieses Privilegs zur Adellung führte.“ Steuerprivilegiert waren Hidalgos entweder durch ihren Grundbesitz, was die angesehenste Kategorie war, durch einen berühmten Familiennamen (wie z. B. La Cerda



Akademiedirektor Dr. Florian Schuller (li.) begrüßte P. Dr. Ulrich Dobhan OCD.



P. Reinhard Körner OCD mit Sr. Irmengard Schuster OCD, der Priorin im Karmel Heilig Blut in Dachau.



Ordensangehörige aus ganz Deutschland und auch aus dem Ausland waren zur Tagung über die Kirchenlehrerin gekommen.



Der Augsburger Bischof Konrad Zdarsa (re.) im intensiven Gespräch mit P. Reinhard Körner OCD.

oder Manrique) oder aber ein amtlich bestätigter Adelsbrief gewährte ihnen Steuerfreiheit.

V. Auswirkungen in der Familie Teresas

An Teresa und ihrer Familie kann man feststellen, wie sich die Conversos verhalten und wie sie überlebt haben: Teresas Großvater ist nach seiner Konversion in Toledo „ausgewandert“ und ließ sich schließlich in Ávila nieder, wo er eine Tätigkeit als Händler aufgibt, Ländereien kauft und von deren Einkommen lebt; dadurch gelingt es ihm, aus den Steuerlisten gestrichen zu werden und zu einem „Hidalgo“ zu werden.

Teresa und alle ihre Geschwister übernehmen nicht den Nachnamen ihres Großvaters oder Vaters „Sánchez“, sondern jeweils den ihrer Mütter bzw. Großmütter, die unbelastet waren. Ihr Vater Don Alonso übt keinen eigentlichen Beruf aus. Sein Testament hinterlässt einen Schuldenberg – es werden knapp 50 Gläubiger genannt. Das war der Tribut, den die kastilischen Juden bezahlen mussten, wenn sie sich in eine unbarmherzige rassistische Gesellschaft integrieren wollten. Ihre Brüder wandern nach Westindien (Las Indias) aus, um den Schnüffeleien und Verdächtigungen übelwollender Mitbürger zu entgehen und vielleicht zu Geld und Ansehen zu kommen, das ihnen durch den Erwerb eines Titels zuteilwerden konnte.

VI. Teresas Verhalten als Conversa

Es muss von vorneherein klar sein, dass Teresa über ihre Abstammung direkt nichts sagt. Als Kind ihrer Zeit übernimmt Teresa – vielleicht gerade deshalb, um sich nicht verdächtig zu machen – die latent antijüdischen Vorurteile der damaligen Kirche, die den Juden die Hauptschuld am Tod Christi anlastete: „Übernehmt euren Anteil an diesem Kreuz, Töchter; es soll euch nichts ausmachen, dass euch die Juden anpöbeln; macht euch nichts aus dem, was sie sagen. Stellt euch taub für die Redereien“, schreibt sie. Zwischen den Zeilen finden wir jedoch viele Anspielungen, aus denen klar hervorgeht, dass sie Conversa ist, darum weiß, sich entsprechend verhält und mitunter auch unter der damit verbundenen Diskriminierung leidet.

Auch kennt sie die Welt des Adels gut, obwohl sie ihr tatsächlich nicht ange-

hört. Als sie an Weihnachten 1561 zu Doña Luisa de la Cerda nach Toledo gehen musste, um diese nach dem Tode ihres Mannes zu trösten, bot sich ihr die Gelegenheit, einen Adelspalast von innen kennenzulernen. Sie hat Mitleid mit den Adeligen, weil diese so sehr an ihrer Ehre hängen. Das kommt etwa bei der Beschreibung der Eltern von Teresa de Lafz, der Gründerin des Klosters in Alba de Tormes, deutlich zum Ausdruck. Man spürt aber auch einen gewissen Unmut gegenüber der Eitelkeit des Adels, etwa im Fall der María de Acuña.

Teresa dagegen verwehrt sich einer versklavenden Ehrsucht. Besonders gut zu erkennen ist das bei der Gründung des Klosters in Toledo. Als sie die Erlaubnis für die Klostergründung hat, resümiert sie: „Wenn ich auf die hohlen Meinungen der Welt geachtet hätte, wäre es nach dem, was wir erkennen können, unmöglich gewesen, es so gut und passend zu haben, und man hätte dem Unrecht getan, der uns so bereitwillig diesen Liebesdienst erwiesen hat.“ Ehrsucht, um die sie grundsätzlich auch in den Klöstern weiß, weißt sie in ihren Klöstern entschieden zurück. Ihr Wissen um diese Ehrsucht bewahrt sie vor Überheblichkeit gegenüber anderen, auch den Adeligen.

In dieser Hinsicht haben Teresas klare Worte nichts mit einem Moralismus oder einem aszetischen Appell zu tun, sondern bekommen ihre eigentliche Bedeutung erst vor der konkreten historischen Situation: „Gott bewahre uns vor Klöstern, in denen auf die Punkte des Ehrenkodex geachtet wird; in ihnen gilt Gottes Ehre nie viel.“ Die klösterliche Armut, die sie gerade am Anfang so sehr verteidigt, hat also hier ihren Grund.

Über ihre wahre Abstammung war Teresa sehr wohl informiert. Darüber erzählt uns P. Gracián in seiner Autobiographie. Im ersten Dialog, der zwischen ihm und Ana de San Bartolomé stattfindet, sagt Ana von sich: „Ich wurde in einem Dorf bei Ávila geboren. Ich hatte drei Brüder und noch vier Schwestern, und wenn meine Abstammung auch bescheiden war, so fehlte meinem Vater doch nicht, was er an Vieh und Besitz vonnöten hatte; er und meine Brüder hatten bei tüchtigen und klugen Männern Ansehen, und so ernannten diese sie fast immer zu Bürgermeistern des Dorfes oder zu Kirchenpflegern.“

Darauf antwortet Gracián: „Mit größerer Leichtigkeit als die selige Mutter Teresa von Jesus habt ihr mir über eure

Abstammung erzählt, denn als ich in Ávila Nachforschungen über das Geschlecht der Ahumadas und Cepedas anstellte, von wo es abstammte, da es eines der vornehmsten jener Stadt war, wurde sie ganz böse über mich, als ich davon sprach und sagte, dass es ihr genüge, Tochter der katholischen Kirche zu sein; und dass es ihr mehr ausmache, eine lässliche Sünde begangen zu haben, als wenn sie Abkömmling der gemeinsten und niedrigsten Dorfbewohner und Conversos der ganze Welt wäre.“

Ihrem Bruder schickt sie eine Kopie des Adelsbriefes. Damit meint sie den Adelsbrief, den ihr Vater und ihre Onkel nach dreijährigem Rechtsstreit (1519-1522) auch durch Zeugenbestechung von der Königlichen Kanzlei in Valladolid erlangt hatten. Die besagte Urkunde bestätigte ihre Zugehörigkeit zum niederen Adel, schränkte die diesbezüglichen Rechte aber auf Ávila und Umgebung ein. Es war offensichtlich nicht gelungen, mehr zu erreichen, doch wurde dieser Titel hinterher durch Fälschung erweitert. Aus „solamente“ (nur) wurde „especialmente“ (insbesondere) gemacht, ein Titel mit universaler Geltung. Gleichwohl rät Teresa ihren Nefen vom Auftreten nach Art der Hidalgos ab, weil sie wusste, was es mit dem Adelstitel auf sich hatte, der vor etwas mehr als 50 Jahren durch einen Rechtsstreit bestätigt worden war, was man in Ávila sicherlich noch nicht vergessen hatte.

Ihre Eltern nennt sie „tugendhaft und gottesfürchtig“, aber nicht Hidalgos (Edelleute) und „von reinem Blut“, wie sie das bei anderen macht. Die Abstammung ihrer Familie und somit ihre eigene ist ihr nicht so wichtig, doch sagt sie darüber auch nicht die Unwahrheit, wie das später ihre Hagio-/Biographen tun. Wenn es um ihre Familie geht, ist sie realistisch: Sie, die die Welt unter den Füßen hat, wie sie oft sagt, freut sich sehr, dass ihr Bruder Lorenzo nach seiner Rückkehr nach Ávila ein Landgut, La Serna, erwerben kann. Und als ihr Nefee Francisco nach dem gescheiterten Ordenseintritt Hals über Kopf heiratet, kann man in ihren Briefen an dessen Bruder, Lorenzo de Cepeda junior, ihre Genugtuung über die gute Partie deutlich heraushören. Ein Jahr später legt sie noch nach, aber da wird dann auch die ganze Tragik offenbar: „Es bedeutete mir eine große Erleichterung, dass es Don Francisco so gut getroffen hat, wie ich Euer Gnaden geschrieben habe. Denn einmal abgesehen davon, wer seine Frau ist, nämlich in alle Richtungen mit den Vornehmen Spaniens verwandt, hat sie persönlich so viele gute Eigenschaften, dass allein das schon ausreichen würde. Schreiben ihr Euer Gnaden doch mit aller Liebenswürdigkeit, zu der Sie fähig sind, und tun Sie etwas für sie, da sie es verdient. Ich sage Ihnen, dass Don Francisco sehr gut verheiratet ist, wenn er nur ein großes Vermögen hätte; aber bei den Auflagen, die ihm sein Vater (Gott hab' ihn selig) gemacht hat und der Aussteuer für Teresa [seine Schwester] und dazu die Schulden, ist ihm so wenig geblieben, dass ich nicht weiß, wovon er leben soll, wenn Gott keine Abhilfe schafft.“

Der arme Francisco hatte eine Frau mit vielen Titeln, aber wie so viele seines Standes verfügte er nicht über die entsprechenden Mittel, woran sich die ganze Absurdität in der damaligen spanischen Gesellschaft zeigt. Teresa hat das schon in ihrer „Vida“ angeprangert: „Aber es ist in der Welt schon so weit, dass man ein längeres Leben bräuchte, um die Punkte und Neuerungen und Eigenheiten der Etikette zu lernen, wenn man noch ein bisschen von seinem Leben auf den Dienst für Gott verwenden wollte. Ich bekreuzige mich, wenn ich sehe, was sich da alles tut. Tatsache ist,

dass ich nicht mehr wusste, wie ich noch leben sollte, als ich mich hierhin verzog. Denn es wird nicht als Scherz aufgefasst, wenn man nicht Acht gibt, die Leute nicht noch viel hochrangiger zu titulieren, als sie es verdienen; im Gegenteil, sie fassen es wirklich als Affront auf, so dass ihr wegen eurer Intention mehrfach Abbitte leisten müsst, falls es da – wie ich sage – eine Unachtsamkeit gibt; und gebe Gott, dass sie diese annehmen.“

In den Briefen an Doña Luisa de la Cerda und María de Mendoza zeigt sich schließlich, dass sich Teresa auch gegenüber den adeligen Damen treu bleibt. Letzte war offenbar nicht fähig, ihre Krankheit anzunehmen, was sie nur noch kränker macht. Außerdem nimmt Teresa viele Frauen aus Converso-Familien in ihre Klöster auf. Während andere Orden Aufnahmebestimmungen einführen und daran festhalten, widersetzt sie sich allen Abgrenzungen. Sie hat es damit gehalten wie Ignatius von Loyola, dem es wichtig war, dass sie die nötigen Qualitäten für den Eintritt in seinen Orden hatten. Umso bedauerlicher ist es, dass schon zehn Jahre nach ihrem Tod auch in ihrem eigenen Orden solche restriktiven Statuten eingeführt und durch ein Päpstliches Breve abgeseignet worden sind.

VII. Schlussgedanken

Terasas Abstammung aus einer jüdischen Familie kann heute nicht mehr bezweifelt werden. Es ist nicht zulässig, die betreffenden Dokumente zu ignorieren oder in dem Sinn zu interpretieren, dass der Großvater vom christlichen Glauben abgefallen und dann nach der Konversion zum Judentum wieder zu ihm zurückgekehrt sei.

Um die ganze Tragweite dieses Umstandes zu ermessen, muss der geschichtliche Hintergrund berücksichtigt werden, denn schließlich lebte Teresa nicht im luftleeren Raum. So kann ihre jüdische Abstammung geradezu ein Schlüssel zum Verständnis ihrer Schriften und ihrer Persönlichkeit werden. Das gilt nicht nur für historische, soziologische, feministische oder psychologische Untersuchungen, sondern auch für das Studium theologischer und spiritueller Themen.

Terasas Größe wird dadurch nicht geschmälert, sondern ihre menschliche Ausstrahlung wird noch bedeutender. Aufgrund ihrer Fähigkeit zu scharfer Beobachtung gelingt es ihr, der Verlogenheit ihrer Mitmenschen in Gesellschaft und Kirche den Spiegel vorzuhalten. Grundlage für ihr Verhalten ist der Glaube, dass sie von Jesus von Nazareth, dem menschgewordenen Gott, angenommen ist, wie sie einmal in einem Gebet bekennt: „Du, Herr meiner Seele, dir hat vor den Frauen nicht gegraut, als du durch diese Welt zogst, im Gegenteil, du hast sie immer mit großem Mitgefühl bevorzugt, und hast bei ihnen genauso viel Liebe und mehr Glauben gefunden als bei den Männern.“ Das verschaffte ihr eine große innere Freiheit, darauf gründet sich ihr Selbstwertgefühl, und das gibt ihr auch die Fähigkeit, ihre Gedanken schriftlich niederzulegen, natürlich entsprechend den damaligen Lebensbedingungen, so wie sie waren.

Ihre jüdische Abstammung hat sich für Teresa sogar positiv ausgewirkt: Da sie deshalb nicht verbittert wurde, sich nicht in Schuldzuweisungen an Kirche und Gesellschaft verlor, nicht einfach klein beigegeben und um Zuwendung geworben hat, konnte sie unter Einsatz ihrer seelischen, geistigen und physischen Kräfte das Beste aus ihrer Situation machen. Auch in diesem sehr grundsätzlichen Umgang mit dem Leben, also nicht nur in Bezug auf das Beten, kann sie uns heutigen Menschen Lehrmeisterin sein. □

Teresa und die Stellung der Frau in ihrer Zeit

Elisabeth Münzebrock

I. Eine Rätsel aufgebende Heiligensprochene

Was ist von einer Mystikerin, Ordensgründerin und begnadeten Schriftstellerin zu halten, welche vom damaligen Nuntius Felipe Segá als „mujer andariega, desobediencia y contumaz“, als herumstreunendes, ungehorsames und halsstarriges Weib beschimpft wird, die Papst Paul VI. jedoch 400 Jahre später, am 27. September 1970, als „große, einmalige und doch so menschliche und anziehende Persönlichkeit“ würdigt und zur Kirchenlehrerin ernannt?

Und „wenn von einer Frau gesagt wird, sie habe jedem, der ihr begegnet ist, den Kopf verdreht, dann werden die wenigsten vermuten, dass von einer Heiligen die Rede ist.“ Da nun aber Teresa de Cepeda y Ahumada (1515-1582) schon als junges Mädchen und später als Nonne lebenslang auf alle, die mit ihr in Kontakt traten, wie der Magnet auf das Eisen gewirkt hat, können wir einem weiteren Zeugnis über seine Zeit hinausragenden Augustiners Fray Luis de León getrost Glauben schenken, der ganz offensichtlich ins Schwärmen geraten ist, wenn er konstatiert:

„Alles an ihr war außergewöhnlich: ihre Schönheit, ihr Charme, ihr bezauberndes Wesen, die Brillanz ihres Geistes – ihre Schlagfertigkeit und feine Ironie, aber noch mehr ihre seelische Kraft und die Großmut ihres Charakters.“

Wer also war diese personifizierte „Kommunikation mit Gott und den Menschen“, deren ganzes Leben eine herrliche und abenteuerreiche Geschichte der Liebe war, die mit so menschlich echten Gefühlen der Zuneigung begann und auf dem Gipfel der „unio mystica“ endete, ohne dass jemals die „Menschlichkeit“ ihrer Liebe verkürzt worden wäre?

Einzigartig war diese Frau, ganz Kind ihrer Zeit und doch von universalem Zuschnitt. Ohne je eine Universität von innen gesehen zu haben, wird sie zur Kirchenlehrerin, Schriftstellerin, Ordensgründerin, Mystikerin und „poeta“, sich ein Leben lang aufzehrend – mit Haut und Haar – im Dienst der Gesellschaft und der Kirche ihrer Zeit.

Wie kaum eine andere Heilige taucht sie ein in die Abgründe des menschlichen Geistes, lebt und wirkt sie ganz aus dem Bewusstsein, Frau zu sein – und zwar einerseits mit einer heiligen Unbekümmertheit, andererseits in steter Auflehnung gegen die sie einengende Männergesellschaft.

Wer war dieses „Jahrhunderttalent“ an Organisationskraft, Weitblick, ungewöhnlicher Menschenkenntnis und doch gebunden an ihr Frau-Sein, deren ungewöhnliche Geistesschärfe und Sprachkraft sich nach und nach auf geistig-spirituelle und auch literarische Ebene „Ausbruchsmöglichkeiten“ aus der Enge ihrer Karmelklöster verschafften, die uns Heutige noch staunen lassen? Vor allem aber: Welche Botschaft hatte sie damals und hat sie für uns heutige Christen in der Welt?

„Ya no durmáis, no durmáis ...
Pues que no hay paz en la tierra“
(„Schlief nicht, schlief nicht ...
denn es gibt keinen Frieden auf Erden!“)



Dr. Elisabeth Münzebrock, Dozentin für Philosophie an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt

Auf den knappst möglichen Nenner gebracht, könnte dieser Ausruf Teresas gleichsam ihr „Programm“ auch für uns heutige Leser ihrer Schriften sein. Umgetrieben von dieser Gewissheit einer dauerhaft friedlosen Menschheit, deren Probleme durch die Predigten durchreisender Patres bis zu ihrer klösterlichen Abgeschiedenheit drangen und sie Tag und Nacht bedrängten, weitet sich Teresas Horizont von den „armen Lutheranern und Ketzern, die verdammt sein werden“, bis zu den vielen Seelen, die nach ihrer Meinung verloren gingen, weil zu wenig Missionare vorhanden seien. Natürlich kennzeichnet Teresas Sichtweise sie als „Kind ihrer Zeit“ und nur so versteht man ihre Klagen und die heutzutage befremdlich anmutende Einschätzung der „pobres luteranos y herejes“, der armen Lutheraner und Ketzer, in ihren Schriften.

Zunächst aber – und das ist typisch für sie – beschließt sie, das Wenige zu tun, das in ihren Händen liegt: „Doch da ich mich als Frau sah, armselig und aller Möglichkeiten beraubt, im Dienst des Herrn etwas Großes zu leisten, entschloss ich mich, das Wenige, das ich vermag, ins Werk zu setzen.“

II. Teresa als Frau des „Siglo de Oro“

Insgesamt erleben wir Teresa zeitlessly als eine Gestalt am Scheideweg, an einem Brennpunkt sozialer, politischer, religiöser und sprachlicher Umbrüche. Ihre Zeit ist geprägt von den Überbleibseln der Theokratie des späten Mittelalters wie von den Herausforderungen des Anthropozentrismus der beginnenden Moderne und damit dem Übergang von der spekulativen Theologie der Scholastik hin zu einer mehr an der Erfahrung orientierten Theologie.

Man hat richtig erkannt, dass mit Teresa und ihrer leidenschaftlichen „Introspektion“ das moderne Subjekt in seiner Hinwendung zur Intimität geboren wird. Ihre subjektive Daseinsbetrachtung, ihr Egozentrismus im positiven Wortsinn, stehen im Einklang mit dem Individualismus der Renaissance, aber die immer

wiederkehrende Berufung auf die eigene Erfahrung verweist bereits auf das spätere Lebensgefühl der Moderne.

Teresa wird davon sprechen, dass das, was man aus Erfahrung weiß, etwas anderes ist als nur Gedachtes und Gelaubtes. Das heißt, dem abstrakten und spekulativen Diskurs, dem ausgeklügelten theoretischen Kalkül ihrer Beichtväter und der sie umgebenden Gelehrten stellt sie den Primat ihrer eigenen Erfahrungen, dessen, was sie selber erlebt hat, gegenüber und nimmt dies auch unverblümt ins Wort, wenn sie sagt: „Ich weiß einfach aus eigener Erfahrung, dass das, was ich sage, wahr ist.“

Bereits Teresas Kindheit ist geprägt von Frömmigkeit und Entschlossenheit, „den Himmel zu erringen, und zwar um jeden Preis“, wie man es aus ihrem Munde erfährt, als sie sich im Alter von acht Jahren mit Rodrigo, ihrem 11-jährigen Lieblingsbruder, auf den Weg macht, um „ins Land der Mauren zu ziehen“, damit „uns dort aus Liebe zu Gott die Köpfe abgeschlagen würden.“ Bemerkenswert erscheint hier bereits der „merkantile Aspekt“ – eine Art frühzeitigen Feilschens um die ewige Seligkeit – bei diesem frühreifen Kind!

Durch die väterliche Abstammung – Teresas Großvater, Juan Sánchez de Toledo, war erst 1485 vom Judentum konvertiert – zählt Teresa zu den sogenannten „conversos“, den bekehrten Juden, denen ein gewisser Hang zur Innerlichkeit und Weltverachtung eigen ist.

Obwohl „Frau“ zu sein zu Teresas Zeit bedeutet, keinen Zugang zu Bildung und Wissen zu haben, erklärt sie mehrfach, „ich war immer eine Liebhaberin von Studien, wobei Beichtväter mit unzureichenden Studien meiner Seele großen Schaden zugefügt haben, denn sie waren nicht so gebildet, wie ich sie mir gewünscht hätte.“ Gemäß dem Brauch ihrer Familie wurde Teresa unterrichtet in Kalligraphie, Gesang, Sticken und Spinnen und war offenbar eine hervorragende Schachspielerin, wie diesbezügliche Beispiele in ihren Schriften belegen. Es überrascht heute, mit welcher Intensität sie auf die Lektüre guter Bücher beharrt, wo dies doch in ihrem Jahrhundert ein Hinweis auf ihre jüdische Abstammung und somit ein Verdachtsmoment für die Inquisition war.

Nach einigen jugendlichen Amouren und einer massiven Sinnkrise steht Teresa an einem Scheideweg: Ehe und Familie oder Kloster? Eine dritte Möglichkeit steht zu ihrer Zeit nicht zur Debatte. Letztendlich entscheidet Teresa sich für das Kloster, fügt aber sogleich hinzu: „Aber in mir war mehr knechtische Furcht vor der Hölle denn Gottesliebe.“

Am 2. November 1535 tritt Teresa in das Kloster der „Encarnación“ (Menschwerdung) in Ávila ein, wo sie ein Jahr später eingekleidet wird und am 3. November 1537 die Profess ablegt. Der Wechsel der Lebensform und vor allem die schweren inneren Kämpfe werfen Teresa erneut auf das Krankenlager, so dass ihr Vater Don Alonso sie zu einer „curandera“, einer „Heilerin“ bringt. Auf dem Weg dorthin fällt ihr bei ihrem Onkel „Tercer Abecedario“ in die Hände – das Buch, das für ihr späteres mystisches Erleben von ungeheurer Bedeutung werden sollte: „Das Dritte Geistliche ABC“ des Francisco de Osuna, eine Einführung in das innere Gebet. Eine neue Welt eröffnet sich ihr und zeitgleich beginnt sich eine innere Wandlung in Teresa abzuzeichnen. „Seine Majestät“ – so nennt Teresa Gott – „begann mir viele Gnaden zu erweisen. Ich versuchte, so gut ich konnte, Jesus Christus immer in mir gegenwärtig zu halten. Dies war meine Art und Weise zu beten“, bekennt sie Jahrzehnte später in ihrer Lebensbeschreibung. Das Leben, die Menschheit Christi, „la Humanidad

de Cristo“, seine Passion und sein Tod werden fortan Gegenstand ihrer Reflexion und ihres liebenden Versenkens.

III. Ein Leben für Gott in unruhiger Zeit

Da geschieht 1554 das Unerwartete: vor einem Bild Christi, das ihn als Schmerzensmann zeigt, „ante un Cristo muy llagado“ wird Teresa angerrührt, aufgewühlt, bis sie, in Tränen aufgelöst, sich vor ihm niederwirft und gelobt, von nun an nur noch ihm zu leben. Dieses Erlebnis einer Konversion wird der Beginn eines völlig neuen Weges radikaler Selbstaufgabe, der sie in ungeahnte Höhen mystischer Vereinigung führen sollte. Immer wieder ist Gott selbst derjenige, der die Initiative ergreift. Teresas „Ant-Wort“ ist sie selbst, die Hingabe ihrer Kräfte, ihrer Zeit, und vor allem ihres feurigen, liebesbedürftigen Herzens. Denn Beten ist gemäß ihrer eigenen Aussage „nichts anderes als ein Gespräch mit einem Freund, mit dem wir oft und gern allein zusammenkommen, um mit ihm zu reden, weil wir sicher sind, dass er uns liebt.“

Aus dieser neuen Erfahrung heraus wird Teresa de Ahumada zu Teresa de Jesús „ganz die Seinige“ – nur allzu konsequent, dass sie fortan nach Mitteln und Wegen sucht, diese ihre innere Erfahrung auch den anderen mitzuteilen, begonnen bei den sie umgebenden Mitschwestern. Dies ist der eigentliche Antrieb ihrer Reformpläne, die sie trotz aller Widerstände und Strapazen mit der Gründung von insgesamt 18 Reformklöstern verwirklicht.

Terasas „Ant-Wort“ ist sie selbst, die Hingabe ihrer Kräfte, ihrer Zeit, und vor allem ihres feurigen, liebesbedürftigen Herzens.

Teresa gehörte zweifellos zu jenen Menschen, von deren Freundschaft alle nur träumen konnten. Ihr ganzes Leben lang bleibt sie die bezaubernde, geistreiche und einfühlsame Frau, die – trotz oder parallel zu ihren einzigartigen „mystischen Höhenflügen“ – mit beiden Beinen auf der Erde steht und mit unbezwingbarem Charme ihre Gesprächspartner verblüfft.

Als sie eines Tages ihre Vorzüge rühmen hörte, erwiderte Teresa mit der ihr eigenen Schlagfertigkeit: „Einige sagen, ich sei intelligent, nun ja, ich halte mich nicht gerade für dumm; andere sprechen von meiner Heiligkeit – Gott allein hat hierin das letzte Wort – wieder andere rühmen meine Schönheit; nun denn, a la vista está, was etwa heißt: das ist ja nun auf den ersten Blick zu sehen.“

Dabei ist das – gar nicht so goldene – „Siglo de Oro“, also das Goldene Zeitalter Spaniens, gezeichnet von massiven Umwälzungen und einer tiefsitzenden religiösen Unrast. Teresa lebte keineswegs mit dem Rücken zu ihrer Zeit oder gar gegen sie. In ihren zahlreichen Schriften finden wir Belege dafür, dass sie alle politischen Ereignisse sehr wohl registrierte und – nach ihrem jeweiligen Kenntnisstand – auch kommentierte.

Das Jahr 1559 wird von der Forschung als eines der destruktivsten der spanischen Kulturgeschichte betrachtet. Nicht nur die Bücherverbrennungen, auch die berüchtigten „Autos de fé“, die Glaubensgerichte in Valladolid und Sevilla, die Kerkerhaft des Erzbischofs von Toledo und das Verbot, ausländische Universitäten zu besuchen, sind zu beklagen. Spanien verliert auf lange Zeit völlig den Kontakt zu Europa.



Die Michaelskapelle der Akademie war bei allen Andachten überfüllt.

Man war auf der Suche nach einer mehr am Evangelium orientierten Religiosität, einer mehr ausgeprägten Innerlichkeit und einem Rückgang des Formalismus. Dennoch fällt in diese Zeit die tragische Spaltung der Christenheit, die Teresa als Frau in dieser Gesellschaft des 16. Jahrhunderts durch die Berichte ihrer Beichtväter beinahe hautnah miterlebt und durchleidet.

Frauen sind zu Teresas Zeit absolut unterbewertet, an den Rand der Gesellschaft gedrängt, ja man zweifelte sogar an ihren intellektuellen Fähigkeiten – wenn namhafte Humanisten wie Luis Vives und Fray Luis de León Aussprüche wie folgenden in den Mund nehmen: „Die Frau hat von sich aus nur Schwachheit, Unstetigkeit, Launen, Schlechtigkeit und wenig an Substanz.“

„Querría dar voces“, „Ich möchte am liebsten laut aufschreien“, schreibt Teresa, um zu beweisen, wie sehr jene im Irrtum sind, die glauben, die Frau sei nichts wert. Heute beobachten wir erstaunt ihr kämpferisches und nonkonformistisches Naturell, ihre Kühnheit und das, was man einen „verfrühten Feminismus“ (im buchstäblichen Wort-sinn) nennen könnte, nämlich die Verteidigung der Rechte der Frau, und den revolutionären Ansatz, ihre „conditio feminina“ zu leben.

Wiederholt und hartnäckig wird Teresa bei der Inquisition angeklagt. Man kann einfach nichts mit einer Frau anfangen, die als Gründerin weiblicher – und gar männlicher – Klöster in Erscheinung tritt, sich als Autorin einer Autobiographie und weiterer bedeutender Werke und als Reformatorin einen Namen gemacht hat. Ihre Kühnheit weckt Verdachtsmomente, man zweifelt an ihrer Rechtgläubigkeit. Die Tatsache, dass eine Frau es wagt, über Gott und das mentale Gebet zu schreiben, und sich gar noch als Meisterin in geistlichen Dingen erweist, anstatt sich belehren zu lassen, ist eine zu arge Zumutung für ihre männlichen Zeitgenossen.

IV. Der Weg des Gebets wider aller Anfechtungen

Das Thema des mentalen Gebets (im Gegensatz zum mündlich formulierten) durchzieht als roter Faden das Kleine Büchlein, wie Teresa den Weg der Vollkommenheit in Abgrenzung zur Vida nennt. Und außerdem ist es ein kritisches und höchst mutiges Werk, das vor

allem drei Punkte anprangert, die heute teilweise durchaus noch aktuell sind.

Einmal, dass den Frauen in der Kirche kein Platz zugestanden wird: Natürlich leuchtet es aus damaliger Sichtweise ein, dass der Zensor derlei Passagen streichen musste. Und erst mit den technischen Mitteln des 20. Jahrhunderts war es möglich, diese Seiten wieder lesbar zu machen. Teresas Aussage lautet im O-Ton: „Reicht es denn nicht, Herr, dass die Welt uns einpfercht und für unfähig hält, in der Öffentlichkeit auch nur irgendetwas für dich zu tun, was etwas wert wäre, oder es nur zu wagen, ein paar Wahrheiten auszusprechen, über die wir im Verborgenen weinen, als dass du eine so gerechte Bitte von uns nicht erhörtest? Das glaube ich nicht, Herr, denn du bist ein gerechter Richter, und nicht wie die Richter dieser Welt, die Söhne Adams und schließlich lauter Männer sind, bei denen es keine Tugend einer Frau gibt, die sie nicht für verdächtig halten.“

Zum anderen, dass die Frauen keinen Anteil an Kultur und Bildung erhalten dürfen: Um sie unmündig zu halten, enthält man ihnen das Wissen einfach vor. Teresa kritisiert offen, dass die Inquisition die geistlichen Bücher in der Volkssprache habe verbrennen lassen und fordert, die Lektüre von Gottes Wort auf Spanisch wieder zu erlauben.

Und, dass die Kirche den Frauen das innere Beten verbietet und ihnen nur das mündliche Rezitieren des Vaterunsers und des Avemarias zugesteht: Nach Teresa hingegen hat jeder Gläubige das Recht, mit Gott in einen persönlichen Dialog zu treten. Noch vor den Feuden mit der Herzogin von Éboli hatte Teresa selbst dem bekannten Inquisitor Francisco de Soto y Salazar ihre „mystischen Erfahrungen“ mit folgenden Worten zur Prüfung vorgelegt: „Herr, ich mache durch meine Art des Gebets manchmal ungewöhnliche geistliche Erfahrungen wie Ekstasen, Entrückungen und innere Ansprachen. Da ich aber sichergehen möchte, dass der Teufel mich nicht betrügt, gebe ich mich in die Hände der Heiligen Inquisition, damit sie meine Seelenverfassung und meine Gebetsweise überprüfe. Ich bin bereit, mich jeder ihrer Anweisungen absolut zu unterwerfen.“

Darauf antwortete ihr der Inquisitor persönlich: „Gnädige Frau, die Inquisition überprüft weder die Seelenverfassung noch die Gebetsweise; sie hat viel-

mehr die Aufgabe, Häretiker zu bestrafen. Schreiben Sie doch alles, was Sie in Ihrem Inneren erfahren, offen und ehrlich auf, und senden Sie es an Pater Magister Juan de Ávila, der ein hochgebildeter und in Sachen des Gebets erfahrener Geistlicher ist. Auf seine Antwort können Sie absolut vertrauen.“

Anschuldigungen aller Art gegen Teresa durch ihre Neider setzen sich bis zu ihrem Tod fort; sie aber übersteht alle Stürme, wie sie selber berichtet: „In den ungeheuren Mühsalen, Verfolgungen und Widerständen, die ich in diesen Monaten zu erdulden hatte, hat Gott mir großen Mut verliehen; und je mehr Trübsal mich überkam, desto größer war der Wunsch zu leiden, ohne müde zu werden. Und dennoch kann ich mich nicht erinnern, wie groß die Leiden meines Lebens auch gewesen sein mögen, je Worte der Klage gebraucht zu haben; hierin bin ich nicht Frau, vielmehr habe ich ein starkes und leidensfähiges Herz!“

Dabei ist es keinesfalls unbedeutend, dass Teresa in erster Linie „Frau“ ist und noch dazu „eine ziemlich gut aussehende Frau“. Sie ist eine glühend liebende, in allen Fasern ihres Wesens feminine Frau. Eine Frau, die von Liebe wusste, die auch zuweilen bis hart an die Grenze ging, bis sie „der großen Liebe ihres Lebens, ihm selbst“ begegnete. Sie ist ferner eine intelligente und fesselnde Frau von scharfem, analytischem Verstand, wagemutig und klug zugleich. Eine Frau, inmitten einer von Männern dominierten Welt, die sich in eben dieser „Welt“ durchzusetzen versteht und nach und nach auch ihre Gegner auf ihre Seite zu ziehen weiß.

Das Beten ihrer frühen Jahre beschreibt Teresa wie folgt: „Ich versuchte, so gut ich es vermochte, mir Jesus Christus als in meinem Inneren gegenwärtig vorzustellen.“ Von einer eher allgemeinen Erfahrung der Gegenwart Gottes gelangt Teresa nach und nach zu einer persönlichen und dauerhaften Begegnung mit der Person Jesu Christi. Gott zeigt sich ihr mit einem menschlichen Antlitz. In den Kapiteln 27 und 28 ihrer Autobiographie beschreibt Teresa ihre „christologischen Visionen“. Deren erste ereignete sich 1559 und ist eine „intellektuelle Vision“, in welcher sie Christus als gegenwärtig erfährt; sie spürt ihn „an ihrer rechten Seite“, „neben mir“, aber gleichzeitig ist er in ihrem Inneren präsent und spricht zu ihr ohne Worte.

V. Teresa, die große Mystikerin

1560 hat Teresa eine imaginative Vision des auferstandenen Christus, bei welcher er sich ihr als ihr Geliebter mit menschlichem Antlitz zeigt. Angesichts seiner sie verzaubernden Schönheit fühlt Teresa sich völlig befreit von ihrem Selbst; sie wird von jetzt an – im Sinne des paulinischen Ausspruchs – alles andere „als Kehrlicht erachten“. Sie berichtet von der neuen Situation, in der sie das Steuerrad in seine Hände gelegt und sich endlich ganz ihm „ergeben“ hat.

„Ya toda me entregué y dí,
Y de tal suerte he trocado,
Que mi Amado es para mí
Y yo soy para mi Amado“
(„Schon hab ich ganz mich
hingeschentt,
und solchen Tausch vollzogen,
dass mein Geliebter ist ganz mein
Und ich ihm gänzlich hingegeben“)

Man könnte sagen, dieser Weg habe einen für den Menschen aktiven wie passiven Teil. Teresa macht das nicht nur in der Beschreibung der Wohnungen deutlich, sondern auch bereits an ihrem berühmt gewordenen Bewässe-

rungsgleichnis, für das sie im Mystik-Leitfaden des Franziskaners Francisco de Osuna die Anregung gefunden hatte. Unter dem Bild des Gartens ist der Mensch mit seiner Innerlichkeit zu verstehen, unter Wasser die Gnade Gottes.

Der Garten wird also auf verschiedene Weise bewässert: mit menschlicher Kraftaufwendung wird ein voller Eimer aus einem tiefen Brunnen gezogen; der Gärtner bedient sich eines Schöpfrades; die Anstrengung ist wesentlich geringer; Wasser aus einem Fluss oder Bächlein wird in den Garten geleitet; die Ersparnis der Energie ist wiederum größer; der Herr (Gartenbesitzer), also Gott, lässt Regen niederfallen; dem Menschen wird alle Mühe abgenommen.

Dieses Zusammenwirken von Bemühen und Gnade formuliert sie 1577 in einem ungewöhnlichen und hübschen Bild, das im Laufe ihres Lebens aus verschiedenen Visionen, aber auch durch mystische Lektüre und Bibelkenntnis entstand. Sie nennt es „El Castillo Interior“, die Innere Burg: Es ist das Haus mit den vielen Wohnungen, das uns aus dem Neuen Testament bekannt ist. Aber dieses Haus, diese Burg, die eine Allegorie, ein Bild der ganzen menschlichen Innerlichkeit sein will, hat eine ungewöhnliche Struktur: Sie gleicht einem Kristall, in dessen Mitte Gott als liebender und herrlich geschmückter Bräutigam wohnt und sein Licht aussendet, sofern nicht die Seele, wie Teresa sagt, durch Sünden dieses Licht verdunkelt.

Es geht nun für den Mystiker zuerst darum, in diese Burg hineinzukommen, und es gibt einen Schlüssel, der das Eingangstor öffnet, das Gebet. Der Mystiker ist also ein Kontemplativer. Es ist aber nicht leicht, sich in den vielen Wohnungen zurechtzufinden, die oben, unten, seitlich, außen und innen angeordnet sind.

Teresa beschreibt sieben Stufen gemäß den sieben Stufen des mystischen Weges, aus dessen Tradition sie kommt. Doch fügt sie im Nachwort hinzu, es gäbe noch viel mehr Wohnungen, zudem sei es nicht so, dass man nach einem festen Schema voranschreite, immer auf die Mitte zu. Kann man sich also die sieben Wohnungen, die den Weg ausmachen, etwa wie konzentrische Kreise um einen Mittelpunkt vorstellen, so muss man doch wissen, dass man das nicht zu stark schematisiert sehen darf. Solange der Mystiker nicht im ruhenden Mittelpunkt angelangt ist, gibt es ein Hin und Her, Vor und Zurück.

Immer aber benennt Teresa ein sicheres Kennzeichen dieser Gottesliebe: „Ob wir Gott lieben, kann man nicht wissen, wenn es auch spürbare Anzeichen dafür gibt. Aber die Liebe zum Nächsten ist erkennbar. Und glaubt mir, je weiter Ihr euch in dieser fortschreiten seht, umso größer ist Eure Gottesliebe. Wir können nämlich niemals zu vollkommener Nächstenliebe gelangen, wenn sie nicht aus der Wurzel der Gottesliebe erwächst.“

Der mystische Weg endet immer gleichzeitig im Bild der Martha und der Maria: „Martha und Maria müssen zusammen den Herrn bedienen.“ Der mystische Mensch sitzt also dem Herrn zu Füßen, aber er bereitet ihm auch Speisen. Unter Speisen versteht Teresa das Apostolat, das möglichst viele Menschen für Gott und seine Sache gewinnt. Äußere Ruhe gibt es kaum noch, aus dieser mystischen Verbindung müssen „Kinder“ = „Werke“ entstehen.

VI. Schriftstellerin und beherzte Ordensgründerin

Teresa entdeckt nach und nach ihre herausragenden kommunikativen Fähigkeiten und macht sie auch für andere fruchtbar. „Wenige Dinge, die mir der

Gehorsam auferlegt hat, sind mir so schwer gefallen, wie jetzt über das Beten zu schreiben. Wenn ich etwas sagen sollte, was nicht mit dem übereinstimmt, was die heilige, römisch-katholische Kirche lehrt, so geschieht das aus Unwissenheit (Wahrheit oder Schutzbehauptung?) und nicht aus Bosheit.“

Wiederholt nimmt sie Zuflucht zu ihrer „Ignoranz“ und benutzt ihr Frauen-Sein als Vorwand, um das zu sagen, was sie eigentlich sagen möchte. Und so gelingt ihr eine perfekte Klarheit der Darstellung, indem sie fein unterscheidet zwischen „mündlichem und mentalem Gebet“, und noch feiner nuanciert zwischen dem Gebet der aktiven Sammlung, dem der passiven oder „eingegossenen“ Sammlung, dem Gebet der Ruhe, dem Schlaf der Kräfte und den drei Graden des mystischen Betens; der „einfachen unio“, der „vollkommenen unio“ oder Vermählung und der „verwandelnden unio“ oder geistlichen Ehe.

Was aber schreibt Teresa, wofür sie später „Patronin der spanischen Schriftsteller“ genannt wird? In ihrer Autobiographie berichtet sie von den „Misericordias Domini“, von ihrer Herkunft und vor allem von ihren persönlichen Erfahrungen im Umgang mit „Seiner Majestät“. Im Weg der Vollkommenheit erweist sie sich als Lehrmeisterin ihrer Schwestern, später auch der sie umgebenden Laien und selbst ihrer gelehrten Beichtväter.

In ihrem Hauptwerk, „Die Seelenburg“, beschreibt Teresa, die mittlerweile erfahrene Meisterin des Gebets und Mystagogin, in Bildkaskaden die „Stufen des mystischen Weges“ bis zu jenem Ort, „wo die tief geheimnisvollen Dinge vor sich gehen“. Das Buch der Klostergründungen, „Las Fundaciones“, erzählt herzerfrischend – und gleichsam im Plauderton – die „Abenteuerieserie“ ihrer Gründungen quer durch ganz Spanien. Der umfangreiche Briefwechsel mit den namhaftesten Persönlichkeiten aus Hochadel, Politik und höchsten kirchlichen Kreisen lässt uns Teresa als „menschgewordene Kommunikation zwischen Gott und den Menschen“ hautnah erleben. Teresas Gedichte sind wiederum ein beredtes Zeugnis der Sprach- und Gestaltungskraft ihrer Verfasserin.

Ihr außergewöhnliches Organisations-talent befähigt sie zur Gründung von 16 Schwestern- und zwei Mönchsklöstern. Wer jedoch glaubt, die spanische Mystikerin habe ausschließlich und im stillen Kämmerlein ihre „mystischen Höhenflüge“ genossen, irrt gewaltig. Zeitgleich zu jenen erstaunlichen „Reisen nach innen“ reibt Teresa sich auf bei der Gründung der Klöster. Sie selbst berichtet uns in köstlichen Schilderungen von Suche, Bewertung, Kauf und Verkauf geeigneter Grundstücke, Streitigkeiten und Feilschen „ums liebe Geld“ und „fundraising“ im großen Stil. Sie lässt uns in packenden und spannenden Berichten teilhaben an ihren unzähligen Reisen quer durch ganz Spanien, von Krankheiten ausgelagert, der Unbill des Wetters, Hitze, Kälte, Hunger und Durst schonungslos anheimgegeben.

Als „Frau“ und „Nonne“ ist sie bei ihren Aufenthalten schutzlos schmutzigen Herbergen, unwirschen Wirtsleuten, Tagelöhnern und Strauchdieben ausgeliefert. Dennoch verwandelt sie kurzerhand ihren Planwagen in eine „ambulante Klausur“, versucht sich und ihre mitreisenden Schwestern tief verschleiert vor neugierigen Blicken zu schützen und nach Möglichkeit ihre Gebetszeiten einzuhalten. Sie erweist sich – parallel zu ihren geistig-geistlichen Höhenflügen – als sachkundige, taktisch überaus geschickte und auch in finanziellen Angelegenheiten absolut versierte Verhandlungspartnerin, wie es das „organisato-



Foto: Album Oronoz/akg-images

Eine Zeitgenossin der Heiligen Teresa und in scharfem Kontrast zu ihr stehend: Ana Mendoza de la Cerda, Herzogin von Pastrana und Fürstin

von Éboli (1540 bis 1592), gemalt von Alonso Sanchez Coello, war die zu ihren Lebzeiten wohl berühmteste und mächtigste Frau Spaniens.

rische Modell“ fast all ihrer Gründungen zeigt.

Dabei scheinen auftretende Schwierigkeiten sie eher noch anzuspornen denn zu entmutigen. So berichtet sie von einer Gründung in Salamanca, die offenbar ihre Tücken hatte, da nämlich das gemietete Haus erst von seinen Bewohnern, einer Gruppe Studenten,

geräumt werden musste. Doch auch hier folgt eine Kostprobe des Realitäts-sinns der Heiligen im Gegensatz zu ihren Gefährtinnen: „Während der Nacht des Festes Allerheiligen blieben meine Gefährtin und ich allein im Hause. Ich versichere euch, meine Schwestern, dass ich jetzt noch lachen muss, wenn ich mich an die Furcht meiner Begleite-

rin, María del S. Sacramento, erinnere. Meine Gefährtin wurde nämlich den Gedanken an die Studenten nicht los und meinte, es könne sich leicht einer von ihnen im Hause versteckt halten. Wir schlossen uns also in ein Zimmer ein. Meine Begleiterin schien sich etwas zu beruhigen, wengleich sie ängstlich von einer Seite zur anderen blickte.

Als ich sie deswegen fragte, erwiderte sie: Madre, ich überlege soeben, was Sie wohl allein anfangen würden, wenn ich jetzt sterben sollte.“ Teresas Antwort – nach einer kurzen Bedenkzeit: „Schwester, wenn dies wirklich geschehen sollte, so werde ich darüber nachdenken, was ich zu tun habe; jetzt aber lassen Sie mich schlafen!“

Immer und überall und parallel zur ihren „mystischen Zuständen“ kann man Teresa eines nicht absprechen: ihren Humor. Er ist ein Wesenszug der Heiligen aus Ávila, der sich durch ihr gesamtes Werk zieht und den Leser immer wieder schmunzeln lässt. Er macht es ihr unter anderem leichter, die Wahrheit zu sagen, denn vor ihrer messerscharfen Beobachtungsgabe und der Fähigkeit, die Dinge auf den Punkt zu bringen, ist niemand sicher.

Und die refrainartig wiederkehrende Klage, sie sei ja nichts als eine „mujer ruin“, ein „erbärmliches Weib“, steht im krassen Gegensatz zu der – für damalige Verhältnisse als „Kompliment“ zu interpretierenden – Aussage eines hochgestellten Geistlichen: „Man hat mir gesagt, die Madre Teresa sei eine Frau. Hingegen ist sie ein Mann und zwar einer von den ganz Bärtigen.“ Eines kann die Heilige aus Ávila ganz bestimmt nicht ausstehen: Menschen, die mit sauertöpfischer Miene umhergehen und dabei noch „heilig“ spielen. Ihr Motto ist vielmehr: „Gott bewahre mich vor griesgrämigen Heiligen!“ In diesem Zusammenhang nimmt sie ihre eigene „Zunft“ nicht aus, wenn sie bekennt: „Sie dürfen mir glauben, dass ich eine unzufriedene Nonne mehr fürchte als viele Dämonen!“

Terasas Humor ist immer auch gepaart mit einer realistischen Weltsicht, wenn sie ihre Mitschwester wissen lässt: „Denn, auch wenn euch der Gehorsam viele äußere Verpflichtungen auferlegt, etwa in der Küche, so wisset: auch zwischen den Kochtöpfen wandelt der Herr!“

VII. „In Alba geht die Sonne unter“

In Teresas letzten Lebensjahren taucht immer wieder der Hinweis auf das zunehmende körperliche und seelische Verbrauchsein, die innere und äußere Müdigkeit nach den langen Jahren des Kampfes für die Reform auf. Immer neu gesteht sie ihre Einsamkeit: „Ach, ich fühle mich einsamer mit jedem Tag, den Sie (gemeint ist der von ihr so sehr geliebte Provinzial P. Gracián) so weit fort sind, wenn mir auch der Pater Josef (Jesus) immer nahe zu sein scheint. So verbringe ich das Leben gebührend ohne weltlichen Trost und in ständigem innerem Schmerz.“ Diese Zeilen der nunmehr 64-Jährigen klingen nach Verlassenheit – und nur wenig nach den ekstatischen Höhenflügen der „unio mystica“. Und doch ist Teresas Liebe gerade in jenen bitteren Wochen und Monaten auf dem Prüfstein und wird als rein und makellos befunden, denn sie kommt aus einem gereiften und geläuterten Herzen.

Und noch einmal ergreift sie die Feder. Am 1. September 1582, also knapp vor ihrem Hinscheiden, schreibt sie: „Ich verstehe den Grund Ihrer Abreise nicht, aber unter den gegenwärtigen Umständen empfinde ich Ihre Abwesenheit so schmerzlich, dass mir die Lust verging, Ihnen zu schreiben. So ließ ich es bis jetzt, wo ich dazu gezwungen bin. Wir haben heute Vollmond, ich hatte eine schlechte Nacht, doch denke ich, morgen, wenn der Vollmond vorüber ist, wird auch meine Indisposition vergehen.“

Diese „Indisposition“ aber verging nicht mehr. Teresas an Jesus gerichteter Seufzer dieser Tage, „es ist Zeit, dass wir uns sehen, mein Geliebter“, sollte schon bald darauf, am 4. Oktober des Jahres 1582, in Erfüllung gehen.

VIII. Die Stellung der Frau in der Kirche

Als letzten Fokus möchte ich mutmaßen, was Teresa uns zur innerkirchlichen Diskussion unserer Tage zu sagen hätte und dabei das leidige Thema der „Frau in der Kirche“ andeuten. Teresa erfährt ein Klima der Polemik zwischen Theologen und Spirituellen, zwischen dem beschuhten und dem von ihr gegründeten unbeschuheten Zweig des Ordens, zwischen Befürwortern und Gegnern des inneren Betens. Sie wird missinterpretiert von den Verantwortlichen der Kirche und gerät in die Fänge der Inquisition, stellt sich jedoch allen Konflikten ohne Bitterkeit und Angst, weil ihre Sicherheit aus ihrem Inneren kommt, aus dem ununterbrochenen Dialog mit dem Freund (Jesus).

Und hierin scheint mir ein Schlüssel auch für uns Heutige zu liegen: Teresa bleibt „als Frau“ jederzeit am Ball. Sie weicht kein Jota von dem ab, was sie in ihrem Inneren als Seine (Gottes) Botschaft vernommen hat und setzt diese Schritt für Schritt und mit Augenmaß in die Tat um.

Hinzu kommt, dass sie der Kirche ihrer Zeit bedingungslos verbunden bleibt und mit ihrem Leben beweist, dass einzig derjenige wirklich Neues in der Kirche bewirken kann, der ganz und gar Gott zugewandt lebt und sich ihm allein unterwirft. All ihre Sorge und Fürsorge sind gerichtet auf die als richtig erkannte neue Lebensweise in ihren Gründungen und mit ihrer ganzen weiblichen Intuition und Einfühlsamkeit – gepaart mit einer fast männlichen Willensstärke – plant sie die Reform ihres Ordens, aber nicht um sich selber ins beste Licht zu setzen, sondern um ihrem Orden und der Kirche zu dienen.

Und Teresa gelingt es – einer jahrhundertalten Tradition und allen kirchlichen Autoritäten zum Trotz – in ihren Karmelklöstern einen neuen Stil des Miteinanders einzuführen. „Hier müssen alle einander Freundinnen, einander in Liebe verbunden sein und in allen Nöten beistehen“. Und sie besteht auf der absoluten Gleichheit unter ihren Nonnen, einem einfachen, herzlichen Umgang und einer direkten Ausdrucksweise ohne rhetorische Schnörkel, wobei sie von ihren Schwestern „die ältere Schwester“ genannt werden will und sie selber die Mitschwester als „meine Freundinnen und Schwestern“ bezeichnet, was den höfischen Gepflogenheiten ihrer Zeit diametral entgegenstand.

„Aber in der Gemeinde oder Kirche sollen sie (die Frauen) schweigen und nicht predigen“, sagt auch Martin Luther. Auch hier ist Teresa die kühne Frau, wenn sie ihrem höchsten Vorgesetzten, dem P. General Rubeo (Battista Rossi) zu bedenken gibt, dass „wir Frauenpersonen, wenn wir auch zum Ratgeben nicht geeignet sind, doch manchmal das Richtige treffen.“

Und damit schließt sich der Kreis. Lassen Sie mich diese „Zeitreise“ beenden mit dem, was letztlich jede mystische Suche kennzeichnet: das Nicht-Erschrecken vor dem Grauen oder dem ekstatisch Schönen, so wie die große spanische Santa aus Ávila es – für uns alle gültig – formuliert hat:

„Nada te turbe
Nada te espante,
Todo se pasa.
Dios no se muda.
La paciencia todo lo alcanza.
Quien a Dios tiene
Nada le falta.
Sólo Dios basta. □

„Gott allein“ genügt nicht!

Reinhard Körner OCD

„Gott allein genügt. Teresa von Ávila“ – so steht es auf Spruchkarten und in zahlreichen Büchern und Schriften, so ist es in Predigten und Vorträgen zu hören und nicht selten auch auf den Websites unserer Karmel-Klöster zu lesen. Nimmt man die Suchergebnisse im Internet als Maßstab, erzielt man mit keinem anderen Spruch aus der deutschsprachigen Spiritualität mehr Treffer. Es übertrifft sogar die ignatianische Formel „Gott in allen Dingen finden“.

Doch während Letztere allgemein Zustimmung findet, löst das „Gott allein genügt“ bei nachdenklichen Zeitgenossen Unbehagen aus. Schon Erika Lorenz, die Hamburger Hispanistin, beklagte in ihrem Teresa-Buch von 1982, dass man aus dem „verführerisch schön klingenden“ Spruch nur allzu leicht eine „heils-egoistische Bedeutung“ heraushören könne, wie dies ja auch geschehen ist. Auch die Herausgeber der neuen deutschen Teresa-Gesamtausgabe weisen darauf hin, dass es sich bei dieser Formel um eine „populäre, aber missverständliche Übersetzung“ handelt. Sie könne suggerieren, „dass der Mensch außer Gott nichts bräuchte“.

In der Tat ist der Aussagesinn nicht eindeutig. Je nachdem, wie man die einzelnen Wörter betont, kann man den kleinen Satz so oder so verstehen, im Sinne einer theozentrischen, zutiefst biblischen Spiritualität, aber auch im eher dualistischen Sinne: Man kann heraus hören, alles andere als Gott habe den Menschen nicht zu interessieren, ja um in Ganzhingabe an Gott zu leben, müsse der Christ zumindest innerlich „die Welt verlassen“ und dürfe nichts und niemandem im Herzen Raum geben außer Gott; einzig Gott also müsse ihm genügen.

Eine solche Zuflucht zu Gott aber wäre nichts anderes als Flucht vor Gottes Welt und vor Gottes Menschen, eine Missachtung des Schöpfers dieser Welt. Auffassungen solcher Art entsprechen selbstverständlich weder dem Denken noch dem Lebensbeispiel Teresas. Sie widersprechen auch jeder authentisch-christlichen Mystik überhaupt und letztlich dem Lebensbeispiel Jesu selbst. Schon Erich Przywara, der Zeitgenosse und geistliche Freund Edith Steins, war sich der Gefahr dieser Deutung bewusst. Daher machte er in seiner Übersetzung aus dem damals schon populären „Gott allein genügt“ durch eine kleine Wortumstellung eine klare und unmissverständliche Aussage: „Allein Gott genügt.“ Es lohnt sich also, näher hinzuschauen.

I. Sólo Dios basta = Gott allein genügt?

Als Teresa von Ávila gestorben war, fand man in ihrem Brevier, so die Überlieferung, einen Zettel mit einem neunzeiligen Gedicht, heute bekannt als das „Nada te turbe“. Die letzte Zeile darin – „sólo Dios basta“ – ist das Original hinter dem „Gott allein genügt“.

Wie kam es zu dieser „missverständlichen Übersetzung“, die so populär geworden ist, noch dazu isoliert vom Gesamttext? Kurz zusammengefasst: Die Formulierung „Gott allein genügt“ taucht erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts auf. Allerdings ist auch das Gedicht selbst erst erstaunlicherweise seit der Mitte des 19. Jahrhunderts allmählich bekannt geworden. Bis dahin war es – wie fast alle Gedichte Teresas,



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

die heute bekannt sind – in den deutschen Ausgaben ihrer Werke noch nicht enthalten. Nur in einer einzigen Ausgabe aus der Zeit vor dem 20. Jahrhundert wird man fündig: in der Gesamtausgabe von Ludwig Clarus, einem Juristen und Regierungsbeamten in Erfurt. In einem Band von 1851 ist erstmals auch eine Übertragung des „Nada te turbe“ enthalten. Der Neunzeiler ist hier mit „Letrilla“ (Liedchen) überschrieben. Der Schlussvers lautet nicht: „Gott allein genügt“, sondern besser übersetzt mit: „Gott nur gibt G'nüge“.

Eine weitere, fast zeitgleich veröffentlichte Übersetzung fand ich in einem Sammelband geistlicher Gedichte von Melchior von Diepenbrock (1798-1853), dem damaligen Kardinal und Fürstbischof von Breslau, zuvor Sekretär des Regensburger Bischofs Johann Michael Sailer. Er hatte sich nach seiner Priesterweihe mit dem Studium der christlichen Mystik befasst und noch in seiner Regensburger Zeit eine beeindruckende Anzahl von Poesien spanischer und deutscher Mystiker veröffentlicht. In der zweiten Auflage seines Buches „Geistlicher Blumenstrauß aus christlichen Dichter-Gärten“ von 1852 finden sich auch zwei Gedichte von Teresa. Eines davon ist das „Nada te turbe“ – auch hier nicht in der Übersetzung „Gott allein genügt“, sondern „Gott nur – genüget.“ Den spanischen Originaltext hatte der Kardinal – wie auch Ludwig Clarus – vermutlich aus den beiden spanischen Erstveröffentlichungen des „Nada te turbe“, die 1844 und 1847 in Madrid und Paris erschienen waren. Erst von der kritischen Originalausgabe der Werke Teresas an, die zwischen 1915 und 1924 von P. Silverio de Santa Teresa OCD herausgegeben wurde, sind in den spanischen Gesamtausgaben auch die Poesien Teresas enthalten.

Bis auf ein paar sprachliche Angleichungen („vergeht“ statt „vergeheth“, „genügt“ statt „genüget“) findet sich die Übersetzung Melchior von Diepenbrocks fast ein Jahrhundert später wörtlich in der „Kösel-Ausgabe“ von P. Aloysius Alkofer wieder (1933 und in darauf folgenden Auflagen).

Im Schrifttum des deutschsprachigen Karmel ist das Gedicht erst 1910 in ei-

nem Artikel der damaligen Ordenszeitschrift „Skapulier“ zu finden – also noch vor Erscheinen der genannten spanischen Originalausgabe –, und zwar ebenfalls in der Übersetzung des Breslauer Kardinals. Nun ist der Schlussvers allerdings folgenreicher übersetzt mit „Gott allein genügt“. Der Artikel stammt von einem Karmeliten aus Linz. Ein Detektiv würde sagen: „Da haben wir den mutmaßlichen Täter!“

In dieser unglücklich veränderten Version wird das Gedicht dann in den Klöstern des Ordens bekannt, seit 1922 vor allem durch mehrere Schriften des damaligen Provinzials P. Paulinus Schöning. Im Umfeld des Unbeschulten Karmel wird es auch schnell in die damals aufbrechende katholische Frömmigkeitsbewegung hinein bekannt, z. B. in Berlin durch die einflussreiche Drittordenszeitschrift „Das innere Leben“. Und schon damals ist es bald nur noch der Schlussvers, der Verbreitung findet.

Um einen Eindruck davon zu vermitteln, wie das „Gott allein genügt“ zu dieser Zeit – zumindest auch – verstanden und gedeutet wurde, zitiere ich aus einem Beitrag von 1924 in „Das innere Leben“. Das dualistische Missverständnis ist hier mit Händen zu greifen:

„Gott allein genügt. Nur Gott, sonst nichts. (...) Wer Ihn besitzt, hat alles und bedarf sonst nichts. (...) Jede Seele verlangt nach dem Höchsten, und Dieser ist so beschaffen, daß sie neben oder selbst unter Ihm nichts mehr benötigt, um glücklich zu sein: sie ist glücklich nur mit Ihm, nur durch Ihn, nur in Ihm, und nur mit Ihm allein.“

Interessant ist, dass Edith Stein das „Gott allein genügt“ nur einmal in ihrem gesamten Schrifttum erwähnt, und eher wie nebenbei. Auch so bedeutende Zeitgenossen wie Edith Stein, Gertrud von Le Fort und Reinhold Schneider, die sehr zum Bekanntwerden des Karmel in Deutschland beigetragen haben, oder der große Benediktinertheologe der karmelitanischen Mystik dieser Zeit, Alois Mager, zitieren es nicht. Erich Przywara korrigiert den Vers in „Hymnen des Karmel“ 1932 ausdrücklich – „Allein Gott genügt“ –, und P. Aloysius Alkofer kehrt dann in der Kösel-Ausgabe wieder zur ursprünglichen Version Melchior von Diepenbrocks zurück: „Gott nur genügt.“

Erika Lorenz war der Auffassung, dass diese Übersetzung des Schlussverses eine „dem Spanischen enger folgende“ Wiedergabe des „sólo Dios basta“ ist, da das „sólo Dios“ „eindeutig adverbial und nicht wie ‚allein‘ auch adjektivisch zu verstehen“ sei.

Doch das „Gott allein genügt“ hielt sich hartnäckig. In den 1960er Jahren wurde es vor allem in den kontemplativen Orden aufgegriffen. Heute ist es längst bis in die Pfarrgemeinden hinein bekannt. Aber man darf sich nichts vormachen: Für viele Christen ist es nicht nur missverständlich. Es klingt in ihren Ohren einfach nur fromm und sagt ihnen gar nichts. Und wenn doch einmal jemand darüber nachdenkt, stößt es eher auf innere Ablehnung, als dass es Halt und Trost geben würde. Bestenfalls gesteht man den „besonders Frommen“ zu, dass sie damit etwas anfangen können.

Den Hauptanteil daran, dass Teresas „sólo Dios basta“ in dieser unglücklichen Formulierung so populär geworden ist, haben sicherlich die liturgischen Bücher. So heißt es im Tagesgebet am jährlichen Gedenktag Teresas seit der Liturgiereform: „Durchdringe uns mit der Gewissheit, dass du allein genügt.“ In der lateinischen Originalfassung des „Missale Romanum“, vor wie nach dem Konzil, kommt dieser Satz aber gar nicht vor – er wurde in die deutsche Fassung eingeschoben.

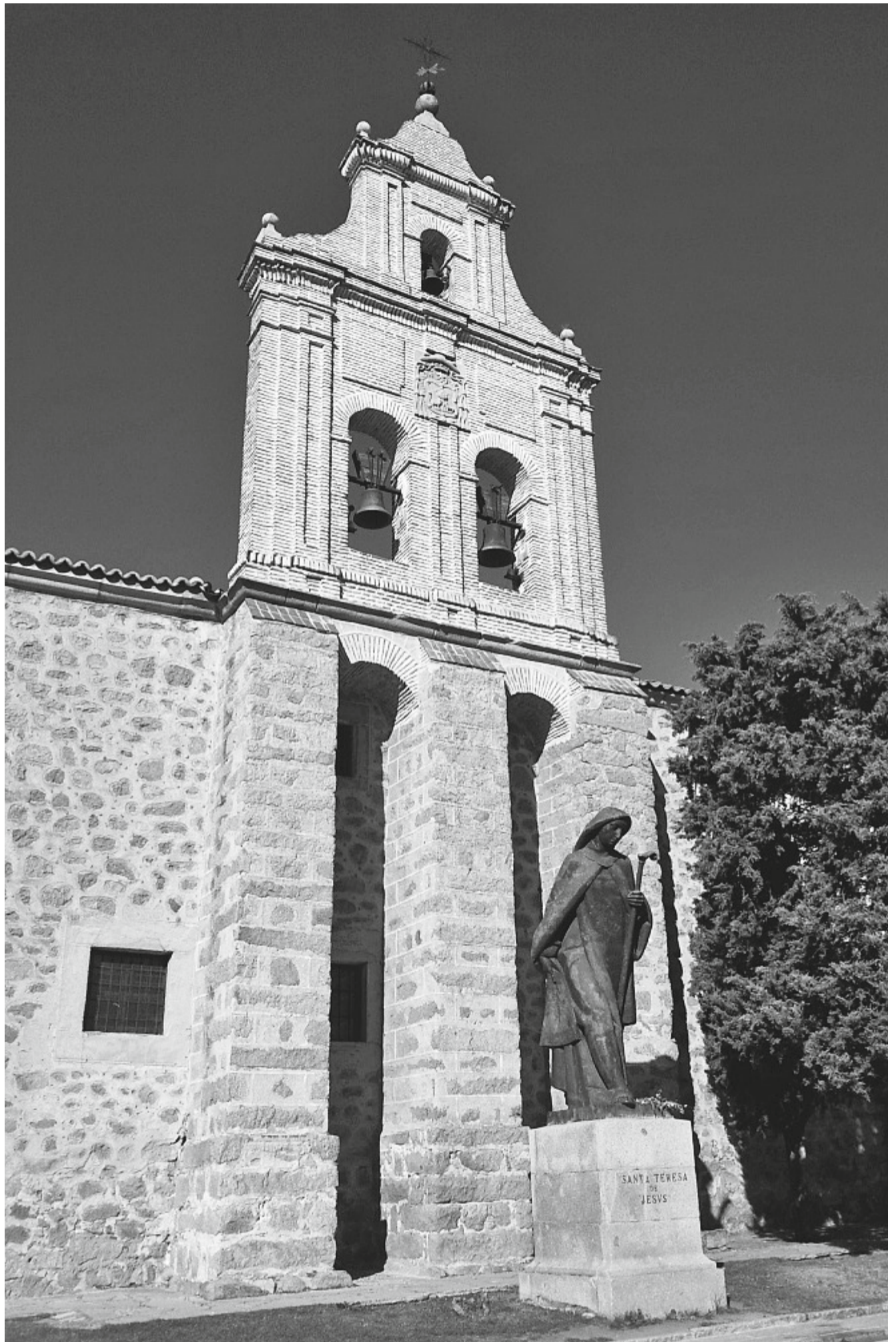


Foto: Elisabeth Münzebrock

Eine Statue der Heiligen Teresa steht vor dem Kloster „La Encarnación“ in Avila, in das sie 1535 eintrat.

II. Teresa oder Johannes vom Kreuz?

Einige Kenner der spanischen Mystik sind der Auffassung, es sei wahrscheinlicher, dass sie von Johannes vom Kreuz stammen. Vor allem der spanische Kar-

melit José Vicente Rodríguez setzt sich heute für diese Auffassung ein. Begründen lässt sie sich gewiss nicht vom Inhalt her, denn die Aussage des Gedichts entspricht beiden Mystikern. Auch das Wortpaar „nada – todo“ (nichts – alles),

von dem die innere Spannkraft des Gedichtes lebt, findet sich in den Schriften beider wieder. Doch der poetisch kunstvolle Stil, so wird argumentiert, lasse eher an Johannes vom Kreuz als Verfasser denken.



Ein Geschenk an die Akademie: Die Schwestern des Dachauer Karmel haben diese schöne Kerze extra für die Tagung mitgebracht und überließen sie der Akademie.

Andere, wie die spanischen Karmeliten Tomás Álvarez und Eulogio Pacho, sind dagegen nach wie vor von der Autorschaft Teresas überzeugt. Zwar ist nach Auskunft von Tomás Álvarez der Zettel, der nach dem Tod Teresas in ihrem Brevier gefunden wurde, nicht im Original erhalten – die bekannte Abbildung in Teresas Handschrift ist kein Autograph, sondern eine spätere, nicht beglaubigte Nachbildung. Aber auch das sei, so Tomás Álvarez, kein Grund, an der Autorschaft Teresas zu zweifeln.

Johannes vom Kreuz als Verfasser anzunehmen ist jedenfalls keineswegs abwegig. Teresa hätte dieses Gedicht dann als einen seiner „Merkzettel“ von ihm bekommen, und weil es ihr so kostbar und aus dem Herzen gesprochen war, hätte sie es in ihr Brevier gelegt, damit täglich ihr Blick darauf fallen konnte. Aber wer auch immer das „Nada te turbe“ gedichtet hat, ob nun Teresa oder Juan oder gar ein unbekannt gebliebener Dritter: Der Inhalt ist beiden aus dem Herzen gesprochen. Sollte der Text tatsächlich von Johannes vom Kreuz stammen, würde das nur einmal mehr belegen, wie übereinstimmend er und Teresa in ihrem Denken waren und wie nahe sich beide in ihrer geistlichen Erfahrung standen.

Linda Maria Koldau, die Utrechter Kulturgeschichtlerin, die in ihrer Teresa-Biographie von 2014 mit Berufung auf „die Fachwelt“ davon ausgeht, dass das berühmte „Nada te turbe“ vermutlich von Johannes vom Kreuz stammt, schreibt: „Teresa liebte dieses Gedicht, das in schlichten Worten ihre gesamte Gotteserfahrung zusammenfasst.“ Das zumindest darf man wohl auf jeden Fall sagen.

III. „Gott nur ist genug“

Was wäre nun die korrekte, die zumindest weniger missverständliche Übersetzung des „sólo Dios basta“? Alle textkritischen spanischen Werkausgaben gehen davon aus, dass „sólo“ adverbial gemeint ist: Sie überliefern es mit Akzent auf dem ersten „o“, nicht als adjektivisches „solo“ ohne Akzent. Das „sólo“ ist also in der Bedeutung von „nur, lediglich, bloß“ oder auch „erst“ wiederzugeben. Die Betonung liegt dann auch für das deutsche Sprachempfinden – wie im spanischen Original – eindeutig auf „Gott“: Gott nur (oder: erst) genügt, und als Aussagesinn kommt herüber: Alles andere als Gott, alles, was weniger ist als Gott, genügt dem Menschen nicht.

Diese Aussage entspricht dem Denken und der Lebenserfahrung Teresas ganz und gar. Damit wird aber nicht gesagt, alles andere als Gott sei wertlos oder der Mensch brauche oder dürfe es nicht brauchen. Die Schöpfung, der Mitmensch, unsere Liebe zueinander und unsere Freude aneinander, all das, so ist der Vers dann vielmehr zu verstehen, bekommt von Gott her erst Tiefe und Sinn.

Theologisch betrachtet steht dahinter die von Augustinus angestoßene und vor allem durch Thomas von Aquin weiterentwickelte Lehre, dass der Mensch ein „desiderium naturale“ in sich habe, ein in seiner Wesensnatur angelegtes Sehnen nach immer mehr und immer Größerem, das letztlich nur Gott stillen kann – in der Vollendung des Lebens in Gottes Ewigkeit wie auch im Leben jetzt. Das bedeutet jedoch nicht, so stellten später Karl Rahner und

andere klar, jedem Menschen sei dies bewusst. Nur der von Gott „berührte“ Mensch weiß, mit den „Bekenntnissen“ des Augustinus gesprochen: „Unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir, o Herr.“ Nur er weiß: Ohne Gott ist alles nichts.

Zu bedenken ist daher, dass es sich um eine Aussage handelt, die auf einer Erfahrung beruht: „Gott nur genügt“ oder „Gott erst genügt“ kann nur ein Mensch sagen, der eine sehr existenzielle, persönliche Beziehung zu Gott gefunden hat, die ihn trägt und reich macht. Rückblickend, im Vergleich mit seinem bisherigen Lebensinhalt, kann er dann erkennen: Jetzt erst habe ich gefunden, was mich wirklich erfüllt, jetzt erst bekommt alles, was mir kostbar ist, Tiefe und Sinn. Und in der Vollendung meines Lebens bei Gott wird dieses Erfülltsein seine tiefste, endgültige Erfüllung finden. Wer dagegen diese Erfahrung nicht kennt – wie die meisten Menschen bei uns in Deutschland und gewiss auch die meisten Kirchenmitglieder rund um den Erdboden –, dem ist ein solcher Ausspruch nicht nachvollziehbar, ja frömmelndes Geschwätz. Als Aufforderung, als asketischer oder gar missionarischer Imperativ ist das „sólo Dios basta“ also nicht zu gebrauchen.

Daher sind Übersetzungen wie „Gott nur genügt“, „Nur Gott genügt“ oder „Gott erst genügt“ dem missverständlichen „Gott allein genügt“ unbedingt vorzuziehen. Dennoch sind auch bei diesen Formulierungen nicht alle Missverständnisse ausgeschlossen. Es besteht auch dabei noch die Gefahr, dass man, wie Erika Lorenz zu bedenken gab, aus dem Vers eine „heils-egoistische Bedeutung“ heraushört. In der spirituellen Theologie ist analog vom hedonistischen oder mystizistischen Missverständnis die Rede, was genauso fatal ist wie das dualistische.

Anlass dazu gibt wohl das deutsche Wort „genügen“. Im deutschen Sprachempfinden assoziiert sich dann die Frage, was mir genügt – mir, dem Menschen – und worin ich meine „Erfüllung“ finden kann. In Gott zu suchen, was mir genügt, würde der christlichen Mystik aber gerade nicht entsprechen. Und auch nicht dem Lebensbeispiel Teresas oder ihres geistlichen Gefährten Johannes vom Kreuz. Erfüllung und Selbstfindung sind eine Frucht der Beziehung zu

Gott, nicht ihr Grund oder Zweck. Denn das hieße, Gott zu instrumentalisieren. Mein sogenanntes „geistliches Leben“ bliebe dann egozentriert, ich würde mit den Mitteln des religiösen Lebens, mit Gebet und Meditation lediglich die eigene Begehrlichkeit pflegen. Aus der biblischen Theozentrik des Glaubenslebens würde so eine Anthropozentrik und subjektiv eine religiöse Egozentrik. Gott wird dann, so warnte schon Erich Przywara im Blick auf die verbreitete Formel „Gott allein genügt“, zur „gnädigen Allein-Erfüllung des Menschen“ und „folgerichtig zu einer Form des Menschen“ degradiert, was Friedrich Nietzsche „mit Recht“ aufs Korn genommen habe.

Auch die Übersetzung „Gott nur“ oder „Gott erst genügt“ ist deshalb auf den Prüfstand zu stellen. Das spanische „basta“ ist die 3. Person Singular des Verbs „bastar“. Es hat den Wortsinn „er/sie/es genügt, ist genug, reicht aus“. „Gott erst genügt“ zu übersetzen wäre also durchaus korrekt. Doch warum ist diese Wiedergabe dann dennoch für ein „heilsegoistisches“ Missverständnis anfällig? Ist es vielleicht das „sólo Dios basta“ selbst, das spanische Original, nicht erst die deutsche Übersetzung, das zu diesem Missverständnis führt?

Ja, und zwar dann, wenn diese drei Wörter der letzten Zeile aus ihrem Zusammenhang, aus dem „Nada te turbe“ als Ganzem herausgerissen werden. Dass der Schlussvers zu einem eigenständigen Leitwort gemacht wurde, ist nicht unproblematisch. Erst in dieser isolierten Gestalt ist es, zumindest in seinen deutschen Übersetzungen, zur Quelle von Missverständnissen geworden und hat Auffassungen und Frömmigkeitshaltungen bestärkt – und zu solchen auch animiert –, die der christlichen Spiritualität entgegenstehen und ihr ganz und gar nicht förderlich sind.

Für Teresa war das „sólo Dios basta“ Teil des gesamten Gedichts. Der Kopie ihres Brevierzettels nach bildet es nicht den Schlusssatz, sondern den Schlussvers eines einzigen, neunzeiligen Satzes. In diesem Kontext muss es auch interpretiert und verstanden werden, weil es dann nicht mehr missverstanden werden kann, weder in die dualistische noch in die hedonistisch-mystizistische Richtung.



Intensiver Gedankenaustausch in den Pausen. Diese Ordensschwester unterhält sich mit einem der mehr als 300 Teilnehmer.

IV. Teresa, que nada te turbe

„Nichts dich ängstige, / nichts dich verstöre“, so beginnt, wortwörtlich übersetzt, der eine, bis zum Schlussvers durchgehende Satz des gesamten Gedichts. Wenn Teresa auf ihren Brevierzettel schaute, sprach sie diese Worte in das „castillo de su alma“, wie Tomás Álvarez kommentiert, in die „Burg ihrer Seele“ hinein: So wie der Beter der Psalmen 42 und 43, wo es heißt: „Meine Seele, warum bist du betrübt / und bist so unruhig in mir?“

Es handelt sich bei diesem Gedicht ja nicht um ein Gebet, das an Gott gerichtet wäre, und auch nicht um einen Betrachtungstext über irgendein bestimmtes Thema. Hier spricht ein Mensch zu sich selbst, in seine Seele hinein. Der so angesprochene, sich selbst ansprechende Mensch steckt in „Turbulenzen“, etwas Verstörendes, ja Erschreckendes und Beängstigendes macht ihm zu schaffen. Das ist die Ausgangssituation, der „Sitz im Leben“ des gesamten Gedichts „todo se pasa“. So wird im Spanischen, so Tomás Álvarez, auch das griechische Philosophenwort „panta rhei“ wiedergegeben: „alles fließt, alles ist im Fluss“. Doch damit wird an dieser Stelle nicht gesagt, dass alles seiner Vergänglichkeit wegen geringzuachten, ja Gottes wegen zu „verlassen“ ist. Eine solche dualistische Weltsicht ist hier nicht gemeint. Vielmehr sagt sich der Mensch, der in einer Not steckt, dass seine Notsituation vergänglich ist. Und das ist kein billiger Trost, denn der eine Satz geht weiter:

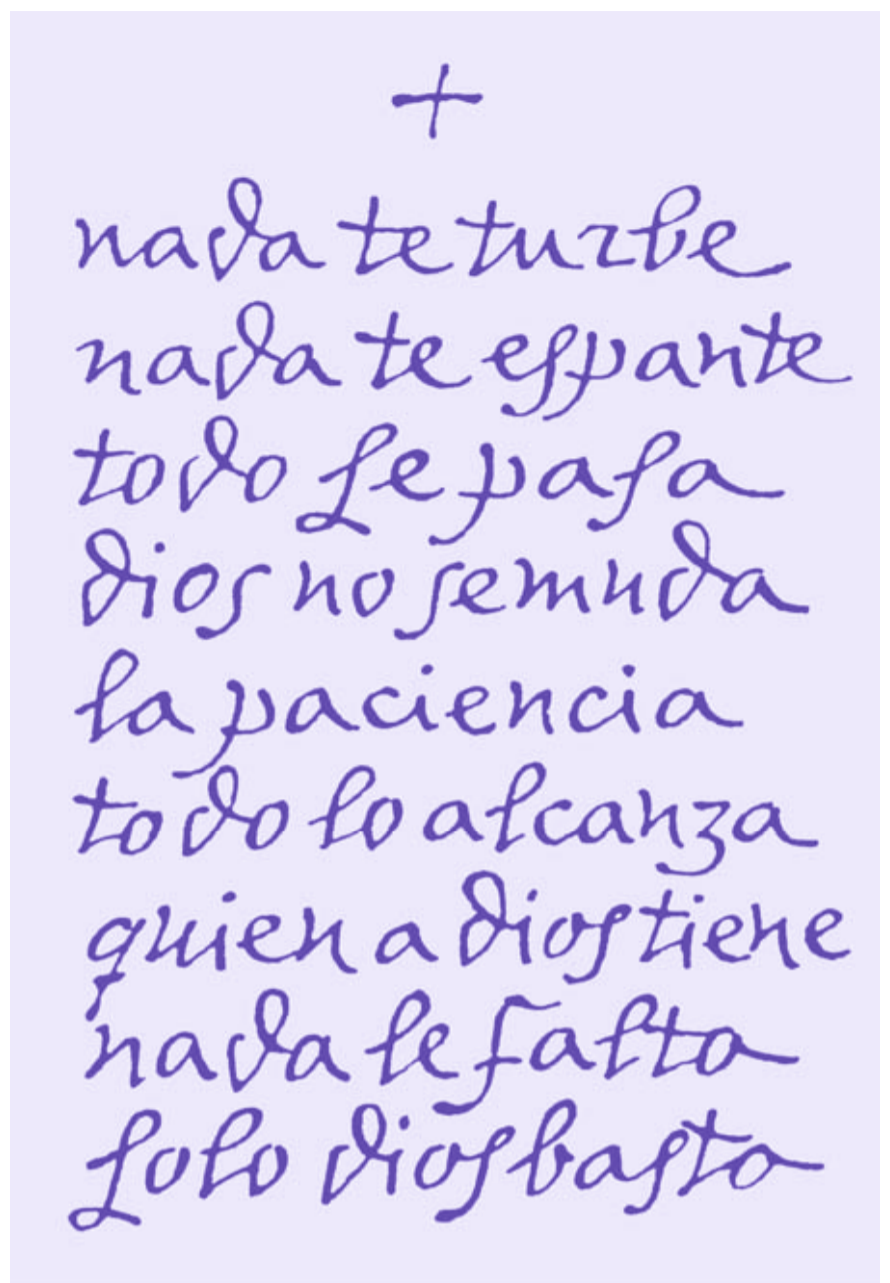
„Dios no se muda“. Sich daran zu erinnern, dass Gott da ist – trotz aller Not und in aller Not – und „sich nicht ändert“, wie „no se muda“ zumeist übertragen wird, ist der Trost! Mehr noch: Dieser Gott „zieht nicht um“, wie Mariano Delgado in seinem muttersprachlichen Empfinden für das Spanische das „mudarse“ übersetzt. Dieser Gott, so konnte sich Teresa auch angesichts der eigenen Unvollkommenheiten, unter denen sie sehr litt, sagen, „zieht aus mir nicht aus“, er bleibt mir treu.

Für Teresa wie Johannes vom Kreuz ist Gott – das ist immer mitzubedenken – der Gott Jesu: der absolut, bedingungslos und vorleistungsfrei Liebende. Und darin „ändert er sich nicht“, er bleibt sich treu in seiner Einstellung zu

uns Menschen und in seinem Heilswillen für uns, und er bleibt mir treu, ja er zieht seinerseits aus meiner Seele nie aus. Der Gott Jesu ist der Gott, der uns Menschen liebt vor jeder Leistung und trotz aller Schuld. Das kann auch heute in einer Kirche, in der das „ambivalente Gottesbild“ in Verkündigung, Seelsorge und Leitungsstruktur noch immer allgegenwärtig ist, nicht genug betont werden!

Zu Recht hat der Marburger Religionswissenschaftler Rudolf Otto zwar die Erfahrung des „Heiligen“ und „Numinosen“ für die Religionsgeschichte allgemein als Faszinosum und Tremendum beschrieben, doch das trifft für die genuin christliche Gotteserfahrung, wie sie uns auch bei Teresa und Johannes vom Kreuz begegnet, gerade nicht zu. Im Charakter des Gottes Jesu gibt es nichts, aber auch gar nichts, was uns Menschen ängstigen müsste. Die „zweite Seite“ an Gott ist nicht, dass er mangelnde Leistung und Fehlleistung bestraft, sodass wir uns in der Tat vor ihm fürchten müssten, sondern dass er uns zutraut – und uns dazu herausfordert! –, dass auch wir Liebende sind. Er kann uns das zumuten, weil er die Fähigkeit zum Lieben in uns hineingelegt hat. Und er will es uns zumuten, weil wir sonst unser Menschsein nicht verwirklichen würden. Gott ist der absolut Liebende und zugleich der zum Lieben Befähigende und Herausfordernde, aber nicht der Liebende und zugleich Angstmachende. Nur weil Gott ein solcher Gott der Liebe ist, kann er für Teresa der „Freund“ sein, „obwohl er doch der Herr ist“, ja der „Geliebte“, wie Johannes vom Kreuz ihn wieder und wieder in seinen Poesien besingt.

„Gott wird dir nicht untreu“, so ist dieser Vers dann wohl treffender wiederzugeben. Weil Gott in mir wohnen bleibt, kann er mir Halt geben, selbst in Angst und in Not. Weil er sich und mir als der absolut Liebende treu bleibt, kann ich den einen Satz des „Nada te turbe“ weitersprechen und mir – wie Teresa – sagen: „la paciencia / todo lo alcanza“. Das ist derselbe Zuspruch an mich selbst, mit dem auch der Psalmbeter seiner Seele zuspricht: „Harre auf Gott, denn ich werde ihm noch danken, meinem Gott und Retter, auf den ich schau“ (Ps 42,6). Hier ist nicht von



Das berühmte Gebet „sólo Dios basta“.

jener Art Geduld die Rede, die in einem passiven, gar schicksalsergebenen Ausharren besteht. Gemeint ist beide Male ein aktives Hin-Harren zu Gott selbst hin – mitten in der Not, auch wenn sie andauert und eben nicht vorübergeht. Gott selbst ist das „todo“, das „Alles“, das „Ganze“, von dem hier die Rede ist. „Wer Gott hat, dem fehlt nichts“.

Hier stutzt man: Von welcher Erfahrung ist hier die Rede? Ist also doch gemeint, dass dieser „Wer“ außer Gott nichts braucht, dass ihm wirklich „nichts fehlt“, wenn er Gott „hat“? Teresas Erfahrung wäre das aber nicht. Sie hätte sich solche Worte – in diesem Sinne verstanden – niemals ehrlichen Herzens in die Seele sprechen können. Sie brauchte sehr wohl mehr als nur Gott. Was wäre sie denn gewesen, hätte sie nichts und niemanden gehabt als Gott allein! Was wäre sie gewesen ohne die Schwestern, mit denen sie auszog, um ihr erstes Kloster zu gründen? Oder ohne Schwester Ana de San Bartolomé, ihre Reisegefährtin, Krankenpflegerin und Sekretärin, ihre Vertraute in allem? Oder ohne Pater Gracián, mit dem sie eine tiefe Freundschaft verband? Und ohne Johannes vom Kreuz, ihren „Vater meiner Seele“, über den sie von Ávila aus den Schwestern im weit entfernten Beas schreibt: „Sie werden nicht glauben, wie einsam mich sein Fehlen macht.“ Gott allein hat Teresa nicht genügt! Ihr lag eine solche dualistische Glaubenssicht fern.

„Wer Gott hat, / dem fehlt nichts“ – das kann nicht sagen wollen, dass einem Menschen, der Gott gefunden hat, nichts mehr fehlt. Diese beiden Zeilen wären dann nichts als einer jener vielen frommen Gemeinplätze, die etwas behaupten, was der Realität nicht standhält. Gemeint sein kann hier nur eine Erfahrung ganz anderer Art: die Erfahrung – oder die Ahnung wenigstens –, dass mir erst dann, wenn es mir ganz um Gott geht, in meiner Einstellung zu ihm nichts mehr fehlt, in meiner Haltung gegenüber Gott. Hier erinnert sich – und uns – Teresa daran, dass dem Menschen erst dann „nichts fehlt“, wenn er sich Gott ganz Gottes wegen zuwendet. Es würde ihm nämlich sonst noch immer die Liebe fehlen.

Der italienische Autor Bartholomäus del Monte hat die hier gemeinte Haltung mit den Worten auf den Punkt gebracht: „Suche den Gott der Tröstungen, nicht die Tröstungen Gottes!“ Genau das sagt, sogar mit fast denselben Worten, auch Teresa, wenn sie immer wieder davor warnt, „geistliche Tröstungen“ haben zu wollen. „Eine saubere Art, die Gottesliebe zu suchen“, so karikiert sie dieses egozentrierte, in der Tat „heilsegoistische“ Verlangen in ihrer „Vida“.

Das „quien a Dios tiene“ bedeutet ohnehin nicht „wer Gott hat“ oder gar „wer Gott besitzt“. Die Wendung „a Dios“ gibt eine Richtung an, im Sinne von „zu Gott hin“. Ganz vokabelgetreu wäre zu übersetzen: „wer zu Gott hin



Dr. Hans-Jochen Vogel, der frühere Bundesjustizminister und SPD-Chef, war unter denjenigen Teilnehmern, die Fragen stellten und mitdiskutierten.

hat“. Im Kontext des Gedichtes betrachtet kann damit nur gemeint sein: „wer zu Gott hin Aufmerksamkeit hat“, „wer sich zu Gott hin wendet“, „wer sich Gott selbst zuwendet“.

Das also ist die Erfahrung Teresas, die dann auch im Schlussvers noch einmal zum Ausdruck kommen wird: Erst wenn es mir um Gott selbst geht, nicht um das, was mir „genügt“, erst wenn ich mich ihm zuwende, erst dann tue ich genug, um ihm gerecht zu werden. Erst dann liebe ich Gott genug. Dann erst bin ich Mensch genug: der Mensch, den Gott in mir sieht. Erst dann „fehlt“ nichts mehr bei mir.

Und das schließt immer mit ein, dass es nur genug ist, wenn es mir – mit Gott – auch um seine Welt und um seine Menschen geht. Für Teresa ist das bei einem „solchen Freund“, wie er sich ihr in Jesus gezeigt hat, alles andere als ein dualistischer Gegensatz: Nach ihrer Glaubenserfahrung, so schreibt sie, besteht sogar „der größte Dienst“, den man ihm erweisen kann, darin, seine Nähe um eines Mitmenschen willen nötigenfalls „aufzugeben“; denn: „Wer den Nächsten nicht liebt, liebt dich nicht, mein Herr.“

Und nun folgt der Schlussvers „sólo Dios basta“. Das Gedicht endet also nicht mit einer eigenständigen Aussage, die sich aus dem Gesamttext herauslösen ließe. Der eine, durchgängige Satz dieses Gedichtes drückt am Schluss nur aus, worauf er von den beiden Anfangszeilen an hinaus will: dass es nur genug ist, wenn es mir um Gott geht, um Gott selbst – auch und gerade in verstörender und beängstigender Not – und eben nicht um mein „Genügen“ an ihm. Im Kontext des „Nada te turbe“ sind die Missverständnisse also nicht möglich, die das isoliert gebrauchte „sólo Dios basta“ suggerieren kann.

V. Gott Seinetwegen lieben – erst das ist genug

Das „sólo Dios basta“ im Gesamtzusammenhang des Gedichtes verstanden, zeigt aber noch mehr: Die eigentliche Aussage dieses Verses besteht gar nicht darin, dass im Letzten nur Gott – oder erst Gott – die Erfüllung des Menschen sein kann. So richtig sie ist, der Autor hält sich bei dieser Wahrheit nicht auf,



Bruno Steimer, der zuständige Lektor, präsentiert zusammen mit Provinzial Ulrich Dobhan OCD (zusammen mit Elisabeth Peeters OCD Herausgeber)

die im Herder-Verlag erschienene Gesamtausgabe der Schriften Teresas in einer neuen deutschen Übersetzung.

zumal sie für einen Menschen wie ihn, der Gott gefunden hat, ohnehin selbstverständlich ist. Er ruft sich hier vielmehr eine Wahrheit in Erinnerung, die ihm viel wichtiger ist: dass es nur genug ist in seinem „geistlichen Leben“, wenn es ihm um Gott selber geht.

Die andere, durchaus auch bedenkenswerte Wahrheit sich in die Seele zu sprechen, das wäre für sie viel zu banal. Diese Frau ging – bei all ihrer Unvollkommenheit, aus der sie keinen Hehl macht – aufs Ganze! Ihr ging es um Gott, nicht um die für sie doch ohnehin selbstverständliche Wahrheit, dass nur er ihre letzte Erfüllung sein kann. Klei-

ner darf man von ihr kaum denken. In ihrem Herzen kann das „sólo Dios basta“, das sie im Kontext des gesamten Gedichtes gelesen und betrachtet hat, nur so gemeint gewesen sein.

„Teresa“, sagte sie sich, wenn sie auf ihren Zettel schaute, „nur Gott um Seiner selbst willen lieben, das ist genug! Denk an ihn, wende dich ihm zu, ihm in Person! Er selbst ist dein Halt!“ Mit Sören Kierkegaard gesprochen: „Der Helfer ist die Hilfe.“ In der folgenden Übertragung des „Nada te turbe“ sind beide Bedeutungen hörbar: die uns vertraute und die eigentlich gemeinte. Der Schlussvers mag etwas lang sein, aber ist bewusst so formuliert, damit er auch isoliert vom Gedicht zum Ausdruck bringen kann, wie Teresa ihn verstand und meinte.

Nichts muss dich ängstigen,
nichts dich verstören –
all das vergeht,

Gott wird dir nicht untreu,
geduldiges Harren
sucht alles in Ihm,

wer zu Gott sich hinwendet,
nichts bei dem fehlt,
Gott Seinetwegen lieben –
erst das ist genug.

Im letzten Vers stickt die Botschaft Teresas und ihres Bruders Juan. Ihre Kernbotschaft überhaupt. Und es ist eine Botschaft von geradezu prophetischem Charakter. Kein anderer spiritueller Impuls scheint mir gotteswürdiger, menschenwürdiger, für unsere Zeit Notwendender, Kirche-bildender und der Ökumene zwischen den Konfession, Religionen und Weltanschauungen förderlicher zu sein als dieser. Für uns – die Schwestern, die Brüder und die Laienkarmeliten im Orden Teresas – muss dies die wichtigste „karmelspezifische“ Botschaft sein, die wir mit den Kirchenlehrern Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz heute in die Kirche und in die Weltgemeinschaft hinein zu sagen haben. □



Der Büchertisch mit Werken über Teresa war oft umlagert.

Presse

Teresa von Ávila Zum 500. Geburtstag

Donaukurier

28./29. März 2015 – Teresa (...) eine Frau von Liebenswürdigkeit und Schönheit, die vielen, die ihr begegneten, den Kopf verdrehte – in der Kunst festgehalten haben dies Peter Paul Rubens und Giovanni Lorenzo Bernini. Andere jedoch nannten sie ein „herumstreunendes, ungehorsames, halsstarriges Weib“, das aufbeehrte in einer starren Männergesellschaft. Auf Reisen quer durch Spanien verwandelt sie den Planwagen zu einer „ambulanten Klausur mit Gebetszeiten“. Dies alles geschah in Zeiten des Umbruchs: Von Spanien aus wird damals die Neue Welt entdeckt und werden die dort lebenden Indios missioniert; unter den Theologen der Inquisition wachsen die Vorbehalte gegen das „innere Gebet“ der Frauen und die Ängste gegenüber einem deutschen Protestantismus. Dabei lassen sich beide, „Teresa und Luther, als große ‚Gottesfreunde‘ verstehen“, betont Mariano Delgado, Direktor des Instituts für den interreligiösen Dialog an der Universität Fribourg. „Beide klagen ein Christentum ein, das durchaus alle Christen verbinden könnte“, so Delgado, denn beide verbinde das Unbehagen an der spätmittelalterlichen Leistungs- und Ablass-Frömmigkeit.

Verbergen musste Teresa stets ihre jüdischen Wurzeln, analysierte Pater Ulrich Dobhan als Provinzial der deutschen Karmeliten und Herausgeber der neu übersetzten Gesamtausgabe. Teresas Großvater war ein sephardischer Jude, der zum Christentum konvertierte, den Wohnsitz wechselte, sich einen Adelsbrief erwarb und Ländereien kaufte.

Annette Krauß

Leben neben einer KZ-Gedenkstätte

Neben dem Gelände der Gedenkstätte des Konzentrationslagers Dachau liegt das Kloster Karmel Heilig Blut. Zwei Schwestern dieses Karmel, Sr. Dr. Veronika Schmitt OCD und Sr. Dr. Johanna Kurić OCD, die an der Tagung zu Teresa von Ávila teilnahmen, berichteten in einem 45-minütigen Gespräch mit Akademiedirektor Dr. Florian Schuller von ihren Wegen ins Kloster und vom Leben im Kloster, neben einer KZ-Gedenkstätte. Lesen Sie im Anschluss das leicht gekürzte Gespräch.

Florian Schuller: Sehr geehrte Damen und Herren. Ich darf sehr herzlich zwei Schwestern aus dem Karmel Dachau bei uns begrüßen. Sr. Johanna, Sie haben Germanistische Mediävistik studiert, dazu Katholische Theologie, und wurden promoviert über Nelly Sachs und Lyrik nach Auschwitz. Lesen Sie eigentlich jetzt im Karmel auch noch zeitgenössische Literatur, Romane, Lyrik oder nicht mehr?

Sr. Johanna: Doch, nach wie vor, das ist ja ein Schatz, den ich in mir trage, die Liebe zur Literatur. Wie könnte das aufhören durch den Eintritt?

Florian Schuller: Lieblingsautoren?

Sr. Johanna: Nach wie vor Nelly Sachs, Ingeborg Bachmann und, wie könnte es hier anders sein, Teresa und Johannes vom Kreuz.

Florian Schuller: Sr. Veronika, Sie haben Lehramt Grundschule studiert und wurden dann auch promoviert. Ich habe allerdings nicht herausgefunden, worüber und in welchem Fach.

Sr. Veronika: In katholischer Theologie und ihrer Didaktik – mit einem religionspädagogischen Schwerpunkt; meine Nebenfächer waren Pädagogik und Psychologie.

Florian Schuller: Und das Thema der Doktorarbeit?

Sr. Veronika: Eine christliche Erziehungskonzeption auf der Basis kindlicher Krisensituationen. Es ging dabei um das Phänomen des Leidens. Das war es, was mich interessiert hatte, und das wollte ich interdisziplinär angehen, musste es dann aber fokussieren auf ein religionspädagogisches Thema, auf die Leiderfahrung eines Kindes. Anfang der 70er Jahre fing ich mit der Doktorarbeit an und damals hatte man die Problematik überhaupt noch nicht erkannt. Ich habe im Rahmen der Dissertation auch eine Befragung an Grundschulen durchführen können. Und da sagte mir ein Lehrer: „Wie, Leiderfahrung bei Kindern gibt es doch gar nicht!“ Es gab noch gar keine Sensibilität dafür. Das ist heute völlig anders.

Florian Schuller: Und haben Sie dann auch als Lehrerin gearbeitet?

Sr. Veronika: Ein Jahr war ich im Schuldienst, in der zweiten/dritten Klasse.

Florian Schuller: Sr. Johanna, Sie waren nach der Promotion noch beim Kepler-Projekt der Bayerischen Akademie der Wissenschaften dabei. Warum hat dann Ihr Leben eine solche Wendung genommen, wie sie sich jetzt darstellt? Was können Sie von dem inneren

Prozess erzählen, der Sie schließlich 2002 nach Dachau geführt hat? Nachher werden wir sicher noch im Einzelnen darüber sprechen, was speziell Dachau für den Karmel bedeutet. Wie aber begann, wie ging es bei Ihnen?

Sr. Johanna: Für mich war die Frage nach dem Sinn entscheidend, nach dem Sinn meines Lebens. Das ist vielleicht überraschend, denn ich hatte ja ein Studium gewählt, das ich immer wollte, das mich interessiert und erfüllt hat. Theologie und Germanistik. Ich habe immer gern gelesen. Wenn man Bücher liest, erkundet man neue Welten, so wie wenn man eine neue Sprache erlernt. Man lernt andere Denkmuster kennen. Aber meine Frage war: Wie komme ich selber zu einem sinnvollen Leben? Das war für mich der Dreh- und Angelpunkt. Bei aller beruflichen Erfüllung, die ich hatte, war ich nicht zufriedengestellt mit dem, was ich erreicht hatte.

Florian Schuller: Und warum gerade der Karmel und nicht Benediktinerin oder Ehefrau. Das kann auch zu einem sehr sinnerfüllten Dasein führen.

Sr. Johanna: Da bin ich dem Vortrag von P. Reinhard Körner ganz dankbar. Sozusagen „um Gottes Willen“ geht man in den Karmel. Das war auch für mich der ausschlaggebende Beweggrund. Die Überlegung oder tiefe Erfahrung: Wenn es Gott gibt, dann muss Gott so wichtig sein in meinem Leben, dann ist er so wichtig, dass ich ihm mein Leben anvertrauen will, es ihm geben möchte.

Florian Schuller: Hatten Sie vorher eine Karmelitin gekannt?

Sr. Johanna: Zunächst nur durch Lektüre, wie es immer geht.

Florian Schuller: Auch die heilige Teresa?

Sr. Johanna: Auch Teresa, durch die Vermittlung von Edith Stein. Ich habe mich mit Edith Stein während der Schulzeit einmal beschäftigt, anhand eines Referates. Ich habe damals gelesen, dass Edith Stein Teresa gelesen hat; also wollte ich auch Teresa lesen. Das ist aber dann wieder in den Hintergrund getreten, bis ich mir ein Herz gefasst hatte, zum Karmel Dachau hinauszufahren und einmal an der Pforte zu läuten. Und das war dann die erste Begegnung mit einer lebenden Karmelitin.

Florian Schuller: Sr. Veronika, bei Ihnen war es etwas spannungsreicher. Ich weiß nicht, ob es konfliktreicher war oder ob es eine stärkere Suche war. Erzählen Sie bitte ein bisschen.

Sr. Veronika: Der Grund, der mich in den Karmel gezogen hat, war zunächst einmal, dass ich in meinem Studium eine Karmelitin kennenlernte. Als ich gestern hier in dieses Haus gekommen bin, ist die Erste, die mir über den Weg gelaufen ist, sie gewesen. Sie nimmt an der Tagung teil, wofür ich sehr dankbar bin. Sie lebte damals außerhalb des Klosters und nahm mich auf einen Meditationskurs mit. Das war Advent 1971. Damals kannte man das Wort Meditation und Kontemplation noch nicht. Die allerersten waren P. Lassalle SJ, P. Zapf und P. Massa. P. Massa kam gerade das erste Mal von Japan zurück. Er war dort ein paar Wochen gewesen und hat mit

uns Studenten, mit der KHG, einfach ausprobiert, was er dort selbst erfahren hat: Er hat uns auf den Boden gesetzt und die Schweigemeditation gezeigt, im Stil des Zen, wie das damals hieß.

Da war etwas, was ich in der katholischen Kirche bis dahin überhaupt nie gefunden hatte. Ich war eine normale Katholikin, nicht irgendwie etwas Besonderes. Dann merkte ich, das ist meine Weise des Betens. Und das hatte durchgeschlagen. Ab da habe ich jeden Tag meditiert. Ich wohnte noch zuhause, und es gab einen Aufstand in unserem Haus, denn keiner wusste, was ich da machte. Mir fielen dann die Werke des Johannes vom Kreuz in die Hände – auch das ein Meilenstein. Dann kam aber doch mehr die innere Erfahrung, dass mein Weg der Nachfolge Christi der Weg der Kontemplation war, als ein persönliches Angerührtsein. Zunächst jedoch sagte ich der Familie überhaupt nichts.

Ich bekam aber ein Heft geschenkt: „Von der christlichen Innerlichkeit“. Ein Freund schenkte es mir. Das war damals unsere Zeitschrift im Karmel. Darin standen zwei Artikel, einer von Sr. Gemma Hinricher und einer von Sr. Waltraud Herbstrith. Ich weiß nicht warum, aber ich habe an beide geschrieben. Meiner Familie wollte ich immer noch nichts sagen. Ich habe also an die beiden geschrieben und nur einmal Post bekommen, nämlich aus Köln, wo ich sofort zum Gespräch mit Waltraud Herbstrith eingeladen wurde. Auf den anderen Brief hin kam keine Post. Deshalb war also mein erstes Gespräch mit einer Karmelitin im Karmel mit Waltraud Herbstrith. Sie war dann auch meine Novizenmeisterin. Aus Dachau kam erst eine Antwort, als alles mit Köln geregelt war. Ich weiß nicht, was ich gemacht hätte, wenn beide zugesagt hätten; diese Entscheidung war mir aber abgenommen worden. In Köln ist mir Edith Stein sehr nahe gekommen. Das geschah nicht im Studium, denn in meinem gesamten Theologiestudium habe ich weder von Spiritualität noch von Mystik etwas gehört. Auch von Edith Stein war nirgendwo die Rede.

Ich bin später mit nach Tübingen gegangen und von Tübingen aus nach Dachau. Sr. Gemma wollte mich unbedingt mit nach Berlin nehmen; dort war ich dann zehn Jahre, bevor ich nach Dachau zurückkam, wo ich jetzt seit 22 Jahren wieder bin. Es ist also kein geradliniger Weg, aber ein Weg, der mir sehr viel Erfahrungen und Lernbares erschlossen hat.

Florian Schuller: Wie war es bei Ihrer Familie, Sr. Johanna, haben Sie Ihren Entschluss auch verheimlicht?

Sr. Johanna: Es ließ sich nicht gut verheimlichen, weil ich öfter in Dachau zu Besuch war, allerdings nicht zur Freude meiner Mutter. Die hat es eher mit Ängsten oder sogar mit Ablehnung gesehen, weil sie immer der Meinung war und bis heute ist, ich hätte ja mit meinem Leben etwas anderes anfangen können: weiterhin in der Akademie arbeiten, heiraten oder mich beruflich verwirklichen, weil ich doch da am richtigen Ort wäre. Da gab es heftige Auseinandersetzungen, aber wir mögen uns trotzdem, und es ist jetzt so, wie es ist.

Florian Schuller: So sind Sie beide auf unterschiedlichen Wegen in Dachau im Karmel Heilig Blut angekommen.

Sr. Gemma Hinricher, die zweite Priorin von Dachau, hat bei der Entgegennahme des Romano Guardini Preises der Katholischen Akademie 1982 eine bewegende Rede gehalten. Damals wurde das 25-jährige Jubiläum der Akademie gefeiert. Es war gleichzeitig das Jahr des 400. Todestages von Teresa von Ávila.

Der Karmel Dachau war der erste Karmel, der an einem solchen Ort gegründet worden ist. Nachher kam Regina Martyrum in Berlin dazu, später Auschwitz. Was heißt es aber nun, an einem solchen Ort nicht nur präsent zu sein, sondern der teresianischen Doppelherausforderung gerecht zu werden, nämlich der Freundschaft mit Gott und zugleich dem Dasein für die Menschen. Wie würden Sie die Grundaufgabe Ihrer Präsenz in Dachau beschreiben? Was ist es, was hier vom Herrgott die Aufgabe ist, der Sie sich stellen?

Sr. Veronika: Ich muss erst einmal ganz Karmelitin sein. Ich bin als Karmelitin an diesem Ort. Ich habe ja verschiedene Karmel erlebt. Ich darf sagen, wir sind eigentlich ein ganz normaler Karmel. Was mich an Teresa fasziniert hat, war, dass sie den Weg nach innen aufzeigt, wirklich einen spirituellen Weg für die Menschen. Es geht nicht um irgendwelche frommen Leistungen. Nachdem ich den Begriff der Leistung schon in den Mund genommen habe, sage ich ganz klar: Es kann nicht darum gehen, durch irgendwelche frommen Leistungen etwas wieder gut zu machen, was andere vielleicht einmal falsch gemacht haben. Also, das ist nicht der Weg, sondern ich muss meinen eigenen spirituellen Weg gehen. Und der geht ein Leben lang. Es ist ein Weg nach innen, es ist ein Weg in eine immer größere Nähe zu Gott, eine immer größere Präsenz, wie wir heute sagen würden.

Je echter und lauterer ich diesen Weg gehe, umso mehr erschließt sich auch jener Ort, an dem wir sind; denn dieser Ort kann rational nicht verstanden werden. Wir versuchen, eine Art von Zeichen der Versöhnung zu geben, mit unserem Leben, in dem wir auch nicht unterscheiden zwischen Tätern und Opfern in dem Sinne, dass wir vielleicht nur der Opfer gedenken würden, oder nur für die beten, die uns wichtig wären. Sondern dass wir eben alles, was an diesem Ort an Unheil geschehen ist, Gott hinhalten, und dass er derjenige ist, der Versöhnung bewirken kann.

Es ist aber nicht nur die Vergangenheit, die an diesem Ort gemeint ist, sondern auch das, was heute geschieht. Nehmen Sie, was Sie heute früh in der Zeitung gelesen haben: der Kopilot, der offensichtlich dieses schreckliche Unglück verursacht hat. Dafür haben wir keine Antwort, jedenfalls ich nicht. Und diese Dinge bewegen uns genauso. Vergangenheit und Gegenwart nehmen wir in unsere Existenz hinein. Dadurch geschieht die Öffnung auf Gott hin, auf den wir ja durchlässig werden sollen. Es geht also nicht darum: hier habe ich diese Leistung, und so und so viele Vaterunser bete ich, sondern meine ganze Existenz soll dahin reifen, dass ich in eine immer größere Nähe zu Gott komme und immer durchlässiger werde für seine Gegenwart. Wenn Menschen zu uns kommen, dann spüren die das. Wenn sie im Kirchenvorhof oder in unserer Kirche sind, dann – so sagen sie häufig – erfüllt sie ein unglaublicher Friede. Oder manche Menschen sagen, wenn wir bei euch sind, strahlt irgend etwas aus. Wir selber merken das nicht.

Florian Schuller: Sr. Johanna, was hat Sie im Herzen bewegt, als Sie in Dachau eingetreten sind? Und hat sich dieser Anfangsimpuls verändert, verstärkt oder ist er gleich geblieben?



Foto: Niccolo Dossarica

Das Kloster Karmel vom Heiligen Blut neben der Gedenkstätte des KZ Dachau.

Sr. Johanna: Ausschlaggebend für meinen Eintritt gerade in Dachau – für mich hat sich gar keine Alternative gestellt; ich wollte, wenn in den Karmel eintreten, dann in Dachau – war, dass ich erkennen konnte, es ist goldrichtig, dass es genau an diesem Ort diese Form von Kloster gibt. Ein Kloster, dessen Berechtigung oder Existenzgrund in Gott allein liegt. Wir weisen eben keine Werke vor im Sinne dessen, dass es gut wäre, dass wir da leben und beten und uns für Versöhnung einsetzen – das tun wir sicher –, aber die Berechtigung unseres Daseins liegt in dem Glauben an den lebendigen Gott, der da ist und mit uns geht. Mein Impuls, wenn Sie fragen, hat sich verstärkt ...

Florian Schuller: ... durch das Leben an diesem Ort ...

Sr. Johanna: ... ja, durch das Leben an dem Ort. Denn ich erkenne es immer mehr als Aufgabe, mich mit Menschen im Gebet solidarisch zu erklären oder in Menschen einzufühlen, die Leid erfahren haben. Ich möchte an diesem Ort leben und ihnen zeigen: es gibt eine betende Gemeinschaft, die an die Existenz Gottes glaubt und deshalb gerade hier ein Glaubensleben führen will. Dieser Impetus hat sich tatsächlich verstärkt.

Florian Schuller: Nun hören wir nicht nur bei dieser Tagung immer wieder, dass die Kernidee Teresas die Freundschaft mit Gott war, die Gemeinschaft mit dem Liebenden, sich nicht zurückziehend Gott. Aber gerade ein Ort wie Dachau oder Plötzensee stellt doch brutale Fragen an die Wirklichkeit und an unseren Glauben. Ich habe mir nochmals den letzten Vortrag von Sr. Gemma vorgenommen, auf dem Katholikentag 1990. Da sagt sie: „Vielleicht ist

es wirklich so, dass wir von Gott nichts so stark erleben wie sein Schweigen.“ Wie treibt Sie diese Spannung um?

Sr. Johanna: Ich denke, das ist eine Spannung, in der wir permanent leben. Natürlich kann man liturgische Formen vollziehen, wie das Stundengebet, ganz getreu wie in jedem anderen Karmel auch, und trotzdem bleibt oft ein inneres Fragezeichen, die Frage nach dem Sinn oder danach, wie das in die Wahrheit Gottes miteinfließen kann, was wir hier tun. Wir sehen ja keinen Effekt und können am Ende einer Woche auch keine gewissermaßen positive Bilanz aufzeigen, dass sich jetzt etwas verändert oder gebessert hat, sondern es ist eigentlich eine ganz unscheinbare Treue zu diesem oft sehr verborgenen Gott.

Florian Schuller: Hat sich also durch den Ort, an dem Sie leben, Ihr Gottesbild, Ihr Gottesverständnis geändert?

Sr. Johanna: Ja, ich bin viel bescheidener geworden im Sprechen über Gott. Als jüngerer Mensch neigt man ja dazu, zu denken: Ich habe die Welt verstanden, ich weiß das, ich weiß jenes, ich habe viel gelesen.

Florian Schuller: Frei nach: „Ich weiß vom lieben Gott auch alles.“

Sr. Johanna: Aber je mehr man, wie Edith Stein sagt, versucht, an der Hand Gottes zu leben, desto bescheidener wird man in den Aussagen. Und es wächst das Verständnis für Menschen, die sagen, sie fänden keinen Zugang zu Gott.

Florian Schuller: Sr. Veronika?

Sr. Veronika: Ich würde diese Spannung so verstehen: Ich setze mich dem

Schweigen aus. Und das ist im Karmel nicht wenig – jeder hat seine Zelle, und diese Zelle wird von anderen nicht betreten. Unser Leben ist zu einem guten Teil auch Schweigen. In diesem Schweigen erfährt man sehr stark die Seite Gottes, die wir das Mysterium nennen; das ist die positive Aussage. Das Schweigen hat eine Leere, und eine Leere kann positiv und negativ sein. Je länger man sich dem Schweigen aussetzt und je länger man ausharrt, auch in diesem liebenden Aufmerken, wie Johannes vom Kreuz sagt, umso mehr wird dieses Schweigen erfüllt. Das würde ich als Erfahrung des Mysteriums bezeichnen.

Zu dieser Erfahrung müssen wir gelangen, wenn wir an einem solchen Ort standhalten wollen. Jedes oberflächliche Glauben, das nicht in die Tiefe geht, genügt da nicht. Erst dort erschließt sich das Eigentliche. Wenn Sie sich diesem letzten Mysterium stellen, dann gibt es die Fragen nicht mehr. Das ist die eine Seite. Die andere ist, dass wir natürlich auch unter dem Schweigen leiden können, aber dass wir trotzdem nicht vorschnelle Antworten geben dürfen. Wenn Gruppen mich fragen, was sagen Sie? Dann sage ich, ich habe keine Antwort. Aber das basiert eben auf dieser Erfahrung des Mysteriums.

Es ist interessant, dass ich gerade an diesem Ort des Schreckens auf die letzten Wurzeln meines Ordens gestoßen bin. Ich habe mich sehr mit Karmel-Spiritualität befasst, seit ich im Orden bin, und gerade in Dachau bin ich auf die Wurzeln gestoßen, die offensichtlich die tiefsten sind, nämlich die auf dem Berg Karmel, die bis zu den griechischen Eremiten zurückreichen. Ich glaube, das ist kein Zufall, dass ich gerade hier in die Tiefe gegangen bin.

Florian Schuller: Wenn Sie gerade von den Menschen gesprochen haben,

die Sie anfragen, so kommen wir nach der Freundschaft mit Gott zum zweiten Brennpunkt der Ellipse Ihres Daseins, dem Dasein für die anderen. Sr. Veronika, Sie haben die längere Erfahrung, auch in Regina Martyrum. Sie sind auch von der Generation her näher an der unmittelbaren Generation von Auschwitz. Sr. Johanna, Sie sind die nächste Generation. Haben sich die Fragen geändert, kommen andere Menschen im Vergleich zur Zeit der Gründung des Karmels? Sind die Wahrnehmungen der Menschen, die zu Ihnen kommen, anders? Sind deshalb Sie anders gefordert oder ist es letztlich immer das gleiche radikale Getroffensein?

Sr. Veronika: Am Anfang war die Vorstellung stärker, schriftstellerisch zur Karmel-Spiritualität tätig sein zu sollen. Durch Waltraud Herbstrith bin ich auf das Schreiben gekommen. Jetzt kommen Anfragen an mich meistens von Seiten der Meditation und Kontemplation her, der Wunsch, dass ich Menschen einführe oder dass ich Menschen, die immer mal wieder in Gruppen zu mir kommen, teilweise schon seit 10 oder 20 Jahren, begleite. Das ist eigentlich heute mein Hauptgebiet.

Florian Schuller: Aber das könnte doch auch unabhängig vom Karmel in Dachau geschehen.

Sr. Veronika: Das könnte natürlich auch unabhängig vom Ort sein, obwohl mich immer mal wieder der eine oder andere darauf anspricht und manch einer den Weg nicht findet, weil es dieser Ort ist.

Florian Schuller: Und Sie, Sr. Johanna, die Repräsentantin der nächsten Generation, wie erleben Sie die Menschen?



Vom Leben neben einer Gedenkstätte erzählten Sr. Dr. Veronika Schmitt OCD (li.) und Sr. Dr. Johanna Kurić OCD. Akademiedirektor Dr. Florian Schuller stellte den beiden Ordensfrauen Fragen.

Sr. Johanna: Bei uns fragen ja die verschiedensten Gruppen um ein Gespräch an. Firmgruppen, Ehrenamtliche der Caritas, ein Lesekreis oder ein sonstiger interessierter Kreis, junge Erwachsene oder Ältere, die dann sozusagen um einen Termin bitten. Die Priorin fragt dann im Konvent gezielt einzelne Schwestern an: Könntest du zu dieser oder jener Gruppe gehen?

Florian Schuller: Ihre Lieblingsgruppen?

Sr. Johanna: Interessierte Laien. Ich empfinde zum Beispiel auch Berufsschüler immer als ganz interessante Zielgruppe. Es kommen jedes Jahr etwa zwei, drei Gruppen zu uns. Da sitzen dann 40 Schüler vor mir ...

Florian Schuller: ... viele wahrscheinlich mit Migrationshintergrund ...

Sr. Johanna: ... auch das, aber sehr, sehr viele mit einer nur noch peripher erfahrenen religiösen Prägung. Das heißt, ich frage manchmal: Kennt jemand von Ihnen noch ein Kloster oder hat jemand schon einmal Kontakt zu Ordensleuten gehabt? Dann kommt vielleicht einer, der sich meldet, der Sankt Ottilien kennt, aber 39 können gar nichts antworten. Das war in meiner Generation noch anders; in Kaufbeuren kannte man das Kloster. Das empfinde ich als Herausforderung, nämlich mit solchen jungen Leuten ins Gespräch zu kommen. Für die bin ich ja auch schon alt. Ich empfinde mich nicht als alt, aber wenn ich 49 bin und sie sind 18, dann bin ich alt. Dann ein Gespräch zu beginnen, eine Information darüber zu geben, was wir hier an dem Ort wollen, in einer Sprache, die 18-Jährige ohne religiöse Prägung verstehen können, empfinde ich als ganz wichtig.

Florian Schuller: Ich möchte noch einmal einen Satz von Sr. Gemma in unser Gespräch einführen. Dachau ist

ein wichtiger, ein zentraler Ort, und trotzdem: Wie verstehen Sie folgenden Satz von Sr. Gemma: „Ein Karmel gehört gerade in die Stadt, an Brennpunkte des Lebens.“

Sr. Veronika: Von Teresa gibt es ja das bekannte Wort: „Die Welt steht in Flammen, Schwestern, da ist es nicht Zeit, mit Gott über bedeutungslose Dinge zu verhandeln.“ Diese Erfahrung, dass die Welt in Flammen steht, haben wir bis heute. Teresa wollte nicht außerhalb der Städte ein Kloster gründen. Das hatte natürlich auch praktische Gründe: Sie war auf Almosen angewiesen und außerhalb von Städten bekam man Gaben viel schwieriger. Aber sie wollte immer auch den Kontakt zu den Menschen behalten, zu den Nöten der Menschen. Sie gibt der Kontemplation, und das war damals etwas Neues, eine apostolische Dimension. Zuvor war es fast ausschließlich um das persönliche Seelenheil gegangen. Aber bei ihr hat im Raum der Zwiesprache mit Gott, in dieser Einheit, auch Gotteinung, die Welt ebenso Platz mit ihren Nöten und Sorgen.

Florian Schuller: Sr. Johanna, Sie sind von Kaufbeuren nahe an die Weltstadt München gezogen. Wie verstehen Sie diesen Satz?

Sr. Johanna: Wir leben ja zweifellos an einem Brennpunkt, direkt an der KZ-Gedenkstätte. Für mich ist es immer ganz wichtig, dass wir zu jeder Gebetszeit, die wir in der Klosterkirche haben, das Chorgitter öffnen, so dass die Besucher, die die Gedenkstätte besuchen oder ganz zufällig vielleicht in den Kirchenvorhof kommen, die Schwestern sehen können. Sie sehen, da sind irgendwelche Frauen, vielleicht wissen sie, dass es Schwestern sind, die etwas singen, etwas sprechen, die irgendwie beten. Also sind wir präsent. Und es hat Wirkung nach außen, wenn die kleine Momentaufnahme eines Mittagsgebetes oder

eines Gebetes nachmittags um 15 Uhr von Leuten wahrgenommen wird und sie feststellen: Am Ende dieser Gedenkstätte gibt es anscheinend ein Kloster.

Florian Schuller: Wenn ich als einfacher Dorfpfarrer versuche, mich in teresianische Spiritualität hineinzufühlen, dann scheint mir die Betonung der Würde des Individuellen und des Persönlichen ganz, ganz stark zu sein. Der Freund, mit dem ich mein Leben betrachte, ist nicht der Beichtvater oder der Exerzitienbegleiter, sondern Christus selbst. Wenn man es ernst nimmt, hat es ja auch für einen Karmel Konsequenzen: Es gibt unterschiedliche Formen von Spiritualität. Wie schaut das aus? Ich meine jetzt nicht nur die menschlichen Unterschiede, sondern unterschiedliche Prägungen dieses vom Urkonzept her teresianischen Glaubens, die sogar empfohlene Persönlichkeit und Individualität. Sr. Veronika, Sie haben vier Karmel erlebt, da können Sie sicher einiges vergleichen. Wie ist das, wie geht man mit den Kanten der anderen um? Das bleibt immer ein Problem, nicht nur im Karmel, sondern überall, wo mehr als ein Mensch mit einem anderen zusammen ist. Gibt es diese unterschiedlichen Prägungen genauso im geistlichen Leben?

Sr. Veronika: Ich glaube, der Karmel ist bekannt dafür, Unterschiede zuzulassen. Bei den Jesuiten sagt man, jeder Jesuit sei sein eigener Orden. Ganz so ist es bei uns nicht, aber jeder ist ein Original, keine Kopie, und jeder darf auch ein Original sein und seinen persönlichen Weg gehen. Wir sind nie über einen Kamm geschoren worden.

Florian Schuller: Was heißt das konkret?

Sr. Veronika: Wenn wir morgens gemeinsam Meditation haben, dann sind wir im Chor. Die einen sitzen auf dem Boden, die anderen auf dem Stuhl, je

nachdem, wie man sitzen kann, und dann fällt kein Wort, eine Stunde lang. Nach der Stunde wird „Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem heiligen Geist“ gesagt. In dieser Stunde ist jede selber gefordert, auf ihre Weise im Schweigen zu beten. Wenn Sie das ein Leben lang machen, dann haben Sie etwas Individuelles ausgeprägt. Da kann ich nicht schauen, wie macht es die Nachbarin? Ich muss es selber machen, ich bin während dieser Zeit mit mir konfrontiert und muss meinen Weg gehen. Das prägt von alleine Individualität aus – das darf auch sein und das muss auch sein.

Florian Schuller: Sie gehören ja zur berühmten Generation der 68er ...

Sr. Veronika: ... ja, unbedingt.

Florian Schuller: Als wir uns gestern zum ersten Mal getroffen haben, war ihre erste Selbstdefinition von sich: Ich bin eine Revoluzzerin. Was heißt es, im Karmel eine Revoluzzerin zu sein?

Sr. Veronika: Manchmal heißt das einfach, zu sagen, was man denkt. Das ist in einer Gemeinschaft nicht unbedingt immer ganz harmlos. Manchmal habe ich wohl auch Gedanken, die nicht ganz innerkirchlich oder innerklösterlich sind, allein dadurch, dass ich auch viele Kontakte zur interreligiösen Welt pflege. Ich habe sehr viele Freunde in meinen Meditationsgruppen, die mir Erfahrungen weitergeben, die ich selber gar nicht machen kann, die aber außerklösterlich sind und von denen ich sehr viel lerne.

Von daher ist auch mein Suchen nach den Wurzeln des Karmels geprägt. Ich habe sogar einmal das kleine Experiment einer Erneuerung versucht, was aber nicht gelungen ist. Erneuerung war immer ein Thema, das mich in meinem ganzen Ordensleben beschäftigt hat, und deshalb war ich für meine Mitschwester manchmal nicht sehr bequem.



Eifrig wurden Unterlagen studiert.

Florian Schuller: Sr. Johanna, Sie gehören zu der Generation, die dann von den 68ern erzogen worden ist, sich dann aber doch in andere Richtungen entwickelt hat.

Sr. Johanna: Richtig. Aber ich muss sagen, mich hat das Stichwort Individualität immer schon gefreut, weil ich es bereits als Schülerin so empfunden habe: Wenn es ein Lehrer ausgesprochen hat, habe ich mich richtig verstanden gefühlt. Im Sinne von: Jemand schaut darauf, was mich als Person ausmacht, was mich interessiert, was mich fördern kann, was mir Anregung gibt. Ich bin ja noch viel näher am Beginn meines Ordenslebens dran als du, Sr. Veronika, ich bin jetzt erst 13 Jahre im Karmel.

Florian Schuller: Wie aber leben Sie Ihre Individualität im Kloster, Ihre geistliche Individualität?

Sr. Johanna: Nun, die muss im Grunde jeden Tag neu verantwortlich umgesetzt werden. Da gibt es kein „Jetzt habe ich es und jetzt mache ich es so“.

Florian Schuller: Lesen Sie Bücher, die andere nicht lesen?

Sr. Johanna: Garantiert!

Florian Schuller: Auch welche aus dem Giftschrank vielleicht?

Sr. Johanna: Wüsste ich jetzt nicht, aber ich liebe zum Beispiel auch Jorge Luis Borges sehr. Der ist jetzt wahrscheinlich bei uns im Karmel nicht so bekannt. Ich aber habe viele Werke von ihm.

Florian Schuller: Auch unser Heiliger Vater Papst Franziskus liebt ihn heiß und innig, den argentinischen Dichter Jorge Luis Borges!

Sr. Johanna: Genau. Wie ich das in der Tischlesung mitbekommen habe, war ich ganz glücklich. Auch ich lese ihn seit 20 Jahren! Also, wie lebe ich In-

dividualität? Ich denke dankbar an meine Noviziatszeit zurück. Da hat uns die Novizenmeisterin die Pädagogik von Teresa so nahegebracht: Teresa legt Wert darauf, dass die Schwestern, die in den Karmel hineinwachsen oder geistliche Fortschritte machen wollen, und das will man ja im Noviziat, darauf achten sollen, was sie am meisten fördert. Das hat mich ganz glücklich gemacht, weil ich da Spielraum gesehen habe. Ich kann auch ein Gedicht lesen, ich kann einmal in den Garten gehen, ich kann mich einfach so zur Meditation hinsetzen. Wichtig ist, die innere Beziehung zu Gott zu fördern, alle Register zu ziehen, die mich in der Gottesfreundschaft wachsen lassen. Und dann ist es eben nicht zwingend vorgeschrieben, dies und jenes zu tun, oder genau dieses Buch zu lesen. Alles gut, mache ich ja auch, aber es darf auch noch etwas anderes vorkommen.

Florian Schuller: Sr. Veronika, ich frage jetzt nicht nach, was denn dieses Experiment war, das gescheitert ist, sondern komme zu einem letzten Punkt. Wir leben 2015 im so genannten Jahr der Orden, und damit ist auch die Frage der Kirchlichkeit aufgeworfen. Die letzten Worte der heiligen Teresa sollen ja gewesen sein, „Schließlich, endlich, am Ende immer noch bin ich eine Tochter der Kirche“, obwohl es ihr einige Personen der Kirche nicht immer ganz leicht gemacht haben. Ihrem Freund Johannes vom Kreuz haben es die Verantwortlichen allerdings noch wesentlich schwerer gemacht. Wie schaut der Kontakt jenseits der teresianischen Gemeinschaft zur Ortskirche, zur Kirche insgesamt aus? Es gibt ja die berühmten Familienaufstellungen, wo man sich so aufstellt, wie man zueinander steht. Wenn wir eine Kirchengestaltung machen würden, wo würde sich da der teresianische Karmel aufstellen? Nahe beim Papst, nahe bei den Laien, nahe bei den Bischöfen, nahe an den Rändern der Kirche, wie der Heilige Vater wahrscheinlich sagen würde?

Sr. Johanna: Ich kann einmal einen Anfang machen. Unsere kirchliche Beziehung fängt schon mit der Nachbarschaft zur evangelischen Versöhnungskirche an. Zu ihr haben wir sehr gute Beziehungen. Es finden gemeinsame Veranstaltungen statt, über viele, viele Jahre schon. Die Beziehung zur Ortskirche, zur Erzdiözese halte ich auch für sehr gut. Es kommen viele Priester zu uns, auch Priester, die zum Beispiel Sr. Veronika über viele Jahre in der so genannten Lebensgruppe begleitet. Karmel wird, so habe ich es jedenfalls erlebt, als ein Ort gesehen, zu dem Leute gerne zur geistlichen Erholung kommen, um aufzutanken, um wieder Kraft zu schöpfen. Das empfinde ich als vornehme Aufgabe, die wir für andere leisten können, weil wir eben das Privileg haben, beständig in einer Gemeinschaft zu leben, in der Gott die erste Rolle spielt.



Intensive Gespräche bestimmten die Pausen.

Florian Schuller: Sr. Veronika?

Sr. Veronika: Ich würde eher sagen, die Menschen, die zu mir kommen, sind durchaus auch kirchlich Geprägte, aber auch Randständige. In meinen Meditationsgruppen frage ich weder, ob sie getauft sind, noch, ob sie zu einer Kirche gehören. Manche sind ausgetreten, manche sind überhaupt nie getauft worden. Ich habe auch schon Willigis Jäger-Schülerinnen bei mir gehabt, die dann eben eher den personalen Aspekt suchen. Ich würde mich eher an den Rand setzen. Mein erwähntes Experiment war auch mehr dahingehend konzipiert, dass ich nicht wieder das kopieren wollte, was schon da war, sondern einen neuen Schwerpunkt zu setzen: Kontemplation, Meditation aus heutiger Sicht zu verstehen, und das, was in unserer Zeit auf diesem Gebiet lebendig ist, zu integrieren.

Florian Schuller: Ihre persönliche Position bei der Kirchengestaltung wäre eher am Rand, haben Sie gesagt. Und die Position des Karmel auch?

Sr. Veronika: Des Karmel, nein. Wir haben sehr gute Kontakte zum Bischof, wir haben zur Kirche unbedingte Nähe. Die Position des gesamten Karmel, würde ich sagen, ist kirchennah. Aber ich selber verstehe mich mehr am Rand.

Florian Schuller: Ein Schlussimpuls von Ihnen beiden: Was wäre Ihre Botschaft an die, die vielleicht zum ersten Mal etwas von teresianischer Spiritualität hören? Was wäre Ihnen ganz wichtig, an die Menschen weiterzugeben?

Sr. Johanna: Ich würde Ihnen zuzuhören: Haben Sie den Mut, sich auf Gott einzulassen, mit all Ihren Fragen, genauso wie Sie sind, mit Ihrer Lebensgeschichte. Trauen Sie Gott zu, dass er sich nicht zurückzieht von Ihnen, sondern mit Ihnen geht, und dass Sie niemand Besseren, Verlässlicheren finden können.

Sr. Veronika: Dann bringe ich noch die andere Seite: Haben Sie den Mut, einen Menschen, der Sie überzeugt in dem, was er lebt, anzusprechen und auch zu fragen und sich auch begleiten zu lassen.

Florian Schuller: Sr. Veronika, Sr. Johanna, ganz, ganz herzlichen Dank für diese sehr intensive Dreiviertelstunde. □

Reihe „Partizipation“ II

Partizipation – die Quintessenz der Demokratie?

Mit drei international renommierten Politikwissenschaftlern untersuchte die Katholische Akademie Bayern am Abend des 29. Januar 2015 bei der zweiten Veranstaltung ihrer Reihe „Partizipation“ die Bedeutung von Partizipation in der Demokratie. Peter Graf Kielmansegg, emeritierter Professor an der Universität Mannheim, Uwe Wagschal, Professor an der Universität Freiburg, und Werner Weidenfeld, Direktor des Centrums für angewandte Politikforschung an der

Universität München und Verantwortlicher der Reihe, erörterten unter dem Titel „Partizipation – die Quintessenz der Demokratie?“ unter anderem, worin das Wesen von Partizipation in der Demokratie besteht. Lesen Sie im Folgenden die Referate der Professoren Graf Kielmansegg und Wagschal, die auch in der Mediathek auf der Homepage der Akademie unter www.mediathek.kath-akademie-bayern.de nachzuhören sind.

Ämterverfassung und Bürgerbeteiligung

Peter Graf Kielmansegg

I.

Auch offene, diskussionsfreudige Gesellschaften neigen dazu, in ihren politischen Diskursen von Zeit zu Zeit Annahmen, die durchaus der Nachfrage bedürfen, als unumstößliche Wahrheiten festzuschreiben. Dass Bürgerbeteiligung und Demokratie ein und dasselbe seien, wird allgemein als eine solche unumstößliche Wahrheit angesehen. Dabei tut man gut daran, sich gelegentlich der alten chinesischen Weisheit zu erinnern: „Wenn niemand mehr fragt, dann ist es Zeit zu fragen.“ Will sagen: Wenn niemand mehr die Anstrengung des Denkens für nötig hält, ist sie besonders dringlich.

Ob wir die schlichte Gleichsetzung von Bürgerbeteiligung und Demokratie ungefragt durchgehen lassen dürfen, hängt von unserem Verständnis der politischen Ordnung ab, in der wir leben, der repräsentativ verfassten Demokratie. Sieht man sie nur als einen den äußeren Zwängen – der Weite des Raumes, der Millionenzahl der Bürger – geschuldeten Notbehelf an, eine Minderform der wahren Demokratie, als, mit dem amerikanischen Politikwissenschaftler Robert Dahl gesprochen, „a sorry substitute for the real thing“, dann mag man dieses Gleichheitszeichen setzen. Aber es gibt eine andere, in jedem Belang sinnvollere, vor allem auch normativ anspruchsvollere Konzeption von dem, was die repräsentativ verfasste Demokratie ist. Und mit ihr werden alle Antworten komplexer.

Repräsentation ist nach diesem Verständnis nicht einfach nur ein Verfahren, mit dem man sich behelfen muss, wenn man nicht alle Bürger versammeln kann. Vielmehr macht Repräsentation die Institutionalisierung des Prinzips, dass alle öffentliche Gewalt nur als rechtlich eingetragte, zeitlich befristete, gemeinwohlgebundene und rechenschaftspflichtige Macht ausgeübt werden soll, auch in



Prof. Dr. Peter Graf Kielmansegg, Professor em. für Politikwissenschaft an der Universität Mannheim

der Demokratie möglich. Dieses Prinzip hat seinen eigenen, dem demokratischen Axiom der Volkssouveränität entgegneten normativen Rang. Rechtlich eingetragte, zeitlich befristete, an das Gemeinwohl gebunden, rechenschaftspflichtig ist öffentliche Gewalt, wenn sie als Amtsmacht verfasst ist. Repräsentation überführt die Gewalt, die vom Volk ausgeht, in eine Ämterordnung. In der repräsentativ verfassten Demokratie, so kann man es auch sagen, verbinden sich Demokratieprinzip und Amtsgedanke.

Daraus folgt, dass Repräsentation und Partizipation von Anfang an aufeinander bezogen gedacht werden müssen. Sie stehen in einem Verhältnis spannungsreicher Komplementarität zu-

einander. Komplementär heißt: Die beiden Ordnungskomponenten bilden zusammen ein Ganzes. Sie sind aufeinander angewiesen, Repräsentation auf Partizipation und Partizipation auf Repräsentation. Ausdrücklich ist hier zu vermerken, dass das Verhältnis von Repräsentativverfassung und direkter Demokratie anders beschrieben werden muss.

II.

Dass Repräsentation auf Partizipation angewiesen ist, ist ohne weiteres einsichtig. Ämterordnungen bedürfen eines Geltungsgrundes, aus dem sie ihre Legitimität herleiten. Die Ämterordnung der repräsentativ verfassten Demokratie gründet ihre Geltung auf ein Votum der gesamten Bürgerschaft, den Wahlakt. Nur dieses Votum kann legitime politische Autorität begründen.

Dieses besonderen Ranges des Wahlaktes ungeachtet können auch alle anderen Arten der legalen Beteiligung von Bürgern am politischen Prozess – vom konventionellen Lobbyismus über die Mitwirkung in Bürgerinitiativen und Bürgerdialogen, das Demonstrieren bis hin zu Blogger-Aktivitäten – als komplementär zur Repräsentation gedacht werden. Denn Repräsentation in der repräsentativ verfassten Demokratie heißt: stetige Interaktion mit einer politisch aktiven Öffentlichkeit. Die Repräsentanten sind auf den Dialog mit der Öffentlichkeit angewiesen und zu ihm verpflichtet. Die Komplementarität bleibt respektiert, solange der aus dem Wahlakt, in dem die Bürgerschaft als Ganze handelt, resultierende legitimatorische Vorrang der Repräsentation respektiert wird. Übrigens ist die Wahl auch tatsächlich regelmäßig die Form politischer Bürgerbeteiligung mit der weitaus höchsten Beteiligungsquote und der geringsten sozialen Selektivität. Zudem zeigen Umfragen, dass das Wählen von der großen Mehrheit der Bürger als die wichtigste Form politischer Beteiligung angesehen wird.

Und in welchem Sinn ist umgekehrt Partizipation auf Repräsentation angewiesen? Politische Beteiligung meint Intervention von Bürgern in das politische Geschehen, die keine professionellen Politiker sind und sein wollen. Eine solche Intervention aber heißt, grundsätzlich formuliert: die Möglichkeit, sich politisch zu beteiligen, setzt einen organisierten Modus von Politik voraus, in den interveniert werden kann. Einen stetigen politischen Prozess, in dem eine Agenda formuliert, fortgeschrieben, bearbeitet wird. Und: das Vorhandensein professioneller Akteure, auf die bürgerschaftliche Intervention zielen kann. In Anknüpfung an unsere Ausgangsüberlegungen kann man auch sagen: Beteiligung muss in Verantwortungsstrukturen eingebunden werden.

Aber warum ist die für die repräsentativ verfasste Demokratie konstitutive Komplementarität von Repräsentation und Partizipation notwendig spannungsreich? Sie ist es aus zwei Gründen. Zum einen erzeugt der für die Demokratie essentielle politische Wettbewerb unvermeidlich einen Erwartungsüberhang. Er ist ja im Kern ein Wettbewerb der Weckung von Erwartungen. In jede Wahl gehen weit mehr Erwartungen ein, als erfüllt werden können. Und das heißt: Repräsentation, die sich auf periodische Wahlen, auf einen ununterbrochenen Wettbewerb um Zustimmung gründet, muss enttäuschen. Die Enttäuschungen werden – darin liegt das Raffinement des demokratischen politischen Prozesses – regelmäßig durch die wiederkehrende Möglichkeit, die Regierung auszuwechseln, aufgefangen. Aber genau genommen heißt das: Die Enttäuschungen werden durch das Wecken neuer

Erwartungen aufgefangen. Der Erwartungsüberhang, der in Enttäuschung umschlägt, ist dem demokratisch-politischen Prozess also unentrinnbar inhärent.

III.

Man kann noch einen Schritt weitergehen. Die Rede ist ja, genau genommen, von einer permanenten Überforderung der Politik. Diese Überforderung ist nicht einfach nur dem demokratischen Wettbewerbsmechanismus zuzuschreiben. Sie hat etwas mit dem Verhältnis des modernen Menschen zur Welt zu tun. Niklas Luhmann hat die Welterfahrung des modernen Menschen in den Satz gefasst: „Alles könnte anders sein – nichts kann ich ändern.“

Den legitimatorischen Primat hat nur der gesamtbürgerschaftliche Akt der Wahl, nicht jede partikulare Intervention von Bürgern.

„Alles könnte anders sein“ – die Welt wird als eine vom Menschen gemachte, zu seiner Disposition stehende, durch ihn veränderbare wahrgenommen. Und das mit jedem Jahrzehnt technischen Fortschritts stärker. „Nichts kann ich ändern“ – die konkrete Lebenserfahrung des Einzelnen ist fast immer die der Übermacht der Verhältnisse. Sie sind so, wie sie sind. Die Last dieser Spannung hat im Wesentlichen die Politik zu tragen. Ihr wird die Verantwortung dafür zugeschrieben, dass das „Alles könnte anders sein“ sich nicht erfüllt. Der Erwartungsüberhang und die aus ihm resultierenden immer neuen Enttäuschungen, die die Relation zwischen Repräsentation und Partizipation spannungsreich machen, sind, so gesehen, Konstanten des Politischen in der modernen Welt.

Und der zweite Grund dafür, dass diese Relation nicht nur akzidentuell, sondern notwendig spannungsreich ist? Im Selbstverständnis der repräsentativ verfassten Demokratie ist Demokratie das Substantiv und repräsentativ das adjektivische Attribut. Die Beziehung ist keine symmetrische. Das aber hat zur Folge, dass diesem Selbstverständnis die latente Annahme gleichsam eingeschrieben ist, die Intervention des Bürgers in den politischen Prozess habe grundsätzlich einen legitimatorischen Vorrang vor der Repräsentation. So verhält es sich aber gerade nicht. Den legitimatorischen Primat hat nur der gesamtbürgerschaftliche Akt der Wahl, nicht jede partikuläre Intervention von Bürgern.

Die Spannungen zwischen Repräsentation und Partizipation können eine Intensität erreichen, die die Komplementarität sprengt. Gibt es Anzeichen dafür, dass sie wachsen, sich gar auf einen kritischen Punkt zubewegen? Es gibt zumindest Beobachtungen, die beunruhigen können und die auch nicht selten Anlass sind, eine Krise der repräsentativ verfassten Demokratie zu diagnostizieren. Die eine: Das Vertrauen der Bürger in ihre Repräsentanten scheint auf einen beispiellosen Tiefstand gefallen zu sein. Die andere: Das Partizipationsverhalten verändert sich deutlich, weg von Beteiligungsformen, die sich klar in die Komplementaritätsrelation einfügen – der Mitarbeit in Parteien etwa –, hin zu Beteiligungsformen, die diese Relation aufzukündigen scheinen, Protestpartizipation in vielen Spielarten.

Was das Vertrauen der Bürger in die Parteien oder auch die Politiker im Allgemeinen angeht, so sind die demoskopischen Daten als solche erschreckend



Foto: Bodo Marks/dpa

Ein Wahlhelfer teilt Wahlscheine für die Bürgerschaftswahl in Hamburg am 15. Februar 2015 aus. Das gewählte

Landesparlament gründet seine Legitimation auf ein Votum der gesamten Bürgerschaft, den Wahlakt.

eindeutig, was nicht heißt, dass sie leicht interpretierbar wären. Parteien, Politiker rangieren, wenn nach dem Vertrauen in Institutionen und Akteure der repräsentativen Demokratie gefragt wird, seit geraumer Zeit weit abgeschlagen auf den letzten Plätzen der Tabelle. An deren Spitze finden sich Institutionen und Akteure, die nicht oder nur marginal in die Prozesse wettbewerblicher, konfliktreicher Politik eingebunden sind; in Deutschland etwa das Bundesverfassungsgericht, der Bundespräsident, die Polizei. Der Vertrauensschwund betrifft also gerade Kern und Wesen demokratischer Politik, während sich die Einrichtungen, denen eine klar definierte Gemeinwohlverantwortung ohne unmittelbare Einbindung in den demokratischen politischen Prozess anvertraut ist, eines ziemlich hohen und stabilen Vertrauens erfreuen. Zu Recht hat man im Blick auf dieses Phänomen von einer „Verschiebung der Legitimitätsachse“ gesprochen. Sie ist bemerkenswerterweise in allen etablierten Demokratien zu beobachten.

Das ist fraglos ein beunruhigender Befund. Er wird nicht erfreulicher dadurch, dass offenbar auch das „Gegenvertrauen“, das Vertrauen der Repräsentanten in die Bürger elementar beschädigt ist. Die politische Klasse sieht sich in vielen Konfliktkonstellationen einer solchen aggressiven Verachtung, einer solchen pauschalen Verdächtigung ihrer Integrität, einem solchen Unverständnis auch für die kompromisshafte Natur der demokratischen Politik ausgesetzt, dass der Bürger ihr zu einem beunruhigend fremden, mit Argumenten kaum noch erreichbaren Wesen werden muss.

IV.

Was die Veränderung des Partizipationsverhaltens angeht, so muss sich alles Rationieren über politische Beteiligung zunächst einmal klarmachen, dass politische Beteiligung nicht, wie es die Demokratietheorie so gern unterstellt, etwas Naheliegendes, Selbstverständliches ist, sondern etwas Fernliegendes, keineswegs Selbstverständliches. Das ist so, weil der Einsatz knapper Ressourcen – Zeit ist die elementarste und oft knappste Ressource – für die weit überwiegende Mehrzahl der Menschen auf anderen, unterschiedlichsten Tätigkeitsfeldern viel ertragreicher ist als auf dem politischen. Ökonomisch gesprochen: Die Opportunitätskosten politischer Beteiligung sind in aller Regel hoch. Wahlen bilden die große Ausnahme, jedenfalls dann, wenn das Wählen auf der administrativen Seite dem Bürger leicht gemacht wird. Politische Beteiligung, die über das Wählen hinausgeht, ist folglich eine Sache von Minderheiten, oft sehr kleinen und sozial hoch selektiven Minderheiten. Auch die derzeit zu beobachtenden Veränderungen des Partizipationsverhaltens gehorchen diesem Gesetz.

Im Einzelnen ist festzustellen: Von einem klaren, anhaltenden Trend sinkender Wahlbeteiligung bei nationalen Wahlen kann zumindest in Westeuropa nicht die Rede sein. Es gibt, wenn man einen Durchschnittswert für die westeuropäischen Demokratien errechnet, einen moderaten Rückgang, aber aus dem sollte man nicht zu viel herauslesen wollen. Problematischer wird der Befund, was Deutschland angeht, wenn man die Landtags- und erst recht die Kommunal-

wahlen mit einbezieht. Am deutlichsten aber tritt uns der Rückzug aus konventionellen Formen politischer Beteiligung im Schwinden der Neigung und Bereitschaft, sich in Parteien zu betätigen, entgegen. Lange Zeit waren sie der eigentliche Ort politischen Bürgerengagements. Sie sind es nicht mehr. In Deutschland etwa ist die Zahl der Bürger, die Mitglieder von Parteien sind, seit den siebziger Jahren um die Hälfte gesunken.

Aber das ist nur die eine Seite der Medaille. Die andere: Neue Beteiligungsformen, Beteiligungsstile, Beteiligungsintensitäten haben sich entwickelt. Der neue Modus politischer Beteiligung wird als spontan, episodisch, themenspezifisch, online-basiert beschrieben. Im kommunalen Bereich spielt unmittelbare persönliche Betroffenheit und Interessiertheit eine starke Rolle. Was immer schon galt, gilt weiter, eher stärker als zuvor: Politisch aktiv sind auch im neuen Modus nur Minderheiten, und zwar Minderheiten, in denen sich keineswegs die Gesamtbevölkerung repräsentativ abbildet. In ihrer Wirkungsrichtung ist diese Beteiligung nicht mehr affirmativ, wie es etwa langjährige Parteimitgliedschaften früher waren, es ist typischerweise Protestpartizipation. Auch das plötzliche Auftreten neuer Parteien fügt sich in dieses Bild. Es handelt sich, was die Wähler dieser Parteien angeht, um spontane, häufig themenspezifische Beteiligung; dauerhafte Bindungen, belastbare politische Loyalitäten entstehen kaum.

An Symptomen für eine tiefe, möglicherweise epochale Entfremdung zwischen den Bürgern und der politischen Klasse, in unserer Begrifflichkeit: an einer Erosion der Komplementarität

von Repräsentation und Partizipation fehlt es also nicht. Welche Entwicklungen treiben diesen Prozess voran? Welche Kräfte sind in ihm wirksam? Es liegt nahe, an diesem Punkt die Beobachtung noch einmal aufzugreifen, dass der Politik in der modernen Welt grundsätzlich mehr abverlangt wird als sie leisten kann; und das ganz besonders in der Demokratie. Dieses Missverhältnis ist ein dynamisches. Offenbar leben wir in einer Phase, in der es sich dramatisch verschärft. Die Problemlagen werden komplexer, zeitenübergreifender, weiträumiger – das Stichwort Globalisierung gehört hierher; die Inkongruenz zwischen den der Politik aufgegebenen Problemlagen und ihren Handlungsmöglichkeiten wächst. Die Migrationsbewegungen, um nur dieses eine Beispiel zu nennen, entziehen sich immer mehr jeder politischen Kontrolle. Es wächst die Aufgabenlast der Politik auch deshalb, weil Vorgegebenheiten, die die Politik entlasten – soziale Strukturen wie die Familie, tradierte normative Konsense, die den Entscheidungsbedarf in Grenzen halten – zerfallen.

Auf der anderen Seite wird es für das Bürgerpublikum immer schwieriger, die Begrenztheit der Möglichkeiten der Politik zu durchschauen und verstehend anzuerkennen. So wird die Ohnmacht der Politik als ihr Versagen wahrgenommen. Man kann es auch so sagen: Die Komplexität der Verhältnisse überfordert die Politik in ihrem Bezug zur Welt und den Bürger in seinem Bezug zur Politik. Dass eine politische Ordnung, für die stabile Vertrauensbeziehungen zwischen den Bürgern und der politischen Klasse konstitutive Bedeutung haben, von dieser Entwicklung in besonderem Maße betroffen ist, versteht sich.

„Spontan, episodisch, themengebunden“ – mit dieser Charakterisierung der neuen Partizipationsformen kommt ein Trend gesellschaftlichen Wandels in den Blick, der vermutlich einen zweiten, ganz eigenen Beitrag zu jener Entfremdung leistet, der wir hier nachspüren. Menschen sind im Fortgang gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse immer weniger bereit, dauerhafte Bindungen einzugehen. Das gilt für alle Lebensbereiche. Es trifft auch jene Formen politischer Beteiligung, die sich besonders gut in die Komplementaritätsrelation von Repräsentation und Partizipation einfügen. Damit wird politische Beteiligung viel abhängiger von Stimmungen, Augenblicksimpulsen, situationsbezogenen Motivationen. Solche Befindlichkeiten aber sind nicht in der gleichen Weise zu

Politisch aktiv sind auch im neuen Modus nur Minderheiten, in denen sich keineswegs die Gesamtbevölkerung repräsentativ abbildet.

repräsentieren wie soziale Milieus mit festgefühten Interessenlagen und Weltanschauungen. Die traditionellen Parteien, Parteien überhaupt, sind da rasch überfordert. Parteien aber waren in der bisherigen Geschichte der neuzeitlichen Demokratie die eigentlichen Garanten der Komplementarität von Repräsentation und Partizipation. Was wird, wenn sich ihre Verankerung in der Gesellschaft zunehmend lockert?

Zudem: Wenn politische Beteiligung immer stärker situativen Befindlichkeiten folgt, wird der Gestus des Protests, der Empörung, der Wut zu ihrer vorherrschenden Erscheinungsform. Denn hinter diesem Gestus stehen in aller

Regel die impulsivsten Handlungsmotive. Und noch eins ist zu bemerken: Die neuartige Protestpartizipation ist auffallend häufig von der Überzeugung geprägt, man stehe gegen „die da oben“ für das Gemeinwohl ein; von einem Gefühl moralischer Überlegenheit also, für das der legitimatorische Vorrang der Bürgerpartizipation vor der Repräsentation ganz selbstverständlich ist. Die subjektive Aufrichtigkeit dieses Gefühls ändert freilich nichts daran, dass es sich um partikuläre Interventionen handelt. Auch die uneigennützigste Gruppe kann ihre Anschauung vom Wohl des Ganzen in der Demokratie nicht einfach mit der Begründung für allgemeinverbindlich erklären, es seien doch Anschauungen vom allgemeinen Besten, die sie verfechte.

Besonders deutlich tritt uns die wachsende Neigung, der Bürgerpartizipation ein grundsätzliches legitimatorisches „Prä“ zuzuschreiben, in der Beliebtheit der Parole „Wir sind das Volk“ entgegen. In einer Diktatur hat diese Parole ihren Sinn und ihr Recht. In der Demokratie dürfen Bürger, streng genommen, nur zweimal von sich sagen „Wir sind das Volk“ – im Akt der Wahl und bei Volksentscheiden. Alle anderen Akte der Bürgerbeteiligung sind auf unterschiedliche Weise partikularer Natur. Die Legitimität des Ganzen können sie nicht für sich in Anspruch nehmen.

Der Tiefstand des Vertrauens hat bisher in den etablierten Demokratien keine dramatischen Folgen gehabt.

Eine dritte Spur: Es ist ganz unwahrscheinlich, dass die Massenmedien im Kontext unserer Problematik keine Rolle spielen. Gewiss, es ist nicht ihre Aufgabe, Vertrauen zu stiften. Aber damit, dass im erbitterten Wettbewerb um die Aufmerksamkeit des Publikums der – das ist kein Urteil über jede Zeitung und jedes Programm – bevorzugte Modus der Präsentation von Politik durch die Massenmedien der der Skandalisierung ist, hat die Demokratie dann doch ein Problem. Das Bild der Politik, das die Massenmedien, den Imperativen des Marktes gehorchend, den Bürgern präsentieren, ist in der Summe ein ins Negative verzerrtes. Verständnis für die Normalität demokratischer Politik mit ihren Mühseligkeiten und Restriktionen wächst so nicht. Die verbreitete Neigung, Politik schlechthin zu verachten, wird entschieden befördert.

Auf ganz andere Weise, aber mit ähnlichem Effekt wirkt das Internet auf die politischen Einstellungen und das politische Verhalten seines Publikums ein. Dass das Internet die Protestpartizipation außerordentlich erleichtert, haben die letzten Jahre eindringlich gezeigt. Es hat sich weltweit als Mobilisierungsmedium par excellence etabliert. Immer deutlicher wird aber auch: Das Internet wirkt nicht als Medium der Reflexion, des Austausches von Argumenten, der abwägenden Meinungsbildung. Es wirkt im hohen Maße als Medium der Desinformation, der Verfestigung von Vorurteilen in Kommunikationsgemeinschaften zirkulärer Selbstbestätigung. Jede noch so absurde Weltsicht findet im Internet tausendfache Resonanz. Wenn diese Diagnose zutrifft, müssen wir mit einem durch wachsende Dialogunwilligkeit und Dialogunfähigkeit geprägten Partizipationsverhalten rechnen.

Schließlich – vierte Spur – muss auch von der politischen Klasse selbst und ihrem Beitrag zu dem Entfremdungs-

prozess, der uns hier beschäftigt, die Rede sein. Das Bild, das der Bürger sich von ihr macht, wird immer mehr von der Wahrnehmung ihrer Selbstbezüglichkeit bestimmt; von dem Eindruck, etwas anders formuliert, dass das Verhalten der politischen Klasse von ihrem Interesse an sich selbst bestimmt ist. Vermutlich ist es die fortschreitende Professionalisierung der Politik, die diese Entwicklung in der Tat vorantreibt. Sichtbar werden kann die Selbstbezüglichkeit auf viele Weisen: durch ein Übermaß an parteilicher Patronage; durch ein Übermaß an Inanspruchnahme öffentlicher Mittel für eigene Zwecke; durch die Bedienung eigener Wählerklientele auf Kosten des Ganzen und so fort. Das letzte Beispiel macht allerdings deutlich, dass es auch ein problematisches Zusammenwirken zwischen der Neigung der politischen Klasse zu ausufernder Selbstbezüglichkeit und der Logik der Wettbewerbsdemokratie gibt.

V.

Gefährden die beschriebenen Entfremdungsprozesse die repräsentativ verfasste Demokratie? Brechen die wachsenden Spannungen zwischen Repräsentation und Partizipation die für die repräsentative Demokratie konstitutive Komplementarität auf? Der Tiefstand des Vertrauens hat bisher in den etablierten Demokratien keine dramatischen Folgen gehabt. Das mag mit der Einsicht zu tun haben, dass eine freiheitliche Alternative zur repräsentativen Demokratie schlechterdings nicht erkennbar ist. Wohl auch damit, dass von gravierenden Leistungseinbrüchen in den Demokratien, die hier im Blickfeld sind, nicht die Rede sein kann. Die Instabilität der Parteiensysteme ist einstweilen das sichtbarste Zeichen dafür, dass Repräsentation und Partizipation sich immer stärker aneinander reiben.

Kritisch für die Demokratie wird es, wenn elementare, für jedermann wahrnehmbare Leistungsschwächen und eine tiefe Erschütterung des Vertrauens in die politische Klasse zusammentreffen. Das ist, was Europa angeht, in einigen Demokratien Südosteuropas und des Mittelmeerraumes der Fall. Elementar erschüttert wird das Vertrauen regelmäßig durch die Erfahrung, dass die politische Klasse als Klasse korrupt ist. Korruption als den öffentlichen Raum beherrschende Alltagspraxis wird von den Bürgern als die ultimative, empörendste Ausprägung jener Selbstbezüglichkeit der politischen Klasse erlebt, von der im Allgemeinen schon die Rede war. Anders herum formuliert: Es gibt ein Ethos der Repräsentation. Nur wenn dieses Ethos von den Repräsentanten für die Bürger wahrnehmbar gelebt wird, kann es stabile, die repräsentative Demokratie tragende Vertrauensbeziehungen zwischen Repräsentanten und Repräsentierten geben. Korruption ist die radikale Negation dieses Ethos. Sie zerstört die Fundamente des repräsentativ-demokratisch verfassten Gemeinwesens.

Der Verweis auf Bedingungen einer wirklichen Krise besagt freilich nicht, dass Demokratien diesseits der Krise keinen Anlass hätten, über ihre Befindlichkeit nachzudenken. Ganz im Gegenteil. Die repräsentativ verfasste Demokratie ist wie keine andere politische Ordnung darauf angewiesen, dass alle Beteiligten jedenfalls im Kern verstehen, was sie ist und was sie ihnen abverlangt. □

Direkte Demokratie im internationalen Vergleich

Uwe Wagschal

I. Einleitung

Die direkte Demokratie gilt gemeinhin als Medizin dafür, alle möglichen Krankheiten der Demokratie zu beseitigen oder zu lindern. Der St. Galler Ökonomieprofessor Gebhard Kirchgässner meint beispielsweise über die Menschen, die mit einem hohen Maß an direkter Demokratie leben: Die Menschen leben gesünder und länger, sie lesen mehr Zeitung, sind politisch interessierter. Kurz: direkte Demokratie ist gleichsam ein Allheilmittel für alles. Als Wissenschaftler sollte man allerdings auch die Risiken und Nebenwirkung eines solchen Mittels im Blick haben. Hier soll der Versuch unternommen werden, die Ambivalenz der Kultur direkter Demokratie und ihrer Verfahren gründlich zu beleuchten.

Direkte Demokratie kann an unterschiedlichen Stellen im politischen System ansetzen. Der Sozialwissenschaftler David Easton beschrieb 1965, dass dieses System zum einen Inputs, also Unterstützung oder auch Ansprüche von der Staatsbevölkerung erhält und diese mithilfe des in ihm herrschenden politischen Wettbewerbs und bestimmter weiterer Prozesse zu sogenannten Outputs umwandelt, also staatlichen Leistungserbringungen.

Direkte Demokratie kann beispielsweise an der Input-Seite ansetzen, wie zum Beispiel in der Schweiz, dessen Konkordanzsystem es zulässt, dass Interessen der Bevölkerung in einem Prozess des gütlichen Aushandelns und der Konsensfindung *direkt* ins politische System eingespeist werden. Auf diesem Wege wird das System zu einem gewissen Grad legitimiert. Doch das politische System lebt auch von den Outputs. Je besser staatliche Leistungen, z.B. in Form großen Wohlstands oder geringer Arbeitslosigkeit, desto zufriedener sind die Menschen und desto eher kann sich das politische System legitimieren.

Die Einschätzung zur Direktdemokratie variiert deutlich. Unterstützer und Kritiker argumentieren mit den unterschiedlichsten Argumenten und Fakten. Im Folgenden werden zehn Thesen zur direkten Demokratie in politischen Systemen formuliert und mit empirischem Material unterstützt.

II. Zehn Thesen zur Direktdemokratie

These 1: Eine steigende Anwendungshäufigkeit direkter Demokratie

Die erste These besagt, dass die Anwendung direktdemokratischer Instru-



Prof. Dr. Uwe Wagschal, Professor für Vergleichende Regierungslehre an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

mente im internationalen Umfeld, aber auch in Deutschland zunimmt. Betrachtet man die Entwicklung direktdemokratischer Abstimmungen in Europa über 48 Länder im Zeitraum von 1848 bis 1945, so gab es pro Jahr durchschnittlich 0,05 Abstimmungen. Im Zeitraum 1848 bis 2010 hat sich diese Ziffer auf 0,13 mehr als verdoppelt (Tabelle 1).

Allerdings sind es vor allen Dingen einige wenige Länder, in denen besonders häufig auf nationaler Ebene direktdemokratische Verfahren zur Anwendung kommen. Außerdem muss bei der Analyse direkter Demokratie immer in Betracht gezogen werden, wie heterogen das Feld der direktdemokratischen Instrumente ist. Personen- und Sachabstimmungen sind zu unterscheiden. Innerhalb der Sachentscheidungen können *bottom up*, also von den Bürgern ausgelöste, und *top down*, also entweder von der Regierung oder vom Parlament ausgelöste Instrumente zum Einsatz kommen. Ein *bottom up* Instrument wäre z.B. eine Volksinitiative, ein *top down* Instrument z.B. ein obligatorisches Referendum bei einer verfassungsändernden Frage.

Doch diese Einteilung wird den Änderungen im Feld während der letzten 20 Jahre in Deutschland nicht gerecht. Insbesondere auf Ebene der Bundesländer und auf kommunaler Ebene gab es

Tabelle 1: Anwendungshäufigkeit direktdemokratischer Verfahren

Volksabstimmungen im Zeitraum	Zahl der betrachteten Länder	Summe über alle Länder und Jahre	Durchschnitt über alle Länder pro Jahr
1848 bis 1945	48	225	0,05
1945 bis 1969	48	137	0,11
1970 bis 1989	48	229	0,24
1990 bis 2010	48	464	0,31
1848 bis 2010	48	1055	0,13

Quelle: Eigene Recherchen



Foto: Danny Lawson/dpa

Wahlkampf beim schließlich gescheiterten Unabhängigkeitsreferendum in Schottland im September 2014 mit Nicola Sturgeon, damals stellvertretende schottische Ministerpräsidentin und

heute Chefin der Regionalregierung: Für den Autor hat die Intervention des Bürgers zum Beispiel bei Volksabstimmungen keineswegs einen legitimatorischen Vorrang vor der Repräsentation.

viele Ausweitungen im Bereich der direkten Demokratie. Manchmal hatten bestimmte Abstimmungen schon Vorwirkungen, wie etwa die Abschaffung der Studiengebühren, wodurch sie gar nicht zustande kamen. Doch diese Vorgänge sind nicht als defizitär zu sehen, sondern eher als eine zusätzlich zur Ausweitung des Instrumentariums sich entwickelnde höhere politische Partizipation. Auch im Bundesländervergleich ist diese zu beobachten. In der großen Spannweite der Bundesländer liegt Bayern weit vorne. Von 2000 bis 2013 wurden in Bayern 1300 kommunale Abstimmungen abgehalten. Das liegt unter anderem an den leicht zu erfüllenden Voraussetzungen für die Einleitung dieser Volksabstimmungen. Solche Voraussetzungen können z.B. Unterschriftenanforderungen oder Amtseintragungen sein.

In manchen Ländern der EU ist es mittlerweile möglich, im europäischen Gesetzgebungsverfahren seine Stimme laut werden zu lassen. Eine europäische Initiative ist die Anregung für die Kommission, Petitionen an die Gesetzgebungsorgane zu unterschreiben. Eine solche Initiative hat in der Tat auch schon Wirkung gezeigt, nämlich bei der Liberalisierung des Wasserrechts, die von der Agenda genommen wurde. Jedoch wird die Initiative mittlerweile politisch unterwandert. Die Kommission verhin-derte die TTIP-Initiative und erklärte sie für unzulässig. Hier wird ersichtlich: Auch bei direktdemokratischen Entscheidungen geht es immer um Machtinteressen.

Insgesamt ist die Anwendungshäufigkeit in Europa sehr unterschiedlich. Das „Initiative Referendum Institute“ in Amsterdam: unterscheidet sechs Kategorien: „Schlusslicht“ in dieser Einteilung ist u.a. die Türkei, die „Avantgardisten“ repräsentieren die Schweiz und Liechtenstein. Die „Demokraten“ sind hier Irland und Italien, eines der „vorsichtigen“ Länder ist Österreich und Deutschland steht in der Gruppe der „Ängstlichen“.

These 2: Die Bevölkerung will mehr Mitsprache

Die zweite These geht davon aus, dass die Bevölkerung und auch die Parteien mehr Mitsprache einfordern. Somit sind

der Ausbau und die steigende Anwendungshäufigkeit auch auf ein grundlegendes Bedürfnis nach mehr Mitsprache zurückzuführen. Es lässt sich aber auch ein Spannungsverhältnis auf der Input-Seite feststellen. Auf der einen Seite neigt die Bevölkerung eigentlich dazu, sich in der Politik zu engagieren. Auf der anderen Seite möchten aber alle häufiger und direkter mitentscheiden. Im Prinzip neigen die Menschen also zu einer Art Entscheidungsdemokratie. Man möchte am besten am Computer sitzen und ja-nein, ja-nein klicken. Das ist wohl das Idealmodell einer Demokratie für viele Menschen. Aber der Wunsch, sich wirklich am politischen Diskurs zu beteiligen, an der Auseinandersetzung und auch am klassischen politischen Verfahren zu partizipieren, nimmt ab. Das ist die Kehrseite der Medaille.

Generell kann man einen Zuwachs der unkonventionellen Partizipation beobachten. Zudem kann man aus Umfragen ablesen, dass mehr als 75 Prozent der Bevölkerung sich für mehr direktdemokratische Verfahren in Deutschland aussprechen. Hingegen spricht sich nur eine Minderheit explizit gegen den Ausbau von direktdemokratischen Beteiligungsrechten aus. Dieses Bild ist auch relativ konstant, wenn man die verschiedenen politischen Lager betrachtet. Die höchste Zustimmung gibt es klassischerweise bei den linken Parteien – der SPD und den Grünen. Eine eigene Umfrage aus dem Jahr 2011 zeigte jedoch auch, dass sowohl bei der Union als auch der Anhängerschaft der FDP, sowie bei Befragten, die keine Parteienpräferenz angeben, eine Mehrheit die Forderung nach mehr Mitsprache unterstützt.

Die weit verbreitete Angst, mehr direkte Demokratie würde das politische System destabilisieren, lässt sich im internationalen Vergleich nicht aufrecht-erhalten. Die USA und die Schweiz sind die am längsten etablierten Demokratien, und die Schweiz ist nicht gefährdet. Im Gegenteil, dort hat die direkte Demokratie sehr stark systemerhaltend gewirkt, indem eben unterschiedliche Interessen von links und rechts in das politische System aufgenommen worden sind. Die direkte Demokratie in der Schweiz hat somit dazu geführt, dass

alle referendumsfähigen Gruppen in den Aushandlungsprozess miteinbezogen werden um vorab einen Konsens zu finden.

Das Ganze führt zu einem gewissen direktdemokratischen Paradoxon. Dieses sieht so aus, dass wir eine Ausweitung der Instrumente, der Beteiligung haben, aber die Unzufriedenheit mit der Demokratie immer mehr steigt und so das Versprechen der Demokratie nicht wirklich eingelöst werden kann. Trotzdem deuten Demokratieindizes daraufhin, dass in Ländern mit direktdemokratischen Beteiligungsmöglichkeiten die Qualität der Demokratie höher ist als in Ländern ohne diese Instrumente.

These 3: Vox populi, vox rindvieh?

In der Diskussion um das Für und Wider direktdemokratischer Entscheidungsverfahren wird immer wieder auf die Kompetenz der Abgeordneten im Parlament und die Unwissenheit des Volkes verwiesen. Fehlentscheidungen – so ein zentrales Argument der Gegner von Volksabstimmungen – seien bei direktdemokratischen Entscheidungsverfahren wahrscheinlicher. Parlamentarische Entscheidungen weisen dagegen eine höhere Qualität auf, weil vorher intensiv im Parlament diskutiert wurde. Komplexe Entscheidungen, wie etwa über den Atomausstieg oder Großbauprojekte, seien vom Volk kaum zu verstehen. Oder wie es der ehemalige bayrische Ministerpräsident Strauß formulierte: *Vox populi, vox rindvieh*. Allerdings haben gerade zahlreiche Befragungen von Abgeordneten, etwa zum Euro-Rettungsfonds, gezeigt, dass diese oft genug selbst nicht wissen, worüber sie abstimmen. Die Beantwortung der Frage, ob die Qualität von Entscheidungen in Parlamenten oder Volksabstimmungen besser ist, sollte jedoch nicht nur anekdotisch oder auf Basis normativer Überzeugungen getroffen werden.

Kaum wahrgenommen wird im Rahmen dieser Diskussion, dass bereits im 18. Jahrhundert der Mathematiker und spätere Präsident der französischen Nationalversammlung Marquis de Condorcet (1743-1794) nachgewiesen hat, dass Abstimmungen durch eine Jury mit mehreren Mitgliedern zu besseren Ergebnissen führen als wenn ein Einzelner die Entscheidung trifft. Voraussetzung ist, dass die Mitglieder der Jury zu mehr als 50 Prozent die richtige Entscheidung treffen, also durchaus eine gewisse Sachkompetenz aufweisen. Bei einer hohen Zahl von Abstimmenden geht dann die Wahrscheinlichkeit für eine Fehlentscheidung gegen Null. Dagegen kann sich ein Einzelner leichter irren, die Qualität der Entscheidung ist somit geringer. Dies gilt selbst dann, wenn der Einzelentscheider eine höhere Kompetenz aufweist als alle anderen Mitglieder der Jury. Zur Ableitung der genauen Wahrscheinlichkeit der richtigen Gruppenentscheidung trifft Condorcet verschiedene Annahmen, so muss es sich um eine Mehrheitsabstimmung mit zwei Alternativen handeln und die Jury-Mitglieder unabhängig voneinander handeln. Zudem muss die Kompetenz der Jury-Mitglieder gleich sein. Liegt etwa der Kompetenzwert der Jury-Mitglieder (oder des Volkes) bei 0,55 (also die individuelle Wahrscheinlichkeit für eine richtige Entscheidung) dann resultiert daraus schon bei 1000 Abstimmenden eine Wahrscheinlichkeit für eine Fehlentscheidung von unter einem Promille.

Ein Beispiel für dieses so genannte *Condorcet Jury Theorem* sind Gerichtsverhandlungen mit einem Einzelrichter oder einer Jury. Hier ist intuitiv plausibel, dass die Wahrscheinlichkeit für ein Fehlurteil bei einer Jury geringer ist, als wenn nur ein Einzelner das Urteil fällt. Die Sendung „Wer wird Millionär“ ist

ein weiteres Beispiel: Hier kann der Kandidat einen Telefonjoker einsetzen und einen „Experten“ befragen oder den Publikumsjoker, der die Meinung des Studiopublikums einholt. Für die US-amerikanische Version des Spiels liegen hier auch Daten vor: In knapp 65 Prozent der Fälle liegt der Experte richtig, in über 91 Prozent das Publikum.

Im Fall von Parlamenten stellt sich der Vergleich zu Volksabstimmungen schwieriger dar, da hier zwei „Jurys“ verglichen werden. Doch selbst wenn die Parlamentarier höhere Kompetenzen aufweisen, muss die Wahrscheinlichkeit für eine korrekte Entscheidung nicht höher liegen als bei einer Volksabstimmung, wo Viele zur Stimmurne gehen. Realiter liegt bei dieser abstrakten Betrachtung, die Macht- oder strategische Aspekte außen vor lässt, die Wahrscheinlichkeit für eine korrekte Entscheidung jeweils nahe bei eins. Zusammengefasst besagt das *Condorcet Jury Theorem* also, dass die Masse weniger falsch liegt als Einer oder Wenige, selbst wenn diese höhere Kompetenz aufweisen sollten. Und im Vergleich zu Parlamenten schneidet das Volk bei einer solchen mathematischen Berechnung nicht schlechter ab. Bemerkenswert! Winfried Kretschmann kam letztes Jahr in einem Interview der Süddeutschen Zeitung zum selben Befund: „Das Volk ist nicht dümmer oder klüger als eine Parlamentsmehrheit“.

These 4: Je wichtiger die Entscheidung desto eher sollte das Volk mitreden

Es erhöht auch die Zustimmung und die Stabilität eines Systems, wenn wichtige Entscheidungen dem Volk vorgelegt werden. Bekannt ist dies aus Staatsgründungen, in dessen Zuge das Volk über die Verfassung abstimmen kann. Beispielhaft sind hier die Verfassungsprozesse nach dem Fall der Mauer in Osteuropa und den ostdeutschen Bundesländern zu nennen. Dort konnten die Menschen über ihre Verfassung abstimmen. Aus polit-ökonomischer Sicht macht es Sinn, gerade wichtige Entscheidung dem Volk vorzulegen, um die Kosten eines Demokratiedefizits zu minimieren.

Aber es ist auch ganz klar, dass man nicht alles dem Volk vorlegen sollte. Nicht aus Unfähigkeit über Inhalte abzustimmen, aber aus Gründen der fehlenden Ressourcen. So macht es auch Sinn, Entscheidungen an Repräsentativorgane zu delegieren, da die Informationskosten, allein die Zeitressource, es fast unmöglich macht, sich mit allem zu beschäftigen. Das war auch ein Grundproblem der attischen Demokratie, wo die permanente Beschäftigung mit Politik am Ende zu einer Überforderung führte und gleichzeitig auch zu einer gewissen Wankelmütigkeit. Dort wurde dann darauf reagiert, in dem man repräsentative Elemente implementiert hat.

These 5: Nicht nur die Beteiligung, sondern auch die Beteiligungsmöglichkeiten steigen

Im internationalen Vergleich kann man beobachten, dass nicht nur die Beteiligung steigt, sondern auch das Partizipationsangebot. Klassischerweise sieht man dies anhand der Schweiz sehr deutlich. Wir haben am Anfang nur das obligatorische Referendum, dann das fakultative Referendum, dann die Volksinitiative. Das heißt, dieser Ausbau der Instrumente ist auch über die Zeit feststellbar. In der Schweiz werden die Beteiligungsmöglichkeiten immer weiter ausgebaut. Ähnliches sehen wir bei alternativen Beteiligungsmöglichkeiten. Town-Meetings, World Cafés, Mediationen und Bürgerhaushalte sind nur ein paar aus einer ganzen Reihe an schon fast

hippen, neuen Beteiligungsmöglichkeiten. Meist verstecken sich dahinter komplexe Verfahren die auch nicht immer das halten was sie versprechen. Exemplarisch für solche neuen Beteiligungungsverfahren kann auch die Mediation für die Neubaustrecke Stuttgart-Ulm gesehen werden, die im Zuge des Projektes Stuttgart 21 errichtet werden soll. Es gab einen „Filderdialog“ in dem alle Betroffenen auf den Fildern repräsentiert werden sollten (Tabelle 2).

Per Zufallsverfahren wurde aus der Bevölkerung eine bestimmte Anzahl an Leuten gezogen, um die Interessen zu repräsentieren und um die Bildung von Sonderinteressengruppen zu vermeiden. Von den 80 eingeladenen Leuten kamen am Ende des Auswahlverfahrens lediglich fünf. Die Menschen sind also bereit mitzuentcheiden, aber nicht unbedingt sich aktiv über eine längere Zeit zu beteiligen. Es lässt sich also feststellen, dass es viele neue Beteiligungungsverfahren gibt, aber diese nicht wirklich richtig akzeptiert sind und nur spärlich angenommen werden. Zusätzlich entsteht hierbei ein Partizipationsproblem mit Blick auf die Frage wer sich beteiligt.

Das sind die gut Ausgebildeten, die Älteren, die Menschen mit höherem Einkommen. Das heißt, Interessen, die vielleicht weiter entfernt sind und auch Schwierigkeiten haben, sich zu artikulieren, sei es sprachlich, sei es auch von der Zeit her oder aus anderen Gründen, finden dort oftmals keine Beteiligung oder keinen Widerhall.

Manche dieser neueren Verfahren werden auch strategisch genutzt. Insbesondere bei sogenannten Bürgerhaushalten lassen sich Partizipationsprobleme erkennen. Hier können sich Bürger für oder gegen einzelne Haushaltsentwürfe äußern. Die Vermutung liegt nahe, dass dies nicht in repräsentativer Form geschieht. Beispielsweise wurde so die Schließung eines Schwimmbades in einer Stuttgarter Villengegend verhindert, während in Arbeitersiedlungen deutlich weniger Eingaben gemacht wurden. Das heißt, auch hier haben wir Probleme, tatsächlich eine faire Repräsentation der Interessen herzustellen.

These 6. Wer setzt sich durch: Macht oder Diskurs?

Ein weiterer Punkt ist die Frage danach wer sich durchsetzt. Sind es reine Machtinteressen oder gewinnt eine aufgeklärte Öffentlichkeit, also das „Sachargument“? Die Befürworter betonen hierbei den deliberativen Diskurs, das heißt im Sinne von Jürgen Habermas, dass man sich zusammensetzt, lange diskutiert, und dann sachpolitisch orientierte und ergebnisoffene Entscheidungen zustande kommen. Das ist eine der Kernthesen für die Begründung der direkten Demokratie. Auf der anderen Seite steht der Vorwurf, dass auch direktdemokratische Entscheidungen in erster Linie Machtfragen beinhalten. Dabei geht es um die Durchsetzung von Macht und um politische Präferenzen, wofür die Abstimmung zu Stuttgart 21 exemplarisch steht. Ein weiteres Beispiel ist die Abstimmung über die Schulreform in Hamburg, bei der politisch die Abschaffung des Gymnasiums präferiert worden ist und sich gegen alle politischen Parteien die Interessen des Hamburger Bürgertums durchsetzen konnten. Direkte Demokratie kann hier als Veto-Punkt im politischen System gesehen werden – ähnlich zu der häufig verwendeten Metapher vom „Gang nach Karlsruhe“. Zumindest bei uns in Deutschland verzeitlicht sich der Eindruck, dass man versucht, wenn eine gewünschte Entscheidung, die im Parlament oder in der Kommune nicht zustande kommt, diese über einen Bürger-

entscheid oder eine Volksabstimmung doch noch herbeizuführen.

Wer entscheidet also? Macht oder Diskurs? Um diese Frage zu beantworten, müssen verschiedene Faktoren in Betracht gezogen werden: die Justiz, die Minderheit, die Mehrheit, die Politik, Lobbys, linke Parteien oder rechte Parteien? Darüber hinaus haben von oben herab initiierte Abstimmungen (*top-down*) eine höhere Erfolgswahrscheinlichkeit als von unten initiierte Abstimmungen (*bottom-up*). So hat ein obligatorisches Referendum in der Schweiz eine 75-prozentige Annahmewahrscheinlichkeit, eine Volksinitiative von unten nur eine 10-prozentige und fakultative Referenden ungefähr eine 55-prozentige Erfolgswahrscheinlichkeit. Der Abstimmungstyp spielt also eine wichtige Rolle.

Zusätzlich ist auch die Frage nach der Höhe der Quoren entscheidend. Das war ein Problem in der Weimarer Republik, wo ein hohes Quorum von 50 Prozent Zustimmung galt, so dass viele aus strategischen Gründen durch Nichtbeteiligung die Abstimmung scheitern lassen konnten. Diese Regelung gibt es auch in einigen osteuropäischen Ländern wie etwa in Tschechien. Dann ist natürlich auch das Verfahren der Abstimmung wichtig, also wie viele Abstimmungen an einem Termin stattfinden und wo welche Abstimmung auf dem Stimmzettel positioniert wird. In der Schweiz haben wir nur etwa vier Abstimmungen pro Volksentscheid, also pro einem Termin, in Kalifornien dagegen teilweise 20 und sogar 30. Ein beliebtes Spiel von Lobby-Gruppen in Kalifornien ist, einfach konkurrierende Abstimmungsvorlagen an einem Termin einzureichen. Dies führt dazu, dass die Wähler verwirrt werden und tendenziell alle Vorlagen ablehnen. Das ist auch bei Tabak-Liberalisierungen oder bei der Verschärfung von Gesetzen zu Tabak gängig. Wichtig ist auch, wo eine Abstimmung aufgelistet steht. Es besteht eine hohe Korrelation, ob sie auf dem Stimmzettel vorne positioniert ist oder hinten. Vorne neigen die Leute eher dazu, ja zu sagen, weiter hinten tendieren sie zu nein.

Zudem sehen wir auch indirekte Effekte. In der Schweiz gibt es die Möglichkeit des Bundesrates, Gegenentwürfe zu lancieren, und diese Gegenentwürfe haben eine viel höhere Annahmequote (über 50 Prozent). Dann konkurrieren Volksabstimmungen, und der Gegenentwurf ist eher ein breit akordierter Reformkompromiss, dem oftmals eher zugestimmt wird. Solche Institutionen spielen also eine gewisse Rolle.

Ein weiterer Faktor ist die Justiz, hier insbesondere Verfassungsgerichte. In der Schweiz ist die Volkssouveränität das grundlegende Prinzip des politischen Systems. Das heißt, der Souverän ist das Volk, und dieses entscheidet in letzter Instanz. Dass Richter ihre Abstimmungsergebnisse wieder einkassieren, ist für die Schweizer kaum vorstellbar, weswegen sich auch die Schweiz gegen eine weitere Integration in die Europäische Union wehrt. Für die Schweiz steht die Volkssouveränität über der Verfassungs- und Parlamentsouveränität.

In einem repräsentativen System, wie etwa Großbritannien, ist die Parlamentsouveränität entscheidend, während in Deutschland die Verfassungssouveränität den höchsten Stellenwert hat. Die Verfassungssouveränität ist hier das Entscheidende, was man auch an den hohen Zustimmungswerten für das Bundesverfassungsgericht erkennt, während in der Schweiz eine ganz andere Logik herrscht. Sie hat die Erfahrung, die Deutschland machte, nicht gemacht. Deswegen ist dort das Vertrauen in die Institution direkte Demokratie sehr hoch, ähnlich wie in Deutschland das in die repräsentative Demokratie.

Tabelle 2: Alternative Beteiligungsmöglichkeiten

Verfahren	Ziel/Funktion	Typische Themen	Dauer
21st Century Town Meeting	Beratung von Entscheidern, Konsultation, Mit-Entscheidung	verbindliche Entscheidungen oder Feedback zu Fragen der Lokalentwicklung und -politik	1 Tag bzw. einmalige Zusammenkunft
Bürgerhaushalt	Beratung von Entscheidern, Konsultation, bürgerschaftliche Entscheidung	Kommunalfinanz (komplett oder teilweise)	1 Tag bis mehrere Jahre
Konsenskonferenz / Bürgerkonferenz	Beeinflussung öffentlicher Diskussionen, Konsultation, Beratung von Entscheidern	kontroverse Themen von öffentlichem Interesse	3-tägige Konferenz, 2 Vorbereitungstreffen
Mediation	Beeinflussung öffentlicher Diskussionen, Konsultation, Beratung von Entscheidern	kontroverse Themen von öffentlichem Interesse	1 – 2 Tage bis mehrere Jahre
World Café	Einflussnahme auf Öffentlichkeit und Gesellschaft	vielseitig einsetzbar	mehrere Gesprächsrunden à 20– 30 Minuten

In der Schweiz gibt es keine rechtliche Nachprüfung oder Vorprüfung über die Zulässigkeit von Entscheidungen. In Deutschland hingegen existieren zum Beispiel Ausschlusskataloge zur Besoldung, Finanzen, Personal usw. Die Schweiz ist da entspannter: Sie stimmen über Steuern, Abgaben, Ausgaben ab, oder ob sie Kampfflieger anschaffen wollen. Solche Dinge sind in der Schweiz durchaus möglich, und die Politik reagiert dann darauf mit der Entwicklung von Alternativen.

Wann setzt sich die Minderheit durch? Es gibt immer die Angst vor der Tyrannei der Minderheit. Deswegen gibt es Quoren, die eine Mindestbeteiligung festlegen und Minderheitsentscheidungen verhindern sollen. Denn auch Nichtbeteiligung ist letztendlich auch eine Art von Meinungsäußerung. Niedrige Abstimmungsbeteiligung ist ein Kritikpunkt an der direkten Demokratie. Allerdings sehen wir, dass bei Kommunalwahlen oder Landtagswahlen oftmals die Wahlbeteiligung mittlerweile schon deutlich niedriger liegt als bei Volksabstimmungen. Bei Stuttgart 21 hatten wir über 60 Prozent Beteiligung, bei der Landtagswahl war sie niedriger. In ostdeutschen Bundesländern liegen wir teilweise schon deutlich unter 50 Prozent, bei Landrats- und Kreistagswahlen schon bei 20 Prozent. Das sind mittlerweile schon bei Wahlen und Abstimmungen problematische Größen. Aber es ist klar, dass, je wichtiger die Wahl ist, die Wahlbeteiligung auch höher liegt. Bei Wahlen werden tendenziell mehr Menschen beteiligt, die weiter vom politischen System entfernt sind, da noch immer eine höhere Mobilisation stattfindet. Zwar geht die Mobilisation und Wahlbeteiligung im Zeitablauf zurück, jedoch gewinnen bei Wahlen nur selten hoch mobilisierte und homogene Minderheiten, welche in parlamentarischen Demokratien oftmals speziell bedacht werden.

Auch wenn sich die Mehrheit durchsetzt, kann es zu einer Tyrannei der Mehrheit zu Lasten von Minderheiten kommen. Dieses Phänomen lässt sich häufiger beobachten als eine Tyrannei der Minderheit und ist somit das größte Problem, so der Minarett-Entscheid in der Schweiz, oder auch, wenn in Kalifornien Schulausbildung für Migrantenkinder abgelehnt wurde. Aber Entscheidungen der Mehrheit zu Lasten

der Minderheit können von der parlamentarischen Demokratie eingeschränkt werden, auch wenn diese wie in Ungarn doch noch stattfinden.

Anschließend stellt sich die Frage, ob sich Geld und Interessengruppen durchsetzen. Auch hier schneiden Volksabstimmungen nicht schlecht ab. Denn wenn bekannt wird, dass großes Geld am Werke ist, beziehen die Menschen dies negativ in ihre Abstimmung mit ein, wie Studien für die USA zeigen. So konnten Befürworter von Raucher-Regulierungen sich mit einem Budget von 10 Millionen Dollar gegen Philip Morris mit einem Budget von 250 Millionen Dollar durchsetzen. Im parlamentarischen System hätte man mit 250 Millionen Dollar wahrscheinlich mehr Einfluss gehabt. Trotzdem spielt Geld bei Volksabstimmungen eine Rolle. Je mehr Ressourcen eingesetzt werden, desto erfolgreicher ist die Gruppe tendenziell im Abstimmungskampf. Auch eine kleine Größe und hohe Schlagkräftigkeit sind Olson zufolge Bestimmungsgrößen für den Erfolg von Interessengruppen.

Für die folgenden zwei Tabellen wurden für die Schweiz die Stimmempfehlungen von Institutionen, Parteien, und Verbänden ausgewertet. Seit 1848 bis Ende 2014 gab es 590 Volksabstimmungen. Dabei wurden je nach Akteur bis zu 500 Abstimmungen recherchiert, wobei die letzten 40 Jahre fast vollständig erfasst wurden, d.h. es liegt weitgehend ein repräsentativer Querschnitt für die Erfolgsbedingungen von Volksabstimmungen vor. Als „Erfolg“ für einen Verband bzw. für eine Partei wurde dabei die Summe aus angenommenen Ja-Parolen und abgelehnten Nein-Parolen berechnet. Dabei wurden Stimmfreigaben oder kantonale Gliederungen nicht berücksichtigt. Insgesamt kann man daher die „Erfolgsquoten“ der Akteure bei den Volksabstimmungen als Prozentanteil der eigenen „erfolgreichen“ Parolen zu den Gesamtabstimmungen berechnen.

In der Schweiz sind auf der Verbändeseite vor allem die Unternehmensinteressen erfolgreich, sowie der Bauernverband. Wenn die schweizerischen Unternehmensverbände deutlich machen, dass sie etwas für das Wohl des Landes tun, dann hat das meist eine größere Bedeutung als Geld. Die Gewerkschaften waren nur in 57 Prozent der Fälle mit ihrer Parole erfolgreich. Am erfolgreichsten sind dagegen die Arbeitgeber

Tabelle 3: Erfolgsquoten der Verbände in Schweizer Volksabstimmungen

	Vor 1980	Bis Ende 2014
Arbeitgeber	76,7	78,7
Gewerkschaften	58,3	57,3
Bauernverband	79,4	79,8
Gewerbeverband	78,0	74,7
Parlament	74,4	78,3
Bundesrat	72,8	74,1

Tabelle 4: Erfolgsquoten der Schweizer Parteien (1848-2014)

Partei	Erfolgsquote Gesamtperiode	Stimmenanteil bei Nationalratswahl 2011
PDA (Kommunisten)	43,2	0,9
SPS (Sozialdemokraten)	56,8	18,7
GPS (Grüne)	49,6	8,4
LDU (Landesring)	63,0	-
EDU (Eid. Dem. Union)	63,7	1,3
CSP (Christsoziale)	61,1	0,3
EVP (Evangelische VP)	67,6	2,0
Grün-liberale	70,3	5,4
CVP (Christ. VP)	78,5	12,3
FDP (Freisinnige)	77,2	15,1
LPS (Liberale)	76,6	(jetzt mit FDP)
BDP	74,5	5,4
SVP (Volkspartei)	73,9	26,6
SD (CH-Demokraten)	59,2	0,2
Lega dei Ticinesi	55,6	0,8

(79 Prozent) und die Bauern (80 Prozent), was natürlich auch an der bürgerlichen Prägung der Schweiz liegt (Tabelle 3).

Daran schließt sich die Frage an, ob sich die Linke oder Rechte durchsetzen können. Der Theorie des Medianwählers folgend, positionieren sich z. B. in der Schweiz nicht nur die meisten Wähler in der Mitte des politischen Spektrums, auch die meisten Parteien sind dort aufzufinden. Wenn man wieder den Anteil erfolgreicher Abstimmungsparolen auszählt, ist der Erfolg der Extreme deutlich geringer als die der Mitte. Es setzten sich eher die christdemokratische CVP, die liberale FDP und die konservative SVP durch. Die bürgerliche Mitte ist somit deutlich am erfolgreichsten. Das liegt auch daran, dass diese Parteien ihre Wähler häufiger für Abstimmungen gewinnen. Entsprechend des *Median-Wähler-Theorems* von Downs zeigt sich, dass die Partei, die die politische Mitte abdeckt, also die Christdemokraten (CVP), am erfolgreichsten an der Stimmurne sind. Insofern gilt: Die politische Mitte entscheidet (Tabelle 4).

Ein ähnlicher Effekt lässt sich in Baden-Württemberg beobachten. Wenn man in den 44 Landkreisen in Baden-Württemberg den CDU-Stimmenanteil mit dem Ja-Stimmenanteil zu Stuttgart 21 korreliert, zeigt sich ein starker Zusammenhang: Je mehr CDU-Stimmen, desto höher die Ablehnung gegen den Ausstieg aus dem Projekt. Für die Grünen-Hochburgen lässt sich umgekehrt ein hoher Zusammenhang mit der Befürwortung des Ausstiegs finden. Es geht also hierbei nicht allein um einen rationalen Diskurs, sondern um die Empfehlung der Parteien, was man anhand von Umfragedaten gut zurück-

verfolgen kann. Letztendlich wird so der politische Wettbewerb in die Arena der direkten Demokratie transformiert.

These 7: Die Bürger entscheiden besser als vermutet

Mit der siebten These ist gemeint, dass die Bürger durchaus in der Lage sind, Entscheidungen nicht nur von ihrer eigenen Betroffenheit abhängig zu machen. So gibt es kaum Belege für einen Nimby-Effekt („not in my backyard“). Dieser Effekt beschreibt die grundsätzliche Zustimmung der Bevölkerung zu einem Thema, zum Beispiel zu alternativer Energie, aber die Ablehnung einer Stromtrasse im eigenen Dorf. Man möchte die Auswirkungen nicht vor der eigenen Haustür spüren. So wurde z.B. in Baden-Württemberg ein Gefängnis verhindert. Auch bei Stuttgart 21 vermutete man, dass die Grünen-Wähler in Stuttgart gegen das Projekt stimmen würden, da ihre Wohnlage eventuell betroffen sei. Allerdings war in Stuttgart die Zustimmung zum Projekt in der Volksabstimmung eher hoch, und auch in der Schweiz gab es Befunde, die das Gegenteil des Nimby-Effekts belegen. Das bedeutet, dass in der Nähe wohnende Bürger sich auch etwas von solchen Projekten versprechen, z. B. monetäre Vorteile, billigen Strom in der Nähe von Atomkraftwerken. In Baden-Württemberg sind die höchsten Anteile der Ablehnung von Stuttgart 21 in maximaler Distanz zum Bahnhof, in Freiburg, aufzufinden. Vor allem der badische Landesteil war dagegen, was die Hypothese eines Spätzle-Grabens stützt.

Auch in der Schweiz lässt sich eine kulturelle Differenz im Abstimmungsverhalten der Romans, der Französisch-

sprechenden, die eher für Sozialpolitik sind, und den Deutschschweizern, die eher für dessen Dämpfung sind, feststellen. Auch das Geschlecht, die eigene wirtschaftliche Lage, die Ortsgröße kann bei Volksabstimmungen einen Effekt haben. Die Parteidifferenz spielt, wie oben gezeigt, aber eine entscheidende Rolle.

These 8: Direkte Demokratie dämpft die Staatstätigkeit

Es lässt sich beobachten, dass die Robin-Hood-These der Demokratie der vermehrten Umverteilung und somit der gesteigerten Staatsausgaben, sich bei der direkten Demokratie nicht bestätigen lässt. Stattdessen lässt sich das Gegenteil, nämlich eine gesunkene Staatstätigkeit feststellen. In der Schweiz und in Kalifornien kann man dieses Phänomen anhand der relativ niedrigen Besteuerung und den relativ niedrigen Ausgaben beobachten. In Kalifornien fand 1978 eine Steuerzahlerprotestbewegung statt, die die Instrumente der direkten Demokratie nutzte, um Steuersätze für Hausbesitzer und andere zu senken. Dies hatte den Effekt, dass alle anderen Staatstätigkeiten zurückgegangen sind: Schulen gingen pleite, in die Infrastruktur wurde weniger investiert.

Direkte Demokratie kann als Veto-Instrument aber auch in positiver Weise eventuell unsinnige, teure Ausgaben wie die Anschaffung von Kampffliegern verhindern. So kann die Macht von Regierungen eingeschränkt werden und Politiker müssen sich vermehrt überlegen, ob das Volk einem bestimmten Ausgabenwunsch auch zustimmen würde. In Deutschland werden solche Fragen eher mit dem Bundesverfassungsgericht im Hinterkopf gestellt, in der Schweiz mit dem Volk. Hier kann ein Veto-Instrument sinnvoll sein, um den Wiederwahlinteressen und der daraus folgenden Gegenwartspräferenz des Politikers, der deswegen noch Bauprojekte mit erhöhten Ausgaben finanzieren möchte, eine Grenze zu setzen. Solche Projekte bedeuten meist auch eine höhere Steuerbelastung. Bei einer Möglichkeit der Mitsprache durch die Bürger könnten diese dann Kosten und Nutzen des Projektes realistischer berücksichtigen.

These 9: Direkte Demokratie führt zu Reformstau

Die direkte Demokratie führt auch vermehrt zu Reformstau. Manchmal können die erhöhte Langsamkeit des politischen Systems und die bessere Perspektive über die Zeit hinweg auch sinnvoll sein. Jedoch sind in der Politik oft Reformen nötig, und diese werden in der Schweiz in der Sozialpolitik häufig verzögert. Auch am Beispiel der Einführung der Mehrwertsteuer in der Schweiz lässt sich ein Reformstau feststellen. Es wurde eigentlich früh, in den 1950ern, erkannt, dass die Mehrwertsteuer im Vergleich zur Umsatzsteuer eine wirtschaftsfreundliche Steuer ist. Trotzdem wurde die Mehrwertsteuer in der Schweiz erst 1995 eingeführt, weil die Bürger mehrmals gegen das Vorhaben stimmten.

Es lässt sich ein Effekt der direkten Demokratie erkennen: der Status Quo wird bevorzugt. Die Orientierung am Status Quo reflektiert eine allgemeine menschliche Verhaltensweise, da das Neue Unsicherheit verspricht. Dazu führen auch Transaktionskosten und asymmetrische Informationen. Letztere besagen, dass die Bürger den gegenwärtigen Zustand kennen, grundsätzlich zufrieden sind, über den neuen Zustand nicht viel wissen und ihn kritischer sehen. Auch der Omission-Effekt, die Präferenz fürs Nichthandeln, stabilisiert den Status Quo. Zudem bestehen Ent-

scheidungshürden und Zeitverzögerungseffekte, die die These des Reformstaus stützen. In Deutschland könnten direktdemokratische Verfahren zusätzlich zur zweiten Kammer Bundesrat Reformen blockieren. Zusammenfassend lässt sich der direkten Demokratie ein Status-Quo-Bias attestieren.

These 10: Direkte Demokratie kann zu Lasten von Minderheiten wirken

Wie oben schon angedeutet, kann die direkte Demokratie zu Lasten von Minderheiten gehen und wirkt auch in hohem Maße so. Das kann man in der Schweiz und in den USA deutlich sehen, obwohl eine starke Demokratie sich nach Benjamin Barber vor allem durch die Toleranz gegenüber anderen gesellschaftlichen Gruppen auszeichnet. In den USA gehen aber trotzdem bis zu 75 Prozent der Entscheidungen, bei denen es um die Rechte von Minderheiten geht, zu ihren Lasten aus, so eine Studie der amerikanischen Sozialwissenschaftlerin Barbara Gamble. Dies wird besonders zum Problem, wenn das Prinzip der Volkssouveränität statt dem Prinzip der Verfassungssouveränität gilt. In der Schweiz gibt es keine Institution, die die Entscheidungen der Volksabstimmungen rechtlich prüft. Ein einziges Mal wurde ein Verfahren geprüft, nämlich die Einbürgerung in einen Kanton per Volksentscheid. Vierzig Jahre lang wurde die Einbürgerung einzelner Personen in einigen Kantonen durch die Bürgergemeinde entschieden. Diese mussten dann ihr Einkommen und ihren Lebenslauf nachweisen. Bei diesen Entscheidungen ließ sich ein Bias feststellen, nach dem über Jahrzehnte Bewerber aus der Türkei und osteuropäischen Ländern abgewiesen wurden, obwohl sie mitunter 30 oder 40 Jahre in der Schweiz lebten, während Westeuropäer oft eingebürgert wurden.

Im Abstimmungsverhalten kann zwischen Entscheidungen über „deserving minorities“, also verdienten Minderheiten, und „undeserving minorities“, also unverdienten Minderheiten unterschieden werden. Leistungen zugunsten von Minderheiten wie Veteranen oder Blinden, die für ihre Benachteiligung nichts können, werden von vielen befürwortet. „Undeserving poors“ werden dagegen in der Schweiz und in den USA systematisch benachteiligt. Als Emigrant, Homosexueller oder Angehöriger einer anderen Minderheit werden diese Leistungen in Volksabstimmungen eher nicht gewährt. Eine Lösung könnte hier die Kompetenz der Nachprüfung von Verfassungsgerichten sein, wie es in den USA im Fall der Verweigerung der Schulbildung für Migrantenkinder der Fall war. Auch eine vorherige Prüfung, also eine Zulassung zu einem Volksentscheid, ist denkbar.

III. Fazit

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass direkte Demokratie die politische Legitimation und Partizipation erhöhen kann. Allerdings kann ein Dilemma zwischen der Input- und Output-Seite entstehen. Es wurde deutlich, dass direktdemokratische Verfahren parlamentarische Verfahren ergänzen können, allerdings nicht ablösen. Es ist auch wichtig zu bedenken, dass direktdemokratische Entscheidungen immer Machtentscheidungen sind. Sie favorisieren den Status Quo und die politische Mitte ist überdurchschnittlich erfolgreich. Reformen werden zudem eindeutig verlangsamt. Aber viele Anschuldigungen lassen sich nicht bestätigen, so ist kein „not in my backyard“-Effekt nachzuweisen und negative Auswirkungen auf die politische Stabilität lassen sich ebenfalls nicht beobachten. □

Dieter Dorn

im Gespräch mit Siegfried Mauser

Mit Dieter Dorn als fünftem Gast setzte die Akademie am 24. März 2015 die Reihe „Im Gespräch mit Professor Siegfried Mauser“ fort. Nach dem Dirigenten Kent Nagano, der Sängerin Waltraud Meier, dem Komponisten Wolfgang Rihm und der Geigerin Julia Fischer konnten sich die rund 220 Zuhörer an diesem Abend auf einen der bedeutendsten Theaterregisseure und Intendanten freuen. Dieter Dorn (79) – unter anderem als Intendant

der Münchner Kammerspiele und des Residenztheaters eigentlich ein Mann des Sprechtheaters – führte und führt auch bei vielen Opern Regie und gab aus seiner Perspektive interessante Einsichten in die Welt des Musiktheaters. In unserer Mediathek unter mediathek-kath-akademie.de können Sie das Gespräch zwischen Dieter Dorn und Siegfried Mauser auch nachhören.

Siegfried Mauser: Meine sehr verehrten Damen und Herren, es ist mir eine besondere Freude, heute mit Dieter Dorn, einem alten Freund, ein Gespräch führen zu dürfen. Es hat sich im Vorfeld schon auf verblüffende Weise einiges gefügt. Die letzte große und herausfordernde Musiktheaterproduktion, die Dieter Dorn mit internationalem Erfolg an die Öffentlichkeit brachte, war in Genf Wagners Tetralogie „Der Ring des Nibelungen“. Die jetzt folgende wichtige Produktion, ab November an der Lindenoper in Berlin zusammen mit Daniel Barenboim, ist eine Oper von Verdi, nämlich „La Traviata“. Wagner und Verdi, die uns heute als die beiden Heroen der Musiktheatergeschichte des 19. Jahrhunderts einrahmen, sind also auch die beiden Komponisten, die die vergangene Produktion und die kommende ausmachen.

Noch ein Wort zu den beiden jetzt folgenden Stücken von Richard Wagner, die, wie ich glaube, selbst Musikkenner nicht immer bekannt sein dürften. Hier fügt sich noch einmal etwas zusammen. Sie sind entstanden in der frühesten Zeit Wagners in Leipzig. In Leipzig hat auch Dieter Dorn die wichtigen Ausbildungsimpulse in Sachen Theater erfahren, an einer Elitehochschule. In Leipzig hat auch Wagner seine ersten Schritte getan in Richtung Komposition, in Richtung Musik. Und bescheiden, wie er nun einmal war, hat er sich natürlich gleich an etwas Gewaltiges herangemacht, nämlich den Goethe'schen Faust. Das hatte auch einen biographischen Hintergrund, weil nämlich seine Schwester dort am Theater das Gretchen spielte. Und so hat er sich herausgefordert gefühlt, eine Art vielschichtiger Bühnenmusik mit Liedern, Instrumentalstücken und eben auch einem Melodram zu komponieren.

Von diesen Bühnenmusiken des frühen Wagner zum „Faust“, in denen man zumindest schon das musikdramatische Genie irgendwie durchschimmern sieht und hört, wie ich meine, möchten wir die beiden Gretchen-Monologe, die er vertont hat, vorstellen. Ungemein interessant, denn am Ende werden wir dieselben Texte, die Gretchen-Monologe, noch in italienischer Sprache hören. Und, last but not least, ist der „Faust“ natürlich eines der Werke gewesen, die Dieter Dorn als Schauspielregisseur beschäftigt haben. Viele werden sich viel-

leicht noch an diese gewaltige, ganz außerordentliche Inszenierung unter den vielen höchst gelungenen Inszenierungen erinnern, nämlich 1987 an den Kammerspielen Goethes „Faust“. Es ist also ein vielschichtiger Kreis, der sich hier schließt. Jetzt hören Sie zunächst Lied und Melodram des Gretchen in der Vertonung des frühen Richard Wagner.

(Es erklingt Musik.)

Siegfried Mauser: Lieber Dieter, vielleicht gehen wir gleich „in medias res“: Richard Wagner, „Der Ring des Nibelungen“, ein gigantisches Musiktheaterwerk, eine Herausforderung für jedermann. Dich hat es das letzte Jahr, oder mit der Vorbereitung vielleicht sogar länger, beschäftigt. Es ist etwas, das für jeden Regisseur im Bereich des Musiktheaters zu den größten Herausforderungen zählt – vom Konzept her, von der Dramaturgie her. Wie bist du eigentlich, als es an dich herangetragen wurde, in Genf diese höchst erfolgreiche Inszenierung zu machen, an so ein Mammutding herangegangen? Einfach die Arbeit des Regisseurs: Man sieht einen Riesenberg vor sich, einen Himalaya des Musiktheaters, und jetzt muss ich irgendwie anfangen. Wie macht man das?

Dieter Dorn: Die Sache fing sogar viel früher an. Ich habe in München schon einmal die Anfrage gehabt, von Wolfgang Sawallisch. Aber wir haben gemerkt, dass wir, wenn wir ein Theater leiten und Theater machen, diese Herausforderung nicht annehmen können und haben das leider absagen müssen. Das spukte aber immer in uns herum. Dann war das Angebot eine willkommene Sache: Wir haben jetzt eine Möglichkeit und wir haben auch kein Theater mehr, für das wir verantwortlich sind, sondern können uns konzentrieren. Das hat gleich auch das Riesenloch ausgefüllt, in das man ja fällt, wenn man plötzlich kein Instrument mehr hat. Und das waren dann gute zweieinhalb Jahre intensivster Arbeit.

Das Entscheidende ist, glaube ich, nicht das Werk, das ist ja bekannt, sondern das ist die ungeheure Masse von Sekundärliteratur. Ich saß vorhin in der Bibliothek oben mit dir, und da habe

ich nur gesagt: Schau mal hier, das ist nur ein kleiner Teil von dem, was da auf einen losgeht. Das ist der entscheidende Punkt, überhaupt ein ganz schwieriger Punkt für Theaterleute: die ungeheure Vielzahl von Sekundärliteratur und was sie an Vorstellungen nach sich zieht. Da gelassen zu bleiben und quasi zu sagen: Wir fangen bei Null an. Das kann man sich sagen, aber ob man es schafft, ist dann eine zweite Sache.

Siegfried Mauser: Ist es denn so, dass man irgendwann einmal auf so etwas wie eine konzeptionelle Grundidee stößt, wo man diese Vielschichtigkeit, diese Verstrebungen von Personen und Schicksalen, Charakteren über diese lange Zeit dann irgendwie in einen roten Faden bringt, den berühmten „filo“, wie es Mozart genannt hat? Ist das eigentlich notwendig bei so einem gewaltigen Ding?

Dieter Dorn: Wir haben ja über 30 Jahre daran geforscht, Jürgen Rose und ich, weil wir immer gesagt haben: Theater ist der spielende Mensch und der leere Raum, auch im Sinne von Peter Brook. Das war ganz klar und wir haben gesagt: Wir fangen mit der leeren Bühne an und gehen immer wieder zur Bühne zurück: und wir schaffen Illusionen und versuchen, dass sie schon während des Spiels sich wieder auflösen und als Illusionen zu erkennen geben. Und dann müssen Sie das Ganze nur vom Ende her sehen. Sie können nicht anfangen und sagen: Wir wurschteln uns zum Ende hin durch, sondern Sie müssen einigermaßen wissen, wo Sie hinwollen.

Siegfried Mauser: Da ist einerseits dann die Konzeption, die sich auch aus der Beschäftigung mit Literatur und aus



Die beiden Künstler unterhielten sich rund anderthalb Stunden intensiv über das Musiktheater.



Professor Siegfried Mauser begleitete Lieder von Wagner und Verdi ...

Nachdenken und Auseinandersetzung ergibt. Dann gibt es aber auch die konkrete, praktische Umsetzung. Eine Szene, nehmen wir ein Beispiel gleich vom Anfang des „Ring“, die Rheintöchter-Szene: Wie ergibt sich da ein Konzept, ein Umsetzungsprogramm, das der musikdramatischen Konstellation entspricht? Einfach einmal im Detail, am Beispiel: Wie geht das vor sich? Es handelt sich ja auch um eine sehr ungewöhnliche Musik – es ist natürlich im „Ring“ vieles sehr ungewöhnlich –, aber gerade der Anfang ist von ganz besonderer Bedeutung, wenn nach dem Vorspiel plötzlich diese Phantasiegestalten oder Fabelwesen oder wie immer man sie nennen will, auftreten und miteinander spielen; und dann kommt plötzlich der Einbruch mit Alberich: Wie entwickelt es sich, dass es wirklich Szene und Bild wird?

Dieter Dorn: Ich glaube, das ist bei Wagner gerade der Anfang. Und zwar vom ersten tiefen Es an ist der Anfang so klar gelegt, dass Sie eigentlich nicht irren können, wenn Sie auf das hören, was die Partitur vorschlägt, also den Klang. Und folgerichtig kommen diese drei Wesen, und folgerichtig kommt auch der Alberich natürlich aus der Tiefe dazu. Wenn man dann sagt: Wir fangen an, so wie Wagner musikalisch mit dem einen tiefen Ton, so fangen wir mit der leeren Bühne an und lassen alles entstehen. Dann kamen Tücher, und es entwickelte sich der Rhein. Es ist auch sehr interessant, von welcher Seite der Fluss bei Wagner kommt; er hat das wahrscheinlich von Frankreich aus gesehen. Für uns fließt der Rhein doch von links nach rechts, nicht wahr, und er lässt ihn von rechts nach links fließen, das steht extra in der Partitur!

Siegfried Mauser: Wagner wollte ja immer Paris, die Hauptstadt des 19. Jahrhunderts, erobern.

Dieter Dorn: Da hat er sich dann auch schlecht den Leuten gegenüber bekommen, die ihm geholfen haben.

Siegfried Mauser: Wenn die Musik jetzt natürlich noch eine ganz eigene Dimension eröffnet, zusätzlich zur Handlung und auch zur Sprachschicht: Ist das eine Art Dialektik oder Ergänzungsverhältnis, dass in der Personenführung auf die Musik reagiert wird, auf ihr Tempo, auch auf ihre Farben, auf ihre Rhythmen, auf Tonhöhenanspannungen? Ist das eigentlich ein Ziel für dich



... die Sopranistin Amelie Sandmann sang die Goethe-Vertonungen.

im Bereich Musiktheater, die Personen da agierend und reagierend zu führen?

Dieter Dorn: Ja, natürlich, von Anfang an, und gerade beim „Ring“ ist es ganz, ganz wichtig. Wir haben uns auch vorgenommen, nicht die Figuren zu interpretieren, sondern ihnen zu folgen und auch ihre Widersprüche zu zeigen, immer mit ihnen mitzugehen und immer zu sagen: Jede Figur, die da auftritt und die singt, hat Recht. Und nicht: Dann ist der Wotan Kapitalist, und dann ist er das, und dann das, sondern das sind alles Figuren, Menschen mit großen und sehr großen Widersprüchen, die auch musikalisch ganz, ganz deutlich werden ...

Siegfried Mauser: ... Bewegung und Gestik ...

Dieter Dorn: ... und man darf es nicht gleichzeitig spielen. Man darf nicht sagen: Ich spiele einen Charakter, der ist so und so. Sondern man muss den Mut haben, es hintereinander zu spielen und die Widersprüche bestehen zu lassen. Das ist im Musiktheater noch viel wichtiger als im Schauspiel, weil die Klammer, die die Musik oft macht, eine

große Faszination ausübt und dann etwas Allgemeines darüberlegt. Du musst konkret bleiben, so konkret wie in einer normalen Szene im Schauspiel.

Siegfried Mauser: Sind das dann zwei Inszenierungsdimensionen, die Figur in ihrer Psychologie, in ihrem Handlungsgeflecht, und dann sozusagen der musikalische Kommentar oder die Verklanglichung in der Musik, oder fügt sich das?

Dieter Dorn: Mal ist es eine Art Kommentar, mal weiß das Orchester viel genauer, was die Figuren noch gar nicht wissen; und sie sagen uns das, schon durch die Leitmotive. Mal ist es so, dass die Musik genau mit der Empfindung des jeweiligen Vortrags des Sängers oder der Sängerin mitgeht, und dann changiert es wieder, wenn man es nicht genau weiß. Aber es ist eigentlich auch in den Köpfen – und gerade im Kopf von Richard Wagner und dann in dem von seinem zunächst einmal großen Begleiter Nietzsche – doch auch die Idee, was Oper überhaupt ist. Die Erfindung der Oper ist der Versuch, sich die Antike klanglich vorzustellen. Das ist, glaube ich, ein ganz wesentlicher Punkt.

Siegfried Mauser: Ja, eine Art griechischer „Musiké“-Begriff, der revitalisiert werden sollte. Du bist in deiner Generation, wenn ich es recht sehe, einer der wenigen, der gleichermaßen Bedeutendes im Sprechtheater und im Musiktheater geleistet hat. Heute ist es mehr und mehr gang und gäbe, es geht viel mehr gleitend ineinander über. In einer Festschrift für dich zum 70. Geburtstag habe ich auch einen kleinen Text verfassen dürfen mit dem schönen Titel „Text als Partitur“. Du hast immer auch den Schauspieltext wie eine Partitur behandelt, was dir manchmal – aus meiner Perspektive – völlig unberechtigt Schelte eingetragen hat. Aber du hast einen Shakespeare-Text letztlich wie eine Wagner-Partitur behandelt. Von daher müsste dir ja eigentlich, weil hier nichts zu streichen, nichts zu verändern ist, das Musiktheater besonders liegen, weil die „res facta“, die gemachte Sache dessen, was das Theater sein soll, eindeutig festliegt.

Dieter Dorn: Ja, es ist aber auch so, dass, wenn wir von den großen Texten für das Schauspiel sprechen, eigentlich auch nicht eine einzige Zeile wegzunehmen ist. Und es ist klar, dass man sich diese Beschneidungen oder andere ganz fürchterliche Dinge versagen muss. Man muss den Mut haben – so war das bei „Faust“: Ich habe bei „Faust“ ganz, ganz viele Striche gemacht, weil wir natürlich gedacht haben: Wir kommen nie durch dieses Werk, auch was die Geduld der Zuschauer betrifft. Und dann haben wir von Probe zu Probe mehr aufgemacht. Ich habe auf einem Zettel dem armen Helmut Griem geschrieben: Bitte Vers so bis so, bitte doch! Und am Ende hatten wir mit Mühe die Schüler-Szene gestrichen. Die haben wir dann auch eher nicht mehr hineinbekommen, als dass wir sie wirklich streichen wollten, weil wir gesagt hätten: Naja, die ist blöd. Aber sie war dann das Opfer, irgendwas muss das Opfer sein.

Ich warte nur auf den Moment – und das gibt es ja schon –, wenn im Musiktheater einfach auch wie wild gestrichen wird. Bei Verdi lernt man auch, dass man natürlich durch die musikalische Form schon ein bisschen die Wiederholungen herausnehmen kann und dann an Dichte gewinnt. Aber bei „Richard“ ist da nichts zu machen.

Siegfried Mauser: Gibt es für dich eigentlich einen prinzipiellen Unterschied

in der Zugangsweise, wenn du dich einem Musiktheaterwerk näherst oder einem Sprechtheaterwerk? Ist es für dich die gleiche Dimension, die gleiche Perspektive?

Dieter Dorn: Nein, es ist natürlich so, dass du dir Luft verschaffen musst. Ich verschaffe sie mir, Hans-Joachim Ruckhäberle wird das bestätigen können, indem ich jetzt zum Beispiel wie wild auf Verdi schimpfe. Denn, wenn die Musik so nahe rückt in der Vorbereitung, ganz nahe, und man darin ertrinkt, dann kann man es auch nicht mehr inszenieren. Das ist beim Schauspiel nicht so. Das ist so in der Oper ...

Siegfried Mauser: ... Muss man sich der Oper auch ein bisschen erwehren?

Dieter Dorn: Aber feste! Sonst gehst du unter, und bekommst es nicht mehr in die Hand. Es ist auch so, dass ganz viele im Schauspiel zu erfindende Beziehungen, Psychologismen, untere Schichten der Figuren, die du finden musst, damit du die Rhythmen finden kannst, selber festlegst und dass du auch über das Tempo bestimmen kannst. Das ist musikalisch überhaupt nicht so. Du sagst vielleicht: Es wäre eigentlich lebensnotwendig, dass die Figur an dieser Stelle von links nach rechts geht, und zwar in einem ganz bestimmten Tempo, aber dann macht der Richard einmal „Plumm“: Also muss die Figur da bleiben, wo sie ist.

Siegfried Mauser: Ich verstehe. Bei Wagner ist es ja so, dass zumindest beim reifen oder späten Wagner die Musik, du hast es schon erwähnt, über die Leitmotivtechnik und auch andere Phänomene sehr nah, fast identifikatorisch, mit Handlung, Sprache, Gestik, auch Bild verbunden ist. Das ist ja nicht in jeder Musik so. Wenn man vielleicht den Parallel-Giganten aus dem 18. Jahrhundert hernimmt, Wolfgang Amadeus Mozart, so haben wir hier eher einen dialogischen Charakter, der auch eine enorme Nähe erzeugen kann, aber nicht so sehr durch die Identifikation, sondern durch eine Art Dialog. Kann man diese unterschiedliche Musikdramatik in der Regie irgendwie umsetzen und ernst nehmen?

Dieter Dorn: Ja, ja, die muss man ganz, ganz ernst nehmen. Es gibt einen sehr schwierigen Punkt, über den wir auch mit Waltraud Meier viel diskutiert haben: Eine Situation entsteht ja eigentlich vor dem Satz. Der Satz ist ja meistens das Ergebnis irgendeiner Situation. Das große Problem ist, dass die Musik weiterspielt. Wo holst du den Impuls her für deine Antwort oder für den nächsten Gedanken? Manchmal ist er in der Musik, aber ganz oft ist er nicht in der Musik. Vor allen Dingen ist er auch nicht in der Musik, wenn zwei singen, wenn der eine den anderen ablöst oder unterbricht und du den Weg zu den Gedanken nicht findest, weil die Musik vorwärtsdrängt und das quasi zu macht. Da gibt es von Walter Felsenstein an und schon früher heftige Versuche, diesen Punkt zu finden, damit überhaupt eine Situation entsteht und nicht ein Gesang dreidimensional auf zwei Beinen auf der Bühne, damit also eine dramatische Situation entsteht.

Siegfried Mauser: Vor allem, glaube ich, ist bei Mozart, mit Einschränkungen natürlich auch bei Verdi, die Ensemble-Kultur von besonderer Bedeutung und auch eine besondere Herausforderung, weil zum Beispiel im Finale des zweiten Akts in „Figaros Hochzeit“, differente Figuren aufeinanderprallen und unterschiedliche Charaktere gleichzeitig erscheinen. Das hat Ingeborg

Bachmann aus der Zusammenarbeit mit Hans Werner Henze so schön vermerkt, nämlich dass das Faszinierende an der Oper sei, dass Widersprüchliches zur selben Zeit und am selben Ort möglich ist. Wie geht man als Regisseur mit so etwas um, mit Ensembles, bei Mozart beispielsweise, in dieser Disparatheit?

Dieter Dorn: Na ja, es ist ganz ungeheuer und wahnsinnig aufregend, da mitzugehen, da die Figuren wirklich bei sich zu lassen, um nicht zu sagen: Jetzt singen wir ein Ensemble, sondern dass jeder seine Stimme und seine Meinung vertritt, selbstverständlich auch szenisch. Das ist wahnsinnig schwer – wir reden jetzt so, als wäre das alles sehr leicht, aber es ist mir auch alles oft furchtbar schwer gefallen –, um da auch nur in die Nähe zu kommen. Und dann kommt das große Orchester dazu, wo es ja noch ganz andere Ansagen gibt. Ich habe noch mit keinem einzigen Dirigenten gearbeitet, der nicht irgendwann gesagt hat: Dieter, können wir nicht noch zwei Meter vorkommen? Also, aus dem Arrangement heraus gewissermaßen.

Ich habe dann immer etwas vorgebaut, zum Beispiel in New York bei Jimmy Levine. Ich wusste, dass er sagen wird, wenn er es mit Orchester probiert: Der Chor muss mindestens drei Meter weiter vor. Also habe ich drei Tage vorher dem Chor gesagt, er soll drei Meter zurückgehen, und dann kam es auch: Dieter, kann der Chor nicht drei Meter weiter vor? Bitte, denk' an die Akustik in diesem großen Haus! Da habe ich gesagt: Gerne, und der Chor war da, wo ich ihn haben wollte. Also, so etwas muss man schon auch machen, denn es kommt immer – was immer Sie auch inszenieren – irgendwann der liebe oder böse Bube mit seinem Stab und sagt: Und jetzt machen wir es einmal richtig.

Siegfried Mauser: Bleiben wir doch noch kurz bei dieser Zusammenarbeit. Der Dirigent ist ja der zentrale Partner neben der Partitur und der theatralen Handlungs-Sprachschicht des Stückes. Diese Dialoge – du hast gerade einen humorvoll umrissen –, werden ja wohl letztlich die Entwicklung des Ganzen mittragen. Gab es auch einmal krasse Konflikte in deiner Musiktheaterregie-Laufbahn?

Dieter Dorn: Ungeheure!

Siegfried Mauser: Wirklich?

Dieter Dorn: Ja, ich nenne aber keine Namen; es war in Salzburg. Das ging so gegeneinander und war so unverständlich vom Dirigenten, der nur auf seinen Klang aus war, dass ich die Dramaturgie des Western benutzt habe. Ich bin zu ihm gegangen und habe gesagt: „Good guy“, und ich habe dabei auf mich gezeigt, „meets bad guy! Bad guy turns worse – show down...“ So weit ging das damals.

Siegfried Mauser: Aber normalerweise verständigt man sich, und es ist auch ein anregendes Spannungsfeld, würde ich sagen.

Dieter Dorn: Es ist so, dass ein Dirigent, wenn er eine Sache wirklich gut machen will, auch von der ersten Probe an dabei ist. Dann ist er zwischendurch vielleicht einmal weg, aber er ist eigentlich an der Sache von Anfang an beteiligt und auch ein Jahr vorher am Modell und schwitzt genauso wie Rose, ich und die anderen Beteiligten geschwitzt haben: Wie machen wir dies, wie tun wir das? Und da gilt die Faustregel, die immer gilt: Die größten sind die einfachsten und machen es wirklich mit zu ihrer Sache; und dann ist es wunderbar.

Siegfried Mauser: Gibt es nicht auch Konfliktpotenzial, die Sängerführung betreffend? Der Dirigent will von den Sängern natürlich, Toscaninimäßig: vorn stehen, gut singen und möglichst verständlich sein. Die Sänger sind ja auch in einer schwierigen Position, und eine sinnvolle Umsetzung des Szenischen ist natürlich das Interesse des Regisseurs. Wie reagieren die Sänger, wenn solche Konflikte auftreten, oder wie kann man sie dann auffangen, aufheben?

Dieter Dorn: Du siehst das am deutlichsten bei den Bühnen-Orchesterproben. Das heißt, du hast das mit den Sängern mit Klavier, oft auch mit dem Dirigenten, der es geleitet oder sogar am Klavier gespielt hat, szenisch erarbeitet und dir natürlich im Hinterkopf immer gesagt: Wer dran ist, muss nach vorne, nicht an die Seite, nicht nach hinten. Es ist ja auch ein großer Kunst-



Der Schriftsteller Rüdiger Safranski (Mi.) und seine Frau Gisela unterhalten sich angeregt mit dem Präsidenten der Bayerischen Theaterakademie, Professor Hans-Jürgen Drescher.

betrug im Gange, denn es muss halt nach vorne gesungen werden. Dann haben Sie so eine Art Ergebnis, und dann kommt das Orchester, und es ist einfach nicht anders, es ist so: Bühnenorchesterprobe – die Sänger rücken nach vorne, kucken nur zum Dirigenten, müssen sich da hineinfinden. Und Sie denken, Sie haben vier Wochen oder sechs, wenn Sie durften, oder acht, vergeblich nach Kunst geforscht, und es ist ein rein handwerklicher Versuch, sich da überhaupt zurechtzufinden. So. Dann gibt es viele Regisseure, die diese Bühnenorchesterproben gar nicht besuchen, weil sonst die weißen Haare noch weißer werden.

Aber es ist ganz verrückt: Wenn Sie vorher gut gearbeitet haben, dann geht das quasi wie durch einen Reiberei, durch diese Anforderungen, das jetzt auch technisch und tonlich hinzubekommen, zu einem ganz tollen Ergebnis. Das Orchester, wenn es spürt, dass da oben wirklich gearbeitet wird, also auch miteinander im schauspielerischen Sinne, geht dann auch mit und achtet genau auf den Dirigenten, so dass es eine Symbiose wird, die dann, wenn sie gelingt und wirklich gut ist, so fliegt, dass Sie jedes Schauspiel zumachen müssen und sagen: Das ist dann doch gemeint gewesen. Oper ist, wenn sie gelingt – und sie gelingt wirklich in dem Sinne, den ich eben meine, ganz, ganz selten, obwohl sich alle immer große, große Mühe geben –, genau so: Dann fliegt es wirklich, dann ist Kunst, und dann ist es nicht irgendetwas.

Siegfried Mauser: Könntest du in deiner Laufbahn, in deinen Produktionen ein idealtypisches Beispiel einer wirklich gelungenen Operninszenierung, ein Beispiel eines besonders gelungenen Falles einer Zusammenarbeit mit einem Dirigenten benennen? Wann war es am tollsten für dich und auch für das Stück?

Dieter Dorn: Nein, ich habe gar nicht so viel mit der Oper gearbeitet, weil das Schauspiel mir gar nicht die Zeit gelassen hat. Ich kann nur sagen, bis auf den einen Fall ist es immer gut oder sehr gut ausgegangen, oder sogar ausgezeichnet. Und ich habe noch die Beobachtung gemacht, dass, sagen wir mal, die Musikhandwerker – das ist nicht negativ gemeint, sondern ganz, ganz positiv – meistens noch eine Nasenspitze weiter

vorne und wirklich in der Sache drin waren. Mir hat auch einmal ein Musiker gesagt – da gab es einen Musikhändler, und dann hat ein großer Dirigent die Oper übernommen: Mach' mal die Augen zu, dann hörst du keinen Unterschied! Das ist nur noch quasi die Ausstrahlung dieses Menschen, wenn du den siehst, wie er dirigiert, aber du merkst musikalisch, technisch keinen Unterschied zwischen dem, was dieser Handwerker mit seinen Menschen musiziert, und dem großen Stardirigenten.

Siegfried Mauser: Im Zentrum deiner Musiktheaterproduktion standen ja die beiden Giganten Wagner und Mozart. Bei Wagner ist meiner Meinung nach eine außerordentliche Inszenierung mit dem „Fliegenden Holländer“ in Bayreuth gelungen, etwas ganz Besonderes, meiner Meinung nach eine der besten Bayreuth-Inszenierungen überhaupt. Den „Tristan“ in New York hast du gemacht, und eben jetzt den „Ring“ in Genf. Und bei Mozart die „da Ponte-Opern“ hier in München, und ganz besonders gab es auch, finde ich, die Eröffnungsinszenierung des „Idomeneo“ im Cuvillies-Theater, mit wunderbaren Ideen musikedramatischer Art. Mit Mozart ging es ja eigentlich auch los. In der Einladung zur heutigen Veranstaltung ist auch diese Produktion von Mozarts „Entführung“ in Wien mit Karl Böhm erwähnt, und ich glaube, dazu gibt es noch eine besondere Geschichte zu erzählen oder vorzulesen...

Dieter Dorn liest an dieser Stelle aus seiner Autobiographie „Spielt weiter!“ eine Passage über seine erste Opern-Inszenierung, Mozarts „Entführung aus dem Serail“, die er 1979 mit Karl Böhm auf die Bühne der Wiener Staatsoper brachte.

Siegfried Mauser: Es sind zwei Namen heute schon mehrfach en passant und doch mit einer gewissen Gewichtung gefallen, die jetzt zur nächsten Frage führen: Da sind Jürgen Rose, der große Bühnenbildner, und Hans-Joachim Ruckhäberle, der Dramaturg. Es gibt ja Regisseure im Sprech- wie im Musiktheater, die immer wieder die neuen Herausforderungen mit neuen Bühnenbildnern und neuen Dramaturgen suchen und gerade hier eine feste Bindung vermeiden. Du bist jemand, der von An-



Der Dramaturg Professor Hans-Joachim Ruckhäberle – hier im Gespräch mit Akademie-Studienleiter Michael Zachmeier – arbeitet seit langem und intensiv mit Dieter Dorn zusammen.



Dr. Hildegard Kronawitter, Mitglied der Akademieleitung (li.), und Prof. Dr. Raimund Wünsche, der ehemalige Direktor der Glyptothek und der Staat-

lichen Antikensammlungen in München, begleitet von seiner Frau Elisabeth Wünsche-Werdehausen, saßen in der ersten Reihe.

fang an und eigentlich durchgehend auf ein Team gesetzt hat. Wie kam das, und wie hat sich dieses Team zusammengefunden und zusammengefügt, und wie ist die Rollenverteilung?

Dieter Dorn: Ich halte Theater eigentlich nur dann für richtig, oder sagen wir einmal, für ideal, wenn es über einen längeren Zeitraum geht. Das heißt, sowohl eine Intendanz zu übernehmen, als auch mit einem Ensemble zu arbeiten als Regisseur und mit den Mitarbeitern zu kooperieren, muss auf Dauer angelegt sein. Es hat sich – wir kamen von verschiedenen Seiten – in München ganz schnell herausgestellt, dass wir eigentlich in die gleiche Richtung forschen wollten und dass wir uns gegenseitig so viel zu sagen hatten, auch so viel Geduld hatten und uns dann auch so viel mit abgekürzten Fachausdrücken verständigen konnten, dass wir einen langen gemeinsamen Weg gehen konnten. Es gibt nichts Schöneres. Das heißt nicht: Wir machen es wieder, weil wir uns kennen, sondern weil man wirklich aufeinander neugierig ist. Und nur wenn man so arbeitet, denke ich, kann man sich auch so einer großen Herausforderung stellen.

Die Sache ist so: Es gibt zwischen Jürgen Rose und mir keine Rollenverteilung in dem Sinne, dass ich sage: Ach, es wäre schön, wenn das irgendwo so im Grünen schweben würde, und dann kommt ein Bühnenbild zu Stande. Sondern es wird, von der leeren Bühne ausgehend, wirklich um jede auch szenische Geste gemeinsam gerungen. Und Rose ist in den Gesprächen eher ein Regisseur und ich eher ein Bühnenbildner. Dazu kommt, dass es eben auch äußerst wichtig ist, dass der Bühnenbildner auch für die Kostüme verantwortlich ist. Es ist eigentlich ein schreckliches Wort, „Bühnenbild“, es geht doch um den Raum, um das Gelände, mit dem und auf dem etwas passiert. Dass alles nach einem Plan funktioniert, und dass nichts gemacht wird, was nicht wirklich auch gewollt ist, hängt dann besonders stark von der Dramaturgie ab, also in diesem Fall von Hans-Joachim Ruckhäberle. Er

schaute, dass von Anfang bis Ende die Koordinaten gesucht und auch dann, wenn sie gefunden sind, gehalten werden, damit sich auch nichts verselbständigen kann.

Siegfried Mauser: Ist das vor allem ein wechselseitiges Bestätigungsverhältnis, oder durchaus auch mit kritischen Momenten konnotiert, dass man sich mal aufmerksam macht...

Dieter Dorn: Nicht „mal“, wir sagen uns gewaltige Dinge, die man sich nicht sagen kann, wenn man nicht absolutes Vertrauen zueinander und in die Arbeit hat. Und von Arbeit zu Arbeit wird es dann wichtiger, dass das Vertrauen vorhanden ist. Nein, man muss bis zum Äußersten gehen und noch ein Stück weiter, bei jeder Produktion und auch bei jedem Detail, bei wirklich jedem Detail.

Siegfried Mauser: Die Bayerische Akademie der Schönen Künste bereitet gerade eine Ausstellung vor zum Bühnenbildschaffen, bleiben wir bei dem Begriff, von Jürgen Rose. Du hast den „Raumklang“ erwähnt, den ihr zusammen sucht. Das ist ja ein musikalischer Begriff. Es werden die wichtigsten Stationen seiner Entwicklung zu sehen sein. Weißt du, wann die Eröffnung ist?

Dieter Dorn: Die ist am 21. Mai 2015, wenn ich das richtig im Kopf habe, im Theatermuseum und in der Bayerischen Akademie der Schönen Künste. Bei dem Wort „Theatermuseum“ – das ist eine tolle Institution – erschrickt man aber immer gleich leicht, denn eines darf Theater eigentlich nie sein: Museum!

Siegfried Mauser: Vielleicht noch ein Blick auf die neuere Musik, auf das neuere Musiktheater. Da gibt es, glaube ich, zwei Inszenierungen, die von besonderer Bedeutung sind, den Klassiker „Wozzeck“ einerseits, der ganz außerordentlich gelungen ist, wie ich meine, und dann etwas, was mir besonders gefallen hat, an dem ich auch besonderen Anteil genommen habe: „L'Upupa und

der Triumph der Sohnesliebe“ von Hans Werner Henze, diese zauberflötenartige Märchenoper in Salzburg. Es ist mir plötzlich so durch den Kopf gegangen, als ich das Stück – ich habe es zweimal erlebt – gesehen und gehört habe, dass, was ungewöhnlich war für deine Arbeiten, die ich bisher gesehen habe, das Bildhafte, auch das leuchtende Bild, die leuchtenden Farben eine ganz besondere Rolle gespielt haben. Es ist so ein bisschen exterritorial in deinen Arbeiten, ist das richtig?

Dieter Dorn: Das ist richtig. Wenn dieser große, wirklich große alte Mann nur über seine Arbeit gesprochen hat, dann schwebte einem das schon vor. Er hat dann gesagt: Das muss eine wirklich schöne, auch farbige und in die Zukunft und auch über ihn hinausweisende Richtung haben. Das ist uns auch gelungen; das war ziemlich gut.

Siegfried Mauser: Ich fand das ganz außerordentlich. Es ist auch eine der Henzeschen Opern, die in der Rezeption nicht so durchgeschlagen haben, aber eines der außerordentlichsten Werke, finde ich. Damit ist ihm etwas ganz Ungeheures gelungen. Haben Gespräche mit ihm, mit dem Komponisten, auch die Inszenierungsarbeit mitbegleitet oder gelenkt?

Dieter Dorn: Wir haben vorher intensiv geredet. Wir sind uns schon mehrmals begegnet, und ich habe eine große Hochachtung vor ihm als Musiker gehabt, und er mochte mich auch ganz gern als Regisseur. Er hatte auch etwas geschrieben, als wir einmal für die Kammerspiele eine Bühnenmusik wollten. Da war er mit der Inszenierung überhaupt nicht einverstanden, es war aber nicht meine, und dabei haben wir uns näher kennengelernt.

In Salzburg gab es einmal große Probleme. Henze war da, hielt eine glühende Ansprache an die Wiener Philharmoniker, sagte, wie toll ihr Klang sei und wie toll sie seien – und dann war eine Orchesterleseprobe. Henze ist aber vorher gegangen, weil er nicht stören

wollte. Ich habe mich gewundert und gefragt: Wie geht das bei so einer schwierigen zeitgenössischen Musik, dass das ganze Orchester, zu großen Teilen jedenfalls, ganz entspannt auf den Stühlen sitzt und das Stück irgendwie so spielt, auch gleich vom Blatt. Ich habe in der ersten Pause mit dem Dirigenten gesprochen und er hat mir gesagt: Ich frag' mal, ich weiß gar nicht, wer und wie die Pulte am Abend in der Premiere besetzt sind. Und dann hat er die Musiker gefragt: Wer von Ihnen spielt denn die Premiere nicht? Es waren vier Leute, die die Premiere spielten, es war die zweite Besetzung, die diese Leseprobe machte.

Dann habe ich gesagt: Weißt du, was wir machen? Ich mache das Buch zu, wenn wir aus der Pause zurückkommen, werfe es auf den Boden und sage: Ich trete zurück, denn so entsteht nichts. Dann sind wir hineinmarschiert, das Orchester setzte sich wieder hin, und ich stand da mit dieser großen, schweren Partitur, und in dem Moment sagte der Dirigent leise zu mir: Dorn, was machen wir mit dem alten Mann? Dann habe ich das Buch eben nicht auf die Erde geworfen, wir haben weitergemacht und haben diese Dinge in Kauf genommen, die aber, wie ich dann hörte, üblich sind. Man wundert sich, dass bei einer dreitägigen Bühnenorchestrierprobe der Dirigent Peter Schneider immer wieder die Ouvertüre probierte und ich gesagt habe: Schreiben die nichts auf oder was? Und er meinte: Dorn, die haben keine Ahnung, das sind jedes Mal andere!

Siegfried Mauser: Eine kleine Anekdote, die das ergänzt: In Salzburg bin ich mit einem Kollegen ins Gespräch gekommen. Dann hat sich herausgestellt, er ist „bei de Wiener“, wie er mir gesagt hat, Flötist. Ich habe gewusst, da dirigiert zum ersten Mal Roger Norrington, der aus der historischen Aufführungspraxis kommt, das Wiener Orchester, das große Traditionsorchester, mit einer eigenen Klangästhetik. Dann habe ich ihn auch gefragt: Wie ist denn die Arbeit mit Norrington, das ist doch interessant für das Orchester. Da sagt er: „Des waaä i net.“ Dann habe ich gesagt: Sie haben doch schon drei Proben gehabt, und er antwortet: „Mir san vierfach b'setzt, die Kollegen spül'n die Probe, i' spül' die Aufführung.“ Das ist Wien, Solo-Flötist! Und in Wien ist das nach wie vor nicht wegzubringen. Auch die bedeutendsten Dirigenten, die sich das ausbedingen, beißen auf Granit. Also, da kommen wir auf Sachen, die haarsträubend sind, wenn man es genau nimmt.

Dieter Dorn: Der einzige Dirigent, der gesagt hat: Ich spiele mit dem Orchester, mit dem ich probiert habe, war Carlos Kleiber. Da hat die Oper mal zu mir gesagt: Wenn wir zwei Kleibers hätten, müssten wir dicht machen, weil das organisatorisch gar nicht zu machen ist.

Siegfried Mauser: Vielleicht kommen wir jetzt gegen Ende unseres Gesprächs, Dieter, noch ein bisschen auf deine Biographie zu sprechen, auf deinen Weg zum Theater, der, als du über 40 warst, auch zum Musiktheater geführt hat. Wie war denn das damals in der DDR, wie ging es, dass man als junger Mensch den Weg zum Theater findet? Ist das gefördert worden, und wie ist es gefördert worden, wie war das damals für dich? Du bist ja dann relativ früh raus, 1956, glaube ich. Aber die ersten Schritte waren doch in der DDR.

Dieter Dorn: Das Verhängnis war, dass mein Geburtshaus direkt an der Thomaskirche in der Gottschedstraße



Einen wichtigen Platz in Dieter Dorns Aussagen nahm das Verhältnis von Opernregisseur zum Dirigenten, zu den Sängerinnen und Sängern und auch zu den Komponisten ein.

stand, daneben war das Schauspielhaus, und wir waren als Kinder viel in der Thomaskirche, jeden Samstag zur Motette selbstverständlich, aber zwischen durch auch. Und vom Küchenfenster aus konnte ich den Bühneneingang sehen und die Schauspieler. Von da an lief alles folgerichtig, da war nichts zu machen. Mein Vater verstand die Welt nicht mehr. Er war Elektro-Ingenieur, hatte sich da quasi, würde Strauß gesagt haben, „hochgekurst“ vom einfachen Elektriker, und hatte auch noch einen Laden, der trotz der vielen Verstaatlichungen noch gehalten wurde, weil er



Und Dieter Dorn stellte auch seine „Theaterphilosophie“ dar. Es gäbe eigentlich nur den handelnden Menschen und die leere Bühne. Daraus müsse alles entstehen, so Dorns Grundsatz.

die Messe machte und auch in der Thomaskirche die neuen Lampen. Er hatte drei Kinder: meine Schwester wurde Tänzerin, mein Bruder Trompeter und ich wollte Dirigent werden, ging dann aber zum Schauspiel. Er verstand die Welt nicht mehr, obwohl sein Lieblingsstück, das gestand er uns, „Torquato Tasso“ war, in dem es ja eigentlich genau um das geht, um die Kunst und um die Macht. Also, es ging nicht anders.

Siegfried Mauser: Und die Ausbildungsinstitution in Leipzig, bei der du dann die ersten Schritte ...

Dieter Dorn: Ich wollte erst Schauspieler werden. Da kam aber ein Leipziger Heldenvater, und der hat gesagt: Ich würde Ihnen nicht raten, ein gut aussehender Tablett-Träger zu werden. Also, bei dem war ich durchgefallen. Das hat aber meinen Ehrgeiz noch mehr angestachelt, und ich ging in die Theaterhochschule, die relativ neu gegründet war, und die eigentlich vor allem dazu diente, die Kulturfunktionäre, die Intendanten, aber auch die Regisseure auszubilden.

Parallel dazu gab es eine Schauspielschule, da wurde Stanislawski gelehrt, und es war eigentlich sehr gut, dass die Theaterwissenschaftler das erste Jahr mit den Schauspielschülern zusammen den Grundkurs machten. Sie machten also alle gemeinsam ein Jahr Grundunterricht, auf Stanislawski und Ottofritz Gaillard beruhend, und nebenbei ging es zum Studium. Es war aber so in Leipzig, dass man sich auch heimlich in der Vorlesung bei Ernst Bloch oder Hans Mayer traf. Die haben damals alle noch gelesen, und es war der große Kampf zwischen dem Stalinismus, also dem harten Kurs, und dem Versuch, das zu machen, was wir alle als junge Menschen ganz toll fanden, also das kommunistische Manifest wörtlich und nicht als ein Instrument zur Herrschaft zu nehmen.

Siegfried Mauser: Du hast dann auch nahe Verhältnisse zu älteren bedeutenden Regisseuren gepflegt, Hans Lietzau beispielsweise, da warst du auch Oberspielleiter am damaligen Schillertheater, wohin du jetzt als Opernregisseur zurückkehrst. Von wem, würdest du sagen, hast du am meisten gelernt, oder was hast du jeweils von diesen alten großen Figuren des Regietheaters gelernt?

Dieter Dorn: Damals lehrten die Großen schon auf der Schauspielschule in West-Berlin, bei Hilde Körber. Da war zum Beispiel auch Lucie Höflich. Es war eine ganz ungeheure Begegnung mit dieser Frau, die vom Senat ein Auto bekommen hatte, damit sie überhaupt zu dieser Schule im Grunewald kam, und die das Auto mit dem Fahrer heimlich zwei Straßen weiter parken ließ, weil sie sich vor den Schülern genierte, mit einem Auto vor die Schauspielschule gefahren zu werden. Dafür hatte sie eine Thermoskanne mit, und es ging dann immer so, dass sie quasi ein Ritual begann, indem sie sagte: Jetzt trinke ich meinen Tee. Alle wussten, wenn sie das aufschraubte: Das war Cognac, das roch man. Sie trank einen Schluck „Tee“, dann war die ganze Klasse versammelt, und sie sagte: Wer möchte jetzt mit mir arbeiten? Und es hat sich natürlich niemand getraut.

Dann hat sie gesagt: Also kucke ich ins Buch, und dann hat sie gelesen, der erste Name war ein junges Mädchen, die hieß Tessy Aselmeier. Dann hat sie gesagt: Aselmeier Tessy, und über den Namen Tessy hat sie „Tessy, Tessy, ...“ in allen möglichen Farben variiert, und Tessy musste dann spielen. Und ich musste bei Tessy Ferdinand sein, weil

sie das unbedingt wollte. Die Tessy gefiel ihr gar nicht, und dann hat sie gesagt: Setz' dich mal unten hin, und ich spiel' das jetzt mit dir. Dann hat sie mit mir die Szene gespielt, diese uralte Dame, und hat mir noch ins Ohr geflüstert: „Pass' schön auf, ich geh' jetzt raus und komm' mit Anlauf und umarme dich.“ Und da habe ich mich da hingestellt, und dann ist sie rausgerannt und hat mich umarmt und geküsst, hat mit mir diese Rolle gespielt und hat mich zweimal unterbrochen und gesagt: „Das ist ein Semikolon, das ist kein Komma.“ In meinem Text!

Ich erzähle das, weil man Theater eigentlich nur anhand von Anekdoten festhalten kann. Das kann man gar nicht anders machen. Das hat mich ungeheuer geprägt, diese Leidenschaft, diese Genauigkeit, dieser Mut und die einfach aus dem Nichts kommende Imagination, weil man sich geärgert hat über einen Namen, den man noch nie gehört hatte: Tessy, Tessy. Das war eigentlich genauso wie bei den großen Regisseuren: Du siehst, dass der Mut da ist, seinem Inneren zu folgen und dem zu glauben, immer zu glauben, auch bei Niederlagen, dann sogar erst recht. Das ist das Entscheidende.

Siegfried Mauser: Es ist ja eine Merkwürdigkeit. Bei einem Regisseur, der dich zunächst begleitet hat und den du dann auch im Alter intensiv begleitet hast, Hans Lietzau. Bei ihm hat der versuchte Wechsel zum Musiktheater nicht richtig funktioniert. Er hat ja hier den „Rienzi“ auf sehr, ja, ungeschickte Weise, wollen wir einmal sagen, auf die Bühne gebracht. Diese Akribie, die er in der Sprechtheaterarbeit hatte: War die vielleicht der Grund, dass es dann im Musiktheater, noch dazu bei einer Grand Opera, wie es der „Rienzi“ letztlich ist, nicht funktioniert hat?

Dieter Dorn: Ich kann das nicht sagen. Wir haben länger darüber geredet: Es ist auch verflucht schwer und schwierig, wenn man das, sagen wir mal, in dem Sinne macht, der auch seiner Begabung entsprach. – Man kann ja einfach 5.000 Totenköpfe auf die Bühne tun, macht ein Video davor, und vorne stellt man die Sänger hin. Dann hast du keine Probleme, nicht wahr.

Siegfried Mauser: Das wäre bei ihm nicht gegangen.

Dieter Dorn: Nein, und der Versuch konnte eigentlich nur schiefgehen. Das ist auch eine Gemeinheit, ihm das anzubieten.

Siegfried Mauser: Kann man so sehen. Ein allerletzter Punkt noch: Die Musik im Schauspiel. Du hast auch Leute ganz zielbewusst und früh die große Begabung erkennend gefördert, nicht zuletzt Jörg Widmann, der einer der bestimmt wichtigsten Komponisten überhaupt ist, nicht nur seiner Generation. Das zeigt ja, wie wichtig du die Musik für das Schauspiel immer genommen hast. Aber nicht für jedes Schauspiel. Wo sind hier die Regularien, wann Musik eingesetzt werden sollte und welche, und wie und wann nicht?

Dieter Dorn: Man kann das aus den Dingen ablesen, die wir mit Musik gemacht haben und ohne. Wir haben uns auch immer schwer getan. Es gibt Texte, bei denen das wirklich nicht geht. Das kannst du bei Kleist kaum machen, und du kannst es auch in der „Iphigenie“ nicht machen. Du kannst dann dazwischen etwas bringen, aber das ist nicht Bühnenmusik, sondern das ist ein bisschen Geräusch, aber das ist nicht gemeint, sondern es ist wirklich eine Musik gemeint, die dramaturgisch eingreift.

Das haben wir am deutlichsten mit dem „Faust“ geschafft, den wir als eine Art Volksstück inszeniert haben, so richtig irdisch. Dazu haben wir Jazz genommen, und zwar ganz, ganz intensiv. Das habe ich auch öfter gemacht. Die Arbeit mit Jörg Widmann war zum Beispiel wunderbar. Er ist da voll hineingegangen und hat uns bei einem Shakespeare-Stück ungeheuer geholfen.

Siegfried Mauser: Meine Damen und Herren, ich glaube, es war ein sehr spannendes Gespräch. Ich bedanke mich sehr herzlich bei dir, lieber Dieter. Wir haben viele Facetten ansprechen können. Zum Schluss gibt es jetzt nochmal „Faust“, Gretchen, und zwar in der Verdischen Fassung. Das passt wirklich ideal als Schluss, auch den Blick auf die Zukunft gerichtet. Denn diese beiden Lieder, die Sie jetzt in der italienischen Goethe-Übersetzung hören, von Giuseppe Verdi vertont, zeigen zwei Seiten des Musikdramatikers. Das erste ist ganz aus dem stilistischen Feld des „Don Carlos“ heraus komponiert, der große Monolog von König Philipp schimmert



Siegfried Mauser konnte mit Dieter Dorn den fünften Gast in seiner Reihe an der Katholischen Akademie begrüßen.

hier aus der Ferne durch. Und die zweite Gretchen-Vertonung ist tatsächlich ganz aus der Aura, möchte ich sagen, der „Traviata“ heraus gedacht, so dass wir also direkt zu deiner nächsten Musiktheaterarbeit überleiten. Vielen herzlichen Dank, auch Ihnen für die Aufmerksamkeit, für das Zuhören. Und jetzt abschließend erklingt noch einmal Musik. □

DOK.fest 2015: „Das dunkle Gen“

Bereits zum siebten Mal war die Katholische Akademie Bayern Aufführungsort im Rahmen des DOK.fest München, das in diesem Jahr seinen 30. Geburtstag feierte. Am Donnerstag, den 7. Mai, dem Eröffnungsabend des DOK.fest, zeigte die Akademie den Film „Das dunkle Gen“ der beiden Regisseure Miriam Jakobs und Gerhard Schick. Nach seiner Uraufführung bei den Solothurner Filmtagen 2015 feierte der Film just an diesem Abend Deutschlandpremiere. Neben den beiden Regisseuren waren zudem auch der Hauptdarsteller, Dr. Frank Schauder, und der Dramaturg, Tim Moeck, anwesend, sodass die rund 110 Teilnehmerinnen und Teilnehmer nach der gemeinsamen Filmrezeption die Möglichkeit hatten, mit mehreren am Film Beteiligten ins Gespräch zu kommen.

Der Film „Das dunkle Gen“ beschäftigt sich hauptsächlich mit dem gesellschaftlich aktuellen Thema Depression, mit dem sich der Protagonist Dr. Frank Schauder, der selbst Arzt ist, auseinandersetzt, da er selbst immer wieder an Depressionen erkrankt war. Auf einer sehr persönlichen Ebene begleiten ihn Miriam Jakobs und Gerhard Schick dabei, wie er sich auf die Suche nach einem möglichen „dunklen Gen“ macht, das Depressionen auslöst, und dabei auf Menschen stößt, die sich auf unterschiedlichste Weise dem Thema Genetik nähern: von Musikern, die Genstränge in Melodien umsetzen, und bildenden Künstlern, deren Skulpturen menschlicher DNA ähneln, über Molekularbiologen und -genetiker, die anhand von biochemischen Experimenten das menschliche Erbgut und mögliche Schäden erforschen, bis hin zu Firmen, die anhand einer Speichelprobe Ein-

sichten in die genetische Vergangenheit und Zukunft eines Menschen glauben bestimmen zu können. Daneben begibt sich Frank Schauder mit seinem Sohn Leonhard auch auf spielerische Art auf die Spur der Gene, indem sie gemeinsam DNA-Ketten aus Gummibärchen nachbauen oder mithilfe verschiedener Stoffe die DNA von Erdbeeren sichtbar machen.

Ein weiterer interessanter Baustein des Films sind computeranimierte Sequenzen, die beispielsweise das Verhalten von Zellen beim Ausstoß des sogenannten Glückshormons Serotonin plastisch nachstellen oder die Aufgewühltheit im Inneren eines Körpers veranschaulichen.

Dass „Das dunkle Gen“ beim Publikum einen Nerv getroffen hatte, ließ sich nicht nur am lang anhaltenden Applaus ablesen, sondern auch an den vielen Fragen an das Podium, besonders aber an Frank Schauder. Persönlich von Depression Betroffene dankten dem Protagonisten für seinen Mut und seine Offenheit im Umgang mit dem Thema Depression, Fachleute, die sich mit (Psycho-)Medizin befassen, stellten Fragen zur Krankheitsbehandlung. Daneben ging der Protagonist u.a. auch darauf ein, wie sehr ihm die Arbeit am Film und vor allem auch tiefe freundschaftliche Beziehungen den Weg aus der Depression erleichtert hätten.

Nach insgesamt einer vollen Stunde intensiver Diskussion wurde der Abend mit einem langanhaltenden Applaus beschlossen.

Astrid Schilling

Ab dem 11. Juni 2015 wird der Film in München im Kino Monopol, Schleißheimer Straße 127, gezeigt.

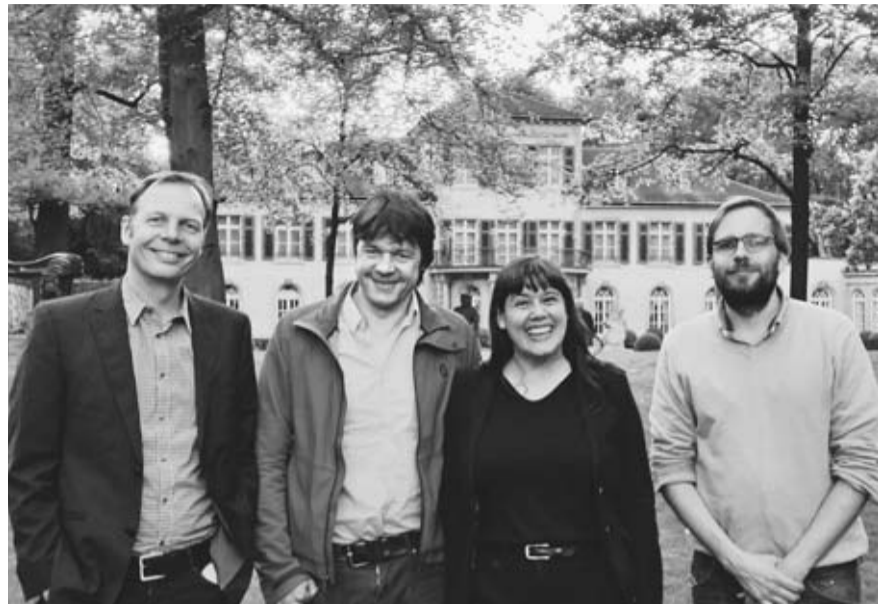


Foto: ASC

Die Protagonisten des Films: Regisseur Gerhard Schick, Dr. Frank Schauder, Regisseurin Miriam Jakobs und der Dramaturg Tim Moeck (v.l.n.r.).



Foto: Real Fiction

Eine spielerische Art, um auf die Spur der Gene zukommen, ist es, DNA-Ketten aus Gummibärchen nachzubauen.



Foto: Real Fiction

Frank Schauder und seinem Sohn Leonhard gelang es, mithilfe eines einfachen Experiments die DNA von Erdbeeren sichtbar zu machen



Neues aus der Akademie

Seit Mitte Mai arbeitet Alexander Todt als neuer Hausmeister in der Katholischen Akademie Bayern. Alexander Todt verstärkt das Team um Christian Sachs, dem Technischen Leiter und Umweltbeauftragten der Akademie, dem schon Haustechniker Andreas Merkel, unsere weiteren Hausmeister Matthias Roth und Edwin Wallesch sowie Quirin Marxer angehören, der in der Akademie noch bis August sein

Freiwilliges Ökologisches Jahr ableistet. Hauptaufgaben unseres technischen Teams sind neben der Pflege und Instandhaltung der Akademiegebäude und der Außenanlagen wie dem Park in erster Linie die Bereitstellung und Bedienung des technischen Equipments bei Veranstaltungen. Darüber hinaus tragen die sechs Männer Sorge, dass all dies auf hohen ökologischen und nachhaltigen Standards erfolgt.

Spiritualität und Medizin

In Zusammenarbeit mit dem Gesundheitsforum der „Süddeutschen Zeitung“ nahm sich die Katholische Akademie Bayern am 21. Oktober 2014 des Themas „Spiritualität und Medizin“ an. Haben die beiden Begriffe auf den ersten Blick wenig miteinander zu tun – Spiritualität kümmert sich um die Seele, Medizin

sorgt sich um den Körper –, so wurde im Verlauf des Forums deutlich, dass sehr wohl ein Zusammenhang dieser beiden Begriffe existiert. Denn gerade bei einer schweren, gar tödlichen Krankheit stellen sich für den Menschen existenzielle Fragen. Dann sind spirituelle und medizinische Kompetenz von Nöten.

Spiritualität und Medizin

Eckhard Frick SJ

I. Was heißt „Spiritualität“?

Spiritualität ist heute in aller Munde, innerhalb eines Wortfeldes, das sich dynamisch weiterentwickelt. Viele denken dabei an die Religionen mit ihren Traditionen, Gemeinschaftsformen, heiligen Texten und Ritualen, aber auch mit ihrer subjektiven, mystischen Innenseite. Manchen ist Spiritualität auch verdächtig, weil sie „Missionieren“ wittern, mit dem fragwürdigen Klang, den dieses Wort derzeit im Deutschen hat: jemanden auf seine Seite ziehen, die Schwäche des anderen, womöglich kranken, Menschen ausnutzen, um ihn spirituell zu machen. Im spirituellen Wortfeld spielt Heilung eine große Rolle: Ganz werden, sich versöhnen, aber eben auch: mit und in den eigenen Grenzen leben, als Fragment, das ich bin und bleibe.

Spiritualität gewann ab den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts eine zunehmende Bedeutung in den Gesundheitswissenschaften, als Breitbandbegriff, der Religiosität einschließen kann, aber auch humanistische, philosophische, sogar atheistische Spiritualitäten. Vorher war Spiritualität ein christlicher Binnenbegriff mit einer verwickelten Geschichte, vor allem im französischen und englischen Sprachraum. Die biblischen Ursprünge reichen in die ganzheitliche, nicht-dualistische Anthropologie der Bibel Israels zurück. Paulus meint mit „pneûma“ (Atem, Wind, Geist) den inneren Menschen, der für das göttliche Pneuma, den heiligen Geist, offen ist. Diesen Menschen nennt er „pneumatikós“ (geistlich), was im Lateinischen „spiritualis“ heißen wird. Das Substantiv „spiritualitas“ kehrt in der französischen „nouvelle spiritualité“ wieder. Möglicherweise ist dies ein polemischer Begriff der Gegner dieser von Laien und Weltpriestern getragenen Frömmigkeitsbewegung des 17. Jahrhunderts.



Prof. Dr. Eckhard Frick SJ, Professor für Anthropologische Psychologie an der Hochschule für Philosophie in München und Professor für „Spiritual Care“ an der Medizinischen Fakultät der LMU München

Auch heute ist „Spiritualität“ ein emotional besetzter Begriff: für die einen Ausdruck sehr persönlicher Haltungen und Überzeugungen, für die anderen ein skeptischer oder sogar abwertender Begriff. Auch wenn wir den gegenwärtigen „Spiritual Turn“ nüchtern und ohne Wertung beobachten, können wir konstatieren, dass die Bedeutung des Begriffs in der Medizin offensichtlich zunimmt.

II. Wann ist Spiritualität „akut“?

Die Medizin behandelt Krankheiten, die durch ihre Symptome auffallen und

akut werden. Chronische Krankheiten können immer wieder akut werden, und beidem vorzubeugen versucht eine präventiv aufgestellte Medizin. Spiritualität wird „akut“ und klinisch manifest durch Krisen und Disstress. Darauf weisen Fachgebiete wie Psychoonkologie und Psychopathologie hin. Die ältere Religionspsychopathologie ordnete dieses Feld vorwiegend dem Krankhaften, Problematischen zu: religiöser Wahn, religiös eingefärbte Zwangneurose usw.

Inzwischen haben wir erkannt, dass Spiritualität Teil des Problems und Teil der Lösung sein kann, Lösung im Sinn von persönlicher Ressource und sozialer Unterstützung. Durch Praxis und Reflexion der Pflegenden verstehen wir: Spiritualität gehört zu den Bedürfnissen des Menschen wie die Bedürfnisse nach Nahrung, Nähe und Kommunikation, Sexualität, Sicherheit. Das Konzept „Spiritual Care“ entstand in dieser pflegenden, bedürfnisorientierten Zuwendung zum Patienten. Mit anderen Worten: Spiritualität „behandeln“ wir nicht, wenn sie akut und symptomatisch wird, wir respektieren sie als Bedürfnis und als Dimension des Menschseins.

Der Ausdruck „Spiritual Care“ ist in Analogie zu „Palliative Care“ gebildet und damit eng verbunden mit den Pionieren der palliativen und hospizlichen Bewegung, vor allem mit Dame Cicely Saunders. Ihre aus christlich-anglikanischen Wurzeln gewachsene Offenheit für verschiedene Spiritualitäten hat die WHO in säkularisierter Form aufgenommen. Der Terminus „Spiritualität“ steht für diese laikale Rezeption des „Spiritual Care“-Ansatzes.

Die Frage nach dem „Wann“ wird in „Palliative Care“ faktisch beantwortet durch die Sorge für sterbende Menschen und ihre Angehörigen. Damit kehrt säkularisiert eine Assoziation wieder, die alle Seelsorgenden kennen: Der Priester als Todesbote, die Krankensalbung als letzte Ölung und rituelle Ankündigung des sicheren Todes: „Frau Doktor, ist es schon so weit gekommen, dass Sie mir den Pfarrer schicken?“

Die archetypische Verknüpfung von Tod und Spiritualität hat eine solche Kraft, dass das Lebendige an der Sterbesituation und an der Spiritualität hinausgeschoben und vermieden wird.

Deshalb beantworte ich die Frage nach dem „Wann“ anders: Ja, die palliative Situation ist eine spirituelle Situation im exemplarischen Sinn, aber nicht im exklusiven. Es gibt viele andere Grenzerfahrungen während des Lebens, angefangen bei der Sorge um die Frühgeborenen, in den Krisen und Übergängen des Lebenszyklus, in Gesundheit und Krankheit.

III. Wer oder was ist „spirituell“ an „Spiritual Care“?

Caring in Pflege, Medizin und anderen Gesundheitsberufen hat die logische Form „A k P“: A(rzt oder anderer Gesundheitsberuf) k(ümmert sich um) P(atient). Ist „spiritual“ nun eine nähere Bestimmung von A, k oder P? In der Praxis geht es um die richtige Akzentsetzung zwischen allen drei Termen. Dass Patientinnen und Patienten spirituelle Bedürfnisse haben, auf die mehr oder minder gut eingegangen wird, ist die übliche (objektive) medizinische Sicht der Dinge. Die WHO-Charta von Bangkok rechnet im Jahr 2006 bei jedem (kranken) Menschen mit einer spirituellen Dimension, unabhängig von der religiösen oder weltanschaulichen Orientierung. Der übliche medizinische Ansatz bezieht damit das „spirituell“ auf den Patienten. Das ist insofern berechtigt, als der Patient im Mittelpunkt steht und wir uns um seine Beschwerden, Wünsche, Bedürfnisse kümmern müssen.

Ich schlage jedoch vor, dass wir auch über „k“ und „A“ nachdenken. Ein therapeutischer Akt ist nicht dadurch spirituell, dass die ihn begleitenden Worte dies explizit machen, sondern durch Wahrnehmen der Situation des anderen, durch personale Präsenz, durch die begleitende Haltung. Das Konzept der Achtsamkeit bringt dies zum Ausdruck: Es wird in Medizin, Pflege und Psychotherapie inzwischen breit angewandt und beforscht: nicht nur als therapeutische Maßnahme, die dem Patienten angeboten wird, sondern auch als Charakteristikum der therapeutischen Haltung. Achtsamkeit hat buddhistische Wurzeln, ist aber durchaus anschlussfähig für das Christentum und andere religiöse oder spirituelle Traditionen.

Aber was macht eine therapeutische Intervention zu einer spirituellen Intervention? Es kann das Eingehen auf diesbezügliche Wünsche des Patienten sein. Häufig ist das „sich kümmern“ keine explizit spirituelle Kommunikation, sondern die schlichte, meist unausgesprochene Wahrnehmung der Geheimnis-Dimension mitten in der alltäglichen Routine: Eine symbolische Kommunikation, die nicht fromm klingen muss, die aber auf den Anderen als spirituelles Wesen eingeht.

Mit der Achtsamkeit als Charakteristikum hängt die spirituelle Dimension des Arztes zusammen, die spirituelle Selbstsorge („cura sui“). Sie ist gut vergleichbar mit der Selbsterfahrung, die wir von einem künftigen Psychoanalytiker verlangen: Er muss eine Lehranalyse machen, bevor er Patienten in Behandlung nimmt. Ebenso müssen Pfleger, Ärztinnen und andere Gesundheitsberufe mit ihrer eigenen Spiritualität verbunden sein, damit sie andere begleiten und deren Spiritualität respektieren können. Sie müssen über diese persönliche Spiritualität nicht mit den Patienten reden. In der Regel ist es besser, wenn sie diskret mit ihrer eigenen spirituellen Ausrichtung umgehen. Aber die Patientin spürt auch nonverbal, ob wir aus einer Mitte heraus handeln und uns verhalten.

Die spirituelle Selbstsorge des Arztes und anderer Gesundheitsberufe wird oft übersehen. Ihre eigene spirituelle Suche wird wegen der (wünschenswerten) professionellen Neutralität meist nicht im Gespräch mit dem Patienten thematisiert. Aber nicht nur zur ärztlichen Burnout-Prophylaxe, sondern auch für seine spirituelle Sensibilität ist sie von großer Bedeutung, also für die spirituelle „Antenne“ des Arztes bezüglich spiritueller Ressourcen bzw. eines entsprechenden Unterstützungsbedarfs seines Patienten. Es gibt inzwischen praxisnahe Ansätze, die den Angehörigen von Gesundheitsberufen nicht nur Fortbildungsmaßnahmen bieten, sondern spirituelle Unterstützung im beruflichen Alltag. Ein Beispiel dafür ist das Modell „DiakonieCare“, das einige evangelische Träger inzwischen implementiert haben: Den Pflegenden wird auf Anforderung schnelle Unterstützung in existenziell, spirituell oder beziehungs-mäßig berührenden Situationen zuteil.

IV. Warum nicht einfach auf Deutsch: „Seelsorge“?

„Spiritual Care“ und „Spiritualität“ sind Fremdwörter, die vielen nicht leicht über die Lippen kommen. Sollten wir nicht einfach von „weltlicher Seelsorge“ sprechen (so Freud) oder von „ärztlicher Seelsorge“ (so Frankl)? Beide Begriffsschöpfungen haben sich freilich nicht durchgesetzt, wahrscheinlich weil sie mit ihrem christlich-religiösen Klang nicht in die säkulare Medizin passen. Wohl auch deswegen, weil die Medizin das Spirituelle gern an Kirche und Seelsorge delegiert.



Auf dem Podium: Prof. Dr. Hermann Hepp, ehemaliger Direktor der Frauenklinik in München-Großhadern (li.), Prof. Dr. Eckhard Frick SJ und

Dr. Monika Dorfmueller, stellvertretende Vorsitzende des Gesundheitsforums der Süddeutschen Zeitung.

Letzteres ändert sich mit „Spiritual Care“. Spiritualität ist als medizinisches Thema identifiziert, sonst säßen wir nicht hier. Wie verhalten sich also Seelsorge und „Spiritual Care“ zueinander? Krankenhausseelsorge ist hierzulande im spezifischen Sinn ein Dienst an kranken Menschen und an den Gesundheitsberufen mit einer offiziellen kirchlichen Sendung. „Spiritual Care“ hingegen ist eine Aufgabe der Gesundheitsberufe, die interdisziplinär wahrgenommen wird, auch in Kooperation mit der Seelsorge, aber nicht nur.

Hilfreich scheint mir die Unterscheidung zwischen Basis- und Spezialkompetenzen. Auf der Ebene der Basiskompetenzen können wir durchaus sagen, dass alle Gesundheitsberufe seelsorgerecht sind oder es werden sollten. Dadurch werden sie jedoch nicht zu Seelsorgerinnen und Seelsorgern in dem spezifischen Sinn, wie der Beruf in den Kirchen und der Theologien verstanden wird. Ich möchte es persönlich und theologisch sagen: Durch meine Priesterweihe bin ich in einem besonderen, wesentlich und nicht nur graduell von der Taufberufung verschiedenen Sinn zu verkündigen berufen, die Sakramente zu spenden und für andere zu sorgen. Die Reformatoren haben kritisch ergänzt und in Erinnerung gerufen: Alle Gläubigen sind Priester. Das Zweite Vatikanische Konzil hat dies seinerseits einige Jahrhunderte später bekräftigt. Priester bin ich also nicht exklusiv, sondern partizipativ. So ist es auch mit „Spiritual Care“: Es gibt Spezialkompetenzen der einzelnen Berufe, der Seelsorge, der Pflugschaft, der Psychotherapie, der Medizin usw. Dies ändert jedoch nichts am gemeinsamen spirituellen „Priestertum“ aller.

V. Wozu Spiritual Care?

Es gibt zahlreiche Studien über den Zusammenhang zwischen spirituellen Haltungen und Lebensgestaltungen

einerseits und dem Gesundheitsstatus andererseits. Es finden sich viele Korrelationen zwischen Spiritualität und Gesundheits-Outcomes. Wenn zu Tage tritt, dass Kirchgänger länger leben, einen niedrigeren Blutdruck haben, weniger depressiv sind: Sollten die Krankenkassen dann nicht ein Bonusheft für Kirchgänger einführen oder die Ärzte Gebet verordnen?

Die beschriebenen Zusammenhänge, meist durch US-amerikanische Studien belegt, müssen interpretiert und mit europäischen Stichproben überprüft werden. Unabhängig davon, ob und auf welchen Wegen Spiritualität „wirkt“, sei festzuhalten: Die Befunde der „faith and health“-Forschung sind kein Argument für „Spiritual Care“. Mit anderen Worten: „Spiritual Care“ ist nicht deshalb eine Dimension der Sorge für kranke Menschen, weil „es wirkt“, sondern weil Spiritualität zum Menschsein gehört.

Es ist indessen aber die ungenügende Vorbereitung auf den Bereich des Spirituellen und ein gewaltiger Scham-Effekt, der Spiritualität zum Tabu werden lässt. Werden mich die Kollegen und Kolleginnen für einen Spinner, Esoteriker oder Fundamentalisten halten, wenn ich eine spirituelle Anamnese durchführe? Das ist so intim, dass ich selbst darüber auch nicht befragt werden möchte.

Eine allgemeinärztliche Kollegin schilderte mir ihre diesbezügliche Praxis: Im Kontext der Familien- und Sozialanamnese kommt sie auch auf die Sexualität zu sprechen. Von der Sexualität geht sie auf die Spiritualität über. Beide „-täten“ gelten ja als heikel. Andererseits schenken Patienten ihren Ärzten eher mehr Vertrauen, wenn sie mit sehr persönlichen Bereichen taktvoll umgehen – taktvoll, aber nicht vermeidend.

In unseren eigenen Untersuchungen finden wir eine erstaunlich große Bereitschaft der Gesundheitsberufe, den spirituellen Bereich anzusprechen.

Auch die palliative S3-Leitlinie spricht sich diesbezüglich für eine proaktive Strategie aus.

VI. Finanzielle Aspekte

Ein häufiges Argument gegen Spiritual Care lautet: Das ist wünschenswert und löblich, aber nicht durch die Kostenträger finanzierbar, auch nicht abzubilden im DRG-System. Stillschweigend

verlässt man sich also hierzulande immer noch darauf, dass die Kirchen ihre Seelsorge finanzieren.

Eine onkologische Studie zeigt, dass man durch „Spiritual Care“ Kosten sparen kann. Patienten mit fortgeschrittener Tumorerkrankung wurden befragt, ob sie mit der spirituellen Betreuung durch das Behandlungsteam zufrieden sind oder nicht. Die Unzufriedenen hatten ein erhöhtes Risiko, am Ende ihres Lebens auf eine Intensivstation verlegt zu werden und dort zu versterben. Umgekehrt erhielten die Zufriedenen mit höherer Wahrscheinlichkeit eine palliative Behandlung. Das alles hatte als Begleiterscheinung, dass die spirituell unzufriedenen Patienten erheblich größere Kosten verursachten als die zufriedenen.

Musiker werden dafür bezahlt, dass sie Töne produzieren. Aber eine Symphonie oder eine Oper oder ein Rockkonzert bestehen nicht nur aus Tönen, sondern auch aus Pausen. Möglicherweise tut ein Musiker an Trommel oder Gong einen ganzen Satz lang nichts. Er wartet auf seinen Einsatz im nächsten Satz.

Ist Spiritualität vielleicht eher Pause als Ton? Ist es wünschenswert, dass sie beziffert und als Intervention abgerechnet wird? Sollte vielleicht eher der Arzt bezahlt werden, die Selbstsorge der Gesundheitsberufe, etwa nach dem § 20a SGB V (Betriebliche Gesundheitsförderung). Die Krankenkassen finanzieren Rückenschulen für OP-Mitarbeitende. Sollten sie nicht auch spirituelle Schulungen für Gesundheitsberufe finanzieren?

„Spiritual Care“ gilt traditionell auch als etwas Privates, Ehrenamtliches, indirekt Finanziertes. In dieser Misch- oder Nicht-Finanzierung liegt auch ein Reichtum. Er erinnert uns an ein wichtiges Charakteristikum der Spiritualität, an die Gratitude. Die Professur für „Spiritual Care“ verdankt sich einer großzügigen Spende des Stifterverbandes für die Deutsche Wissenschaft. Unsere Stiftungsprofessur läuft Mitte 2015 aus. Erfreulicherweise gibt es Initiativen zu einer Anschlussfinanzierung, die aber noch nicht völlig gesichert ist.

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
Donnerstag, 18. Juni 2015
Stadt, Land, Glaube!? Junge Etablierte und ihre religiösen Bedürfnisse

Abendveranstaltung
Dienstag, 23. Juni 2015
Geld ohne Grenzen: Gibt es einen sanften Kapitalismus?

Sommernacht der Künste
Donnerstag, 25. Juni 2015
Dante trifft Albert Ostermaier

Junge Akademie
Freitag/Samstag, 26./27. Juni 2015
Kreativität. Ein Seminar für Entdecker

Abendveranstaltung
Montag, 29. Juni 2015
Franz Josef Strauß. Zum geistigen Profil eines streitbaren Politikers

Abendveranstaltung
Dienstag, 30. Juni 2015
Live-Hacking-Vortrag mit „secunet“

Forum
Montag, 6. Juli 2015
Jan Hus zum 600. Geburtstag. Theologe, Reformator, Nationalheld

Abendveranstaltung
Dienstag, 7. Juli 2015
Big Data: Schafft das Web den Menschen neu?

Reihe: Autoren zu Gast bei Albert von Schirnding
Montag, 13. Juli 2015
Jan Wagner

Gemeinsame Veranstaltung mit dem Klaus-Mörsdorf-Institut der LMU München
Mittwoch, 15. Juli 2015
Kirchenrecht und Barmherzigkeit

VII. Entwicklungen in Gesundheitssystem und „Spiritual Care“

Spirituell ist ein Krankenhaus oder eine Arztpraxis nicht dort oder dann, wo ständig von Spiritualität die Rede ist. Das säkulare Feld der High-Tech-Medizin und sein Materialismus ist der Ort, wo Menschen an Grenzen stoßen, die Sinnfrage stellen, unsicher in ihrer Identität werden. Dort kommen alte religiös-spirituelle Lebensentwürfe in die Krise. Dort kann aber auch Spiritualität als Ressource (neu) entdeckt werden.

Ich habe Spiritual Care an Hand der „A k P“-Formel erläutert. Dies muss auf den verschiedenen Hierarchiestufen der Institutionen und Organisationen durchbuchstabiert werden, ebenso wie in den verschiedenen Berufen. „Spiritual Care“ wird auf diese Weise zu einem Instrument der Organisationsentwicklung und der Corporate Identity. Nicht so sehr in losgelösten Leitbild-Diskussionen als vielmehr in der gemeinsamen Wahrnehmung von kultureller, sprachlicher, spiritueller Diversität. Diversität wird oft unter dem Gesichtspunkt des Übersetzungsproblems wahrgenommen. Wenn aber eine Studentin oder ein Pfleger beginnt, sich für den Glauben und die Traditionen des anderen zu interessieren, z. B. einer muslimischen Kollegin, dann gewinnt auch die eigene spirituelle Identität neue Relevanz.

Spirituell ist ein Krankenhaus oder eine Arztpraxis nicht dort oder dann, wo ständig von Spiritualität die Rede ist.

Seit der Antike ist unsere europäische, evidenzbasierte Medizin von der hippokratischen Trennung zwischen Tempel und Krankenhaus bestimmt. Dies gilt auch für die christliche oder jüdische Trägerschaft von Krankenhäusern. In den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts wurde der bioethische Diskurs als gesellschaftlich-bürgerliche Bewegung so stark, dass die damals noch paternalistische Medizin ihn schließlich integrieren musste. Die Medizin öffnete sich auf gesellschaftlichen Druck hin dem vierfachen Georgetown-Mantra der vier bioethischen Prinzipien: Autonomie, Fürsorge, das Prinzip des „Nicht-Schadens“, Gerechtigkeit.

Ethikkommissionen und klinische Ethikkommissionen waren die Folge, unter Studierenden und in Institutionen entstanden Arbeitskreise für Medizin und Spiritualität. Auch unsere Professur entstand so – aus dem Arbeitskreis „Medizin und Spiritualität“ an der LMU.

Der Verwaltungsleiter eines kirchlichen Krankenhauses sprach mit mir über die Implementierung von „Spiritual Care“. Wir diskutierten die verschiedenen Ebenen und Bereiche: Chefarzte, Oberärzte, Stationsärzte, Stationsleitungen, Pflegedienstleitungen, Pflegedirektion. Plötzlich sagte er: „Das ist ja eine systemische Beunruhigung!“

Ja, „Spiritual Care“ ändert etwas an der Art und Weise des Zusammenarbeitens. Alte Strukturen werden in Frage gestellt, neue Formen interprofessioneller Zusammenarbeit werden möglich. Das kann Angst machen und Konflikte auslösen. Wollen wir dieses Wagnis riskieren? □

Das Verhältnis von Arzt und Patient: Wo bleibt die Spiritualität?

Andreas Eigler

Ich freue mich als in der Klinik tätiger Arzt und auch erstmals zu diesem Thema sprechen zu dürfen. Aus meinem Verständnis gehört die Spiritualität unabdingbar zur ärztlichen Tätigkeit, sie droht aber heute vernachlässigt zu werden. Dies möchte ich Ihnen im Folgenden darlegen.

Während der Vorbereitung zu diesem Vortrag bat ich Ärzte um spontane Gedanken zum Thema Spiritualität, mit einer unkommentierten Auswahl dieser Gedanken möchte ich beginnen:

- „Spiritualität gehört zum Wesen des Menschen, deshalb muss sie Beachtung bei der Behandlung eines jeden Menschen finden.“
- „Frage nach Spiritualität indiskret.“
- „Wichtig!“
- „Beziehung Arzt – Patient auf verschiedenen Ebenen immer spirituelle Ebene, Spiritualität unabhängig von Religion, Glaube an etwas.“

I. Medizin und Spiritualität

Im Mittelalter wurden Häuser für Arme und Kranke von Nonnen und Mönchen geführt und es bestand keinerlei Trennung in der Versorgung von körperlichen und spirituellen Nöten. Aufgrund der naturwissenschaftlichen Entwicklung der Medizin und im Rahmen der Aufklärung entwickelte sich das Krankenhaus für Patienten mit Erkrankungen die nach naturwissenschaftlichen Erkenntnissen behandelbar waren. Dadurch kam es zu einer Aufspaltung von somatischer und spiritueller Betreuung.

Das Medizinstudium basiert heute auf den Naturwissenschaften, es werden Fakten und Techniken wie die eingehende körperliche Untersuchung und die Durchführung von Untersuchungen mit apparativen Hilfsmitteln erlernt. Immer mehr gewinnt das praktische Lernen in Form von Kleingruppen an Bedeutung. Die Studenten erlernen untereinander, mit Patienten oder auch Schauspielern Anamneseerhebung und Untersuchungsmethoden.

Erstmals im Jahr 2004 wurde an der Ludwig-Maximilians-Universität in München die Pflichtveranstaltung Palliativmedizin eingeführt. Die Ergebnisse der Evaluation dieses Kurses wurden im Deutschen Ärzteblatt 2008 unter dem Titel: „Palliativmedizin im Studium, Spiritualität und psychosoziale Begleitung als wichtiger Lehrinhalt“ publiziert. Das Modul wurde von den Studierenden ganz überwiegend positiv bewertet. Inzwischen haben diese Lehrinhalte auch an weiteren Universitäten Einzug gehalten. Neben der Einführung des Faches Palliativmedizin auch mit Schwerpunkt Spiritualität und psychosozialer Begleitung ist aus meiner Sicht das Lernen am Vorbild ein entscheidender Weg, um den Umgang mit und die Fürsorge für die Patienten zu erlernen. Wichtige Punkte sind hier die Entwicklung eines Vertrauensverhältnisses zwischen Arzt und Patient und die Zeit, die sich für ein Gespräch und das Zuhören genommen wird – und hier ist nicht unbedingt die Dauer entscheidend aber die ungestörte Aufmerksamkeit.

Ich möchte eine kurze Episode aus der täglichen Arbeit berichten: In unserem Klinikum wurden kürzlich Handys



Prof. Dr. Andreas Eigler, Chefarzt für Innere Medizin am Klinikum Dritter Orden, München

für alle Ärzte eingeführt statt der bisher üblichen Piepser. Dies bringt sicherlich Vorteile, führt aber andererseits zu einem Umlernen in so fern, als ein klingelndes Telefon jedes intensive Gespräch stört und zur Ablenkung des Arztes und des Patienten führt und selbstverständlich nicht im Patientengespräch beantwortet werden kann. Hier müssen wir umlernen und für eine ungestörte Gesprächsatmosphäre sorgen.

Patienten werden heute auf der Basis von leitlinienbasierter Diagnostik und Therapie versorgt – aber die Medizin ist keine reine Naturwissenschaft, sie braucht immer die individuelle Zuwendung und Fürsorge für den Patienten. Es geht nicht um das medizinisch Machbare, sondern um das, was dem Patienten individuell hilft bzw. was der individuelle Patient wünscht. Es geht nicht immer um Lebensverlängerung, es geht auch um Lebensqualität.

II. Arzt und Spiritualität

Ich leite nun über zur Spiritualität. Die Ausdrucksformen der Spiritualität sind vielfältig, u. a. von Arndt Büssing 2006 formuliert. Hier werden aufgezählt Gebet, Gottvertrauen und Geborgenheit, Erkenntnis, Weisheit und Einsicht, Transzendenz, Überzeugung und Mitgefühl, Großzügigkeit und Toleranz, bewusster Umgang mit anderen, sich selbst und der Umwelt, Ehrfurcht und Dankbarkeit sowie Gleichmut und Meditation.

Ich möchte diese Aspekte reduzieren auf die „kleine Spiritualität“ für den Arzt – dies nach einem Zitat von Hermann Dietzfelbinger (Herrsching). Aus meiner Sicht sind die wesentlichen Punkte den Patienten als Mitmenschen wahrzunehmen, Gespräche zuzulassen, Empathie, Nächstenliebe und Fürsorge zu zeigen und zu leben (nach Carel Moser aus Spiritual care II/2013).

Wo erleben wir nun als Arzt die Spiritualität in der täglichen Arbeit? Wir sind häufig mit existenziellen Fragen konfrontiert. Schon bei der Durchführung von Untersuchungen, bei der etwa

eine Tumordiagnose gestellt wird und diese dem Patienten vermittelt werden muss. Es bricht eine Welt zusammen, es treten Fragen auf „warum ich“, „was ist der Sinn“, „habe ich versagt“. Wir sind als Arzt in dieser Ausnahmesituation gefordert und müssen uns auf den individuellen Patienten einlassen. Es gibt jedoch Situationen, in denen wir als Ärzte an unsere Grenzen kommen. Hier ist die Unterstützung durch die Seelsorge oder die Psycho-Onkologie entscheidend. Wir müssen diesen Zeitpunkt erkennen und auch aktiv um Unterstützung anfragen, so nicht eine regelmäßige Mitbetreuung schon etabliert ist.

Im Folgenden schildere ich eine belastende Situation mit einem jüngeren Palliativpatienten, der bei uns stationär aufgenommen wurde. Die Eltern saßen entfernt vom Patientenbett im Zimmer, stillschweigend, in sich gekehrt und reagierten auf Ansprache nur sehr reduziert. Dies änderte sich auch nach vielen Kontaktaufnahmen nicht. Im Verlauf besuchte unsere Psycho-Onkologin den Patienten und seine Eltern täglich im Zimmer, führte intensive Gespräche und verbrachte viel Zeit mit dem Patienten und den Eltern. Für uns sichtbar konnte sie die Trauer, Verzweiflung und Sprachlosigkeit etwas lösen: die Eltern rückten nun täglich mit ihren Stühlen näher an das Bett ihres Sohnes, bis sie schließlich nach mehreren Tagen mit gelösten Gesichtern seine Hand nehmen konnten und der Patient kurz darauf in Anwesenheit seiner Eltern versterben konnte.

Der Arzt ist spirituell vielfach gefordert, wie etwa bei der Mitteilung von Diagnosen oder auch der Vermittlung von Grenzen. Beispiele sind die intensivmedizinische Behandlung, die Therapiezieländerung, etwa von einer kurativen, d. h. auf Heilung ausgerichteten Therapie zu einer palliativen Behandlung, oder auch bei der Sterbebegleitung eines Patienten. Ich möchte hier von Heilkunde sprechen und betonen, dass es sich nicht um eine Dienstleistung handelt, sondern um eine zwischenmenschliche Betreuung. Dass der Patient nicht etwa Kunde ist, sondern tatsächlich Patient, dies ist ein grundlegender Unterschied. Der Mediziner ist nicht Leistungserbringer, sondern Arzt und der Fokus sollte nicht auf der technischen Machbarkeit liegen, sondern es geht darum, die Leiderfahrung des einzelnen Patienten zu lindern und sich auch gerade da dem Patienten zuzuwenden, wo Machbares an Grenzen stößt – dies bezugnehmend auf das Buch von Giovanni Maio „Medizin ohne Maß“ (2014).

III. Ökonomisierung der Medizin

Wie ist nun das Umfeld, um eine solche ärztliche Tätigkeit zu leisten: Wie sieht es aus mit der Ökonomisierung der Medizin und wo bleibt die Spiritualität?

Um die heutige Situation richtig zu verstehen, muss der Hintergrund des heutigen Vergütungssystems im Krankenhaus erklärt werden. Das g-DRG-System (german Diagnosis-Related-Group System) stellt ein Pauschal-Entgelt-System für Diagnosegruppen dar. Diagnosen werden zu Gruppen zusammengefasst und bei stationärer Behandlung pauschal der Betrag bezahlt, der für diese Diagnosegruppe vorgesehen ist.

Krankenhäuser werden in einen sogenannten Krankenhausbedarfsplan aufgenommen und sollten dann im Sinne der staatlichen Daseinsvorsorge mit der Verpflichtung, die Bürger ausreichend mit Krankenhausleistungen bedarfsgerecht zu versorgen, auch ausreichend finanziert werden. Aktuell ist eine Unterfinanzierung gewollt, um eine Reduktion der Krankenhäuser zu erreichen. Dies führt

jedoch zu einer Unterfinanzierung einer großen Anzahl von Krankenhäusern, aktuell sind über 42 Prozent der Krankenhäuser in den „roten Zahlen“.

Ein Effekt der durch das g-DRG System wirksam wird, wurde von Michael Simon in einem Artikel im Deutschen Ärzteblatt 2013 als Kellertreppeneffekt bezeichnet. Es wird ein Durchschnittspreis für eine Diagnosegruppe ermittelt und dieser den Krankenhäusern im Folgejahr für die Behandlung von Patienten mit der entsprechenden Diagnose erstattet. Die Häuser, die diese Durchschnittspreise nicht erreichen, versuchen ihre Kosten zu senken, im Folgejahr wird wieder ein Durchschnittspreis ermittelt und vergütet, so dass sich bei erfolgter Absenkung der Kosten für eine Diagnosegruppe diese weiter senkt. Soweit möglich, versuchen die Krankenhäuser die Kosten weiter zu senken; dies führt zu einer Abwärtsspirale, die kein Stopp-Signal kennt.

Negative Entwicklungen, die durch das Vergütungssystem provoziert werden, sind kurz zusammengefasst: eine jährliche Zunahme der Patientenzahl in den Kliniken, eine teils kritische Verkürzung der Liegezeiten, hohe Eingriffszahlen (teils durch übermäßige Honorierung technischer Untersuchungen bedingt), wenig Zeit für Gespräche und Zuwendung (durch geringe bis fehlende Vergütung). In kleinen Schritten erfolgt jährlich eine Anpassung, ohne dass bisher ein ausgeglichenes Entgelt-System erreicht wurde. Die eigentliche Kunst der wohlüberlegten Diagnostik und Therapie, die behutsame Vermittlung von Untersuchungsergebnissen und möglichen Therapiemaßnahmen, die einfühlsame Begleitung bei fortgeschrittenen Erkrankungen ist in diesem betriebswirtschaftlich dominierten DRG-System nicht vorgesehen. Das eigentliche Ziel der Einführung des DRG Systems – den Anstieg der Kosten im Gesundheitssystem zu bremsen – wurde zudem nicht erreicht.

Schon vor 15 Jahren schrieb der berühmte amerikanische Kardiologe Bernhard Lown in seinem Buch, „Die verlorene Kunst des Heilens, Anleitung zum Umdenken“, dass das DRG-System eine Behandlung nach *Prokrustes* darstellt. Prokrustes, ein attischer Riese der griechischen Mythologie, bot Reisenden ein Bett an, auf das er sie dann legte. War das Bett zu groß, streckte er ihnen die Gliedmaßen gewaltsam, bis das Bett passte, waren die Reisenden zu groß,

wurden Ihnen die überhängenden Gliedmaßen abgetrennt.

In den meisten Krankenhäusern wird ein Computersystem benutzt, bei dem bei Eingabe der Diagnose des Patienten zu erkennen ist, ab welchem Zeitpunkt ein Patient die für diese Diagnose mittlere Verweildauer überschreitet. Dies zeigt sich durch eine Signalfarbe. Und ab diesem Zeitpunkt ist dieser Patient für das Krankenhaus ein Minusgeschäft. Dies hat fatale Folgen für das Vertrauensverhältnis zwischen Arzt und Patient. Gerade hochbetagte und mehrfach erkrankte Patienten, die einer besonderen Fürsorge und auch mehr Zeit bedürfen, werden nicht angemessen berücksichtigt.

IV. Wer ist zuständig für Spiritualität?

Abschließend möchte ich mich nun der Frage zuwenden, wer für die Spiritualität zuständig ist. Ist es die Pflege, wie vielleicht die mir nachfolgende Rednerin, Frau Professor Giese, darlegen wird, ist es die Seelsorge, wie Herr Dr. Hagen in seinem Abschlussvortrag vielleicht darlegen wird, sind es die Psychologen oder ein Atemtherapeut (wie kürzlich im Klinikum Dritter Orden in einer vom Erzbischöflichen Hospiz- und Palliativfond unterstützten Projekt der Klinikseelsorge zu Atem und Spiritualität) oder sind es die Ärzte?

Aus meiner Sicht ist das Entscheidende, dass der Patient im spirituellen Bereich Unterstützung erfährt, die bei jedem Patienten einen unterschiedlichen Schwerpunkt hat und haben darf. Festhalten möchte ich jedoch, dass die grundlegende Tätigkeit des Arztes immer auch spirituell ist und bleiben muss. Alle beteiligten Berufsgruppen sind zuständig und tragen zur spirituellen Betreuung des Patienten bei, der Arzt darf sich aber gerade in heutiger Zeit durch betriebswirtschaftliche Zwänge und die erfreulicherweise zunehmende spirituelle Betreuung durch die weiteren genannten Berufsgruppen nicht aus dieser Betreuung zurückziehen.

Ich möchte schließen mit dem Satz, der Dr. Edward Trudeau, einem amerikanischen Pneumologen aus dem 19. Jahrhundert, zugeschrieben wird. Wie ich aber im Verlauf ihres Vortrags von Frau Professor Bausewein lernen durfte, ist dieser Satz deutlich älter, dies ändert aber nichts an seiner Bedeutung: „Mittunter heilen, oft lindern und immer trösten“. □



Dr. Gernot Sittner bespricht sich vor der Veranstaltung noch mit dem Referenten Professor Frick. Gernot Sittner, der

frühere SZ-Chefredakteur, ist Vorsitzender des Gesundheitsforums der Süddeutschen Zeitung.

Spiritualität in der Pflege

Constanze Giese

I. Eine dreifache Frageperspektive

Mit der Anerkennung der Bedeutung von Spiritualität für den Menschen im Prozess von Therapie, Heilung und Krankheitsbewältigung ist inzwischen immer ein interdisziplinäres Herangehen vorausgesetzt, das die Pflege einerseits integriert, andererseits aber auch ihre spezifische Perspektive würdigt. Bei allen Gemeinsamkeiten mit anderen Heil- und Gesundheitsberufen hat die Pflege als „Beziehungs- und Berührungsbereich“ (Charlotte Uzarewicz) einen eigenen Zugang zum Thema, dessen besondere Betrachtung sich lohnt. In drei Schritten sei dabei vorgegangen:

Im ersten Schritt geht es um die Bezüge der Pflege zur Spiritualität des Menschen, um Anknüpfungspunkte, die sich direkt aus dem Arbeitsfeld ergeben und sich heute in allen aktuellen Pflege-modellen wieder finden. Der zweite Schritt fragt historisch und aktuell exemplarisch, warum spirituelle Sorge für den Menschen als selbstverständlicher Aspekt pflegerischer Versorgung anzusehen ist, nicht ohne dabei auch kurz die Besonderheit und Alltäglichkeit (!) der spirituellen Begleitung demenzerkrankter Menschen anzusprechen.

Im dritten und letzten Schritt sei ein kurzer Einblick gegeben, wie Pflegenden selbst Spiritualität ihrer Patienten und spirituelle Aspekte ihrer Tätigkeit erleben.

II. Welche Bezüge hat die Pflege zur Spiritualität des Menschen?

In Anlehnung an Maria Wasner und an die Begriffsdeutung durch die „Association of Hospice & Palliative Care Chaplains of the UK“ (2007) ist Spiritualität „alles, was unsere Fähigkeiten als Mensch betrifft, zu: Selbsttranszendenz; Beziehungen, Liebe, Wünschen, Kreativität; Altruismus und Hingabe; Überzeugung und Glaube; und was darin die dynamische und einmalige Identität und Integrität der Person ausmacht.“

Dazu gehört die Fähigkeit, sich und die eigene Existenz zu hinterfragen und auf ein Du hin zu überschreiten. Dieses Du kann ein Göttliches sein, muss aber nicht, zumindest nicht in der Selbstwahrnehmung jedes Einzelnen. Spirituelle Erfahrungen haben sehr viel mit existenziellen Fragen und Erfahrungen zu tun, die sich in Situationen der Pflegebedürftigkeit in zugespitzter Weise zeigen: in Erfahrungen der Bedürftigkeit, der Begrenztheit und der Angewiesenheit auf Andere in existenziellen, nicht nur seelischen, sondern oft handfest physischen Nöten.

Existenzielle Bedrohtheit wird insbesondere beim Verlust von alltäglichen und selbstverständlichen Fähigkeiten erlebt: Der Leib, der den Dienst versagt und der Pflege bedarf, bedroht das Ich in radikaler, in existenzieller Weise. Dazu gehören auch folgende scheinbar banale Erfahrungen: sich nicht mehr selbst waschen, pflegen, sauber halten und ankleiden zu können; im Körper keine verlässliche Existenzgrundlage mehr zu haben beim Essen, Verdauen und Ausscheiden die Kontrolle zu verlieren, angewiesen zu sein auf andere; die Erfahrung, wenn es wirklich schlecht geht, wenn Patienten sich übergeben müssen, um ein banales Beispiel zu geben, als Begleiterscheinung von Tumorthérapien etwa, trotz aller Ver-



Prof. Dr. Constanze Giese, Professorin für Ethik und Anthropologie im Studiengang Pflege an der Katholischen Stiftungshochschule, München

besserungen, die auf diesem Gebiet erreicht wurden.

Hier kommt der direkte Zusammenhang von leiblichem und seelischem Leiden sehr deutlich zur Sprache, wenn wir etwa sagen, ein Patient habe sich buchstäblich – mit Verlaub – „die Seele aus dem Leib gekotzt“. Dann kommt zur Sprache, was es heißt, den Menschen tatsächlich in seiner Ganzheit wahrzunehmen – und hier ist es wiederum die Pflege, die in vorderster Front der Heilberufe dem Patienten beisteht.

Krankenhausaufenthalte sind der Inbegriff des Ausgeliefertseins, des Wartens auf Prozeduren, auf Informationen, auf die Visite, das nächste Arztgespräch, die nächste Mahlzeit. Das Gefühl, „sicher zu sein“, ist existenziell, und doch fühlen sich viele gerade in Klinken unsicher und bedroht zugleich. Begleitung in befremdlicher und fremder Umgebung zu bieten ist ein „Kerngeschäft“ und Teil der beruflichen Identität der Pflege. Diesen Anspruch formulieren nahezu alle pflegetheoretischen Grundlagen. Es gibt nach der Wiener Pflegewissenschaftlerin Hanna Meyer „kaum eine Pflege-theorie, die Spiritualität gänzlich auslässt“.

Weit verbreitete Pflegemodelle eröffnen indessen einen holistischen Zugang zur Pflege an Hand von Bedürfnismodellen und werden heute allenthalben gelehrt. Zu nennen wären hier das Modell der „Life Activities“ von Nancy Roper, das der Aktivitäten des täglichen Lebens von Liliane Juchli oder das weitverbreitete Modell der fördernden Prozesspflege nach Monika Krohwinkel, das heute jede Pflegeschülerin kennt. Diese Modelle bieten den Pflegenden Kategorien zur durchdachten Planung ihrer Arbeit, darunter solche, die nicht anders betrachtet werden können als zur Spiritualität des Menschen gehörig.

Bei Nancy Roper heißt diese Kategorie lapidar „Sterben“, bei Juchli findet sich die Kategorie „Sinn finden im Werden, Sein, Vergehen“ und im heute insbesondere in der Altenpflege weit verbreiteten Modell der Aktivitäten, Beziehungen und existenziellen Erfahrungen des Lebens finden wir nach Krohwinkel:

„mit existenziellen Erfahrungen des Lebens umgehen“, sowie eine Kategorie „soziale Bereiche des Lebens sichern“. Gerade letztere verweisen auf die grundlegende Bezogenheit des Menschen auf andere und seine Umwelt.

Im Übrigen ist die Pflege die einzige unter den Heilberufen, die in den Kliniken und Pflegeheimen letztlich immer erreichbar ist und bei Abwesenheit der anderen – von der Medizin bis zur Seelsorge, von der Physiotherapie bis zur Reinigungskraft – notfallmäßig deren Aufgaben mit übernimmt. Das gilt insbesondere in den Nächten, in denen zunächst niemand außer dem Pflegepersonal für die Patienten erreichbar ist. Nächte sind oft Zeiten der Krise: Existenzielle Bedrohungsgefühle, Verzweiflung, Angst und Sinnkrisen brechen hervor, wenn die täglichen Routinen und die Hektik des Tages vorbei sind und der Schlaf ausbleibt.

So sind Gespräche mit der Nachtschwester oder dem Nachtpfleger nicht selten von seelsorgerlichem Charakter, spirituelle Not und Schmerz lassen sich gerade des Nachts nicht überspielen

Die Tradition der Gesundheits- und Krankenpflege in unseren Breiten geht primär auf die Ordenspflege zurück.

oder wegschieben. Nicht bei jeder Angst und Unruhe ist mit einem Schlaf- oder Beruhigungsmittel geholfen. Zuhören und Da-Sein, ein kleines Stück weit begleiten, das ist hier, jenseits der zu diskutierenden Personalnot in der Pflege insbesondere nachts, oft die einzige geeignete Pflegemaßnahme.

Damit ist die Sorge für die seelischen Bedürfnisse der Pflegebedürftigen kein neumodisches „Add-On“ zur selbstverständlichen, körperlich pflegerischen Versorgung, sondern gehört traditionell und selbstverständlich zum Beruf der Gesundheits- und Krankenpflege.

III. Spirituelle Sorge: ein selbstverständlicher Aspekt der Pflegeversorgung

Die Tradition der Gesundheits- und Krankenpflege in unseren Breiten geht primär auf die Ordenspflege zurück. Selbstverständlich war hier die Sorge für das seelische Heil der Pflegebedürftigen zunächst alltagsprägender als die Möglichkeiten der medizinischen Intervention mit ihren noch wenig ausgeprägten Behandlungsverfahren – selbst wenn man anerkennt, dass die Pflegeorden durchaus Wissen beispielsweise über die Nutzung von Arzneipflanzen generierten und weitergaben.

Die Architektur und Gestaltung des bereits 651 in Paris gegründeten Hotel Dieu zeigt genau das: die Hinordnung auf den Gekreuzigten am Altar prägt den Raum, Gebets- und Gottesdienstzeiten prägen den Tagesablauf. Die Sorge für das leibliche Wohl – man sieht die Schwestern rechts im Bild beim Anreichen einer Mahlzeit – und für das ewige Heil – man sieht links im Bild den Empfang der Kommunion – gehören zusammen in einen Raum, in einen Ablauf.

Mit dem Paradigmenwechsel hin zu einer erfolgreichen, wissenschaftlichen Medizin und mit der zeitgleich sich entwickelnden Verberuflichung der Pflege, geriet das Körperliche, das Soma, das die Medizin behandelt, in den Fokus. Die Pflege wurde im Prozess der Verberuflichung und damit der Lösung aus dem kirchlichen Kontext der Ordenspflege zunehmend medizinische Assis-

tenz. Die Ausbildungsverantwortung ging von den Ordensoberen und dem Klerus über in die Hände der Ärzteschaft. Die Sorge für den Patienten in seinen alltäglichen Bedürfnissen lief nun eher nebenbei, im Fokus stand die Sorge für den geregelten Ablauf, der den Medizinern ihr Tun erleichtert und ermöglicht und damit den Therapieerfolg sichert.

Die Perspektive der umfassenden Sorge für den bedürftigen Menschen geriet dabei aus dem Blick – auch wenn das Anliegen von Florence Nightingale, die heute als erste Pflege-theoretikerin gilt und den Anstoß für die Entwicklung einer fundierten Pflegeausbildung gab, noch ein anderes war. Ihre ersten Schritte der Verwissenschaftlichung von Pflege sollten vornehmlich dem Patientenwohl dienen und zugleich die professionelle Pflege weiterentwickeln. Die Ambivalenz ihres Wirkens zeigt sich in der Rezeption gerade im Kontext von Spiritualität und Pflege: So bezeichnet etwa Ann Bradshaw die Entwicklung der Pflege im letzten Jahrhundert als einen Zeitraum des Verlustes von Spiritualität, sie nennt den Prozess „Breaking the Lamp“ – in Anlehnung an Florence Nightingales tradierte Darstellung als „Lady with the Lamp“.

„Spiritual Care“ wurde somit fast zu etwas, was man der Pflege als Aufgabe scheinbar wieder neu zuweisen musste, als „Aufwertung“ des Pflegeberufes, wie gelegentlich zu lesen ist. Die scheinbare Alltäglichkeit pflegerischen Handelns am Körper des Menschen und die Fokussierung medizinisch technischer Assistenz führte dazu, dass die Pflege den Blick auf unseren menschlichen Leib als einzige Daseinsweise, als die Existenz, die wir haben, teilweise verloren hatte.

Inzwischen wird die eigene Aufgabe und Identität der Pflege als Careberuf gerade im Professionalisierungsdiskurs wieder zunehmend verstanden als ganzheitliche Sorge für den Patienten, was sich allerdings nicht *neben* der eigentlichen, oft körpernahen Tätigkeit zeigt, sondern gerade *in* dieser. Und das zu verstehen ist wichtig für das Thema Pflege und Spiritualität: Spiritualität wird heute wieder vermehrt zum Thema der Pflege durch die veränderten Anforderungen, die chronische Erkrankungen, psychische Erkrankungen und insbesondere Demenzerkrankungen an uns stellen. Sie führen zu einer Re-Fokussierung des seelischen Erlebens und seiner Bedeutung für das Wohlbefinden des Menschen, der nicht unbedingt geheilt wird, sondern mit seiner Krankheit noch zum Teil lange leben muss und kann.

Personen, die ihren Alltag nicht mehr steuern können, im Wortsinn verwirrt sind und oft überfordert von einfachsten Abläufen, haben einen eigenen Zugang zu dem, was wir Spiritualität nennen. Sie haben zweifellos auch ein Bedürfnis nach Ganzheit und nach Heilsein, nach Sinn im Tun – allerdings ohne dies selbst einlösen zu können, da sie schon alltägliche Anforderungen aus dem Gleichgewicht bringen können. Spirituelles Wohlbefinden zu fördern ist hier alltägliche Pflegeaufgabe und realisiert sich über individuelles und bewusstes Kommunizieren mit allen Sinnen.

Friedrich Nietzsches Aussage, das Medium der Seele sei „der Gesang“, trifft hier in sehr eigener Weise zu: Gerade im Umgang mit spirituellen Bedürfnissen demenziell Erkrankter können Lieder, Gebete, Rituale mit ihren Melodien und Gerüchen ein Anker im immer schwerer verständlichen Alltag werden. Das Singen altbekannter Lieder oder die Ermöglichung gewohnter Rituale wie der Besuch eines Gottesdienstes oder einer Gebetszeit in Begleitung einer Pflegeperson, die den Menschen unterstützt und vor Überforderung



Meinungsaustausch unter Referenten: Prof. Dr. Constanze Giese und Dr. Thomas Hagen.

schützt, kann zum spirituellen Wohlbefinden eines demenziell erkrankten Menschen beitragen.

Sinnfragen werden mit zunehmender Demenz immer weniger auf kognitiver Ebene verhandelt, sondern darin, dass der Alltag Möglichkeiten und Eindrücke bietet, sich auch in spiritueller Weise wieder zu verorten und beheimatet zu fühlen.

IV. Spiritualität aus Sicht der Pflegenden

Für die Pflege lässt sich, soweit das empirisch untersucht wurde, festhalten, dass Spiritualität als Gegenstand des Diskurses in sehr spezifischer Weise wahrgenommen wird – und zwar primär als Spiritualität des Moments, nicht als inhaltlicher Diskurs über die ganz „großen“ Fragen des Lebensplanes oder Lebenssinnes. Pflegenden beschreiben spirituelle Momente, die nicht explizit herbeigeführt werden, sondern sich einstellen können, wenn sie einfach einen Moment bei einem Patienten sitzen bleiben, ihm ein Glas Wasser reichen oder die Hand auflegen.

Wie für alle Angehörigen der Heilberufe gilt auch für die Pflege das, was Christina Puchalski dazu grundlegend formuliert hat: Ohne Kenntnis und Bereitschaft, sich mit den eigenen spirituellen Wurzeln auseinanderzusetzen, ist ein professioneller und sorgender Umgang mit spirituellen Bedürfnissen der Patienten nicht möglich. Dies spiegelt sich auch in den Befragungen von Pflegegeschülerinnen und -schülern wieder, die Iris Mandl-Schmidt durchgeführt hat: Religiöse Lernprozesse im Kontext der Ausbildung geschehen und werden interpretiert auf der Basis der eigenen religiösen Vorbildung und dem eigenen spirituellen Erleben, dass sich in besonderer Weise auf die eigenen durchlebten und bestandenen Krisen bezieht. Mandl-Schmidt bezeichnet diese Lernprozesse als autodidaktische und kommt zu dem Schluss, dass der bestehende Reflexionsbedarf junger Pflegekräfte zu Themen der Spiritualität und Religiosität in der Ausbildung einer höheren Aufmerksamkeit bedarf als bisher, eine angemessene Berücksichtigung in den Rahmenlehrplänen steht noch aus.

Spiritualität ist also immer ein Thema der Pflege gewesen und wird es auch bleiben, weil gerade im klassischen pflegerischen Handlungsfeld die Selbstver-

ständlichkeit und Dringlichkeit einer Verbindung der Sorge für den Leib mit dem, was wir „Spiritual Care“ nennen, unabweisbar aufscheint: Die Pflege ist die Berufsgruppe, die da ist, wenn wir am elendsten sind. Die Pflege ist da, wenn wir die Kontrolle verlieren. Weil wir Hilfe brauchen in existenziellen Nöten. In der Pflege ist die leibseelische Einheit des Menschen nicht bloß ein schöner Gedanke, sondern tägliches Brot. □

Presse

Süddeutsche Zeitung

27. September 2014 – Die verlorene Tochter der Medizin ist zurück. Lange Zeit wurde sie gemieden. Ihre Nähe zur Religiosität machte sie verdächtig. Die Spiritualität passte nicht zum Selbstverständnis der Medizin als einer forschenden Naturwissenschaft, deren Grundlage quantitativ messbare Ergebnisse sind. Seit den siebziger Jahren ändert sich dies langsam. Für die Medizin gewinnt die Spiritualität zunehmend an Bedeutung. In den vergangenen 40 Jahren stiegen die einschlägigen wissenschaftlichen Veröffentlichungen im Bereich der Medizin von einigen wenigen auf knapp tausend im Jahr 2013 an. „Inzwischen haben wir erkannt, dass Spiritualität Teil der Lösung sein kann. Im Sinne von persönlicher Ressource und sozialer Unterstützung“, sagt Eckhard Frick auf dem SZ-Forum Gesundheit, einer gemeinsamen Tagung des Gesundheitsforums der Süddeutschen Zeitung und der Katholischen Akademie in Bayern. Frick leitet seit 2010 den Lehrstuhl für Spiritual Care an der Ludwig-Maximilians-Universität in München. Für ihn gehört die „Spiritualität zu den Bedürfnissen des Menschen wie die Bedürfnisse nach Nahrung, Nähe und Kommunikation“. Aber ein therapeutischer Akt werde nicht alleine dadurch spirituell, dass der Arzt einfach nur mit dem Patienten spricht, sagt Frick. Vielmehr müsse der Arzt die Sorgen und Ängste des Kranken wahrnehmen und sich in diese auch hinein fühlen. Tobias Dirr

Spirituelle Fragen am Lebensende

Claudia Bausewein

Die Aufgaben eines Arztes haben sich im Lauf der Jahrhunderte deutlich geändert. Im Mittelalter war Heilung kaum möglich, so dass die Linderung von Gebrechen zu den Hauptaufgaben eines Arztes gehörte und Trösten eine zentrale Rolle einnahm. Durch die Entwicklungen der Medizin herrscht heute überwiegend die Erwartung vor, dass doch immer eine Heilung möglich sein sollte. Lindern wird häufig nicht als ärztliche Aufgabe wahrgenommen, und Trösten hat die Medizin an andere delegiert. Dame Cicely Saunders, die Begründerin der modernen Hospizbewegung und Palliativmedizin, hat 1967 mit der Eröffnung von St. Christopher's Hospice im Süden von London in der Medizin die alte Erkenntnis, dass auch Linderung von Leiden eine zentrale ärztliche Aufgabe ist, wieder aufgenommen, indem sie sich besonders der Verbesserung der Situation und Betreuung schwerkranker und sterbender Menschen angenommen hat. Die Hospizbewegung und Palliativmedizin haben, von England ausgehend, zu einer Verbesserung der Versorgung Sterbender weltweit geführt und sind auch in Deutschland mittlerweile fester Bestandteil des Gesundheitswesens. Mit ihrem Konzept des „Total pain“, also des ganzheitlichen Erlebens von Schmerzen, macht Cicely Saunders deutlich, dass Schmerzen und Leiden nicht nur körperlich erlebt werden, sondern immer auch eine psychische, seelische und vor allem spirituelle Dimension haben.

Bei schwerer Krankheit und besonders am Lebensende stellen sich für die Betroffenen häufig eine Reihe spiritueller und existenzieller Fragen, die nicht unbedingt religiöse Fragen sein müssen, aber durchaus sein können. Dazu gehören Fragen wie zum Beispiel: Warum bin ich krank geworden? Warum muss ich jetzt schon sterben? Was ist der Sinn meines Lebens? Wo ist Gott in allem? Warum lässt Gott das zu? Kann ich Ja zu meinem Leben sagen? Dazu gehören auch Fragen nach Schuld, Versöhnung oder den eigenen Lebenszielen. Manche dieser Fragen stellen sich nicht erst am Lebensende, sondern sind oft, ausgesprochen oder nicht, bei vielen Menschen im Lauf des Lebens vorhanden. Auf viele dieser Fragen, besonders wenn sie am Lebensende gestellt werden, gibt es keine (einfachen) Antworten. Trotzdem wollen diese Fragen gestellt werden. Wenn es eine Antwort geben kann, dann kann sie nur der Betroffene selbst finden. Die Begleiter können den Betroffenen aber darin unterstützen, für sich selbst Antworten zu finden. So wird das Sterben oft zu einem Brennpunkt für das Leben.

I. Begleitung Sterbender

Die Begleitung Sterbender ist einer der Kernbereiche der Hospiz- und Palliativ-Versorgung. Sterbende Menschen wünschen sich oft jemand, der ein Stück ihres Weges mitgeht und sie begleitet. Für den Sterbenden ist dieser Weg vielleicht der wichtigste Abschnitt seines Lebens „auf einer ungewissen Reise in ein unbekanntes Land“. Begleitung ist dabei als Prozess zu sehen, der oft auch schmerzhaft ist und dessen Richtung und Geschwindigkeit nicht vorhersehbar sind. Es entsteht eine Beziehung zwischen den Begleiteten, dem



Prof. Dr. Claudia Bausewein, Lehrstuhlinhaberin für Palliativmedizin an der Universität München, Direktorin der Klinik für Palliativmedizin in München-Großhadern

Patienten und auch dessen Angehörigen, und den Begleitenden, also den professionellen Betreuern, Ärzten, Schwestern, Therapeuten und vielen anderen. Dieser Prozess ist in der Regel nicht einseitig, sondern von Geben und Nehmen geprägt. Das bedeutet, dass die professionellen Betreuer nicht nur geben, sondern auch sehr viel von den sterbenden Menschen geschenkt bekommen. Aufgabe der Begleitenden, also der Ärzte, Pflegenden, Seelsorger und Therapeuten, ist es, einen geschützten Raum und eine Atmosphäre zu schaffen, um diese Prozesse zu ermöglichen. Dazu braucht es Ruhe, Offenheit und Zeit.

II. Die Betroffenen – Der begleitete Mensch

Die moderne Medizin reduziert die Betroffenen häufig auf das Patient-Sein. Es ist aber wesentlich, den Menschen im Patienten zu erkennen, um ihn besser unterstützen zu können. Oder, wie es einer der Begründer der modernen Medizin, Sir William Osler, formulierte: „Es ist besser zu wissen, was für ein Mensch das ist, der eine Krankheit hat, als nur zu wissen, welche Krankheit er hat.“ Dabei ist dieser betroffene Mensch Partner und Experte für seine Situation. Die Zeit der Krankheit, besonders auch im fortgeschrittenen Stadium, ist weniger von Aktivität und Mobilität als vielmehr von Zurückgezogenheit und inneren Prozessen geprägt. Es ist also mehr ein innerer als ein äußerer Weg. Der Kanadier Balfour Mount, einer der großen Palliativmediziner, beschrieb einmal, dass eine lebensbedrohliche Erkrankung ein Angriff auf die ganze Person sei, körperlich, psychologisch, sozial und spirituell. Leiden ist also eine Erfahrung des ganzen Menschen und nicht nur von Körpern. Das Erleben von Leiden korreliert aber nicht unbedingt nur mit körperlichem Wohlbefinden. Denn Lebensqualität ist nach Mount in einem Spannungsfeld zwischen Erfahrung von Leiden und seelischem Schmerz auf der einen und

Erfahrung von Ganzheitlichkeit und Unversehrtheit auf der anderen Seite zu sehen. Verwundung führt dabei zu mehr Leiderfahrung und Heilung zu mehr Ganzheitlichkeit.

Schwerkranke und Sterbende erleben Leid und seelischen Schmerz durch das Gefühl der Trennung vom eigenen Selbst, aber auch von anderen und von der erfahrbaren Welt. Ihnen fehlt ein tieferer Sinn ihrer Krankheit, ihres Lebens. In dieser Sinnkrise entsteht ein existenzielles Vakuum, die Menschen können keinen Trost und Frieden finden. Sie sorgen sich um die Zukunft genauso wie um die Vergangenheit. In einer Zeit des zunehmenden Kontrollverlustes steigt das Bedürfnis, Kontrolle zu haben, über Alltäglichkeiten, die Erkrankung, über Therapien oder das ganze Leben.

Dementsprechend erleben Menschen nach Balfour Mount Integrität und Ganzheit durch ein Gefühl der Verbundenheit mit dem eigenen Selbst und mit anderen. Sie erleben und finden einen tieferen Sinn im Kontext von Leiden und können im Hier und Jetzt Frieden finden. Sie erleben mehr Offenheit für Möglichkeiten des Augenblicks und weniger das Bedürfnis nach Kontrolle. Sinnfindung ist ein Mittel auf dem Weg zu mehr Verbundenheit mit etwas Größerem. Sinn entfaltet sich vor allem im Kontext von Beziehungen. Offenheit und Heilung auf einer Ebene bewirken dabei Heilung in anderen Bereichen.

Häufig wird gefragt, ob gläubige Menschen leichter sterben als andere. Glauben ist keine Garantie für ein friedliches Sterben, kann aber eine wichtige Stütze sein. Manchmal werden sehr gläubige Menschen im Angesicht des Todes in tiefe Zweifel und Gottesferne gestürzt, andere finden eher zu einer noch tieferen Gottesbeziehung und schöpfen aus ihrem Glauben Kraft und Zuversicht. Aber auch Menschen, die nie kirchlich gebunden waren oder aus der Kirche ausgetreten sind, entdecken im Glauben eine ungeahnte Quelle. Häufig ist die behutsame Begleitung von „Seel-Sorgern“ im Sinne von „Sorgenden um die Seele“ gefragt, die nicht auf dem Sterbebett noch missionieren oder urteilen wollen, sondern die Ansprechpartner sind für den Menschen in seinem Suchen und in der Auseinandersetzung mit seiner Situation.

III. Die Professionellen – Die Begleitenden

Die Aufgabe des Begleiters oder Begleitenden ist es, die „zweite Stimme“ zu spielen. Das bedeutet weder Richtung noch Ziel anzugeben, sondern sich an den Bedürfnissen des begleiteten Menschen zu orientieren. Die Begleitung sollte von einem respektvollen und achtsamen Umgang geprägt sein, in dem der begleitete Mensch in seiner Einzigartigkeit wahrgenommen wird, ohne sein Leben zu beurteilen oder zu werten. Die Rolle des Begleiters ist auch eine privilegierte Rolle, die es ermöglicht, ganz dicht an Menschen in einer sehr speziellen Situation zu sein. Sterbende begleiten bedeutet aber auch, mit dem eigenem Leben und Sterben konfrontiert zu werden. Wie lebe ich mein Leben, damit ich am Ende zufrieden darauf zurückschauen kann? Welchen Stellenwert haben Sterben und Tod in meinem Leben? Wo bin ich selbst verortet, was trägt mich?

Medizin und Pflege sind stark geprägt von Handeln, basierend auf erlernten Fertigkeiten und Techniken. Das gibt Professionellen Sicherheit in ihrem Tun, birgt aber auch die Gefahr eines blinden Aktionismus, der bei Sterbenden nicht immer angebracht ist. Um mit Sheila Cassidy, einer englischen Palliativmedizinerin, zu sprechen, ist die Zeit

Glauben ist keine Garantie für ein friedliches Sterben, kann aber eine wichtige Stütze sein.

des Sterbens mehr eine Zeit des Seins als des Tuns. Sein bedeutet Dasein, Zuhören, authentisch, wahrhaftig und behutsam sein. Sein bedeutet aber auch Aushalten können und eine gewisse Gelassenheit zu entwickeln, dass wir nicht alles bewirken können. Im Sein ist meine Rolle als Ärztin oder Krankenpfleger nicht mehr so wichtig, sondern vielmehr in meinem Mensch-Sein dem anderen Menschen in dieser schwierigen Lebenssituation zu begegnen, mehr hörend als sprechend. Cicely Saunders, die Begründerin der modernen Palliativmedizin, sagte einmal: „Zuhören hat einen



Prof. Dr. Claudia Bausewein im Dialog mit Dr. Susanne Roller, Oberärztin an der Palliativstation des Münchner Krankenhauses der Barmherzigen Brüder.

therapeutischen Effekt auf viele Symptome. Dann gibt der Arzt dem Patienten das, was er am meisten braucht: die Gelegenheit zu reden, worüber und wann der Patient möchte.“ Aushalten bedeutet auch, beim Sterbenden dabei bleiben, nicht weglaufen, auch nicht von einer schwer auszuhaltenden Situation.

IV. Spirituelle Bedürfnisse Schwerkranker und Sterbender

Der schottische Palliativmediziner Scott Murray beschreibt als Zeichen spirituellen Wohlbefindens inneren Frieden und Harmonie; Hoffnung und Ziele zu haben; Teilnahme am sozialen Leben und Platz in der Gemeinschaft; das Gefühl, einzigartig und individuell zu sein; sich wertgeschätzt zu fühlen; die Situation bewältigen und Emotionen teilen zu können; die Fähigkeit, wahrhaftig und ehrlich kommunizieren zu können; den eigenen Glauben und Religion ausüben zu können; und Sinn zu finden. Im Gegensatz dazu sind Zeichen unerfüllter spiritueller Bedürfnisse Frustration, Angst, Zweifel und Verzweiflung; das Leben nicht lebenswert finden; sich isoliert, nicht unterstützt und wertlos zu fühlen; Mangel an Vertrauen; Beziehungsprobleme und ein Gefühl des Kontrollverlusts. Diese spirituelle Belastung kann sich auf vielfältige Weise manifestieren. Schmerzen und andere körperliche Symptome sind schwer zu kontrollieren; der Betroffene erlebt Wut, Angst und Depressionen angesichts seiner Situation und verliert seinen Glauben; es entstehen Wünsche nach weiteren Therapien, obwohl deren Benefit mehr als zweifelhaft ist. Genau so kann aber auch der Wunsch nach einer vorzeitigen Beendigung des Lebens entstehen, sei es durch einen Wunsch nach Tötung auf Verlangen oder auch assistiertem Suizid. Andererseits kann aber auch eine ausgeprägte Angst vor dem Sterben entstehen.

Aushalten bedeutet auch, beim Sterbenden dabei bleiben, nicht weglaufen, auch nicht von einer schwer aus- zuhaltenden Situation.

Psychologische und spirituelle Belastung sind dabei unabhängig von physischer und sozialer Belastung und hinken diesen sogar hinterher. Existenzielle Belastungssituationen treten besonders um die Diagnose einer lebensbedrohlichen Erkrankung, das Ende einer krankheitsorientierten Therapie, beim Fortschreiten einer Erkrankung und in der Sterbephase auf.

Um diesen vielfältigen Bedürfnissen von Schwerkranken und Sterbenden und ihrer Angehörigen adäquat zu begegnen, braucht es die Zusammenarbeit in einem multi-professionellen Team, das nicht nur dafür sorgt, dass die körperlichen Beschwerden der Betroffenen durch gute Symptomkontrolle so gering wie möglich sind, sondern die den Menschen in seiner Ganzheit mit seiner psychischen Verfassung, genauso wie mit den sozialen Problemen und den spirituell-existenziellen Fragen im Blick haben, und mit ihm ein Stück dieses Weges gehen. Cicely Saunders formulierte dieses zentrale Anliegen der Begleitung schwerkranker und sterbender Menschen so: „Die letzte Phase des Lebens sollte nicht als Niederlage, sondern als die Erfüllung des Lebens gesehen werden... Agnostikern, Atheisten oder Nicht-Denkern genauso wie Menschen mit einem starken christlichen Glauben soll geholfen werden, den Tod zu akzeptieren, so wie es für sie passt.“ □

Spiritualität als Ressource. Aus der Praxis der Krankenhauseelsorge

Thomas Hagen

I. Spiritualität als Ressource

Was legt Spiritualität eigentlich nahe? Dies gilt es, sowohl wissenschaftlich zu erforschen und zu definieren als auch aus Sicht der Patienten, der Angehörigen und Mitarbeiter in den Blick zu nehmen. Mit welchen Erfahrungen – positiver wie negativer Art – ist dieser Begriff bei jedem einzelnen gefüllt? Vorhanden ist diese Dimension – laut des in der WHO-Definition von „palliative care“ ausformulierten Menschenbildes – letztlich bei jedem. Es ist eben jener Bereich im Menschen, der einen die zentralen Fragen nach dem Sinn des Lebens, dem „Wozu“ und „Warum“ stellen lässt. Das Nachdenken über die eigene Endlichkeit und über die persönliche Hoffnung ist sicher im Leben eines jeden unterschiedlich ausgeprägt, denn es wird immer von konkreten Situationen mitgesteuert und kann Veränderungen unterliegen. Wenn an die Stelle eines bloßen Nachdenkens über diese Fragen plötzlich eine ganz konkret erfahrbare und spürbare Realität tritt, dann werden diese Fragen nicht mehr nur theoretisch gestellt, sondern sie suchen ganz praktisch nach einer Antwort, nach einer Möglichkeit, mit dieser neuen Situation leben zu können. Und gerade in solchen Phasen zeigt sich die in allen existenziellen Dimensionen des Menschseins vorhandene Kraft, die zum Leben verhilft.

Friedrich Nietzsche drückte dieses Kraftpotential einmal so aus: „Wer ein Warum zum Leben hat, erträgt fast jedes Wie.“ Dieser Ressource Raum zu geben, ihr einen Ort, einen Platz im Alltag der medizinischen Versorgung einzuräumen, sie letztlich einfach nur wahrzunehmen sind große Herausforderungen. Darin liegt der Unterschied zwischen Gesund- und Heilwerden. Gelingen kann dies letztlich nur im Miteinander aller in der Wahrnehmung und Betreuung patientengeschulter Professionen. Neben den Ärzten sind hier sicherlich besonders die Pflegenden hervorzuheben. Eine wichtige Profession in der Wahrnehmung des Kranken ist aber diejenige, die letztlich die Ressource „Spiritualität“ im Alltag immer wieder sichtbar und hörbar in Erinnerung ruft und die bei den Patienten genau diesen Raum eröffnet: die Krankenhauseelsorge.

II. Krankenhauseelsorge als Kernaufgabe von Kirche

Unstrittig aufgrund der biblischen Verankerung und mit zahlreichen Belegen in der Kirchengeschichte gehört die Krankenpastoral zu den Kernbereichen der Seelsorge. Es ist der Kirche quasi ins Stammbuch geschrieben, Kranke und Sterbende zu begleiten, zu ihnen hinzugehen und sie auf ihrem Weg nicht allein zu lassen. Der kirchliche Auftrag dazu wurzelt auf der trefflichen Aussage Jesu im Rahmen des Weltgerichts: „Ich war krank und ihr habt mich besucht“ (Mt 25,36). Auf dieser Quelle beruht ja nicht nur das seelsorgliche Engagement der Kirche, sondern letztlich ihr gesamtes caritatives Tun. Ohne die Verankerung im Glauben, ohne die Erdung in der eigenen Spiritualität – so würden wir heute sagen – ist ein langfristiges Engagement bei Kranken und Sterbenden nur schwer denkbar, insbesondere



Dr. Thomas Hagen, Hauptabteilungsleiter „Seelsorge in Lebensumständen und Lebenswelten“ im Erzbischöflichen Ordinariat München

dann, wenn der Kranke und der konkret Sterbende wirklich im Zentrum stehen sollen und nicht die an ihnen zu verrichtende Dienstleistung.

Deshalb muss die Bedeutung der eigenen Haltung der Pflegenden, der Ärzte und aller anderen professionell Arbeitenden wieder stärker in den Blick genommen werden, da nicht nur die Ausübung der berufsmäßigen Funktion dem Patienten hilft, sondern der Aufbau einer Beziehung mit dem Kranken und seinem Umfeld. In Beziehung zu sein gelingt nur, wenn ich mich als Person mit meiner Haltung, meinem Glauben, meiner Spiritualität einbringe, ohne diese jedoch dem anderen aufzudrängen. Diese Kunst der Kommunikation gilt es zu erlernen, und sie ist daher eine der wesentlichen Aufgaben in der Krankenhauseelsorge. Man muss – und es liest sich leicht, ist aber in der konkreten Begegnung eine wahre Kunst – den anderen sehen, man muss seine Fragen hören, wie es der erste Petrusbrief der Seelsorge treffend ans Herz legt: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“ (1 Petr 3,15).

Die Bedeutung dieses biblischen Grundauftrages für die Krankenhauseelsorge liegt im Interesse am Gegenüber, das konkret, spürbar und vorbehaltlos sein muss. Nur dies kann letztlich die Basis für das Handeln der vielen hauptamtlichen Seelsorgerinnen und Seelsorger sein.

III. Konkrete Umsetzung in der Erzdiözese München und Freising

In existenziellen Umbruchssituationen von sich aus tätig zu sein und nicht erst auf einen ausdrücklichen Wunsch des Patienten in Erscheinung zu treten ist ein wesentliches Kennzeichen der Krankenhauseelsorge. Im Krankenhaus zu den Menschen, bei denen – auch nach Einschätzung der anderen Professionen – die seelische oder spirituelle Not am größten ist, zu gehen, und zwar unabhängig von der jeweiligen Religions-

oder Konfessionszugehörigkeit, ist Grundauftrag der Krankenhauseelsorge. Die Qualitätsstandards der Krankenhauseelsorge in der Erzdiözese München und Freising halten fest: „Krankenhauseelsorge versteht sich als Angebot für alle Kranken, Angehörigen und Mitarbeiter des Hauses unabhängig von ihrer Konfession oder Religionszugehörigkeit. Dies ist begründet im biblischen Auftrag der Kirche, die sich zu allen Menschen gesendet weiß und die davon ausgeht, dass alle von der Zuwendung Gottes und seinen Verheißungen getragen sind.“

Dieser personalintensive Ansatz wird in der Erzdiözese München und Freising mit Leben erfüllt, da es hier um die Glaubwürdigkeit der biblischen Botschaft geht. Von den zur Verfügung stehenden 1200 Stellen für hauptamtliche Seelsorgerinnen und Seelsorger sind 90 pastoral ausgebildete Frauen und Männer im Bereich der Krankenhauseelsorge konkret tätig. Jede und jeder 14. Seelsorger ist so im Bereich des Krankenhauses tätig – eine häufig nicht bekannte, aber in der Praxis sehr geschätzte Präsenz von Kirche. Darstellbar durch Zahlen und somit für alle sichtbar wird dies unter anderem auch durch die Dokumentation der Einsätze im Rahmen der Rufbereitschaft. Diese zeigt, dass diözesanweit – bezogen auf die Krankenhäuser – Angehörige oder ein Behandlungsteam die Krankenhauseelsorge gerade im Umfeld des Sterbens angeht, sodass Seelsorge bei fast jedem zweiten in einer Klinik Sterbenden – und zwar unabhängig, ob dieser katholisch ist oder nicht – mit hauptamtlicher Krankenhauseelsorge involviert ist.

Vergleicht man diese Zahl mit der Prozentzahl der Kirchenbesucher, die in der Regel zwischen 10 und 20 Prozent von allen Katholiken in der Pfarrei liegt, zeichnen sich viele pastorale Chancen ab, die verstärkt in den Blick genommen werden müssen. Ein konkretes Beispiel bezüglich der Umsetzung und Reaktion auf die Veränderungen sei hier die Einführung eines neuen Fachbereiches genannt. Bewusst hat die Erzdiözese München und Freising neben dem Feld der Krankenhauseelsorge auch den Bereich von Hospiz und Palliativ als weiteren eigenen Fachbereich in der Strukturreform 2012 aufgebaut und etabliert. Zusammengefasst in einer Abteilung, wurde sie bewusst Krankenpastoral genannt, da die Frage der Verzahnung von stationär und ambulant in Zukunft sicher eine der Herausforderungen sein wird. Aktuell sichtbar ist dies bereits in der Begleitung von Sterbenden im Bereich der spezialisierten ambulanten Palliativversorgung. Diesen pastoralen Schwerpunkt gilt es gerade angesichts der Entwicklungen im Gesundheitssystem immer weiter zu entwickeln. So gibt es zum Beispiel seit September 2014 einen Referenten für Demenz aus Sicht der klinischen Versorgung.

IV. Aufgaben der Krankenhauseelsorge

Wie sieht der Alltag aus und wie arbeitet ein Krankenhauseelsorger Tag für Tag? Niedergelegt sind Ziele, Aufgaben und Arbeitsweise in den diözesanen Qualitätsstandards, in denen ein wichtiger Satz bezüglich des aus Sicht der Krankenhauseelsorge notwendigen Miteinanders in den Kliniken steht: „In dem Maße, wie im Klinikum die Sorge für spirituelle Bedürfnisse als Bestandteil einer ganzheitlichen Zuwendung zum Menschen verstanden wird (Spiritual Care), intensiviert sich auch die Zusammenarbeit zwischen Krankenhaus und Seelsorge.“ Neben der Offenheit für wirklich alle Menschen und der inter-



Dr. Gernot Sittner (li.) und Professor Hermann Hepp saßen während der Vorträge im Publikum.

disziplinären Zusammenarbeit ist hier der ganz normale Besuch auf den einzelnen Stationen besonders hervorzugehen, der Weg von Zimmer zu Zimmer, um dort am Bett mit den Kranken ins Gespräch zu kommen.

Gerade bei diesen Gesprächen sind die Haltung des Krankenhausesorgers sowie das spürbare und sichtbare Interesse am Gegenüber ganz entscheidend. Schon die ernstgemeinte Frage „Wie geht es Ihnen?“ eröffnet häufig ein Gespräch, das der Patient selbstverständlich steuern und lenken darf. Häufig erleben die Krankenhausesorger, dass die Patienten sehr schnell diesen geschützten Raum bewusst nutzen, um über die existenziellen Fragen mit jemandem sprechen zu können, dem sie zutrauen, mit diesen schwierigen Fragestellungen gut umgehen zu können.

Und dieses Vertrauen, das einem hier entgegengebracht wird, macht im wahrsten Sinn des Wortes demütig. Direkte Antworten auf die quälende Frage nach dem „Warum“ erwarten Patienten in der Regel nicht, wohl aber Menschen, die sich mit ihnen auf die Suche nach einer Antwort machen, die diese Fragen aushalten und diesen Weg mitgehen. Monika Müller, eine der Pionierinnen der Hospizbewegung in Deutschland, drückt diese Aufgabe in der Begleitung treffend aus: „Begleiter können oft keine Antworten geben, aber sie können immer Antwort sein. Und damit dem anderen ermöglichen, in seine eigenen Antworten hineinzuwachsen.“

Neben dem Gespräch, das sicherlich das Wichtigste ist – und zwar laut einer Studie von Isidor Baumgartner interessanterweise aus Sicht der Krankenhausesorger und anderer Professionen –, haben Gebet, rituelle Begleitung und Beratungen gerade auch in ethisch schwierigen Situationen ihren Platz. Welche große Bedeutung in der Begleitung Kranker und Sterbender die Ritua-

le haben, zeigt sich sowohl bei den Patienten wie auch bei den Teammitgliedern.

V. Rituale als eine wichtige Dimension in der Begleitung

Ein Beispiel aus der Praxis verdeutlicht, dass es bei den Ritualen in erster Linie um die Beziehung zwischen dem Kranken und dem Seelsorger und dessen rituelle Kompetenz geht.

Herr P., der im Sterben lag, wollte eigentlich – so die Rückmeldung von seinen vorhergehenden Aufenthaltsorten – keine Seelsorge. Er sei nicht sonderlich fromm. Das Team nahm in der Nacht eine starke Unruhe des Patienten wahr und bat den Seelsorger, nach der morgendlichen Teambesprechung zu ihm zu gehen. So kam es zu einem Besuch in seinem Zimmer. Auch seine Tochter war anwesend. Nach einem kurzen Gespräch bat er völlig überraschend den Seelsorger, ihn zu segnen, aber bitte ohne Worte. Der Seelsorger willigte ein, sagte dem Patienten aber vorher, was er beim anschließenden Segen in Stille beten werde. Nach der Segnung setzte sich der Seelsorger einige Zeit in Ruhe und Stille neben die Tochter. Nach einer Weile lud er die Tochter ein, ihren Vater zu segnen, was sie auch tat. Nach wieder einiger Zeit des gemeinsamen Schweigens bat Herr P. den Seelsorger, auch seine Tochter segnen zu dürfen, und er segnete sie – jetzt auch mit berührenden und tief bewegenden Worten. Nach dieser intimen Segnung fragte er, ob er nicht auch die segnen dürfe, die jetzt nicht da sind. Die Hand seiner Tochter haltend segnete er alle, die ihm wichtig sind. Nach einiger Zeit verließ der Seelsorger wieder den Raum, in dem sich die Situation spürbar zu einer intensiv aufgeladenen Stille verändert hatte.

Diese bewegenden Momente verweisen uns auf die Spiritualität des Herrn

P., die ihm in diesem Augenblick zur Ressource wurde. Diese Ressource auch im Team im Blick zu behalten, gehört ebenfalls zu den Aufgaben einer Krankenhausesorge, aber auch des gesamten multiprofessionellen Teams. Gemeinsam mit anderen Gedenkfeiern zu halten, Räume zu eröffnen für das Innehalten angesichts des Leides und des Todes schafft letztlich eine Kultur, die diese Themen nicht verdrängt, sondern lehrt, mit ihnen zu leben. So, wie es eine sichtbare Verlebendigung der christlichen Botschaft war, die Friedhöfe rund um die Ortskirchen anzulegen und so die Toten in der Ortsmitte zu bestatten, so sollte uns heute die Sorge um eine Kultur des Umgangs mit Krankheit und Sterben ein zentrales Anliegen sein.

Wie viel die Hospizarbeit in diesen Bereichen positiv verändert hat, ist nur schwer zu ermessen. So sterben Menschen kaum mehr an Orten, die abgelegen und sozusagen bewusst aus dem Alltag herausgenommen sind. Stattdessen wird häufig die Frage nach dem Ort gestellt, der das Zuhause darstellt, also nach dem Ort, wo man spirituell beheimatet ist. Das Bewusstsein und die Erfahrung, dass die individuelle Spiritualität eine wichtige und tragende Ressource des Menschen ist, werden so nicht nur für den einzelnen zum Halt, sondern zum Halt für viele. Die Frage und die gemeinsame Suche nach der persönlichen Verankerung in den eigenen Vorstellungen werden so zu einer Aufgabe, der Platz eingeräumt wird und die somit zu einer Wirklichkeit wird, die greifbar, lebendig und spürbar ist.

Allen Menschen einen solchen Schutzraum gemeinsam anzubieten ist wichtig, da dadurch sowohl Schutz gewährt wie auch gefunden werden kann und Spiritualität als Ressource wahrgenommen wird. □

alpha
ARD Bildungskanal

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/br-alpha/sendungen/logos/logos104.html>

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

zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Jahrgang 45

Herausgeber und Verleger:
Katholische Akademie in Bayern, München
Direktor: Dr. Florian Schuller
Verantwortlicher Redakteur: Dr. Robert Walser
Mitarbeit: Simon Berninger
Fotos: Akademie
Anschrift von Verlag u. Redaktion:
Katholische Akademie in Bayern,
Mandlstraße 23, 80802 München
Postanschrift: Postfach 401008,
80710 München,
Telefon 089/381020, Telefax 089/38102105,
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.



Akademiegespräch mit Offizieren der Bundeswehr

Frankreich nach den Attentaten

Zum traditionellen Akademiegespräch mit Offizieren aus Bundeswehrstandorten in Süddeutschland hatte die Katholische Akademie Bayern und die katholische Militärseelsorge am 10. März 2015 eingeladen. Vor rund 300 Offizieren und Offiziersanwärtern sprach Prof. Dr. Henri Ménéudier, Pro-

fessor für Politikwissenschaft an der Université Paris III – Sorbonne Nouvelle, über die Attentate in Paris zu Beginn des Jahres. Im Zentrum stand die Frage, welche Nachwirkungen die Anschläge auf die französische Politik und Gesellschaft haben. Im Folgenden dokumentieren wir den Vortrag.

Wie verletzt ist das Land?

Henri Ménéudier

Im Rahmen der asymmetrischen Konflikte missachten Terroristen die Regeln der konventionellen Kriege. Sie bringen rücksichtslos Kinder, Frauen, Männer, Polizisten, Militärs, Christen und Juden um. Muslime bilden den größten Anteil ihrer Opfer. Muslime töten Muslime im Namen des Propheten und des Korans. Sie foltern, erhängen und erschießen unschuldige Menschen, sie enthaupten sogar Geiseln vor laufenden Kameras, um im Internet noch mehr Aufmerksamkeit zu finden. Mädchen und Frauen werden vergewaltigt, verschleppt, zwangsverheiratet oder als Sklavinnen verkauft. Die Terroristen üben eine brutale Gewalt aus, um die Menschen durch Schrecken gefügig zu machen; damit wollen sie ihre Macht erweitern und Regierungen zu Zugeständnissen bringen. Ein ungleicher Kampf zwischen Staaten und Gruppen, viel gefährlicher als seiner Zeit die Rote Armee Fraktion, die die Bundesrepublik Deutschland verunsicherte. Heute mobilisieren die unterschiedlichsten Milizen Tausende von Kämpfern aus vielen Ländern, sie verfügen über Geld, Waffen und beachtliche Mittel; sie besetzen sogar Teile von Staaten und sind dabei, alte nationale Grenzen, die auf die Kolonialzeit zurückgehen, in Frage zu stellen. Abgesehen von den regionalen und nationalen Prägungen hat sich der islamische Terrorismus seit Anfang des 21. Jahrhunderts globalisiert. Deswegen ist er sehr gefährlich.

Als ehemalige Kolonialmacht, die darüber hinaus in den aktuellen militärischen Konflikten Afrikas und des Nahen und Mittleren Ostens involviert ist, bleibt Frankreich eine wichtige Zielscheibe. Mehrere Attentate mit vielen Toten und Verletzten waren in den letzten Jahren zu beklagen. Im März 2012 hat ein Franzose algerischer Herkunft (Mohammed Merah) sieben Menschen in Montauban und Toulouse (Südfrankreich) erschossen, darunter drei Schüler,



Prof. Dr. Henri Ménéudier, Professor für Politikwissenschaft an der Université Paris III – Sorbonne Nouvelle

einen Lehrer in einer jüdischen Schule und drei Militärangehörige. Die neuesten Attentate Anfang Januar 2015 in Paris und Umgebung fanden eine weltweite Resonanz. Es waren für Frankreich die schlimmsten Attentate seit Ende des Krieges in Algerien 1962. Mehrere Attentate wurden in den folgenden Wochen vereitelt. Die französischen Verletzten und Toten dürfen nicht davon ablenken, dass es jeden Tag viele Opfer des Terrorismus in anderen Ländern der Welt gibt, die auch unser Mitleid verdienen.

Um dreierlei soll es im Folgenden gehen: Erstens um die Januarattentate in Paris und Umgebung und die Reaktionen der Bevölkerung; sodann ist nach den Folgen der Attentate für „Charlie Hebdo“ und für die Regierungspolitik

zu fragen, bevor der internationale Terrorismus als Gefahr für Frankreich und Europa bedacht wird.

I. Die Attentate von Paris: 7. bis 9. Januar 2015

Drei Attentate in drei Tagen

Das erste Attentat am 7. Januar zielte auf die satirische Wochenzeitschrift „Charlie Hebdo“, die 2006 die Karikaturen des Propheten Mohammed einer dänischen Zeitung veröffentlicht hatte. Seitdem gab es viele Karikaturen über die Intoleranz der Islamisten oder gegen den Papst und die katholische Kirche. Obwohl „Charlie Hebdo“ unter Polizeischutz stand, stürmten zwei Terroristen (die Brüder Kouachi) in die Redaktionskonferenz und erschossen 12 Menschen, darunter sehr bekannte Karikaturisten und zwei Polizisten. Vier Mitarbeiter wurden schwer verletzt. Die Attentäter konnten fliehen. In einem der Fluchtwagen fand die Polizei aber einen Personalausweis; so konnten sie schnell identifiziert werden.

Am nächsten Morgen, gegen 8.30 Uhr, beschäftigte ein banaler Autounfall in Montrouge (einem Vorort von Paris) zwei Lokalpolizisten. Ein Fußgänger kam vorbei und erschoss plötzlich eine junge Polizistin; er konnte fliehen. Am Tatort verlor er aber seine Mütze. Dank der Genspuren wurde Amedy Coulibaly (ein Franzose aus einer aus Mali stammenden Familie) auch bald identifiziert, zumal er kein Unbekannter für die Polizei war. Es wurde zunächst aber keine Verbindung zwischen beiden Attentaten hergestellt.

Am Freitag, den 9. Januar, gegen 13.30 Uhr, betrat der schwerbewaffnete Coulibaly einen koscheren Supermarkt an der Porte de Vincennes, im östlichen Teil von Paris. Er erschoss sofort drei Kunden und einen Mitarbeiter des Ladens, nur weil sie Juden waren; etwa 20 weitere Menschen wurden als Geisel festgenommen. Der enge Zusammenhang zwischen den drei Attentaten wurde deutlich, weil sich schnell herausstellte, dass die Attentäter sich aus ihrer Zeit im Gefängnis kannten und seitdem enge Beziehungen pflegten.

Am gleichen Freitagmorgen verschanzten sich die Gebrüder Kouachi in einer Druckerei in Damartin, 40 Kilometer nördlich von Paris. Die Telefongespräche mit der Polizei und dem Fernsehen verliefen ergebnislos, da die Attentäter sich nicht ergeben, sondern als Märtyrer sterben wollten. Beide kamen gegen 17.15 Uhr aus der Druckerei und schossen auf die Polizei, nach wenigen Minuten waren sie tot. Fast um die gleiche Zeit stürmte die Polizei den Supermarkt an der Porte de Vincennes und der kämpfende Coulibaly wurde erschossen.

Drei Tage lang berichteten viele Fernseherkanäle live über diese tragischen Ereignisse. Insgesamt starben 20 Menschen: 12 bei „Charlie Hebdo“, eine Polizistin in Montrouge, vier Menschen in dem Supermarkt und die drei Terroristen. Dazu kommen die Verletzten, die traumatisierten Menschen, die Witwen, die Witwer und die Waisenkinder. Die Pressefreiheit, die Polizei und die Juden waren die drei Hauptziele der Attentäter.

Die Attentäter

In Frankreich von algerischen Eltern geboren, besitzen die Brüder Kouachi (Saïd 34 Jahre alt und Chérif 31) die französische Staatsangehörigkeit. Die Familie hatte sechs Kinder; da die Eltern früh starben, wurden Saïd und Chérif in einem Internat im Département Corrèze (Limousin) aufgenommen, in dem sie eigentlich einen guten Eindruck machten. Einer wollte im

Hotelgewerbe arbeiten, der andere interessierte sich mehr für Elektrotechnik. Keiner erwarb aber einen richtigen Schulabschluss. Nach der Rückkehr nach Paris wurden sie straffällig und das Gefängnis beschleunigte den Prozess der islamischen Radikalisierung und den Aufbau eines Netzwerkes mit potentiellen Terroristen. Saïd wurde bei El Qaida Jemen ausgebildet. Ab 2014 wurden beide Brüder weniger von Polizei und Geheimdienst beobachtet, weil sie relativ „ruhig“ wurden. Der Franzose Amedy Coulibaly, 32 Jahre alt, hatte Eltern aus Mali, die insgesamt zehn Kinder hatten. Auch er blieb ohne einen richtigen Schulabschluss und übernahm Gelegenheitsjobs. Der junge Mann hatte sich auf Drogen- und illegalen Autohandel spezialisiert. Die Religion spielte bei ihm nur eine untergeordnete Rolle. Im Gefängnis freundete er sich mit einem der Brüder Kouachi an und stand in Kontakt mit dem Islamischen Staat in Syrien.

Das Profil der Attentäter zeigt Gemeinsamkeiten, wie ein schwieriges Sozialmilieu, Straffälligkeit und Gefängnis, islamitische Radikalisierung, Zugehörigkeit zu einem terroristischen Netzwerk, das mit Jemen oder Syrien zusammenarbeitet. Aus dem Werdegang der Brüder Kouachi und von Coulibaly darf nicht die Schlussfolgerung gezogen werden, dass junge Menschen aus benachteiligten Verhältnissen automatisch

Hunderte von jungen Franzosen kämpfen im Irak und in Syrien, mehrere Tausend sympathisieren in Frankreich mit dieser Perspektive.

Dschihadisten werden. Es gibt auch solche, die aus geordneten bürgerlichen Familien kommen, mit guten Schulleistungen, und die sich zur Überraschung der Eltern radikalisierten. In Frankreich fördern leider der schlechte Zustand der Banlieues (die Vororte der großen Städte) und die überbelegten Gefängnisse den Hass gegen den Staat und die Radikalisierung der Jugend. Hunderte von jungen Franzosen kämpfen im Irak und in Syrien, mehrere Tausend sympathisieren in Frankreich mit dieser Perspektive.

Die Reaktionen der Bevölkerung

Die drei Attentate, begleitet von einer sehr ausführlichen und dramatischen Berichterstattung, haben die Franzosen schockiert und tief erschüttert. Die Emotionen waren so groß, dass es zu einer unerwarteten und gewaltigen Reaktion kam. Am 7. und 8. Januar gab es schon spontane und friedliche Kundgebungen mit Tausenden von Menschen. Die Terroristen hatten deutlich Journalisten, Polizisten und Juden angegriffen. Es ging also um Meinungs-, Presse- und Religionsfreiheit. Die Demonstranten wollten zeigen, dass die Grundwerte der Republik und der Demokratie sowie das Zusammenleben von unterschiedlichen Menschen nicht zur Disposition standen.

Am Sonntag, den 11. Januar, fanden dann sehr große Kundgebungen, „les marches de la République“, in Paris und in vielen anderen Städten statt. Es ist erstaunlich, dass es dabei keinen Zwischenfall gegeben hat. Allein in Paris haben sich mehr als eine Million Menschen beteiligt; eine solche Demonstration ist nur mit der von de Gaulle und der Befreiung von Paris am 25. August 1944 zu vergleichen. In ganz Frankreich soll es fast fünf Millionen



In der Pause gab es für die Soldaten Gelegenheit, mit Professor Ménéudier zu sprechen.

Teilnehmer gegeben haben. Aus Sicherheitsgründen, etwas abseits des großen Demonstrationszuges, sind in Paris 50 Staats- und Regierungschefs, viele Minister, Spitzenpolitiker und Botschafter auf Einladung von Präsident François Hollande mitmarschiert, um ihre Solidarität zu demonstrieren. Die Bundesrepublik Deutschland war gut vertreten, die Emotionen und die Anteilnahme von Bundeskanzlerin Angela Merkel waren beeindruckend; damit erreichte die deutsch-französische Freundschaft einen neuen Höhepunkt. Am Dienstag, den 13. Januar, tagte die Nationalversammlung. Nach einer flammenden Rede des sozialistischen Regierungschefs Manuel Valls sangen die Abgeordneten die Nationalhymne. La Marseillaise war in dem Plenarsaal zum letzten Mal am Ende des Ersten Weltkrieges im November 1918 erklungen.

II. Die Folgen der Attentate

„Charlie Hebdo“

Die linke Wochensatirezeitschrift „Charlie Hebdo“ wurde im November 1970 gegründet. Mit manchmal groben und sogar verletzenden Texten oder Zeichnungen übte sie scharfe Kritik gegen prominente Vertreter von Politik, Wirtschaft und Religion. Als kämpfendes Blatt für Aufklärung und gegen Obskurantismus galt sie als Symbol der freien Meinungsäußerung, auch wenn ihr Inhalt scharf kritisiert wurde. Die Zeitschrift wurde in viele Prozesse verwickelt. 2006 übernahm sie dänische Karikaturen von Mohammed, dem Stifter des Islams. Dafür wurde sie von Muslimen heftig verbal angegriffen, es gab sogar Morddrohungen. In der Nacht vom 1. auf den 2. November 2011 verwüstete



Professor Henri Ménéudier im Gespräch mit dem Militärdekan Alfons Hutter.

ein Molotowcocktail die Redaktionsräume. Zwischen 1981 und 1992 wurde das Erscheinen aus wirtschaftlichen Gründen eingestellt. Ende 2014 war die Zeitschrift wieder in einer prekären finanziellen Lage; bei einer gedruckten Auflage von 60.000 Exemplaren wurde nur die Hälfte (darunter lediglich 8.000 Abonnements) verkauft.

Die Attentate von Anfang Januar 2015 haben eine große Welle der Solidarität ausgelöst. Die „Auflage der Überlebenden“, eine Woche nach dem Attentat, erreichte acht Millionen Exemplare. Die Druckauflage der folgenden Nummer wurde mit zwei Millionen Exemplaren angegeben. Die Zahl der Abonnenten stieg von 8.000 auf 220.000. Durch den Verkauf der Millionenauflagen und Spenden soll „Charlie Hebdo“ jetzt über ein Vermögen von etwa 12 Millionen Euro verfügen, ein Teil davon wird an die verletzten Opfer und die Angehörigen der Toten verteilt. Die unerwartete Geldschwemme und der Aufbau der neuen Redaktion haben Spannungen in der Zeitschrift verursacht. Das Attentat hat darüber hinaus in der französischen Öffentlichkeit eine heftige Debatte über die Grenzen der Meinungsfreiheit ausgelöst, zumal unmittelbar nach dem Attentat wieder Mohammed-Karikaturen erschienen sind.

Neue Anstöße für die Politik

Bürger, Vereine, Verbände, Parteien und Regierung suchten fast verzweifelt nach Erklärungen für die Existenz von jungen Terroristen in ihrer Mitte. Sind die Schule und ihr Integrationsmodell gescheitert? Das Erziehungsministerium in Paris beschloss eine Schweigeminute in allen Schulen im Andenken an die Opfer der Attentate. Es gab Zwischenfälle, weil Schüler, meistens muslimischer Religion, nicht der Opfer, sondern der Täter Kouachi und Coulibaly gedenken wollten. Sie waren schockiert wegen der groben Karikaturen des Propheten in „Charlie Hebdo“, sie bezogen sich auf die Verschwörungstheorien in den sozialen Netzwerken, sprachen von einem Komplott gegen die Muslime.

Das Ministerium entdeckte plötzlich die Bedeutung der staatsbürgerlichen Erziehung und des Religionsunterrichts. Wie sollen sich Schüler für die Werte der Republik interessieren, wenn sie so wenig über den Staat wissen? Ein Dialog zwischen Christen, Juden und Muslimen ist unmöglich, wenn die Unkenntnis über die eigene Religion und über die Religion der anderen Mitbürger in einem laizistischen Frankreich so groß ist und bleibt. Die Regierung will mehr unternehmen gegen Rassismus, Fanatismus, Antisemitismus und Ausländerfeindlichkeit. Dafür braucht sie ausgebildete Lehrer, Bücher und Programme. Die Bekämpfung des Terrorismus in der Schule kann sich nicht auf eine einmalige Gedenkminute oder auf eine Informationsstunde einmal im Jahr reduzieren. Der Militärdienst, der eine wichtige integrierende Funktion erfüllte, wurde 1997 abgeschafft. In Mai 2010 hatte Präsident Nicolas Sarkozy einen freiwilligen Zivildienst von sechs bis zwölf Monate für junge Franzosen zwischen 16 und 25 Jahren eingeführt. Dafür bekommen sie 573 Euro im Monat. Dieses Programm soll von 35.000 Teilnehmern im Jahr 2015 auf 150.000 im Jahr 2017 ausgedehnt werden. Es wird dem Staat etwa 215 Millionen Euro kosten.

Das Beispiel der Januarattentäter zeigte, dass Schulabbrecher und Schüler ohne Abschluss die Reihen der Arbeitslosen verstärken und potentielle Kandidaten für Salafismus und Terrorismus sind. Ein Viertel der Franzosen zwischen 16 und 25 Jahren ist arbeitslos. Im Vergleich 2014: 7,7 Prozent in

Deutschland und 53 Prozent in Spanien! Es gibt natürlich einen direkten Zusammenhang zwischen Jugendarbeitslosigkeit, Delikten, Drogen und Terrorismus. Das deutsche duale Bildungssystem wird in Frankreich oft positiv gesehen, die technischen und handwerklichen Berufe genießen aber leider nach wie vor keinen guten Ruf.

Die Bekämpfung des Terrorismus ist zu einer hohen Priorität des französischen Staats geworden. Die Arbeit der Nachrichtendienste, der Polizei, der Militärs und der Justiz soll verstärkt und besser koordiniert werden. Trotz der prekären Finanzlage soll in diesen Bereichen das Personal nicht mehr abgebaut, sondern im Gegenteil ausgebaut werden. Die zusätzlichen Kosten für Terrorismusbekämpfung werden auf 940 Millionen Euro geschätzt. Dazu kommen noch die teuren Militäreinsätze im Ausland.

Zwei weitere Probleme müssen ebenfalls noch gelöst werden. Wie kann man vermeiden, dass Gefängnisse Ausbildungsstätten für Terroristen werden? Wie können Geheimdienste und Polizei effektiver arbeiten, ohne die Grundrechte der Bürger zu beeinträchtigen? Und wie können die Dienste trotz vermehrter Kompetenzen und Personal unter der effektiven Kontrolle des Parlaments bleiben? Datenspeicherung, Sicherheit und Freiheit vertragen sich schlecht.

Anfang März hat Regierungschef Valls eine scharfe Rede gegen die territoriale, soziale und ethnische Apartheid in Frankreich gehalten. Das Wort „Apartheid“ hat zum Teil schockiert.

Es geht um die Ausbildung der Imame, die Rolle der konfessionellen Schulen, die religiösen Feiertage, die Finanzierung der Moscheen.

Attentate sind auf jeden Fall ein deutliches Zeichen des Scheiterns der Integration von afrikanischen Einwanderern, sie offenbaren die Schwächen der Gesellschaft. Nun sollen neue Schritte gegen die Armenghettos der Banlieues unternommen werden. Alte Wohnsilos werden abgerissen, dafür entstehen neue, bessere Sozialwohnungen. Es gibt Zweifel an der Finanzierung dieses Programms, auch weil eine große Zahl von Stadtvierteln und Gemeinden problematisch und daher förderungsbedürftig ist.

Verkrampfte Gesellschaft

Durch die Attentate ist das Verhältnis zu den fünf Millionen Muslimen und den etwa 500.000 Juden in Frankreich schwieriger geworden. Wegen der Radikalisierung eines Teils der Muslime nehmen im Gegenzug Islamophobie und Angriffe auf Muslime und muslimische Institutionen zu. Der Staat möchte den Dialog mit den verschiedenen muslimischen Gemeinschaften effizienter gestalten. Es geht auch um die Ausbildung der Imame, die Rolle der konfessionellen Schulen, die religiösen Feiertage, die Finanzierung der neuen Moscheen. Die Attentate und die Schändung jüdischer Friedhöfe haben die Juden stark verunsichert. 2013 sind 2.600 Juden nach Israel ausgewandert, es könnten 2015 mehr als 10.000 werden. Mit der Kippa auf dem Kopf kann man oft nicht mehr durch die Stadt gehen, antisemitische Straftaten haben deutlich zugenommen.

Nach den Attentaten gab es eine eindrucksvolle Mobilisierung für Freiheit, Brüderlichkeit, Solidarität und Toleranz. Gleichzeitig waren Verhärterun-



Foto: Philippe Wojazer/dpa

Politiker und viele Bürger versammeln sich am 11. Januar 2015 zu einem Protestmarsch gegen die Anschläge in Paris. Auf dem Bild zu sehen sind in

der ersten Reihe unter anderem Benjamin Netanyahu, François Hollande, Angela Merkel und Donald Tusk.

gen zu beobachten, weil die Frage der Identität gestellt wurde. Die Franzosen sind verängstigt und misstrauisch geworden. Laut einer Umfrage befürworten 50 Prozent von ihnen die Wiedereinführung der Todesstrafe; für 51 Prozent sind die Werte der Republik mit dem Islam nicht kompatibel; 59 Prozent haben kein Vertrauen in die traditionellen Parteien; 69 Prozent meinen, dass es zu viele Immigranten gäbe. Es ist klar, dass Populisten und Radikale um Marine Le Pen von diesen Ängsten profitieren. Bei den Europawahlen am 25. Mai 2014 wurde die Front National zum ersten Mal stärkste Partei in Frankreich mit fast 25 Prozent der Stimmen, gefolgt von der konservativen UMP (20,8 Prozent). Die sozialistische Partei von Präsident François Hollande und ein linker Verbündeter (PRG) erreichten nur 14 Prozent. Die schwache Wahlbeteiligung (43,5 Prozent) zeigt, dass die Enttäuschung über die Europäische Union doch sehr stark ist.

III. Ein gefährliches internationales Umfeld

Die EU ist gefährdet

Frankreich ist nach den Januarattentaten innerlich verunsichert, auch weil das europäische und internationale Um-

feld gespannter, ja gefährlicher geworden ist. Der Abstand zum wichtigen und bevorzugten deutschen Partner wird wegen der unterschiedlichen Wirtschaftsleistungen größer. Die persönliche Annäherung zwischen François Hollande und Angela Merkel kann diese Probleme nicht lösen. Berlin ärgert sich darüber, dass Paris zu langsam mit dem Abbau der Staatsschulden und der Verabschiedung von strukturellen Reformen voran geht. Dazu kommen die Probleme mit Griechenland und der Ukraine. Gerade weil es in Haushaltsfragen ebenfalls unter Beobachtung von Brüssel steht, konnte Frankreich nicht die gewünschte Vermittlerrolle zwischen Griechenland und Deutschland spielen. Der russische Präsident Vladimir Putin hat bewusst Fundamente des Völkerrechts in der Ukraine (Verletzung der nationalen Grenzen und der territorialen Integrität) missachtet. Durch die Abkommen von Minsk haben Frankreich und Deutschland dann erreicht, dass die Diplomatie wieder den Weg zeigt, aber der Frieden ist nicht gesichert. Zu befürchten sind nach wie vor gravierende Folgen der Finanzkrise in Griechenland und ein Krieg wegen der Ukraine ist nicht ganz auszuschließen. Die EU lässt sich nicht mehr auf den Gedanken des Friedens reduzieren.

Chaos und Terrorismus in Afrika

Die Beunruhigung wegen Afrika nimmt zu, gerade weil die historische, politische, wirtschaftliche, kulturelle und menschliche Beziehung zu Frankreich eng bleibt. Dieser Kontinent ist mit einer widersprüchlichen Entwicklung konfrontiert. Einerseits gibt es ein starkes Wirtschaftswachstum von mehr als 5 Prozent, in einigen Ländern sogar rund 7 Prozent. Gab es 1960 nur rund 283 Millionen Einwohner, waren es 2014 schon rund 1,1 Milliarden und für das Jahr 2045 werden zwei Milliarden erwartet. Ein enormer Markt für die Europäer. Auf der anderen Seite kann man große und gefährliche Ungleichheiten beobachten, sowie viele politische, ethnische und religiöse Konflikte, die ganze Staaten bedrohen und den Terrorismus fördern. Zu erwähnen sind die Zentralafrikanische Republik, Mali, Nigeria und Libyen.

Frankreich musste sich – unter UN-Mandat – energisch in der Zentralafrikanischen Republik engagieren, die zwischen muslimisch dominierten Séleka-Kräften und christlich geprägten Anti-Balaka-Milizien zerrissen war. Unter Führung der Afrikanischen Union kam auch eine Internationale Mission zur Unterstützung Zentralafrikas (MISCA) zustande. Die Lage dieses Staats mit 3,8

Millionen Einwohnern ist aber bei weitem nicht stabilisiert.

Die Terrororganisation Al Qaida im Islamischen Maghreb (AQIM), die den nördlichen Teil Malis, eine frühere französische Kolonie, beherrschte, hätte beinahe die Kontrolle über die Hauptstadt Bamako errungen. Die Destabilisierungsfolgen für die Nachbarstaaten wären katastrophal gewesen. Dank einer

Frankreich ist nach den Januarattentaten innerlich verunsichert, auch weil das europäische und internationale Umfeld gespannter, ja gefährlicher geworden ist.

französischen Militärintervention (Opération Serval) und der Unterstützung der UN-Friedensmission (MINUSMA) konnte das Land wieder befriedigt werden, wobei AQIM im Norden immer noch aktiv ist. Tuareg-Rebellen und Separatistengruppen verfolgen nach wie vor eigene Ziele. Unter den 15 Millionen Einwohnern sind 85 bis 90 Prozent Muslime, nur fünf Prozent Christen. Da Mali flächenmäßig so groß ist wie



Foto: Haroon Sabawoon/dpa

Auch die muslimische Welt protestierte – jedoch gegen das Satiremagazin „Charlie Hebdo“, das auch nach dem Anschlag auf die Redaktion weiter Mohammed-Karikaturen abdruckte.

Frankreich ist die Kontrolle des Landes sehr schwierig, vor allem weil ein großer Teil aus Wüste besteht. Das militärische Engagement Frankreichs kostet viel Geld. Und obwohl Paris dort auch europäische Interessen verteidigt, ist der Beitrag der anderen europäischen Staaten minimal. Al Qaida und andere Terrororganisationen reagieren mit Vergeltungsmaßnahmen gegen Frankreich,

Durch seine militärischen Einsätze in Afrika und im Irak hat Frankreich menschlich, materiell und finanziell die Grenzen seiner Möglichkeiten erreicht.

unter anderem mit der Entführung von Franzosen. Abgesehen von der Störung ihrer politischen Ziele missfällt es den Terroristen auch, dass man ihren Drogen-, Zigaretten- und Migrantenhandel behindert.

In Nigeria (Hauptstadt Ajuba, 174 Millionen Einwohner, 50 Prozent Muslime, 40 Prozent Christen) wütet die Terrororganisation Boko Haram, die Menschen verschleppt und massakriert; der Massenmord ist ihre Spezialität geworden. 2014 wurden 276 Schulkid-

chen entführt. Frankreich verfolgt die Destabilisierung seiner ehemaligen Kolonien Niger, Kamerun und Tschad mit großer Besorgnis. Boko Haram hat sich noch dazu in März 2015 dem Islamischen Staat angeschlossen.

In den vorher erwähnten afrikanischen Staaten existieren noch relativ feste staatliche Strukturen. Das ist in Libyen nicht mehr der Fall, in dem ein gefährliches Chaos herrscht. Muammar al-Gaddafi wurde im Oktober 2011 mit französischer Unterstützung gestürzt. Seitdem streiten sich zwei verfeindete Regierungen, lokale Milizen und der Islamische Staat um die Macht. Dieses Chaos gefährdet nicht nur Libyen, sondern auch Nachbarstaaten wie Tunesien, Niger, Tschad und Ägypten. Viele Migrantenströme über das Mittelmeer nach Europa werden von Libyen aus gesteuert, darunter sind auch Terroristen.

Und die regulären Truppen in Somalia und die Eingreiftruppen der Afrikanischen Union (AMISOM) werden mit den aufständischen Al-Shabaab-Islamisten (die Jugendlichen) nicht fertig, die die Sicherheit Kenias bedrohen.

Die Kriege im Nahen und Mittleren Osten

Gerade was der Terrorismus angeht, ist die Lage im Nahen und Mittleren Osten für Frankreich besonders beunruhigend. Keines der Grundprobleme

dieses Teils der Welt (Israel/Palästina, Afghanistan, Kriege in Irak und Syrien, die Atomindustrie in Iran, Jemen, Kurdenfrage) werden in absehbarer Zeit gelöst, weil sich die Groß- und Mittelmächte sowie die Regionalmächte nicht einigen können. Ein Stellvertreterkrieg zwischen Saudi-Arabien (Sunniten) und Iran (Schiiten) wird zurzeit in Jemen geführt. Der Machtkampf entscheidet, wer diese Region künftig dominiert. Die verschiedenen terroristischen Organisationen profitieren davon. Es geht um Macht und um Religion, weil Sunniten gegen Schiiten innerhalb des Islam gegeneinander kämpfen. Obwohl das ISAF-Mandat am 31. Dezember 2014 zu Ende gegangen ist, ist in Afghanistan keine friedliche Entwicklung absehbar. Die Gefährdung der Bevölkerung durch Kampfhandlungen der Kriegsherren und Anschläge der Taliban hat rapid zugenommen.

Im Irak, wo sich die Sicherheitslage auch verschlechtert hat, spielen nach wie vor die Spannungen zwischen Schiiten und Sunniten eine wichtige Rolle. Nach dem verhängnisvollen Krieg von 2003 haben die USA die irakische Armee zerschlagen. Angehörige der Streitkräfte stellten sich bald mit Waffen und Material den verschiedenen Terrororganisationen zur Verfügung. Aus Al Qaida im Irak (AGI) wurde 2006 der Islamische Staat (ISI). Wegen des Engagements der Dschihadisten in dem Krieg

in Syrien gegen das Assad-Regime ab 2012 wurde ein Jahr später der Islamische Staat im Irak und in Syrien (ISIS) gegründet. Am 29. April 2014 entstand das Kalifat mit Abu Bakr al-Bagdadi (genannt Kalif Ibrahim), der nun über den Islamischen Staat (IS) mit sechs bis acht Millionen Einwohner herrscht. Der IS zieht Tausende von Kämpfern aus Frankreich, Deutschland und eigentlich aus ganz Europa an. Militärisch ausgebildet, müssen die Rückkehrer später möglicherweise Mordaufträge übernehmen – wie die Brüder Kouachi und Coulibaly in Paris Anfang Januar 2015.

Auch wenn es mit Würde und Entschlossenheit nach den Attentaten reagiert hat, bleibt Frankreich innerlich verletzt. Dazu kommen die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Probleme eines Landes, das sich mehr und mehr über seine Identität und seine Rolle in der Welt im Unklaren ist. Durch seine militärischen Einsätze in Afrika und im Irak hat Frankreich menschlich, materiell und finanziell die Grenzen seiner Möglichkeiten erreicht. Die direkte Nachwirkung der Krisen in der Ukraine, in Afrika, im Nahen und Mittleren Osten verstärkt noch das quälende Gefühl der Bedrohung und der Unsicherheit. In der Zeit der Globalisierung und der Interaktionen zwischen Staaten und Gesellschaften kommen die Außenkonflikte direkt zu uns nach Europa. □

MENSCH SEIN

Vernissage mit Werken von Josef Lang

Rund 100 Kunstinteressierte sind am Abend des 22. April 2015 zur Vernissage der Ausstellung „MENSCH SEIN“ mit Skulpturen aus Holz von Josef Lang in die Katholische Akademie Bayern gekommen. In seiner Einführung lobte der Augsburger Kunsthistoriker Prof. Dr. Thomas Raff den Bildhauer Lang als einen der herausragenden Vertreter seiner Zunft. Es gehe ihm, so Professor Raff, immer um die Suche nach dem Allgemeinen im Konkreten, also durchaus um „Abstraktion“, aber eben nicht um

„Gegenstandslosigkeit“, zwei Begriffe, die manchmal verwechselt würden. Seine menschlichen Figuren, scheinbar grob mit der Kettensäge aus dem Eichenstamm geschnitten, würden nicht einfach abbilden, sondern sie würden vorstellen. Die Ausstellungen im Kardinal Wendel Haus und im Park der Akademie sind bis zum 17. Juli 2015, montags bis freitags, von 9 bis 17 Uhr zu sehen. Der Eintritt ist frei. Wir bitten um eine kurze Anmeldung unter 089/38102-0.



Mit einem großen Kranwagen wurden die Skulpturen in den Park der Akademie gebracht und sind dort und im Kardinal Wendel Haus bis zum 17. Juli 2015 zu sehen.

Zur Eröffnung

Thomas Raff

Der Bildhauer Josef Lang nennt die heute zu eröffnende Ausstellung „MENSCH SEIN“.

Ob er dabei an Goethes „Osterspaziergang“ dachte? Sie kennen die Szene: Der grüblerische Stubenhocker Heinrich F. geht hinaus und freut sich nicht nur über die wiedererwachte Natur, sondern auch über das Gewimmel der Dorfbewohner, die wieder spazieren gehen können, nachdem Strom und Bäche „vom Eise befreit“ sind. Und als Ausdruck seines Wohlbefindens resümiert er: „Hier bin ich Mensch, hier darf ich's sein.“ – „MENSCH SEIN“.

Beim Nachdenken über das Werk des Bildhauers Josef Lang, dessen Entwicklung ich schon seit vielen Jahren beobachte, wanderten meine Gedanken erstaunlicherweise zum Kunstverständnis des antiken Philosophen Platon. Dessen negatives Urteil über die bildende Kunst lässt sich nur verstehen, wenn man wenigstens oberflächlich seine „Ideenlehre“ kennt. Nach dieser „Lehre“ handelt es sich bei der uns umgebenden, sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit nur um unvollkommene, fragwürdige Abbilder der dahinterstehenden reinen Ideen. Erst in diesen besäßen die Dinge der sichtbaren Welt ihre eigentliche, perfekte und ideale Form, verborgen dem normalen Betrachter, zugänglich nur dem nach Wahrheit suchenden Philosophen. Er illustriert das mit dem berühmten Höhlengleichnis.

Demnach seien wir alle wie Menschen, die in einer Höhle festgebunden mit dem Rücken zum Eingang sitzen. Sie können sich nicht umdrehen und starren nur auf die hintere Wand der Höhle. Dort sehen sie die Schatten dessen, was sich vor der Höhle im hellen Sonnenlicht abspielt. Und weil sie sich nicht umdrehen können, halten sie – je länger, desto überzeugter – die Schatten auf der Wand für das eigentliche Leben. So ähnlich ergehe es auch uns bei der Betrachtung der Welt: Diese sei nur ein Abklatsch, ein



Prof. Dr. Thomas Raff, Kunsthistoriker aus Augsburg, führte in die Arbeiten von Josef Lang ein.

blasser Schatten der eigentlichen Wahrheit, eben dem Reich der Ideen.

Nun hat diese Ideenlehre und hat auch das Höhlengleichnis zunächst nichts mit „Kunst“ zu tun. Aber Platon machte sich eben auch noch Gedanken über die Kunst, kein Wunder angesichts der Prunkbauten auf der Athener Akropolis! Seiner Vorstellung nach sei das höchste Ziel der bildenden Kunst „Mimesis“, also die möglichst genaue Nachahmung des für die Augen Sichtbaren. Vor dem Hintergrund seiner Ideenlehre musste er fast zwangsläufig zu dem Ergebnis kommen, die Kunst schaffe lediglich „mangelhafte Abbilder von mangelhaften Abbildern“. Und daraus zog er, ebenso logisch, den Schluss, die bildende Kunst sei überflüssig.



Akademiedirektor Dr. Florian Schuller, der Bildhauer Josef Lang und der Kunsthistoriker Professor Thomas Raff (v.l.n.r.) unterhalten sich über die großen Statuen.

Tatsächlich geht Platons Kunsttheorie an der Wirklichkeit, auch schon der seiner eigenen Zeit, ziemlich extrem vorbei: Die Künstler, etwa die klassischen Bildhauer des 5. Jahrhunderts v. Chr., hatten bei ihren Werken eben gerade nicht den Ehrgeiz, einzelne Menschen möglichst genau, also „mimetisch“, nachzubilden, sondern sie wollten „den Menschen an sich“ in möglichst idealer Schönheit wiedergeben. Man könnte durchaus sagen: Die Künstler versuchten, genau wie es Platon forderte, durch ihre Werke einen Blick in das Reich der Ideen zu werfen und dem Betrachter zu ermöglichen.

Die gegenstandslose Kunst des 20. Jahrhunderts hat sich die Probleme des Idealisierens weitgehend vom Hals geschafft, weil sie ja gar keine „Abbilder“ mehr anbieten wollte. Auch Josef Lang, 1947 in Bad Tölz geboren, hat, wie er selbst sagt, „unter dem Druck des Zeitgeistes“ vorübergehend ungegenständlich gearbeitet. Es sei ihm aber stets fremd geblieben, und er habe es wie eine Befreiung empfunden, wieder zum Figürlichen, zur Figuration, zurückzukehren.

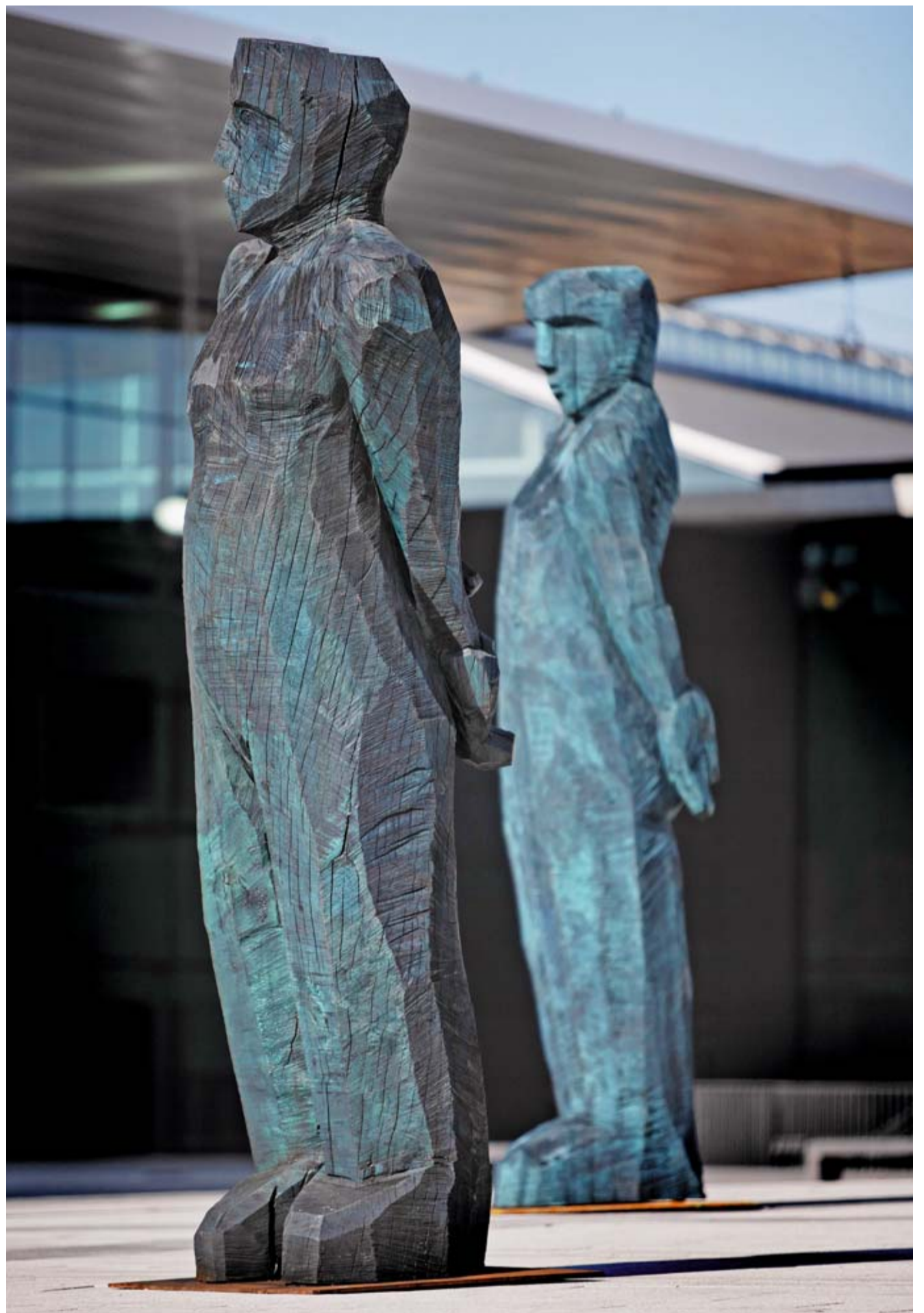
Aber auch Josef Lang geht es bei seinen Statuen eben nicht – wie Platon das für die bildende Kunst wider besseres Wissen ganz allgemein vorausgesetzt hatte – um „Mimesis“. Seine Figuren sollen keineswegs einzelne Menschen ab- oder nachbilden. Vielmehr sucht er in ihnen nach Möglichkeiten, etwas über den Menschen an sich, über „das Menschliche“, auszusagen, eben über das „MENSCH SEIN“.

Es geht ihm immer um die Suche nach dem Allgemeingültigen im Konkreten, also durchaus um „Abstraktion“, aber eben nicht um „Gegenstandslosigkeit“, zwei Begriffe, die manchmal verwechselt werden. Seine menschlichen Figuren, scheinbar grob mit der Ketten- säge aus dem Eichenstamm geschnitten, bilden nicht ab, sondern stellen vor. Aber anders als in der Antike oder der Renaissance sollen sie nicht in erster Linie „schön“, schon gar nicht „zierlich“ oder „elegant“ sein, sondern eine gewisse innere und ernste Haltung zum Ausdruck bringen.

Immer fand ich seine Skulpturen, vor allem die großen aus Holz, die auch in dieser Ausstellung zu sehen sind, zugleich grobschlächtig und doch zart, schwer und doch sensibel, riesig und doch intim. Sie lassen dem Betrachter einiges an eigener Arbeit übrig. Denn dadurch, dass sie nicht so ganz genau ausgearbeitet sind, ergänzt sich der Betrachter das Bild, ähnlich wie bei einer gezeichneten Skizze. Aber die Statuen nehmen den Betrachter sozusagen bei der Hand und erzeugen bei ihm Stimmungen von Schwere und Stabilität, von Erdhaftigkeit und Ernsthaftigkeit. Manchmal auch von stillem Humor. Sie stehen frei und meistens auch „im Freien“, also im Tageslicht, und sie können und sollen umschritten werden.

Die großen Figuren sind „Statuen“ im eigentlichen Sinn des Wortes, denn sie haben etwas Statuarisches, sind nie in wilde Aktionen oder Interaktionen verwickelt, sondern konzentrieren sich auf klassisch-ruhige Tätigkeiten wie Schreiten oder Stehen, Rufen oder Hören, Schauen oder Nachdenken. Sie sind ganz bei sich selbst. Oft einsam, selten in Gruppen.

Die großen Figuren sind aber auch „Skulpturen“ (also keine „Plastiken“), denn sie sind aus dem Stamm gesägt. Entstanden durch Wegnehmen von Material. Und man sieht ihnen diesen Entstehungsprozess deutlich an, Werkspuren bleiben stehen. Anders etwa als bei den vollendeten Werken Michelangelos. Aber auch in dessen Werk faszinieren uns gerade die unfertigen „Sklaven“ für das Julius-Grab, bei denen der Werk-



Übermannsgröße Figuren schuf Josef Lang auch für die Ausstellung in der Katholischen Akademie Bayern.

prozess nicht abgeschlossen wurde. Auch den großen Statuen von Josef Lang sieht man die gewaltige Arbeit, die Intensität an, mit der er die Skulptur aus dem Material befreit, in dem sie, als Idee, sozusagen schon drin gesteckt hat. Wenn er einen der großen Eichenstämme in seinem Atelier stehen hat, geht er erst ein paar Tage um ihn herum, um festzustellen, was in ihm steckt. Dann

geht es an die Arbeit, weitgehend ohne Skizzen oder Modelle, rauschhaft, laut und voller Entdeckerfreude.

Nun sind einige seiner Statuen hier in der Katholischen Akademie Bayern angekommen: Vor dem Haus, im Atrium und vor allem im Park. Vor der Fassade des Suresnes-Schlösschens steht auf dem Kopf der „Gruß über den See“; vor der Akademie weist die „Ahnfigur“

auf die Ausstellung hin; weitere Figuren verteilen sich über den Park. Mögen sie die Besucher anregen und zu ihnen sprechen. Oder ihnen zuhören. Ich dagegen habe nun genug gesprochen, und Sie haben lange genug zugehört. Jetzt überlasse ich Sie gern den Arbeiten des Bildhauers Josef Lang. □

Grafik-Ausstellung mit Werken von Regina Stiegeler und René Schäffer

Zusätzlich zu den großen Holzskulpturen von Josef Lang und fast als Gegensatz dazu werden in einer Parallelausstellung kleinere Bilder der beiden jungen Künstler René Schäffer und Regina Stiegeler gezeigt. Im Rahmen der Vernissage stellten die beiden in einem Gespräch mit Akademiedirektor Dr. Florian Schuller ihre jeweiligen Arbeiten vor.

Florian Schuller: Ich beginne bei der Dame zur Rechten, Regina Stiegeler. Wir kennen uns von Augsburg her, und deshalb sind wir auch per Du. Warum bist du nach dem Abitur nach Halle gegangen? Du hättest ja auch an die Akademie nach München oder nach Nürnberg gehen können.

Regina Stiegeler: Entweder, ich sage die Wahrheit, oder ich sage das, was gut klingt ...

Florian Schuller: ... die Wahrheit und nichts als die Wahrheit!

Regina Stiegeler: Es war Zufall. Ich habe mich an verschiedenen Kunsthochschulen beworben und dann gehört, dass man in Halle Druckgraphik und Zeichnung studieren kann – aber ehrlich gesagt erst im Auto auf dem Weg nach Halle zum Bewerbungsverfahren. Ich wurde dann dort angenommen – ein großes Glück.

Florian Schuller: Zu meiner Linken steht Herr René Schäffer. Sie sind in Zwickau, in Sachsen geboren. Gibt es eigentlich noch einen Unterschied in der Kunstproduktion, im Kunstverständnis, im Kunsthandel zwischen Ostdeutschland und Westdeutschland? Oder sagen Sie: das ist Blödsinn, das ist schon lang vorbei, ich bin ein normaler deutscher junger Künstler?

René Schäffer: Als Künstler ist man lieber Mensch als Deutscher. Und gerade heute geht es im Grunde darum, dass man verstehen will. Und wer etwas verstehen will, der will möglichst viel verstehen. Deshalb gibt es die Frage ob Ost oder West nicht mehr.

Florian Schuller: Regina, kannst du einem ganz normalen Menschen erklären, was Fotogravur ist?

Regina Stiegeler: Fotogravur ist ein Edeldruckverfahren. Das steckt schon im Namen: „Foto“ bedeutet – aus dem Griechischen kommend – „Licht“; „Gravur“ bedeutet „Kratzen“. Im konkreten Fall habe ich auf eine lichtempfindliche Fotogravurplatte, das ist eine Tiefdruckplatte, bestimmte Gegenstände und Substanzen gelegt und diese belichtet; dadurch entstehen Schatten. Also Lichtabdrücke, Lichtspuren der darauf gelegten Gegenstände, die man selbst aber nicht erkennt. Passt gut zu Platons Höhlengleichnis, wie es Professor Raff gerade vorgestellt hat. Alles, was man hier sieht, sind Schatten. Und nur, wenn man es selber entdeckt oder mich fragt, kann man erkennen, was darauf zu sehen ist.

Florian Schuller: Oder man beschließt selber, was als Schatten darauf zu sehen ist.

Regina Stiegeler: Das kann man natürlich auch tun.

Florian Schuller: Zu den Arbeiten von René Schäffer. Wie entstehen die?



Dr. Florian Schuller (Mi.) im Gespräch mit Regina Stiegeler und René Schäffer.

René Schäffer: Rein technisch sind das ganz einfache Pigmentdrucke. Das heißt, sie werden mit Hilfe eines ziemlich großen Druckers mit hochwertigen Farben auf dem Papier gedruckt – nichts Weltbewegendes.

Florian Schuller: Aber das Spannende ist der Pilz.

René Schäffer: Ja. Das Bild ist ein bisschen experimenteller entstanden. Ich habe Mittelformatdias gefunden, also Filme, mit denen man früher seine Urlaubsfotos gemacht hat. Die sind in irgendeinem Keller vergammelt, hatten aber Spuren, die ich nicht deuten konnte, die aber ein unglaubliches Bild erzeugt haben. Daraufhin habe ich mir genauer angeschaut, was da los ist. Es war ein einfacher Schimmelpilz, der sich auf diesem Dia vom Bild ernährt hat.

Florian Schuller: Und dieser Pilz heißt interessanterweise Aspergill. Da bin natürlich ich als Pfarrer gleich sehr hellhörig geworden.

René Schäffer: Der heißt wirklich Aspergillus, Weihwedelschimmel.

Florian Schuller: Und Sie haben einen im Schächtelchen, zu dem Sie im Lauf der Zeit Zuneigung gewonnen haben? Ist der immer noch original?

René Schäffer: Ja, es ist immer noch derselbe, genau aus der Schachtel, die ich damals gefunden habe. Das sind quasi alles Brüder und Schwestern, wenn man so will, oder Familienclans.

Florian Schuller: Und Sie lassen den Pilz wirken und stoppen ihn dann mal.

René Schäffer: Das Interessante für mich an der Arbeit ist: Normalerweise arbeite ich als Fotograf ja immer ziel-

gerichtet, ich muss die Gestaltung beantworten und sozusagen das Bild schaffen. Das Schöne an der Arbeit mit dem Pilz ist, dass ich nur der Auslöser bin, das heißt, einen schwarzen Kreis, den ich fotografiert habe, übergebe ich dem Schimmel, und der Schimmel macht die Arbeit. Ich muss dann nur noch schauen, wann es mir gefällt.

Florian Schuller: Das heißt, bei Ihnen macht der Schimmel die Arbeit, und Sie müssen die Arbeit nur stoppen. Bei dir, Regina, ist die Arbeit aber doch noch stärker rational bestimmt?

Regina Stiegeler: Bei mir ist es das Licht, das die Arbeit macht, könnte man sagen. Das stimmt aber nicht ganz. Ich habe schon auch ziemlich viel Arbeit,

aber das Licht ist es, das das Bild einprägt.

Florian Schuller: Professor Rapp hat vorhin auf das Thema „Gegenständlich – Nichtgegenständlich“ Bezug genommen. Wie würdet Ihr Eure Arbeiten bezeichnen? Als gegenständlich oder nichtgegenständlich?

Regina Stiegeler: Bei mir ist es sicherlich beides. Es sind ja Gegenstände, die belichtet sind. Aber ich habe sie so kombiniert und komponiert, dass es ungegenständlich aussieht. Aber ein Gegenstand steckt sehr wohl dahinter und auch darin.

René Schäffer: Und bei mir ist es so: Die Kombination, diese Zeichen sind



Besucher auf der Vernissage.

Regina Stiegeler schuf diese Foto-gramm-Photogravure, teilweise kombiniert mit Siebdruck.

total abstrakt. Das sind Kreuz, Quadrat, Kreis, Dreieck, das sind ja alles so geistig ...

Florian Schuller: ... auch was man draußen sieht, dieses beeindruckende große Kreuz ...

René Schäffer: ... ja. Das sind alles abstrakte Zeichen. Und dann setze ich sie dem realen Leben aus. Dieser Pilz lebt wirklich. Er lebt sein echtes körperliches Leben, und das Ergebnis ist ein Zusammenspiel von beiden.

Florian Schuller: Der Pilz kommt nachher, wenn die Kunst vorbei ist, wieder in eine Schachtel und wird im Kühlschrank, unter dem Bett, oder sonst irgendwo aufbewahrt?

René Schäffer: Sobald er kein Wasser mehr hat, ist es vorbei. Dann ist er trocken. Man kann ihn später aber reaktivieren; dazu gibt es viele Geschichten. In den Pyramiden wurden auch solche Pilze eingebracht, als Sicherheitszone. Sie wurden ein paar tausend Jahre später wieder aktiviert, und der Eindringling starb eines qualvollen Todes. Auch zum Bierbrauen werden Pilze benutzt, oder im Käse. Es gibt vielfältige Varianten. Und immer, wenn das Wasser fehlt, stagniert der Pilz, dann bleibt er ruhig. Ich habe kleine Petrischalen, in denen er liegt und auf seinen Einsatz wartet.

Florian Schuller: Regina, drüben an der Wand hängt Deine schwierige Beschreibung dessen, was Fotogravur ist, und wie sie entsteht. Da schreibst Du auch, sie sei ökologisch sehr verantwortungsbewusst und nachhaltig, weil keine Gifte verwendet werden. Und es werde auf so gutes Papier gedruckt, „dass die Arbeiten (ich habe es mir eigens herausgeschrieben), die Jahrhunderte überdauern“. Letzte Frage an euch beide: Warum sollen eure Arbeiten Jahrhunderte überdauern? Was ist daran wichtig?

Regina Stiegeler: Ich bin mir nicht sicher. Aber es wäre einfach schön, wenn sie so lange überdauern. Weil jetzt so vieles so schnell und vergänglich ist, finde ich es schön, als Pendant auch etwas zu haben, was bleibt. Also, die Dauer als Thema.

René Schäffer: Wenn man ehrlich ist als Künstler, möchte man natürlich, dass ein bisschen etwas von einem bleibt, von dem, wo hinein man seine Ideen investiert. Es ist schön, dass man es mit jemandem teilen kann. Wie ein Spiegel, nur, dass jetzt ich den Spiegel mache und zugleich der bin, der in ihn hineinschaut. Und nachher schaut ihn der Betrachter an. Dann beginnt die Kommunikation. Das Kommunizieren ist eine soziale Aufgabe, und je länger das Kunstobjekt halten kann, umso öfter hat es eine Chance, kommuniziert zu werden, wenn es jemanden interessiert.

Florian Schuller: Herzlichen Dank Euch beiden. □

Durch den Einsatz des Schimmelpilzes entstand eine gewachsene Zeichnung, die sich doch, wie die farblichen Ausblühungen, als (foto-)grafischer Gestaltungswert verselbstständigte.

