



zur debatte

6/2015

Themen der Katholischen Akademie in Bayern



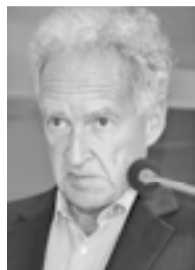
3
Prof. Ursula Männle, Vorsitzende der Hanns-Seidel-Stiftung, begrüßte die Gäste bei der gemeinsamen Veranstaltung



16
Kann man Leben nachbauen?, fragt Prof. Dr. Petra Schwille



26
Auf die Suche nach dem Ich im Hirn macht sich Prof. Dr. Wolf Singer



43
Prof. Dr. Karl-Heinz Brodbeck zeigt, wie der Buddhismus das Böse definiert



46
Wie das Böse im christlichen Denken gesehen wird, erläutert Prof. Dr. Ralf Miggelbrink



11
Chemische Vorbestimmungen des Lebens beschreibt Prof. Dr. Günter Wächtershäuser

20
Der Frage, wie der Mensch zum Menschen wurde, geht Prof. Dr. Friedemann Schrenk nach

31
Elke Hartmann beschreibt armenisches Leben im osmanischen Staat vor 1915

46
Wie das Böse im christlichen Denken gesehen wird, erläutert Prof. Dr. Ralf Miggelbrink

Franz Josef Strauß

Zum geistigen Profil eines streitbaren Politikers



Akademiendirektor Dr. Florian Schuller (2.v.li.) moderierte das Podium mit (v.li.) Prof. Dr. Hans Maier, Prof. Dr. Horst Möller und Dr. Theo Waigel.

Kenntnis- und abwechslungsreich war die Gesprächsrunde am 29. Juni 2015 über Franz Josef Strauß. Anlässlich des 100. Geburtstags des ehemaligen Bayerischen Ministerpräsidenten und CSU-Vorsitzenden veranstaltete die Katholische Akademie Bayern zusammen mit der Hanns-Seidel-Stiftung vor mehr als 400 Gästen das abendliche Forum „Franz Josef Strauß. Zum geistigen Profil eines streitbaren Politikers“.

Nach einer Einleitung von Akademiendirektor Dr. Florian Schuller, der das lange und teilweise konfliktreiche Verhältnis der Akademie – eigentlich seit ihrer Gründung – zu Franz Josef Strauß beschrieb, diskutierten der Historiker und Strauß-Biograf Professor Horst Möller sowie seine politischen Weggefährten Professor Hans Maier und Dr. Theo Waigel über den 1988 verstorbenen Vollblutpolitiker.

Franz Josef Strauß und die Akademie

Florian Schuller

Gerne gebe ich zu, dass der Impuls zu dieser Kooperation zwischen Hanns-Seidel-Stiftung und Katholischer Akademie Bayern von Ihrer Seite kam. Wir freuen uns, dass zu den – wenn ich richtig gezählt habe – insgesamt elf Veranstaltungen der Hanns-Seidel-Stiftung anlässlich des 100. Geburtstags von Franz Josef Strauß auch diese Tagung gehört über das „geistige Profil eines streitbaren Politikers“.

Denn hinter dieser Frage nach dem geistigen Profil steckt für uns auch die klassische Gretchenfrage: „Nun sag, wie hast du's mit der Religion?“ Wie war das wirklich, mit der Religion, konkret: mit dem katholischen Glauben – in Theorie und Praxis? Auch darauf erhoffe ich mir an diesem Abend einige Aufschlüsse.

Sie, sehr verehrte Damen und Herren, heiße ich dazu herzlich willkommen. Die Anmeldungen weit über die 500er-Grenze zeigen, wie FJS bis heute im allgemeinen Bewusstsein verankert ist. Und einige Kommentare auf den Anmeldezetteln lassen auch die Vermutung zu, dass die früheren Frontstellungen gegenüber dieser prägenden Gestalt der jüngsten Zeitgeschichte durchaus noch virulent sind.

Ich bedanke mich bei den hochkompetenten Gesprächspartnern, die wir gewinnen konnten. Prof. Dr. Horst Möller hat eben die erste wissenschaftlich fundierte, aus den Quellen schöpfende Biographie vorgelegt, 829 Seiten dick, mit dem von Willy Brandt verliehenen Titel „Herrscher und Rebell“. Prof. Dr. Hans Maier, Bayerischer Staatsminister für Unterricht und Kultus mit acht Jahren im Kabinett Goppel und acht Jahren im Kabinett Strauß, kann aus langjährigen Kabinettszeiten ganz unterschiedlicher

Art berichten. Dr. Theo Waigel war nach dem Tod von Franz Josef Strauß CSU-Parteivorsitzender. Er bringt vor allem auch die interne Parteierfahrung ins Spiel.

Meine sehr verehrten Damen und Herren, lassen Sie mich gleichsam als thematische Einführung in den Abend die Beziehungen von Franz Josef Strauß zu unserer Katholischen Akademie Bayern deutlich machen. In diesem spannungsvollen Zueinander spiegelt sich doch etwas vom Straußschen geistigen Profil. Studienleiter Stephan Höpfinger hat sich durch unser Archiv gearbeitet und interessante Einzelheiten gefunden. Dafür herzlichen Dank.

Am Anfang steht einer der Urmythen unserer Akademie, die legendäre Tagung über „Christentum und demokratischer Sozialismus“ im Jahr 1958 u.a. mit Pater Gustav Gundlach SJ, Pater Oswald von Nell-Breuning SJ, Carlo Schmid und Waldemar von Knoeringen. Die Veranstaltung schlug Wellen bis zu Bundeskanzler Konrad Adenauer und in den Vatikan. Die CDU hatte große Vorbehalte und schickte nur einen Vertreter. Die CSU zeigte eine positivere Reaktion: Es erschienen sogar Staatsminister Alois Hundhammer, die Staatssekretäre Alfons Goppel und Paul Strenkert sowie der Landtagsabgeordnete Franz Heubl.

Die Tagung scheint das Verhältnis zwischen Akademie und CSU nicht beinträchtigt zu haben. Hingegen kam es offensichtlich in den Jahren 1959 bis 1961 zu einer Eintrübung des Verhältnisses zwischen der Akademie, konkret deren Gründungsdirektor Dr. Karl Forster, und der CSU, und speziell Franz Josef Strauß. Die Gründe werden aus den Akten nicht greifbar. Denkbar sind aber

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Anlässlich des 100. Geburtstags das geistige Profil von Franz Josef Strauß oder der Dialog zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen über „Formeln fürs Leben“ – mit den beiden Themen eröffnen wir diese Ausgabe der „debatte“. Doch in der öffentlichen Wahrnehmung dieser Tage und Wochen werden wohl alle wichtigen, weiterführenden Fragen überwölbt von der Herausforderung, vor die uns die Hunderttausende Flüchtlinge stellen, die zu uns ins Land kommen.

Wenn nun das dritte Thema der neuen „debatte“ den „Armeniergenozid“ von 1915 in Erinnerung ruft, ist damit ein historisches Geschehen erneut präsent, das den Auftakt nicht nur zu den unvorstellbaren Massenvernichtungen von Menschen bildet, die das 20. Jahrhundert zu einem der grausamsten der Geschichte werden ließen. Sondern es ist ein Signal all jener Aussonderungs-, Abgrenzungs-, Totalisierungstendenzen, die den meisten der Konflikte zu Grunde liegen, die gerade auch heutzutage Menschen in die Flucht treiben.

Selbstverständlich versuchen auch wir in der Akademie, entsprechend unseres Auftrags und unserer Möglichkeiten den Blick auf diese dramatischen Situationen zu richten (abgesehen davon, dass wir nun bereits zum dritten Mal einen Flüchtling, diesmal aus Afghanistan, als Auszubildenden in der Küche beschäftigen). So haben wir mehrmals die Lage der orientalischen Kirchen, allgemeiner der Christen im Nahen Osten, intensiv beleuchtet. Im Januar dieses Jahres war dann die Situation der Flüchtlinge unter Mitwirkung des „Jesuit Refugee Service“ ein stark beachteter Fokus.

Am dritten Dezember 2015 richten wir zusammen mit Missio München die Aufmerksamkeit auf jene bei uns weniger beachtete Dramatik der Flüchtlinge in und aus Afrika. Anfang 2016 wird es ein großes Forum geben, auf dem wir den Konsequenzen für die Gesellschaft und die Kirche hier bei uns nachgehen werden. Und nach dem 27. Oktober stellen wir für den 23. November 2015 und 21. Januar 2016 unseren Saal für insgesamt drei Benefizkonzerte unter Mitwirkung von Flüchtlingen zur Verfügung (nachdem dafür acht vorher angefragte Institutionen ihre Räume nur gegen Miete angeboten haben).

Zugegeben, alles nur kleine Schritte, und selbstverständliche dazu. Aber auch Information, Analyse, Bewusstseinsbildung (ein schönes Wort...) sind augenblicklich vonnöten. Wahrscheinlich geht es sogar nicht ohne sie.

Ihnen ruhige Tage in Perspektive auf den kommenden Advent!

Ihr

Dr. Florian Schuller



Karl Dersch (li.), ehemaliger Chef der Mercedes-Niederlassung München, gesellte sich zu den Diskutanten Theo Waigel, Horst Möller, Hans Maier und Florian Schuller (v.l.n.r.).

die Versuche Forsters, eine größere Distanz zwischen katholischer Kirche und CSU zu schaffen, in Richtung einer „Äquidistanz“, wie sie z.B. während jener Jahre der junge Wiener Erzbischof Franz König versuchte.

Am 18. März 1961 wird Strauß zum Vorsitzenden der CSU gewählt. Forster werden jetzt Äußerungen zugeschrieben, er trete der SPD bei, wenn Strauß Bundeskanzler würde. Forster wehrt sich schriftlich und vehement gegen diese Verleumdungen. Im Oktober 1961 wird zwischen Forster und Strauß eine klärende Aussprache verabredet. Es finden sich keine Hinweise, ob diese zustande gekommen ist und, wenn ja, welches Ergebnis sie hatte.

Ein halbes Jahr nach der Spiegelaffäre gibt es im März 1963 eine Akademie-tagung zum Thema „Möglichkeiten zur Stabilisierung unserer demokratischen Ordnung“, u.a. mit Herbert Wehner, damals stellvertretender SPD-Vorsitzender. Dies ließ, laut Pressebericht, in der CSU-Zentrale alle Alarmglocken läuten. Bei dieser Tagung war auch der CSU-Bundestagsabgeordnete Karl Theodor zu Guttenberg, der spätere Staatssekretär anwesend. In einem FAZ-Artikel vom 24. Mai 1997 heißt es dazu: Wehner und zu Guttenberg waren „mit hochpolitischen Komplimenten für die jeweils andere Partei-Formation aufeinander zugegangen. Das wurde weithin als ein historischer Kompromiss betrachtet und gefeiert. Dort eigentlich lagen die Wurzeln des dann 1966 zustande gekommenen Regierungsbündnisses der Großen Koalition“.

Das gespannte Verhältnis zwischen Karl Forster und Franz Josef Strauß dauert an. Einerseits gibt es Angriffe gegen Forster, er sein ein klerikaler Manager, andererseits Distanzierungen Forsters gegenüber der CSU, denn die katholische Kirche habe sich durch ihre Nähe zu den Unionsparteien gelegentlich in eine schlechte Optik gebracht. Im Frühjahr 1964 stattete aber Kardinal Döpfner während einer Firmungsreise völlig überraschend Strauß einen privaten Besuch in dessen Wohnort Rott am Inn ab. Was dort gesprochen wurde, drang nicht nach außen. Auffällig ist nur, dass Franz Josef Strauß kurz darauf, am 30./31. Mai 1964, die Akademietagung „Katholik und christliche

Partei“ besuchte, sich in die Diskussionen einmischte und mit Karl Forster „shake hands“ machte.

Für die folgenden Jahren sind keine direkten Verbindungen greifbar, aber das Verhältnis zur Akademie war wohl weiterhin nicht das beste. Denn 1971 schreibt der neue Direktor Dr. Franz Henrich in einem Brief an FJS: „Sie wissen, dass ich mich von Anfang an bemüht habe, das Spannungsverhältnis zwischen Ihnen und der Akademie abzubauen.“

Unter Henrich wirkt dann Strauß an vier Akademieveranstaltungen als Referent mit: 1970 „Zum Problem des Journalismus in unserer Gesellschaft“, 1971

„Vernunft auf dem Rückzug? Zur wirtschaftspolitischen Situation“, 1972 über „DGB und Politik – Aus der Sicht der Unionsparteien“ und schließlich 1973 im Rahmen der Reihe „Grundorientierungen und Ziele der Bundestagsparteien“ mit einem Referat über „Das christliche Menschenbild als Grundlage liberal-konservativer Politik“ vor 815 Teilnehmern. Dass übrigens bei dieser Tagung der CDU-Generalsekretär Kurt Biedenkopf den CDU-Vorsitzenden Helmut Kohl rhetorisch ausstach, führte zu Verwerfungen zwischen Helmut Kohl und Franz Henrich, wobei letzterer wirklich unschuldig war.

Als es um die Nachfolge des am 24. Juli 1976 verstorbenen Kardinals Julius Döpfner als Erzbischof von München und Freising ging, soll Franz Josef Strauß bei seinem Vatikanbesuch im Herbst 1976 (zusammen mit Kultusminister Hans Maier, Arbeitsminister Fritz Pirkel und Umweltminister Max Streibl) vor allem einen Kandidaten im Auge gehabt haben, den er auf keinen Fall auf dem Stuhl des Erzbischofs von München und Freising haben wollte: Karl Forster.

Starke Spannungen zwischen Franz Henrich und Teilen der CSU, nicht zuletzt Strauß, gab es schließlich im Zusammenhang mit der gesetzlichen Neuregelung der Feiertage 1979/1980. Es ging um Fronleichnam, den Buß- und Bettag, Allerheiligen, und Mariä Himmelfahrt. Die Position Franz Henrichs mit der Maximallösung von 14 Feiertagen im Jahr setzte sich schließlich durch.

Versöhnlich sei schließlich ein Doppeltes gesagt: Erstens, aus Briefen geht eindeutig hervor, dass Franz Josef Strauß eine hohe Meinung über unsere Zeitschrift „zur debatte“ hatte. Und zweitens, Marianne Strauß war wohl ab und an eine wichtige Vermittlerin zwischen Franz Henrich und Franz Josef Strauß.

Meine sehr verehrten Damen und Herren, Sie sehen, dieser Saal ist ein berufener Ort, dem geistigen Profil des „Herrschers und Rebellen“ Franz Josef Strauß nachzusinnen. □



Professor Horst Möller (li.) mit Wilfried Scharnagl, dem früheren Chefredakteur des Bayernkuriers. „Scharnagl schreibt, was ich denke, und ich denke, was

Scharnagl schreibt“, so die berühmte Beschreibung von Franz Josef Strauß zu seinem Verhältnis zu Scharnagl.

Franz Josef Strauß. – Das Jubiläum.

Ursula Männle

Der Hausherr und Akademiedirektor, Dr. Florian Schuller, steht als erster Begrüßender auf dem Programm, aber er hat mir als Dame den Vortritt überlassen. Von daher freue ich mich, dass ich als Mitveranstalterin, als Vorsitzende der Hanns-Seidel-Stiftung, Sie alle ganz herzlich begrüßen darf.

Franz Josef Strauß hätte am 6. September seinen 100. Geburtstag gefeiert. Die Hanns-Seidel-Stiftung greift dieses Jubiläum in einem ganzen Reigen von Veranstaltungen auf. Einige haben wir schon – mit großer öffentlicher Resonanz – durchgeführt. Hier nenne ich vor allem: Die Verleihung des Franz Josef Strauß-Preises am 9. Mai an Reiner Kunze. Der Dichter und Autor war ja dann zwei Tage später hier in der Katholischen Akademie zu einer Lesung. Wir haben in Kooperation mit dem Münchner Stadtmuseum die Ausstellung „Franz Josef Strauß – Die Macht der Bilder“ eröffnet.

Dem Anlass angemessen, feiern wir heute eine Premiere: Erstmals kooperiert die Hanns-Seidel-Stiftung mit der Katholischen Akademie. Sie drängte sich bei der Frage nach den geistigen Prägekräften von Strauß als Kooperationspartnerin förmlich auf: Strauß war tief geprägt von seinem katholischen Elternhaus und seine kirchliche Prägung führt direkt zur Frage nach seinem Verhältnis zu den Kirchen, besonders zur katholischen Kirche. Und bei der konkreten Ausgestaltung dieses Verhältnisses spielte durch die Jahrzehnte auch die in München ansässige Katholische Akademie in Bayern immer wieder eine tragende Rolle.

Es geht um die geistigen Prägekräfte: Welche Rolle spielte seine bayerische Herkunft, sein Geburtsort München-Schwabing? Wie prägten ihn sein Universitätsstudium, seine Fächerwahl der Geschichte und Altphilologie? Welche Folgen hatten sein Einsatz als Soldat und das Kriegserlebnis? Was trieb ihn



Professorin Ursula Männle, die Vorsitzende der Hanns-Seidel-Stiftung, begrüßte die Gäste bei der gemeinsamen Veranstaltung in der Katholischen Akademie Bayern.

an, was in die Politik? Viele Etiketten klebte man ihm an, als „Schwarzer“, als „Konservativer“, als „kraftmeierischer Deutschnationaler“, dabei ihn oft bewusst und absichtlich missverstehend. Franz Josef Strauß war ein – ich zitiere den langjährigen SZ-Chefredakteur Hans Heigert – „Konservativer, gewiß

Presse

KNA

30. Juni 2015 – Er war ein genialer Rhetoriker mit intellektueller Prägnanz. Selbst seine Gegner erkannten diese Fähigkeiten an. Doch da war die scharfe Polemik dieses CSU-Urgesteins, das polarisierte und starken Gegenwind entfachte. Die Rede ist von Franz Josef Strauß (1915 bis 1988). 100 Jahre alt wäre er am 6. September geworden. Anlass für die Hanns-Seidel-Stiftung und die Katholische Akademie in Bayern sich in München erstmals gemeinsam diesem christlich-sozialen Politiker zu nähern, um sein „geistiges Profil“ auszuloten. (...)

Theo Waigel, den Strauß als jungen Nachwuchspolitiker 1973 zum Vorsitzenden der Gundsatzkommission der Partei machte, sagt: „Wir hatten Distanz und Nähe.“ Wer mit ihm stritt, habe sich warm anziehen und seine Argumente überlegen müssen. (...) Und wie hielt es Strauß mit der Religion? Ein überzeugter, aber liberaler Katholik sei er gewesen, sagt Waigel. Großen Respekt habe er vor den Päpsten gehabt. Johannes Paul II. begrüßte er als Ministerpräsident 1980 sogar in München. Als Waigel fünf Jahre später zu Gast im Vatikan war, wollte der polnische Papst wissen: „Wie geht es Strauß?“ – „Er kämpft“, erwiderte Waigel. Darauf Johannes Paul II.: „Er kämpft immer.“

Barbara Just

doch, freilich ein von der Liberalitas gesalbter – insoweit ein Mißtrauischer gegenüber den ideologisch bestimmten Paukern und Erziehern – denen von der Linken ohnehin, aber auch gegenüber denen von der Reaktion“. Er war ein Intellektueller, mit eindrucksvollem Redetalent ausgestattet. „Ein Mann in seinem Widerspruch“, wie er selbst sagte, ein Politiker, der widersprach und Widerrede auf sich zog. Und um noch einmal Hans Heigert zu zitieren: „Die starken Worte [gingen] ihm leicht über die Lippen, aber wenn's brenzlich war in der deutschen Nachkriegsgeschichte, dann wurde er sehr vorsichtig, gehörte zu den Besonnenen, zu denen, die öffentlich schwiegen“.

Noch einmal die Fragen: Welchen Einfluss hatten seine Herkunft und seine Prägungen auf seine Politikkonzepte? Hatten sie Konsequenzen für politische Weichenstellungen oder gar konkrete politische Entscheidungen? Oder spielten sie gegenüber anderen, wichtigeren Triebkräften doch eher eine untergeordnete Rolle? Ich freue mich sehr, dass wir zur Erörterung dieser Fragen drei wirklich ausgewiesene Experten gewinnen konnten: Mit seinem Biografen Professor Horst Möller einen Historiker mit exzellenter wissenschaftlicher Expertise und umfassender Kenntnis der wesentlichen Quellen. Mit Dr. Theo Waigel und Professor Hans Maier zwei langjährige politische Wegbegleiter, die in unterschiedlichen Ämtern und Funktionen seine politischen Entscheidungen und deren Grundlegung hautnah miterlebt haben. Und die deshalb zu den genannten Etiketten einiges sagen und sicherlich einige der aufgeworfenen Fragen beantworten können.

Ich danke der Katholischen Akademie für die gute Zusammenarbeit bei der Vorbereitung und Durchführung der Tagung, und dafür, dass wir bei Ihnen heute zu Gast sein dürfen. Ich freue mich auf ein spannendes und erhellenendes Gespräch! □

Bayerische Staatszeitung

03. Juli 2015 – Am 6. September wäre der frühere Ministerpräsident, CSU-Vorsitzende, Bundesverteidigungs- und Finanzminister 100 Jahre alt geworden. Und seine Partei überschlägt sich mit Liebesbekundungen. Es gibt Strauß-Briefmarken, Kaffeetassen und Anstecknadeln. Daneben Aufkleber mit Konterfei der CSU-Ikone. Außerdem eine Facebook-Seite, Seminare, Vortragsreihen und Podiumsgespräche über die Großtaten des FJS. Diese Woche kamen bei seiner gut besuchten Gemeinschaftsveranstaltung der CSU-nahen Hanns-Seidel-Stiftung und der Katholischen Akademie Ex-Kultusminister Hans Maier, der CSU-Ehrenvorsitzende Theo Waigel und Strauß-Biograf Horst Möller zusammen – lauter CSU-Leute respektive FJS-Fans. Zur zuckrigen Gebetskunde geriet die Plauderei unter Leitung von Florian Schuller, Direktor der Katholischen Akademie, trotzdem nicht. (...) „Was die Leute in Krisenzeiten erwarten von einem Politiker, nämlich Selbstbeherrschung, Ruhe und Stetigkeit“, referierte Maier kühl. „das hatte Strauß nicht.“ Theo Waigel drückte sich etwas verhaltener aus. Ja, Strauß konnte poltern, so Waigel. Doch habe er durchaus auch Fehler zugeben können.

Waltraud Taschner

Themen „zur Debatte“

Editorial	2
Franz Josef Strauß Zum geistigen Profil eines streitbaren Politikers	
Podiumsdiskussion mit Hans Maier, Horst Möller und Theo Waigel	1
Naturwissenschaftler im Dialog mit Theologen	
Formeln fürs Leben	
Chemische Vorbestimmungen des Lebens Günter Wächtershäuser	11
Wie entstand das Leben auf der Erde? Christian Kummer SJ	14
Kann man Leben nachbauen? Petra Schwille	16
Theologische und ethische Perspektiven auf die Synthetische Biologie Peter Dabrock	17
Wie wurde der Mensch zum Menschen? Friedemann Schrenk	20
Warum die Entstehung des Menschen kein wissenschaftliches Rätsel mehr ist, wohl aber immer noch ein theologisches Problem Armin Kreiner	23
Wo steckt das Ich im Hirn? Wolf Singer	26
Wo sitzt das Ich im Hirn? – Eine Replik. Josef Quitterer	29
Der armenische Genozid vor 100 Jahren	
Der Völkermord an den Armeniern im Kontext: Osmanischer Staat und armenisches Leben vor 1915 Elke Hartmann	31
Die Armenische Kirche in der Zeit des Genozids Hacik Rafi Gazer	34
Der evangelische Theologe und Orientalist Johannes Lepsius (1858–1926) und die deutsche Armenierhilfe Axel Meißner	37
Die Schriftsteller Armin T. Wegner, Franz Werfel und die Armenier Thomas Hartwig	39
Reihe: „Buddhismus und Christentum“ – Grundpositionen im Diskurs	
Die Frage nach dem Bösen in Buddhismus und Christentum	
Das Böse im Buddhismus Karl-Heinz Brodbeck	43
Die Frage nach dem Bösen im christlichen Denken Ralf Miggelbrink	46
All the world's futures	
Venedig. Biennale 2015. Führungen, Gespräche, Begegnungen	48
Impressum	42



Prof. Ursula Männle (li.) und Dr. Renate Höpfinger, die auf Seiten der Hanns-Seidel-Stiftung die Veranstaltung vorbereitet hatte.

Zum geistigen Profil eines streitbaren Politikers. Ein Gespräch.

Florian Schuller: Die klassische Einteilung des Menschen würde ich gerne in unserem Gespräch unterbringen: Es gibt den Kopf, den Bauch und das Herz. Der Kopf, das ist die Intelligenz, das Wissen. Der Bauch sind die Emotionen, die Gefühle. Und das Herz ist die geistige Mitte, was einen Menschen im Letzten antreibt. Darunter würde ich auch die Frage nach Christentum und nach Kirche einordnen.

Aber zum Aufwärmen jeweils eine leichte Frage. Herr Dr. Waigel, was würde der Altphilologe und Finanzminister Strauß zu Griechenland und zum Euro sagen?

Theo Waigel: Der würde sagen, ich bin von dem Land, das mir so viel Prägung mitgegeben hat, und auch von seinen Politikern enttäuscht. Denn die Solidität einer Währung darf nicht aufs Spiel gesetzt werden, zumal er in den 1960er Jahren auch intensiv um Währungsfragen gekämpft hat. Er würde vielleicht versuchen, auf Griechisch die griechische Bevölkerung hinsichtlich des Referendums anzusprechen. Damit wäre er der einzige europäische Politiker, und er war ein Europäer par excellence, der in Griechenland versuchen könnte, von hoch oben auf der Akropolis auf Griechisch die Bevölkerung zu einer vernünftigen Finanzpolitik zu bekehren.

Florian Schuller: Herr Professor Maier, Sie kommen aus Freiburg, aus einer liberalen badischen Umgebung, waren dann Abgeordneter in Mittelschwaben. Was war für Sie das typisch Altbayerische oder gar das Münchnerische an Franz Josef Strauß?

Hans Maier: Ich hatte in Freiburg schon eine enge Verbindung zur CDU, bin dann genau in den Zeiten der Spiegel-Affäre nach München gekommen. Die Freiburger Juristen wollten noch meine Unterschrift für eine Erklärung gegen Strauß. An der Spitze stand immerhin der angesehene Verfassungsrechtler Konrad Hesse. Ich habe das abgelehnt, weil ich sagte, ich habe jetzt einen Ruf nach München, ich komme von Baden-Württemberg nach Bayern und fange nicht damit an, dass ich jetzt gegen jemand polemisiere, mag das berechtigt sein oder nicht.

Die Beziehung zur CSU hat sich dann entwickelt, eigenartigerweise nicht über Strauß, sondern der erste war Anton Jaumann, ein Schwabe. Der lud mich eines Tages ein, vor lateinamerikanischen christlichen Demokraten zu sprechen. Da sagte er, die Lateinamerikaner sind von uns aus gesehen sehr weit links, und Sie haben doch ein Buch über die christliche Demokratie geschrieben. Können Sie nicht da hingehen und mit denen diskutieren? Das geschah auch.

Sein Nachfolger Max Streibl war mir auch sehr gewogen und hat mich zum ersten Mal zu einem Kongress der CSU eingeladen. Dann kam Ludwig Huber, und ganz zuletzt Franz Josef Strauß, mit dem ich in den ersten Jahren meiner späteren Tätigkeit als Kultusminister ein sehr gutes, sehr enges Verhältnis hatte. Ich muss ironischerweise sagen, das Verhältnis zu ihm war immer gut, wenn der Abstand groß genug war. Später, als wir uns dann jede Woche trafen, am Kabinettsitz, war die Reibungsfläche sehr viel größer.

Florian Schuller: Herr Professor Möller, es gibt schon viele Bücher über Franz Josef Strauß. Sie haben in den Quellen geforscht, sind ganz tief hinabgestiegen in die Gründe und Abgründe der Geschichte. Sie hatten sicher vorher bereits eine Idee, wie Sie Strauß einzuschätzen haben. Was war aufgrund Ihrer Quellenforschung das größte Aha-Erlebnis, das Sie so nicht erwartet hätten?

Horst Möller: Das ist sehr schwer für über 800 Seiten in wenigen Sätzen zu sagen. Zunächst einmal: Es gibt sehr viele Bücher über Strauß. Nur, die bisherigen Autoren haben nie die Quellen studiert, und zwar nicht nur nicht die unveröffentlichten, sondern nicht einmal die gedruckten. Um ein Beispiel zu nennen: Die Kabinettsprotokolle der Bundesministerzeit von Franz Josef Strauß sind gedruckt, die Protokolle der CSU-Landesgruppe sind bis 1972 gedruckt, die Protokolle der CDU/CSU-Bundestagsfraktion sind ebenfalls gedruckt. All das ist nicht benutzt worden, von den unveröffentlichten ungefähr 300 Regalmetern in der Hanns-Seidel-Stiftung ganz zu schweigen.

Das heißt also: Das Strauß-Bild ist durch sehr viele Klischees bestimmt, und insofern wusste ich, obwohl ich schon 1995 einmal einen Aufsatz, ein kleines Porträt, über ihn veröffentlicht hatte, bei vielen Fragen nicht, wie ich darauf antworten würde. Was zum Beispiel die sogenannten Affären anging, habe ich sie der Reihe nach mit Hilfe der Quellen untersucht. Aufgrund dieser Belege ergibt sich, was die verschiedenen Untersuchungsausschüsse des Bundestages bzw. die entsprechenden Expertisen aus den Ministerien bestätigen: Von diesen „Affären“ bleibt wenig übrig, es handelt sich zum erheblichen Teil um medienwirksame Skandalisierungen, beispielsweise beim Schützenpanzer HS-30, dem Starfighter, der SPIEGEL-Affäre.

Florian Schuller: Das wurde in den Rezensionen auch etwas kritisch gesehen.

Horst Möller: Ja, das liegt daran, dass die Rezensentin, auf die Sie sich beziehen, ganz offensichtlich das Buch nicht richtig gelesen hat, wie auch Andere bemerkt haben. Ich werde mit ihr noch mehrfach öffentlich diskutieren und ich hoffe sehr, dass sie sich bis dahin besser vorbereitet. Aber das Problem ist grundsätzlicher: Sie haben es im Falle von Franz Josef Strauß mit sehr vielen Leuten zu tun, die genau wissen, was sie von ihm halten sollen. Nur machen sie es sich sehr einfach; sie bleiben bei einem Teil des öffentlichen Bildes. Natürlich gibt es dieses öffentliche Bild, und es gehört zur Gesamtpersönlichkeit von Strauß, beispielsweise sein vulkanisches Temperament, seine Fähigkeit zur Polemik. Natürlich war er alles andere als immer ein friedfertiger Mensch.

Man muss bei Strauß, wenn man ihn wirklich mit Hilfe der Quellen seiner Zeit untersucht, einen öffentlichen Schleier durchstoßen, und deswegen muss man ihn auch auf sehr unterschiedlichen Feldern untersuchen. Beispielsweise ist ganz wesentlich, dass er ein Politiker war, der sehr viel stärker, als das für die meisten anderen in seiner Zeit galt, in die Materie eindrang, um

die es ging. Stets versuchte er, mit Argumenten zu überzeugen. Das heißt, wenn Sie etwa eine Rede von Strauß beim Aschermittwoch lesen, dann werden die Kracher gebracht. Das ist natürlich unterhaltsam. Dass der Mann aber fast zwei Stunden, manchmal länger, versucht hat, sein Publikum mit Argumenten, mit Informationen über bestimmte Phänomene zu belehren, zu überzeugen, das kommt in solcher Verkürzung nicht vor, gehört aber entscheidend zu dieser sehr komplexen und in vielem natürlich auch nicht auf einen Nenner zu bringenden Persönlichkeit. Es kommt also darauf an, die Komplexität, durchaus auch die Widersprüchlichkeit dieser mächtigen Persönlichkeit zu erfassen.

Florian Schuller: Da wären wir beim ersten Bereich, den ich mit Ihnen diskutieren möchte: beim Kopf, der Frage nach der Intelligenz. Aber vorher, nachdem Professor Maier von seinen ersten Annäherungen an Strauß gesprochen hat, möchte ich das bei Ihnen, Dr. Waigel, auch noch nachfragen.

Theo Waigel: Wir hatten beides, Distanz und Nähe. Ganz am Anfang, als ich 1971 als Landesvorsitzender der Jungen Union kandidierte, passte ihm das gar nicht, weil ich bei Anton Jaumann persönlicher Referent war. Die beiden verstanden sich nicht gut. Als ich das erste Mal bei ihm war, fielen ein paar Worte über Jaumann, und ich sagte, „audiatur et altera pars“ – ich muss das auch mit Jaumann besprechen. „Des braucht's net“, hat er gesagt. Dann aber hat er mich als Landesvorsitzenden der Jungen Union voll unterstützt, kam auf die Grundsatzseminare der Jungen Union, hat da mitgemacht und sich auch der Kritik gestellt.

Und zu meiner Überraschung hat er mich 1973 als Vorsitzenden der Grundsatzkommission vorgeschlagen. Damals hatten alle „Staatsmänner der Luxusklasse“ innerhalb der CSU gehofft, dass sie drankämen, also Franz Heubl, Max Streibl, Anton Jaumann und alle anderen. Ich habe ihm am Anfang gesagt, ich

trau' mir das nicht zu. Da sagt er, warum eigentlich nicht, „des können's doch“, und hat dann über jeden derer, die nicht in Frage kamen, auch ein paar Worte verloren, so dass mein Selbststrespekt größer wurde. Und dann hat er mich all die Jahre bis 1976 unterstützt, jeden Zwischenbericht mit mir vorgestellt, und sich am Schluss noch bei einem Sonderparteitag hinter das gestellt, was wir am Schluss in eine Sprache bringen mussten.

Übrigens, Professor Maier, ich habe damals auch noch Paul Konrad Kurz den Text sprachlich bearbeiten lassen und ihn gefragt, von wem der beste Teil stammt. Da sagte er, das kann ich inhaltlich nicht beurteilen, aber sprachlich ist der beste der vom Hans Maier.

Als es um die Frage Konfessionsschule oder christliche Gemeinschaftsschule ging, hat er in der CSU den entscheidenden Impuls gegeben, um auf den richtigen Weg zu kommen. Das allererste, wofür ich ihm am meisten dankbar bin, ist, dass er gemeinsam mit Dr. Josef Müller in der Gründungsphase der CSU diese nicht als klerikale katholische Volkspartei etabliert hat, sondern als eine Union mit den Protestanten und auch mit Agnostikern. Das war die entscheidende Weichenstellung, bei der er Dr. Josef Müller unterstützt hat gegen Fritz Schäffer und Alois Hundhammer, und, Gott sei Dank, das war der richtige Weg für die Christlich-Soziale Union.

Florian Schuller: Auf dieses Thema möchte ich dann am Schluss noch einmal zurückkommen. Endgültig zum Thema Kopf. Professor Maier, es wird immer gesagt, Strauß sei hochbegabt gewesen. Wie haben Sie den Kopf von Franz Josef Strauß erlebt, seine Intelligenz, seinen Verstand?

Hans Maier: Strauß war ohne Frage einer der begabtesten, intelligentesten Menschen, die ich je kennengelernt habe. Er konnte Probleme in sehr kurzer Zeit durchdringen, er war sehr energisch in der Aneignung auch fremden Wissens. Eine kleine Anekdote: Ich musste einmal in seiner Vertretung dem



Saßen in der ersten Reihe: Edda Huther (li.), Mitglied der Akademieleitung und ehem. Präsidentin des Bayerischen Verfassungsgerichtshofes, ihre Vorgänge-

rin als oberste bayerische Richterin Hildegund Holzheid sowie der frühere TU-Präsident und Münchner Ehrenbürger Professor Otto Meitinger.

letzten Oberkommandierenden der französischen Besatzungsmacht in Deutschland ein Mittagessen geben. Der kam von einem Gespräch mit Strauß und sagte: Ihr Ministerpräsident hat mich unglaublich schwitzen lassen; er kannte alle französischen Geschossgrößen!

Nicht zu reden von seiner Verankerung in den alten Sprachen, in der Geschichte. Ich glaube, er hat Politik immer auch auf dem Hintergrund einer breiten geschichtlichen Kenntnis betrieben, die weit über Bayern, Deutschland, ja Europa hinausging. Ich weiß, dass er bei Konflikten im Fernen Osten plötzlich im Kabinett über die Geschichte der Seidenstraße erzählen konnte. An Strauß ist ein Wissenschaftler verloren gegangen, und zugleich ein Mensch, der schwierigste Probleme in einer volkstümlichen, manchmal metaphernreichen Sprache auch dem Mann und der Frau auf der Straße nahebringen konnte. Und bei all dem war er doch kein Intellektueller in dem Sinn, dass man den Eindruck hatte, da ist nur ein Kopf und keine Emotion, kein Herz, nichts Anderes. Das war bei ihm alles eine große Einheit.

Umso schwieriger war es dann auszuhalten, wenn seine ungeheure Intelligenz, sein Sachverstand, plötzlich unterging in einer Woge der Emotion. Also, es gibt den rationalen Strauß, den kann man nicht hoch genug ansetzen, und über den anderen reden wir noch.

Florian Schuller: Was halten Sie, Professor Möller, vom rationalen Strauß? Stimmt es denn, was erzählt wird?

Horst Möller: Ja, das würde ich schon sagen. Er hat, wie Professor Maier mit Recht sagt, wirklich wie nur wenige Politiker in historischen Bezügen gedacht, und er hat Gegenwart wie Zukunft so eingeordnet. Er hat sich in ganz fremde Gebiete eingearbeitet. Als er Atomminister war, sagte er, ich kann doch nicht der Elite der Atomwissenschaft gegenüberreten, ohne mich selber einzuarbeiten. Natürlich kann man fragen, wie weit das einem Laien möglich ist. Trotzdem, ich kenne keinen zweiten Geisteswissenschaftler, der er von Haus aus war, der diese Fähigkeit gehabt hätte. Diese Rationalität, diese ungeheure Kompetenz in sehr unterschiedlichen Gebieten macht ihn alleine schon singulär für die Zeit und in der Politik ohnehin.

Die Aussage von Professor Maier, dass an ihm ein Wissenschaftler verloren gegangen ist, trifft zu. Die Althistoriker wollten ja, dass er sich habilitiert. Aber es kam der Krieg dazwischen. Er hat zwar seine Staatsexamina noch als Soldat gemacht, mit Fronturlauben, aber dann keine Zeit mehr gehabt, diese Laufbahn einzuschlagen.

Florian Schuller: Die Doktorarbeit oder die Entwürfe dazu sind bei einem Bombenangriff auf München verbrannt. Wäre es besser gewesen, Franz Josef Strauß wäre ein Professor geworden?

Theo Waigel: Nein, ganz sicher nicht. Er hätte zwar der LMU Pracht verliehen, aber der Politik in Deutschland wäre nach 1945 ein unnachahmlicher Geist und Gestalter verloren gegangen, denn er gehörte zu den ganz wenigen, die auch in der Opposition den politischen Prozess bewegen konnten. Da kenne ich wenige, und das ist ihm von 1969 bis 1982, auch in der Zeit, als er dann Ministerpräsident in Bayern war, gelungen.

Ich brauche ja nicht zu sagen, wie seine Reden gewirkt haben. Die Reden im Bundestag, die Reden in Sälen, die Reden auf großen Plätzen: Das war sein



Franz Josef Strauß (hier neben dem damaligen Akademiedirektor Dr. Franz Henrich) nahm in den frühen 70er Jahren vier Mal als Referent an Akademieveranstaltungen teil. Im

Foto: Hellmuth Storz/© Akademie
Dezember 1973 hielt er im Rahmen der Tagung „Grundorientierungen und Ziele der Bundestagsparteien“ vor mehr als 800 Besuchern ein Grundsatzreferat.

Metier. Das Fernsehen war es nicht; das war das Problem, das ihn dann später eingeholt hat. Aber dort konnte er seine Fähigkeiten entfalten, und auch der einfache Mann war beeindruckt vom Wissen, von der Sprachgewalt, die aus ihm herausbrudelte.

Und wenn man dann seine Einführungen im Landesvorstand oder in der Landesgruppe oder dann auch in der Fraktion verfolgt: Kein anderer hat je eine solche, ich würde einmal sagen, zeitgeschichtliche Darstellung aller Probleme geben können, wie ihm das möglich war. Dabei hat er Freund und Feind nicht verschont. Wenn man ihm widersprach, musste man sich warm anziehen und gut vorbereitet sein.

Florian Schuller: Aber wenn er wirklich so brillant argumentieren konnte, großes Wissen hatte, lag es dann wirklich nur an der Emotionalität, dass er von der intellektuellen Szene nicht geschätzt wurde? Woher kam das?

Horst Möller: Das liegt weniger an ihm selbst als an der intellektuellen Szene. Die hatte sich zum erheblichen Teil ja selbst als links und oppositionell definiert, und deshalb gibt es von Beginn an, als er Verteidigungsminister wurde, aus dem pazifistischen Milieu, dem linksintellektuellen Milieu heraus einen sachlichen Gegensatz. Man wollte keine Wiederbewaffnung, man wollte die Westintegration nicht. Da er sich aber

anders als viele andere aufgrund seiner intellektuellen Kapazität nicht zurückhielt, sondern in die Offensive ging, war er eine echte Herausforderung für Intellektuelle. Die hätten, wenn sie wirklich so intellektuell gewesen wären, wie sie sich selbst einschätzten, diese Herausforderung annehmen müssen. Das haben sie aber in der Regel nicht gewagt. Sie sind ausgewichen auf viele Diffamierungen. Ich finde es geradezu tragisch für die deutsche politische Kultur, denn hier war jemand, an dem sich auch die Intellektuellen auf Niveau hätten reiben können. Er wäre ein echter intellektueller Gegner gewesen, aber dazu ist es nicht wirklich gekommen.

Theo Waigel: Die Intellektuellen, die sich auf ihn eingelassen haben, bekamen ein anderes Bild von ihm als jene, die ihre Vorurteile bedient haben. In Kreuth, als wir Reiner Kunze eingeladen hatten, fragt mich dieser: „Ich hätte eine Riesenbitte; meinen Sie, dass es möglich wäre, morgen bei der Veranstaltung der CSU-Landesgruppe, wenn Strauß spricht, dabei sein zu dürfen? Ich verspreche Ihnen, ich behalte es absolut für mich.“ Dann habe ich Strauß gefragt. „Ja, warum eigentlich net“, hat er gesagt. Nach der Rede sagte Reiner Kunze: „Das, was ich in drei Stunden gehört habe, war überzeugende Außenpolitik. Ich hatte den Eindruck, der Mann versteht sein Geschäft.“

Reiner Kunze sagte das, obwohl er ganz sicher nicht CSU-affin war und vorher von Helmut Schmidt, Willy Brandt und anderen genauso eingeladen wurde wie von uns. Nur, als er bei uns war, war danach der Teufel los. Da wurde er apostrophiert als Paladin von Strauß. Genauso ging es Martin Walser. Wenn Martin Walser irgendwo war, bei wem auch immer, sogar links von der SPD, war das in Ordnung. Wenn er aber zu uns gekommen ist, dann hieß es, das sei ja schlimmer, als wenn Franz Josef Strauß auf dem Roten Platz eine Rede halte.

Aber jetzt muss ich auch wieder sagen, Strauß hat natürlich diese Gegnerschaft manchmal auch bewusst befeuert. Und er hat die Intellektuellen nicht geschont, was der gegenseitigen Liebe gewiss Abbruch getan hat.

Florian Schuller: Gab es einen klassischen linken Intellektuellen, der mit ihm und mit dem er auf gleichem Niveau und menschlich annehmbar diskutiert hat?

Hans Maier: Golo Mann! Golo Mann kam ja aus der Mann-Familie, die, nachdem sich Thomas Mann von seinen Vorstellungen während des Ersten Weltkriegs entfernt hatte, der Republik und dem Republikanismus nahestand, vor allem dann die Söhne und Töchter von Thomas Mann. Golo Mann war zunächst auch gegen Strauß eingenommen. Ich habe ein bisschen mit-



Strauß-Sohn Franz Georg und Theo Waigel scheint es in der Akademie sehr gut gefallen zu haben.

gewirkt, das Verhältnis zu klären, und Golo Mann hat sich ja dann 1980 mit einer erstaunlichen Direktheit und Präzision für Strauß als Bundeskanzler eingesetzt. Das ist einer der seltenen Fälle, wo ein von Haus aus eher linker Intellektueller sich auf Strauß eingelassen und sich mit ihm auch kritisch auseinandergesetzt hat. Aber er hat ihn auch angenommen, während die anderen, an der Spitze Augstein, von Anfang an nur eine Wand zwischen Strauß und sich errichtet haben.

Allerdings, jetzt muss ich etwas anmerken: Es gab nicht nur Linke, es gab auch Konservative, denen Strauß zu machtbewusst, zu heftig, zu Ich-bezogen war, und an der Spitze nenne ich keinen anderen als Konrad Adenauer. Wenn man Adenauers wenige, aber gut bezeugte Äußerungen, vor allem in den Tagebüchern von Heinrich Krone,



Der frühere bayerische Finanzminister Professor Kurt Fallhauser – 1998 bis 2007 bekleidete er dieses Amt – war auch zur Veranstaltung gekommen.

nachliest, sieht man, er hat diesen jungen Mann in seiner intellektuellen Brisanz erkannt und durchaus geschätzt, aber er hat ihm bezüglich seines Machtbewusstseins tief misstraut. Strauß war eben auch ein unberechenbarer und ungebundener Geist, während der hoch aufgerichtete Konrad Adenauer, der ja aussah wie ein preußischer General, obwohl er sich gerührt hat, nie im Leben gedient zu haben, Strauß bei Kabinettsitzungen zunächst einmal zur Pünktlichkeit erziehen wollte. Daraus entwickelte sich eine der ersten Affären, der Fall Hahlweg, weil Strauß einen Polizisten, der ihn abgeblockt hat, heftig beschimpft hat.

Man sagte damals in Bonn, Adenauer, das ist ein dünner Dickhäuter, und Strauß, das ist ein dicker Dünnhäuter. Wenn man es bei Heinrich Krone verfolgt, der ihn ja 20 Jahre beobachtet und alles ziemlich genau aufgeschrieben hat, dann sieht man, dass Strauß mit seinem Machtwillen, seiner Intelligenz, auch seiner Ich-Bezogenheit und seinem manchmal heftigen Vorgehen gegen Konkurrenten auch die Konservativen verängstigt hat.

Ein Beispiel: Karl Theodor zu Guttenberg, natürlich nicht der uns bekannte jüngste Verteidigungsminister, sondern dessen Großvater. Der war im Dritten Reich, wie die ganze Familie Guttenberg, entschieden auf der Anti-Nazi-Seite, und nach dem Krieg hat er sich der CSU angeschlossen. Er war aber immer mit einer kleinen Gruppe, zu der übrigens auch Karl Forster gehörte, für eine große Koalition. Adenauer hat ihn nach dem großen Grabenbruch der Spiegel-Affäre ja beauftragt – das ist bis heute nicht ganz gesichert, aber wahrscheinlich –, Möglichkeiten der großen Koalition mit Herbert Wehner auszuloten. Das hat ihm von Seiten von Strauß ein Parteiordnungsverfahren eingebracht. Nun muss man wissen, Karl Forster und Karl Theodor zu Guttenberg waren befreundet. Die Katholische Akademie hat damals sogar den Wein von den Guttenbergschen Gütern bezogen, und die berühmteste Marke des Hauses hieß „Forster Ungeheuer“.

Da hat sich eine Gegnerschaft entwickelt, die dann auf der anderen Seite dazu führte, dass Strauß alles getan hat, Karl Forster als Erzbischof von München zu verhindern. Ich habe darüber

nur mündliche Auskünfte, die über Karl Böck zu dem langjährigen Nuntius Bafille laufen. Der hat bezeugt, dass damals beim Besuch in Rom – Streibl, Pirkl und ich waren übrigens beim Vier-Augen-Gespräch mit Papst Paul VI. nicht dabei, aber es wurde nachher erzählt – Strauß Papst Paul VI., der ja in der Resistenza war und in der italienischen linken Democrazia Cristiana tief verankert blieb, von dem höheren HJ-Rang Karl Forsters im Dritten Reich erzählt hat. Das war natürlich ein Argument, mit dem Forster in Rom mit einem Schlag ausgeschaltet war.

Horst Möller: Zwei Bemerkungen. Natürlich war Adenauer wie Franz Josef Strauß ein Machtmensch. Adenauer wachte eifersüchtig darüber, dass ihm niemand zu nahe kam, was die Macht ausübung anging. Der Briefwechsel zwischen den beiden ist, wenn wir das aus unserer Perspektive betrachten, schon vergnüglich. Adenauer kritisiert Strauß in einem sehr bürokratisch-administrativen Stil wegen aller möglichen Dinge, und jedes Mal kommt dabei: Die Richtlinien der Politik bestimmt der Bundeskanzler. Er hielt es für nötig, immer wieder darauf hinzuweisen, bei anderen Kabinettsmitgliedern übrigens auch, aber besonders bei Strauß. Auf der anderen Seite muss man das strukturelle Problem sehen. Strauß war damals neben Fritz Schäffer die stärkste Persönlichkeit der CSU-Landesgruppe in Bonn. Mit Fritz Schäffer verstand sich Adenauer überhaupt nicht, weil dieser dazu neigte, eine reine Fiskalpolitik zu machen. Strauß hat zwischen beiden immer wieder vermittelt.

Aber das zieht sich von damals bis fast in die Ära Kohl durch, Strauß hat, wie er es später auch bei Helmut Kohl tat, Adenauer, und zwar nicht ganz ohne Grund, vorgeworfen: Wenn es um Koalitionsabsprachen gehe, bevorzuge er die FDP. Das hatte einen einfachen Grund: Die FDP war nicht zwangsläufig an der Seite der CDU, was für die CSU in der Fraktionsgemeinschaft der Union selbstverständlich in stärkerem Maße galt. Folglich gab es immer wieder Konflikte, die darauf zurückgingen, dass die CSU sich in den Koalitionsvereinbarungen benachteiligt fühlte, übrigens nicht nur Strauß. Insofern gab es schon in den 1950er Jahren, nicht erst in Wildbad Kreuth 1976, immer wieder Überlegungen, ob man nicht selbständiger werden müsse, um für die Union die absolute Mehrheit erringen zu können.

Das heißt, Strauß war in einer Doppelrolle. Einerseits war er immer die stärkste Persönlichkeit neben Adenauer, und zum anderen war er der Vertreter der CSU in der Koalition gegenüber Adenauer, der die CSU tatsächlich immer wieder stiefmütterlich behandelte, nach dem machtpolitischen Kalkül, na, die CSU haben wir ja sowieso sicher, die kann nicht abschwirren, die FDP aber schon. Das spielte in dieser Situation eine große Rolle. Also sowohl parteipolitisch als auch individuell existierte zwischen den beiden Machtpolitikern innerhalb der Kooperation zugleich Konkurrenz. Und schließlich war der eine fast doppelt so alt wie der andere.

Die beiden waren natürlich vom Temperament, von der Lebenserfahrung, von der Persönlichkeit her sehr unterschiedlich. Auf der anderen Seite muss man eins sagen: Alles, was Strauß später über Adenauer gesagt hat, war voller Bewunderung. Als Fraktionsvorsitzender hat er in der Fraktion aus dem Stegreif eine Rede auf Adenauer gehalten, von der Adenauer geradezu gerührt war, was nicht gerade zu ihm passte, wie wir wissen.

Was die Intellektuellen angeht, gab es auch Ausnahmen. Sicher hat Golo Mann

Franz Josef Strauß bewundert. Nur war Golo Mann nicht typisch für die Intellektuellen. Er hat vereinfacht gesagt, linkere Phasen gehabt und konservativere. Insofern ist Golo Mann zwar einer der großen Intellektuellen, die später auf der Seite von Strauß waren, aber er ist selber sehr schwer einzuordnen. Es gab Versuche, Strauß mit Intellektuellen bekannt zu machen, und die sind zum Teil auch durchaus gelungen. Etwa Rundfunksendungen mit Ernst Schnabel und Hans Werner Richter, die Strauß hinterher dann geschrieben haben, wenn unsere Schriftstellerkollegen das miterlebt hätten, wären sie beeindruckt gewesen. Das gab es schon, obwohl fast etwas außerhalb der Öffentlichkeit.

Es war wirklich ein schwieriges Verhältnis, aber andererseits bestand auch nicht die Bereitschaft, Strauß überhaupt als intellektuellen Politiker anzuerkennen. Er galt eben allen nur als Machtpolitiker. Und, Herr Maier, in meinen Augen war er einer der intellektuellsten Politiker dieser Generation, natürlich auch viel intellektueller als Adenauer. Es kommt meines Erachtens viel zu kurz, dass er hätte intellektuell bekämpft werden müssen, dass man es aber nie mit ihm aufgenommen hat.

Theo Waigel: Ich wollte noch eine Bemerkung machen zum Verhältnis Strauß- Adenauer. Das kann ich nicht als Zeitzeuge tun, auch nicht nur aus den Quellen, das ist Ihr Metier, Herr Möller, aber sehr aus Erzählungen, die ich noch von Stücklen, Höcherl und anderen gehört habe. Es war ein ambivalentes Verhältnis zwischen Strauß und Adenauer. Auf der einen Seite hatte er vor dem „Alten“ einen Riesenrespekt, vor dessen Leistung und dessen Autorität. Aber er wusste auch um bestimmte Begrenztheiten. Zum Beispiel wusste er 1961, dass die Zeit Konrad Adenauers wohl nicht mehr zu lange währen würde, nach den Fehlern, die er auch im Wahlkampf 1961 gemacht hatte. Insofern haben mir FDP-Leute, aber das muss nicht unbedingt richtig sein, erzählt, dass Strauß der Forderung von Mende, es müsse auch ohne Adenauer gehen, nicht völlig abgeneigt war. Aber er hat keine aktive Rolle dabei gespielt, er hat die Ablösung Adenauers auch nicht bewusst betrieben.

1957 gab es eine interessante Konstellation. Adenauer wollte Schäffer nicht mehr als Finanzminister haben, weil ihm dieser nie die wirkliche Kassenlage mitgeteilt hat, da er befürchtete, dass Adenauer sonst während des Wahlkampfs die Kasse leeren würde. Adenauer sagte also, er wolle Schäffer nicht mehr. Daraufhin gab es einen Aufstand. Strauß hatte auch nicht sehr viel gegen eine Ablösung Schäffers, denn so nah standen sich die beiden nicht. Sie waren völlig unterschiedlicher Meinung, auch 1946 bis 1949 über die Ausrichtung der Partei, aber er respektierte das finanzpolitische Können von Schäffer, das dieser ja schon in der Weimarer Zeit unter Beweis gestellt hatte. Daraufhin hat sich Richard Jäger in der Landesgruppe furchtbar aufgeregt: Denn Schäffer und Erhard verdanke man eigentlich den Wiederaufstieg. Darauf sagte Stücklen, weißt du was, du gehst das nächste Mal mit zu Adenauer und versuchst, ihn zu überzeugen. Wir konnten ihn bisher nicht überzeugen, Strauß und auch Höcherl nicht. Dann ging Jäger mit und hat mit all seiner katholischen Rednergabe versucht, Adenauer zu überzeugen. Darauf sagte Adenauer: „Wissen Sie, Herr Jäger, das war jetzt sehr beeindruckend. Sie haben mich überzeugt. Ich werd' de Herr Schäffer wieder ins Kabinett nehmen, aber nicht als Finanzminister, sondern als Justizminister. Es schade für Sie, weil dafür hatt' ich eigentlich Sie vorjesehen.“

Ich weiß auch aus den Protokollen der Landesgruppe, dass dort zwar empört über die Nichtberufung Schäffers zum Finanzminister diskutiert wurde, aber die eingeweihten Thebaner hatten nicht sehr viel dagegen. Da hat Strauß mit allen Registern und der Klaviatur eines Taktikers die Dinge mitbewegt. Er war immer dabei, natürlich auch 1963. Er war auf der Seite, die Ludwig Erhard auf den Schild heben wollte, hat aber sehr schnell, vielleicht auch schon zu dem Zeitpunkt, erkannt, dass es auf Dauer mit Ludwig Erhard nicht gehen würde. Er hat dies auch in der Fraktion mitunter klar zum Ausdruck gebracht und Ludwig Erhard noch stärker als Konrad Adenauer oft gesagt, was dieser eigentlich tun müsse. Da haben sich natürlich Spannungen ergeben. Aber nochmal zu Adenauer: Auf der einen Seite großer Respekt, aber auf der anderen Seite wusste Strauß um dessen Begrenztheit, vor allen Dingen in den letzten Jahren seiner Amtszeit.

Florian Schuller: Kommen wir zum zweiten Punkt, zu den Emotionen. Da beginne ich mit einem Ein Zitat aus Ihrer Autobiographie, Professor Maier: „Dem ungewöhnlichen Mann fehlte, um das Höchste in der Politik zu erreichen, nicht die Leidenschaft, nicht die Intelligenz, aber das Maß, die Selbstbeherrschung.“ War das ein früher Eindruck von ihnen, oder hat sich diese Überzeugung erst im Lauf der Jahre im Kabinett eingestellt?

Hans Maier: Das letzte, ja. Es hat mir persönlich weh getan, dass ein so intelligenter Mensch, mit dem man sich auch wunderbar über Geschichte unterhalten konnte, mit dem gemeinsam ich den Maximiliansorden wiederhergestellt, das Historische Kolleg in München aufgebaut habe, dass der plötzlich, wenn ihn der Zorn überfiel, kaum mehr ansprechbar war. Das war nicht nur einschüchternd – viele haben sich dann ja wirklich vor ihm geängstigt –, es war vor allem enttäuschend, weil ich den Eindruck hatte, er wird es nie ganz hinauf schaffen. Denn was die Menschen von einem Politiker erwarten in Krisenzeiten, ist Selbstbeherrschung, Ruhe und Stetigkeit.

Er hatte auch eines nicht, was ich an großen bayerischen Persönlichkeiten immer bewundert habe: die monumentale Ruhe. Er war ein Getriebener. Manchmal hat man das deutlich gemerkt, vor allem in Wahlkämpfen. Und wie gesagt, es tut einem weh, wenn ein mit so vielen Gaben ausgestatteter Mensch doch am Ende sich selber im Weg ist. Man könnte beinahe sagen, er war in manchen Situationen sein bester Feind.

Florian Schuller: Sie wären also nicht glücklich gewesen, wenn er Bundeskanzler geworden wäre, verstehe ich das recht?

Hans Maier: Nein, nein. Mein Kronzeuge ist der evangelische Bischof Hermann Kunst, mit dem ich gut bekannt war. Der sagte mir: „Ich habe Strauß immer hoch geschätzt und verteidigt, ich war ein richtiger Fan, bis ich ihn in der Kuba-Krise einmal völlig besinnungslos erlebt habe, und seit der Zeit bin ich der Überzeugung und kämpfe auch dafür, der Mann darf nicht Bundeskanzler werden.“ Und er war auch ein Konservativer.

Zum evangelischen Bereich ist vielleicht noch anzumerken: Strauß war ja ungemein offen, nach allen Seiten. Er ist nicht auf eine Formel zu bringen. Aber ich glaube, am längsten hat er doch mit einem gewissen evangelischen Abwehrtrauma gekämpft, das er von seinem Vater geerbt hatte. Der war als treuer Katholik in der Diaspora aufge-



Foto: Hellmuth Storz/© Akademie

Franz Henrich konnte 1973 neben dem CSU-Chef auch den damals noch recht neuen CDU-Vorsitzenden Helmut Kohl begrüßen.

wachsen und sehr anti-evangelisch. Im Hause Strauß Vater durfte der Name Luther nicht genannt werden. Das schreibt er selber in seinen Erinnerungen. Ich habe Strauß beim Nürnberger Evangelischen Kirchentag erlebt, wo wir beide sprachen, und da habe ich gemerkt, dass er dabei gewisse Schwierigkeiten hatte. Ich glaube, das hat ihn letzten Endes die Bundeskanzlerschaft gekostet. Die Evangelischen, die Norddeutschen und die Mitteldeutschen haben ihn nicht gewählt.

Florian Schuller: Sie haben jetzt schon das dritte Thema angesprochen, Thema Kirche, Thema Herz. Aber wir müssen noch bei den Emotionen bleiben. Herr Dr. Waigel, wäre es gut gewesen, wenn Strauß Bundeskanzler geworden wäre?

Theo Waigel: Er konnte in ganz entscheidenden Augenblicken auch sehr abgewogen urteilen, und so habe ich ihn auch oft erlebt. Aber er hatte auch seine Emotionen, das ist ganz klar. Ich erinnere mich an sehr heftige Auseinandersetzungen mit ihm. Die erste betraf dich, Hans Maier. Damals, 1978, hat er mir eine Stunde vor dem Plenarsaal in Bonn erklärt, welch unmöglicher Mensch du seist, und ich habe eine Stunde lang immer wieder gesagt, aber er ist mein Freund. 14 Tage später war diese Auseinandersetzung vergessen.

Ich hatte auch eine ganz heftige Auseinandersetzung mit ihm, als es um Anton Jaumann ging. Er hatte vor, auf einem Parteitag Ende der 80er Jahre gegen



Der frühere CSU-Chef und Bundesfinanzminister mit Pater Roman Löschinger OPraem aus dem schwäbischen Prämonstratenserklöster Roggenburg.

Jaumann zu reden. Dann habe ich ihm gesagt: „Herr Strauß, wenn Sie das tun, stehe ich auf und werde Jaumann verteidigen.“ Daraufhin gab es eine ziemliche Empörung in dem kleinen Kreis. Dann habe ich gesagt, darf ich Ihnen erklären, warum. Und dann fand etwas statt, das ganz ungewöhnlich ist für einen großen Mann. Eine Stunde später kam er nämlich zu mir und sagte: „Theodor Waigel, Sie haben Recht.“ Ich habe wenige Menschen erlebt, die nach einem solchen Streit zu einem um über 20 Jahre Jüngeren kommen und sagen, Sie haben Recht gehabt. Das war auch wieder seine Stärke, nach der Emotion zu reflektieren und zu sagen, gut, das machen wir anders. Das fand ich schon bemerkenswert.

Die Jour fixe-Termine mit den Bonner Ministern und dem Landesgruppenvorsitzenden und den Münchner Ministern waren wirklich keine reinen Vergnügnungsveranstaltungen. Manche unserer Bonner Freunde haben damals gesagt, okay, zwei Stunden lassen wir das über uns ergehen, da ziehen wir den Kopf ein, und dann sind wir wieder weg, weit weg, und bis der merkt, dass wir etwas anderes tun, ist das schon passiert. Das hat er natürlich gemerkt, und das hat ihn geärgert. Es war schon besser, ihm zu sagen, Herr Ministerpräsident oder Herr Parteivorsitzender, das kann ich schon gegenüber der CDU nicht durchsetzen, und selbst wenn ich die überzeugen würde, kann ich es gegen die FDP nicht durchsetzen, und die Koalition setzen wir nicht aufs Spiel. So etwas hat ihm zwar gar nicht gepasst, aber letztendlich hat er gesagt, es sei ihm lieber, es sage ihm jemand ehrlich und offen die Wahrheit, dass es nicht geht, als wenn man ihn nur vertröste.

Diese rationale Auseinandersetzung konnte man mit ihm also vollziehen. Aber ich muss nochmal sagen, man brauchte schon gute Nerven, man musste

sich warm anziehen und durfte sich letztendlich auch nichts gefallen lassen. Aber dann hat er die Wortmeldung eines wesentlich Jüngeren durchaus respektiert.

Florian Schuller: Aber es ist doch ein Unterschied zwischen Emotionalität, von der wir hoffentlich alle ein Stück weit haben, und Maßlosigkeit, also Emotionalität, die ins Negative umschlägt.

Horst Möller: Klassischer Choleriker, ja, aber es ist wirklich zu unterstreichen, dass er selbst bei den schärfsten Auseinandersetzungen hinterher – auch bei Ihnen, Herr Maier, wenn ich die sehr eindrucksvolle Schilderung in Ihren „Erinnerungen“ lese – dann am nächsten Tag ganz sachlich zur Tagesordnung übergeht. Nach dem Trennungsbeschluss von Kreuth war das so, nachdem er merkte, er kommt da nicht weiter. Es gibt ja die schöne Geschichte, als Kohl, er, Zimmermann und die anderen verhandeln, und Friedrich Zimmermann dann hinterher in der Landesgruppe gefragt wird: Ja, wie war denn das mit dem Wienerwald-Interview? Haben die beiden darüber geredet? Und darauf sagt Zimmermann: Nein, aber das „Spiegel“-Interview lag die ganze Zeit neben Kohl auf dem Tisch. Obwohl Kohl den „Spiegel“ ja bekanntlich nicht las – er ließ ihn lesen, aber er las ihn nicht – hatte er die entsprechende Ausgabe mit dem Abdruck neben sich auf dem Tisch liegen. Aber in den nachträglichen Verhandlungen, als die beiden Unionsparteien sich dann wieder zusammensetzten, nach einer Meisterleistung von Helmut Kohl war Strauß wieder vollkommen sachlich und erreichte für die CSU-Landesgruppe und die Hanns-Seidel-Stiftung dann sogar noch Verbesserungen..

Was den vorhin von Ihnen erwähnten Karl Theodor zu Guttenberg angeht, muss man die damalige Konstellation berücksichtigen. Adenauer beauftragt Guttenberg – Sie haben vorhin bei Ihrer Einführung auf die Große Koalition angespielt, Herr Schuller –, mit Wehner die Möglichkeit einer Großen Koalition zu sondieren. Der Parteivorsitzende und der Vorsitzende der Landesgruppe der CSU – Strauß und Dollinger – sind jedoch nicht eingeweiht. Guttenberg weiht sie auch nicht ein, weil er sagt, der Kanzler hat mir den Auftrag gegeben, und das reicht; ich muss den Parteivorsitzenden nicht einweihen. Wenn man sich die Diskussion im Landesvorstand der CSU hinterher ansieht, bemerkt man: Strauß bleibt außerordentlich sachlich in dieser Streitfrage – und hat sich übrigens später mit Guttenberg ganz gut verstanden, obwohl dieser gegen die Wiederwahl von Strauß als Parteivorsitzender war.

Theo Waigel: Er hat die Ernennung von Guttenberg zum Staatssekretär noch eine Zeitlang hinausgeschoben, um ihn ein bisschen büßen zu lassen, aber dann hat er zugestimmt.

Horst Möller: Gut. Aber es gibt auch Briefe von Guttenberg an Strauß 1966 und danach, in denen er ihn seiner Loyalität versichert, die er vorher nicht immer hatte. Die großen Politiker dieser Zeit hatten alle starke Emotionen; sie sind nur etwas anders damit umgegangen als heute, zumal sie letztendlich wie Adenauer und auch Strauß – mit Ausnahmen – rational kalkuliert handelten. Ein hochkontrollierter Mensch wie Adenauer ließ sich überhaupt keine Emotionen anmerken, und selbst wenn er scheinbar erzürnt war, wird man davon ausgehen müssen, dass er das wirklich unter Kontrolle hatte. Andere wie Wehner sind sehr viel eruptiver gewesen.

Wenn Sie einmal nachsehen, wie viele Ordnungsrufe es im Bundestag gegeben hat: Wehner hatte über hundert, Strauß nur zwei.

Florian Schuller: War aber die Angst nicht doch berechtigt, dass Strauß in Phasen stärkster Emotion eventuell waghalsige Entscheidungen treffen würde? Das war doch das Hauptargument, das Augstein bewogen hat, seine Feindschaft zu Strauß zu pflegen und immer wieder vor einem Kanzler Strauß zu warnen.

Horst Möller: Na ja, so berichtet Rudolf Augstein. Augstein sagt, seit sie sich Mitte der 1950er Jahre in dem Hamburger Haus von Augstein getroffen hatten – es muss da an dem Abend ziemlich feucht-fröhlich hergegangen sein –, sei er überzeugt gewesen, dass Strauß, den sogar Augstein als überlebensgroß intelligenten Mann bezeichnet, nicht Kanzler werden dürfe, weil er so unbeherrscht sei. Dieses Urteil ist ja nicht weit von Ihrem, Herr Maier, entfernt. Selbstverständlich darf jeder sein eigenes Urteil haben.

Auf der anderen Seite muss man sich natürlich fragen, wodurch ein Journalist legitimiert ist, gegen einen gewählten Politiker zu sagen: Ich entscheide, dass ein bestimmter Politiker nicht Kanzler werden darf, und setze die gesamte Pressemacht ein – was er in diffamierender Weise auch getan hat.

Florian Schuller: Dritter Bereich: Thema Herz, Thema Geist. Herr Professor Möller, ich habe im Namensverzeichnis Ihrer Biographie nachgerechnet: 729 Namen finden sich dort, und davon sind nur elf dezidiert kirchliche Menschen, also 1,5 Prozent. Und unter diesen elf Genannten ist Gollwitzer und auch Martin Luther. Da könnte man die Frage anschließen, ob dies dem tatsächlichen Beziehungsgeflecht entspricht. Auf Seite 537 haben Sie mehrere Begriffe zusammengefasst, über die wir jetzt im Einzelnen sprechen sollten: „Der dezidiert überkonfessionell orientierte katholische Christ war vielen seiner katholischen Widersacher zu liberal, zu modern. Paradox genug, wenn man an die vielen Strauß-Feinde denkt, die ihn als konservativ, gar als reaktionär einstufen.“ Überkonfessionell katholischer liberaler Christ: Das führt zur Beziehung zu Dr. Josef Müller, dem berühmten „Ochsen-Sepp“. War es eine pragmatische Perspektive, oder stand eine bestimmte religiöse oder kirchliche oder christliche Überzeugung dahinter?

Horst Möller: Zunächst einmal muss man sagen: Er geht von der politischen Erfahrung der Weimarer Republik aus und sagt, die katholischen Parteien wie die katholische Zentrumspartei und die Bayerische Volkspartei haben es nicht vermocht, das christliche Lager zu integrieren. Das hat für die Weimarer Demokratie eine enorme Schwächung bedeutet. Er schließt an Adam Stegerwald an, einen Mitgründer der CSU, und an Josef Müller. Aber auch Konrad Adenauer hatte bereits auf dem Münchner Katholikentag 1922 gesagt: Wir müssen aus dem „Zentrums-Turm“ heraus. So hatte man das auch im Kaiserreich schon genannt. Zunächst also ist die Motivation politisch. Er begründet auch sehr dezidiert, warum man zu neuen politischen Parteien kommen muss. Aus historischer Perspektive sind tatsächlich die Gründung der CDU und der CSU das eigentlich Neue in der Parteigeschichte Deutschlands. Das ist das eine Motiv.

Das andere Motiv liegt schon in der Liberalität von Strauß. Er hat sich ja immer wieder mit der Frage auseinandergesetzt: Können wir als christliche



Mehr als 400 Teilnehmer kamen trotz des sehr warmen Abends in den Vortragssaal der Katholischen Akademie.

Partei behaupten, dass wir die einzigen sind, die christliche Politik machen? Oder: machen wir überhaupt christliche Politik? Das heißt, er hat wie nur wenige darüber reflektiert, was christliche Politik heißen kann, und welcher Anspruch mit einer solchen Selbsteinschätzung vertreten wird. Seine Konsequenz lautete: Wir vertreten diejenigen, die dem christlichen Sittengesetz in seiner weitesten Form anhängen.

Florian Schuller: Das ist aber ein sehr allgemeiner Begriff.

Horst Möller: Er wird ja spezifischer. Etwa bei der Rede zum 40. Gründungstag der CSU 1985. Da geht Strauß gezielt auf diese Frage ein und sagt: Zu uns müssen nicht nur katholische und evangelische Christen gehören können, sondern allgemein diejenigen, die sich zum christlichen Sittengesetz bekennen. Er geht da sehr weit, und es ist vielleicht psychologisch so zu erklären, wie Herr Maier das vorhin angedeutet hat. Aber man muss natürlich betonen – Sie haben das selber, Herr Schuller, in der Einführung schon bemerkt –, dass es immer wieder zu heftigen Konflikten gekommen ist. Die Katholische Aktion Bayern mit anderthalb Millionen Mitgliedern etwa wollte nicht, dass Strauß zum Parteivorsitzenden gewählt würde. Es gab Hundhammers Petra-Kreis und andere innerhalb der katholischen Kirche, die zu seinen politischen Gegnern gehörten.

Da spielt die Erfahrung aus der sehr heftigen Gründungsgeschichte der CSU eine Rolle, die man mit guten Gründen nicht als Gründerjahre, sondern als Flegeljahre der CSU bezeichnen kann, weil sich die Protagonisten wirklich auch öffentlich wechselseitig desavouiert haben. Wenn man sich an folgendes Beispiel erinnert, wird das deutlich: Zwei Männer wie Josef Müller und Fritz Schäffer kamen beide aus dem Widerstand und waren NS-Opfer. Trotzdem bezichtigt Fritz Schäffer Josef Müller, der zwei Jahre in Gestapo-Haft saß, öffentlich, er sei ein Kollaborateur gewesen. Strauß jedoch war in diesen jungen Jahren ein Moderater, der aber gleichzeitig ganz entschieden für die Überkonfessionalität eintrat: Welche Rolle spielen die Kirchen in der Welt? Welche Rolle spielt eine Partei, die sich christlich nennt? Ist der Anspruch, wir sind die einzigen, die christliche Inhalte in der Politik vertreten, nicht ethisch gesehen viel zu hoch? Da war er durchaus sehr selbstkritisch.

Theo Waigel: Strauß war ganz sicher ein überzeugter Katholik. Die Kirche und die Ordnung der Kirche bedeuteten ihm viel. Er hatte auch einen großen Respekt vor dem Papst. Als er das erste Mal zu Besuch beim Papst war, hat ihn das tief beeindruckt. Anschließend sagte er, wir hätten das eigentlich schon früher und öfters in unser Kalkül mit einbeziehen müssen. Und dann hat er natürlich miterlebt – Sie, Herr Möller, haben Schäffer genannt –, wie vor allen Dingen Hundhammer und Josef Müller sich bekriegt haben.

Man muss sich einmal vorstellen: Alois Hundhammer war in Dachau im KZ, und Josef Müller war unter ungleich gefährlicheren Umständen in Flossenbürg, hat in 17 Gestapo-Verhören niemanden verraten und stand dreimal unter dem Galgen. Und als der Papst ihm bei der ersten Begegnung sagte – er hatte ja ein gutes Verhältnis zu Pius XII. –, man wolle ihm einen großen vatikanischen Orden geben, und ihn vor allen Dingen sehr schnell zum Ritter vom Heiligen Grab ernennen, sagt der Ochsensepp zu ihm: „Heiliger Vater, wenn ich da in dem Ordensmantel bei der Fronleichnamspzession mit-



Foto: Kovacs/ACSP/NL Strauß

Franz Josef Strauß bei einem Gespräch mit Kardinal Josef Wendel, von 1952 bis 1960 Erzbischof von München und Freising und Gründer der Katholischen Akademie Bayern.

geh', dann schreien die Buben, da Ochs'n-Sepp, da Ochs'n-Sepp! Des lass' ma lieber bleib'n!"

In dieser Liberalität war Strauß aufgewachsen. Er war ein überzeugter Katholik, aber ein liberaler Katholik. Ich werde nicht vergessen, wie er schon in den 1980er Jahren bei schwierigen Fragen innerhalb der katholischen Kirche Ansichten vertrat, die heute erst vom neuen Papst aufgegriffen wurden. Er dachte weiter, aber er wollte auch keinen Konflikt mit der Kirche.

Zu dem, was Sie eben gesagt haben, Herr Professor Möller: Es hat ihn natürlich tief getroffen, welche auch persönlichen Angriffe 1962 und 1963 gegen ihn erhoben wurden. Ganz fein war es nicht von Karl Theodor Freiherr zu Guttenberg, als er sagte, der Fisch stinkt vom Kopf her, und dass die Katholische Aktion eine andere Vertretung in der Vorstandschaft wünschte. 1963 hat Strauß auf dem Parteitag eine der interessantesten Reden überhaupt gehalten. Auf der einen Seite hat er sich zur Beziehung zu den Kirchen bekannt, aber auch die Grenzen der Einflussnahme der Kirchen, vor allen Dingen der katholischen Kirche, auf die Politik aufgezeigt und wollte einer Aktion, auch einer mit vielen Mitgliedern, nicht erlauben, in die Autonomie einer Partei bei deren strukturellen Zusammensetzung einzugreifen. Hans-Ulrich Kempfski nimmt diese Rede in das Kapitel über ganz große Reden auf, die für ihn bewegend waren.

Strauß hat sich in der Kirche nie in die erste Reihe gedrängt. Er hatte seine Meinung. Er hat auch damals, als die CDU/CSU hier im Haus jene Tagung hielt und Kohl und Biedenkopf redeten, eher abgrenzend gesprochen, aber nie fordernd nach dem Motto: Ich erwarte von euch die Anerkennung als katholischer Christ, und deswegen müsst ihr mich unterstützen. Es war eine differenzierte Stellungnahme.

Ich finde auch ganz wichtig: 1968 wurde ins Parteiprogramm hineingeschrieben, wir sind auch eine konservative Partei. Aber er war damit einverstanden, als wir 1976 ins Parteiprogramm schrieben, wir sind eine liberale, eine konservative, eine soziale und eine christliche Partei. Damit haben wir erst, glaube ich, das ganze Kompendium der Adjektive und der notwendigen Prinzipien der Christlich-Sozialen Union herausgearbeitet.

Florian Schuller: War die Reihenfolge der Adjektive wichtig?

Theo Waigel: Ja. Ich muss ehrlich sagen, wir wollten nicht mit „konservativ“ anfangen. Und „liberal“: Warum eigentlich nicht? Ich fühle mich jedenfalls auch als liberaler Katholik. Und „sozial“: Ja, allen verbunden und nicht nur einer Klasse, und das Ganze überwölbt durch das „C“, etwa als Primärdeide einer Partei, während alle anderen Parteien auf Sekundärdeideen zurückgehen. Das, glaube ich, war eine gelungene

Kombination, die sich bis heute nicht geändert hat.

Florian Schuller: Liberal christlich, da denkt man auch an die badische Situation. Ich weiß nicht, ob Sie, Herr Professor Maier, sich anders liberal, christlich, liberal katholisch verstehen als Franz Josef Strauß?

Hans Maier: Es sind natürlich alles ein bisschen plakative Begriffe, und zum Glück ist der Mensch nicht mit Plakaten zuzukleben. Ich glaube, Strauß war, wie Theo Waigel gesagt hat, ein liberaler Katholik, ganz fest verwurzelt in der kirchlichen Tradition. Er hat ja immer, wenn es Konflikte mit Kirchen gab, im Kabinett seine Analyse eingeleitet mit einem Satz, den ich noch im Ohr habe: „Ich bin ja ein alter Ministrant“. Damit meinte er: An meiner traditionellen Verwurzelung in der Kirche ist überhaupt kein Zweifel erlaubt. Aber er ging dann auf die zeitgenössischen Probleme ein.

Da sehe ich übrigens eine Parallele zu Adenauer. Auch Adenauer musste die Kirche, vertreten durch Kardinal Frings, dahin bringen und davon überzeugen, dass eine kirchliche Formulierung des Elternrechts oder die Verankerung der Konfessionsschule im Grundgesetz nicht mehr möglich sei, weil das in einer Union, einer christlich-demokratischen / christlich-sozialen Union, in der Katholiken und Protestanten zusammenwirken, nicht mehr mehrheits-



Der frühere Verteidigungsstaatssekretär Klaus Rose (Mi.) genoss wie viele andere Besucher den Ausklang der Veranstaltung mit Wein und Brot im Park.

fähig sei. Da gab es heftige Auseinandersetzungen. Adenauer sagte manchmal etwas wegwerfend, die Bischöfe sollen sich doch eher darum kümmern, dass die Kirchen sich wieder füllen. Denn es war damals schon abzusehen, dass sie sich leeren. Die kurze Konjunktur der Kirchen war ja auf die späten 1940er Jahre beschränkt.

Vielleicht zu Strauß noch Folgendes: Er war ein liberaler Katholik. Ich glaube aber nicht, dass man ihn als einen reformorientierten Katholiken im Sinn des Zweiten Vaticanums bezeichnen kann. Dieser ganze Streit, den es damals gab zwischen Ottaviani auf der einen Seite und Kardinal Bea auf der anderen, das hat ihn eher kalt gelassen. Die Katholische Akademie hier in München war eine der Keimzellen des Zweiten Vaticanums. Hier gingen alle großen Theologen ein und aus, von Karl Rahner bis zu Joseph Ratzinger, und hier wurden auch die Themen des Konzils schon in den späten 1950er und Anfang der 1960er Jahre durchgespielt. Das hat ihn, glaube ich, weniger bewegt.

Er hatte auch Zweifel gegenüber manchen Päpsten. Ich glaube, obwohl es keine Unterlagen gibt, mich an Äußerungen zu erinnern, dass er Johannes

XXIII. ähnlich gesehen hat wie Adenauer. Wunderbar, wenn jemand die Fenster öffnet; aber er muss dann auch wissen, wie man den einströmenden Wind behandelt, und wie man überhaupt weiterfährt. Adenauer hat ja mit Johannes XXIII., als der das Konzil angekündigt hat, eine Stunde geredet und er fragte immer in seiner Verwaltungssprache, wie machen Sie das, haben Sie einen Plan, gibt es da ein A, B, C, wo wollen Sie hin, was sind die Ziele? Und Papst Johannes sagte immer nur, Fenster aufmachen, Luft hereinlassen, so dass Adenauer ihn dann am Schluss – da gibt es Äußerungen gegenüber anderen – fast als verantwortungslos empfand. Paul VI. war demgegenüber realistischer; der wollte das Konzil ja wieder auf die Erde zurückbringen. Er hätte das Konzil nicht beginnen können, Johannes XXIII. hätte es nicht beenden können. Strauß war gegenüber Paul VI. sehr kritisch. Ich erinnere mich an eine Äußerung, die mich fast erschreckt hat, wo er sagte, ich glaube, dieser Papst glaubt nicht an einen persönlichen Gott. Was diese Meinung bei ihm ausgelöst hat, weiß ich auch nicht.

Kurzum, Strauß war als alter Minister in der katholischen Tradition ver-

wurzelt. Er war aber immer kritisch gegenüber dem Bodenpersonal des lieben Gottes, also gegenüber den Bischöfen und den Geistlichen, und er hat die zeitgeschichtlichen Herausforderungen früh gespürt. Ich glaube, 1968 hat er nicht nur die CSU, sondern auch die Kirche durch diesen Kompromiss gerettet, den er mit Volkmar Gabert und anderen ausgehandelt hat, denn die Kirche wusste nicht mehr weiter. In Richtung Hundhammer ging es nicht mehr, dafür gab es keine Mehrheit. In die andere Richtung, alles aufzugeben, das ging auch nicht. Diesen Kompromiss hat dann immerhin der liberale Katholik Strauß formuliert, nicht Kardinal Döpfner. Döpfner soll ihm später, wie Strauß in seinen Erinnerungen berichtet, sogar dafür gedankt haben.

Theo Waigel: Darf ich noch einen Punkt ansprechen, an den ich mich noch sehr gut erinnere: Das ist die Frage der Stellung der CSU und natürlich der Union zu § 218 StGB. Es begann nach der Bundestagswahl 1972, als SPD und FDP die Fristenlösung anstrebten. Innerhalb der CSU – Strauß hat sich zunächst darum nicht gekümmert – gab es mehrere Gruppierungen. Eine Gruppierung, streng an der damaligen Auffassung der katholischen Kirche orientiert, wollte nur die eng gefasste Indikation, also allenfalls die medizinische. Dann gab es aber auch eine Gruppe, die für eine weiter gefasste Indikation eintrat. Wenn wir als CSU und als CDU auseinandergefallen wären, hätten wir keine Chance gehabt, das Gesamtergebnis zu beeinflussen.

Damals hatte ich ein Gespräch mit Strauß. Ich sagte zu ihm: „Herr Parteivorsitzender, ich glaube, Sie müssten sich einschalten. Wir fallen da auseinander.“ Dann hat er sich eingeschaltet und sich für die Lösung entschieden, die Chancen für eine Mehrheit bot, weil es auch in der SPD eine Gruppe unter Adolf Müller-Emmert gab, die der Fristenlösung nicht zugestimmt hätte. Als Müller-Emmert das einmal im Bundestag vertrat, hat ihm Wehner zugezischt: „Sie Verräter!“ Er hat es dann auch nie geschafft, in die Bundesregierung aufgenommen zu werden; Vorsitzender des Rechtsausschusses war das Höchste. Das heißt, wir hatten die Chance, gemeinsam mit einer kleineren Gruppe bei der SPD die weiter gefasste Indikation durchzubringen und damit die Fristenlösung zu verhindern. Damit hat sich Strauß in eine Abwägungsdiskussion eingelassen und diese mitbestimmt, die auch im Sinne der katholischen Kirche – sogar von Joseph Ratzinger habe ich das gehört – legitim ist, nämlich, sich für das kleinere Übel einzusetzen, um

das größere Übel zu verhindern. Das hat er mit Nachdruck getan und mit Erfolg.

Florian Schuller: Da geht es um jene Grundsatzherausforderung wahrscheinlich jedes Menschen, der mit Überzeugungen in die politische Arbeit geht: nämlich die Kompromissfähigkeit. Es ist ein schmaler Grat: Wie weit kann ich bei einem Kompromiss gehen, und ab wann kompromittiere ich mich?

Horst Möller: Der Schul-Kompromiss ist auch so ein Beispiel. Man muss sich das vorstellen – da sagt Strauß bei der Jubiläumsrede zum 40. Gründungstag der CSU: „Ich bin heute noch dem SPD-Vorsitzenden Volkmar Gabert und dem FDP-Vorsitzenden dankbar, dass sie mich darin unterstützt haben, gegen einen Teil meiner eigenen Partei eine gemeinsame Lösung zu finden.“ Die Kompromissfähigkeit von Strauß bei solchen Fragen war wirklich enorm. Er sagte zum Beispiel auch ganz selbstkritisch: „Nachdem wir alles geprüft haben, hat Herr Gabert gemerkt, was sie falsch gemacht haben, ich habe gemerkt, was wir falsch gemacht haben, und dann haben wir eine Lösung gefunden, die tragfähig ist.“ Das war natürlich eine Lösung, die zeitgemäß war. Ich glaube schon, dass das zeigt, wie wenig er ausschließlich Parteipolitiker gewesen ist. Er war immer auch Staatsmann, immer auch Pragmatiker. Das ist, glaube ich, ein ganz entscheidender Punkt, wenn man das Charakteristikum von Strauß erspüren will.

Florian Schuller: Darf ich noch eine persönliche Frage stellen? Von Ihnen, Herr Dr. Waigel, weiß man, dass Sie im Kirchenchor in Ursberg Ihren festen Platz haben, und von Ihnen, Professor Maier, dass Sie jeden Sonntag Orgel spielen, auch jetzt noch. Kann man sagen, wie die religiöse Praxis von Strauß aussah?

Theo Waigel: Ich habe Strauß mehrfach bei religiösen Veranstaltungen erlebt, und man darf mit aller Diskretion sagen, dass er zur Kommunion ging, aber sich nie nach vorn gedrängt hat. Er hat nie versucht, in der ersten Reihe den Vorzeige-Katholiken darzustellen, sondern sich eher zurückgenommen und seine Rolle als Katholik, als Gläubiger, mit Bescheidenheit wahrgenommen.

Florian Schuller: Ich meine, das ist der Punkt, an dem wir abschließen können.

Vielen herzlichen Dank. □



Im intensiven Gespräch: Dr. Theo Waigel, Professor Hans Maier und Professor Kurt Falthaus (v.l.n.r.).

Hilfe für Flüchtlinge

Die Süddeutsche Schubertgesellschaft und die Katholische Akademie Bayern sammeln Geld für die Flüchtlingsarbeit. Herausragende Sänger werden am 23. November 2015 und am 21. Januar 2016 im Vortragssaal der Katholischen Akademie Bayern, Mandlstraße 23 in München-Schwabing, jeweils einen Abend mit einem Liederzyklus von Franz Schubert darbieten.

Der Bariton Johannes Mooser trägt am **23. November** den Zyklus „Winterreise“ vor. „Schwanengesang“ – gesungen von Thomas Ruf (Bariton) – ist der Zyklus, der die Reihe am **21. Januar 2016** beendet. Am Flügel begleitet jeweils Stefan Laux die Sänger.

Die Karten kosten 25 bzw. 20 Euro und der Erlös kommt zu 100 Prozent

der Flüchtlingsarbeit zu Gute, da alle Künstler auf ihr Honorar verzichten und die Akademie den Saal kostenlos zur Verfügung stellt. Das Geld geht an den Verein „Zuflucht Kultur“, der sich für Integration durch Kultur einsetzt und darüber hinaus Flüchtlinge in Not auch finanziell unterstützt.

Beginn der Veranstaltung ist jeweils um 19 Uhr mit einer Einführung in Texte und Musik, das Konzert beginnt dann um 20 Uhr.

Die Abendkasse ist ab 18.30 Uhr geöffnet. Wer vorher schon Karten erwerben möchte, kann dies tun bei München Ticket (089/54 81 81 81), Musikhaus Rauscher (089/22 78 95) und der Schubertgesellschaft (089/95 40 60 60).

Naturwissenschaftler im Dialog mit Theologen

Formeln fürs Leben

Nach „Formeln fürs Leben“ fragten Naturwissenschaftler gemeinsam mit Theologen und Philosophen bei einer Tagung der Katholischen Akademie Bayern am 8. November 2014: Je ein Chemiker, eine Biologin, ein Paläontologe und ein Neurobiologe trugen die naturwissenschaftliche Sicht vor, die ein Theologe oder Philosoph reflektierte. In Podiumsgesprächen kamen die beiden Wissenschaftler dann in einen fruchtbaren Austausch. Zu einem „partnerschaftlichen Dialog“ wie

diesem hatte einst Johannes Paul II. im Jahr 1980 ermuntert. Der frühere Wiener Kardinal Franz König initiierte daraufhin 1981 den Gesprächskreis „Kirche und Wissenschaft“ an der Katholischen Akademie Bayern, der in den Jahrzehnten seit damals und bis heute eine lange Reihe von Tagungen mit Naturwissenschaftlern und Theologen ausrichtete. In dieser Tradition stand auch die Veranstaltung im November 2014.

Chemische Vorbestimmungen des Lebens

Günter Wächtershäuser

Die Vermutung eines evolutionären Zusammenhangs aller Lebewesen geht zurück in das 18. Jahrhundert (Kant, 1790). Zu einer richtigen Evolutionsforschung kam es aber erst später – Mitte des 19. Jahrhunderts – mit dem Mechanismus von Wallace und Darwin. In heutiger Ausdrucksweise ist dies der Prinzipmechanismus eines Zusammenwirkens zufälliger genetischer Mutationen und natürlicher Auslese durch die Umwelt. Über die nächsten 150 Jahre wurde dieser Mechanismus immer wieder bestätigt und vertieft durch bahnbrechende Ergebnisse der Biologie. Ich nenne hier beispielhaft: Vereinigung von Evolution und Genetik, diverse Evolutionsexperimente, die gesamte Molekularbiologie, die Begründung eines universellen Stammbaums des Lebens durch Carl Woese; und in neuester Zeit die ganze Breite der Genomforschung. Wir können heute mit Fug und Recht von einem genetischen Gesetz der Evolution sprechen. Eine erschöpfende Erklärung wurde damit aber nicht geliefert. Wallace und Darwin entwickelten den Mechanismus von Mutation und Auslese unter Bezug auf die Pflanzen- und Tierwelt, d.h. auf die Zeitspanne der letzten etwa 500 Millionen Jahre. Jetzt aber wissen wir, dass dem eine lange Zeit der Mikrobenherrschaft vorausgegangen ist – mindestens drei Milliarden Jahre. Die Mikrobenrevolution wurde erst in jüngster Zeit mit den Arbeiten von Carl Woese in Umrissen erkennbar. Und vorher? Die unbekannte Phase der Lebensentstehung und frühen Evolution: Übergang von Chemie zu Biologie. Fängt das schon gleich an mit blinden, unwahrscheinlichen Zufällen – oder vielleicht ganz anders mit einem chemischen Determinismus, sozusagen einem chemischen Gesetz der Lebensentstehung? Und überhaupt: Welche Rolle spielen die Beschränkungen der Chemie in der langen biologischen Evolution? Hier



Prof. Dr. Günter Wächtershäuser, Patentanwalt und Professor für evolutionäre Biochemie an der Universität Regensburg

beantworten wir diese Fragen in Bezug auf drei weit auseinander liegende Phasen der Evolution: Entstehung des Lebens, Ursprung der Artenbildung, Aufstieg des Menschen.

Unser Sonnensystem ist 4,567 Milliarden Jahre alt. Flüssiges Wasser in einem Ozean-Kontinent-System existiert bereits seit 4,4 Milliarden Jahren. Zu dieser Zeit könnte das Leben bereits entstanden sein. 3,4 Milliarden Jahre alte Mikrofossilien sind sicher nachgewiesen, und es gibt Isotopenhinweise für die Existenz biochemischer Prozesse vor 3,8 Milliarden Jahren. Dies ist der Zeitrahmen für die nun schon über vier Milliarden Jahre währende biologische Evolution.

Die Lebensentstehung ist zweifellos ein Problem der Biologie und als Antwort erwarten wir eine biologische Theorie. Ausgangspunkt aber ist die Chemie.

I. Entstehung des Lebens

Wir sind seit langem damit vertraut, aber es ist doch eine höchst erstaunliche Tatsache: Aus nur wenigen Elementarteilchen ergeben sich insgesamt nur 80 stabile Elemente. Jedes dieser Elemente ist einzigartig, ein Unikat. Es stehen sich diese Elemente mit ihren unverwechselbaren chemischen Eigenschaften im Periodensystem unvermittelt und übergangslos gegenüber. Insgesamt 16 Bioelemente sind für die Existenz der Biosphäre von essenzieller Bedeutung. Sie fallen nach Atombau und chemischen Eigenschaften in zwei grundverschiedene Klassen: Die sieben Hauptgruppen-Nichtmetalle Wasserstoff (H), Kohlenstoff (C), Stickstoff (N), Sauerstoff (O), Phosphor (P), Schwefel (S) und Selen (Se); und die neun Übergangsmetalle Vanadium (V), Molybdän (Mo), Wolfram (W), Mangan (Mn), Eisen (Fe), Cobalt (Co), Nickel (Ni), Kupfer (Cu) und Zink (Zn). Die Elemente Wasserstoff (H) und Sauerstoff (O) bilden die Moleküle (H₂O) des Wassers: universelles, unabdingbares Medium des Lebens. Die Hauptgruppen-Nichtmetalle, allen voran der Kohlenstoff, haben strukturelle Funktion für die gesamte Biomasse. Die Übergangsmetalle sind hauptsächlich Katalysatoren für den Stoffwechsel, insbesondere für die Fixierung von Gasen wie H₂, N₂ und CO.

Ausgehend von den sieben Nichtmetall-Bioelementen lässt sich die Entstehung molekularer Komplexität auf der heutigen Erde schematisch in drei Schritten charakterisieren. Zunächst bilden sich rein abiotisch im Magma und in der heißen Erdkruste kleine anorganische Moleküle. Sie entweichen als vulkanische Ausgasungen: (CO₂, CO, COS, HCN, CH₃SH, H₂O, H₂S, N₂, NH₃, H₂, P₄O₁₀). Die beiden nächsten Schritte der Komplexitätssteigerung sind an die Wirksamkeit eines Stoffwechsels gebunden. Zunächst entstehen im Intermediär-Stoffwechsel kleine organische Moleküle und aus diesen dann im Polymer-Stoffwechsel durch Polykondensation die berühmten Biopolymere DNA, RNA, Proteine. Die Übergangsmetalle sind in den Mineralien der Erdkruste fixiert. Anhand dieses Schemas unterscheiden wir zwei grundverschiedene Sichtweisen der Entstehung des Lebens. Sie stehen sich als unvereinbare Alternativen gegenüber: Die RNA-Welt-Theorie und die Eisen-Schwefel-Welt-Theorie (Wächtershäuser, 2012).

Die RNA-Welt-Theorie lokalisiert den Lebensursprung auf der höchsten Stufe der molekularen Komplexität, nämlich der Synthese replizierender RNA-Moleküle. Diese werden auch als „lebende Moleküle“ bezeichnet. Für ihre Bildung sind Monomere erforderlich, und für deren Herkunft wird eigens eine besondere Chemie postuliert: Präbiotische Chemie in einer leblosen Ursuppe aus kleinen organischen Molekülen. Auf die immensen Schwierigkeiten dieser Theorie will ich hier nicht näher eingehen. Sie hat fast keine Erklärungskraft. Jedenfalls spielen Übergangsmetalle keine Rolle.

Seit 50 Jahren ist es mit der RNA-Welt-Theorie nicht so recht vorangegangen – und so versucht es die Theorie der Eisen-Schwefel-Welt einmal ganz anders, mit einem Ursprung des Lebens auf einer tieferen, einfacheren Stufe: Auf der Stufe der Bildung kleiner organischer Moleküle durch Kohlenstoff-Fixierung aus noch kleineren anorganischen

Molekülen. Und hier kommt nun die ganze Breite der Bio-Elemente ins Spiel – Hauptgruppen-Nichtmetalle und Übergangsmetalle. Obskure Konzepte wie „präbiotische Chemie“ oder „Ursuppe“ können wir ganz vermeiden, auch den Umweg über atmosphärische Radikal-Chemie oder über hochverdünnte Ozean-Chemie. In der Eisen-Schwefel-Welt-Theorie lassen wir das Leben direkt im Zuge einer heißen, vulkanisch-hydrothermalen Strömung lokal entstehen.

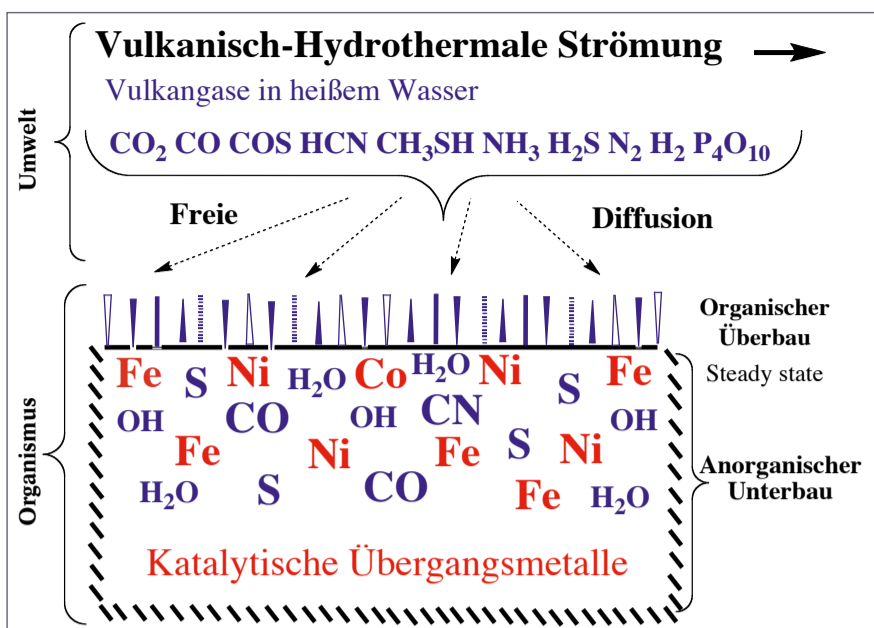
Diese wenigen Annahmen führen uns unmittelbar zum Bild einer ursprünglichen Minimalorganisation des Lebens (Figur 1). Die vulkanisch-hydrothermale Strömung mit flüssigem Wasser dient als Transportmedium. Darin gelöste Vulkangase können frei zu Mineralflächen mit katalytischen Übergangsmetall-Zentren diffundieren. Die hier durch Kohlenstoff-Fixierung gebildeten organischen Produkte werden in *statu nascendi* – im Zuge ihres Entstehens – an die Mineralflächen gebunden. Sie verbleiben dort mit einer gewissen Verweilzeit. Es entsteht so eine Kompositstruktur mit einem anorganisch-mineralischen Unterbau und einem organischen Überbau. Insgesamt bewegen sich die organischen Produkte je nach Bindungsstärke differenziell in Strömungsrichtung nach Art eines Chromatographie-Prozesses. Sobald einige mit der vulkanisch-hydrothermalen Strömung in den freien Ozean austreten, geht ihre Aktivität durch Verdünnung irreversibel verloren. Andere verbleiben am Mineral und nehmen hier an einem Oberflächen-Stoffwechsel teil. Wir gewinnen so das Bild eines minimal organisierten Wesens als Ausgangspunkt der Evolution und wählen hierfür den Namen „Pionier-Organismus“.

Nachdem wir jetzt ein allgemeines Bild des Pionier-Organismus haben, kommen wir zur Gretchen-Frage: Wie ist Evolution mit einem so einfachen Gebilde überhaupt möglich? Gesucht ist der Mechanismus einer Stoffwechsel-

Im Rahmen der Eisen-Schwefel-Theorie ist die Antwort verblüffend einfach.

Evolution aus der später erst der Mechanismus der genetischen Evolution hervorgeht. Im Rahmen der Eisen-Schwefel-Welt-Theorie ist die Antwort verblüffend einfach. Zunächst etwas zur Terminologie. Anorganische, vulkanische Ausgangsgase werden mit A bezeichnet, organische Syntheseprodukte mit P. Beide Verbindungsklassen bestehen aus Nichtmetall-Bioelementen. Katalytische Übergangsmetalle sind mit K bezeichnet. Ein einfacher Pfeil bedeutet eine chemische Synthese-Reaktion. Der hierzu erforderliche Katalysator K wird in der Mitte über dem Reaktionspfeil eingetragen. Ein Doppelpfeil bedeutet die Transformation einer Vorläufer-Synthesereaktion in eine evolutionäre Nachfolger-Synthesereaktion.

Wir können nun ein erstes Grundprinzip formulieren. Es handelt sich ganz einfach um eine Produkt-Katalysator-Kopplung (Figur 2). Ein Molekül eines organischen Syntheseprodukts P koppelt als Ligand mit einem katalytischen Übergangsmetallzentrum K. Es bildet sich so ein modifizierter Katalysator P K mit gesteigerter Synthese-Aktivität. Nun wird das Produkt P vermehrt gebildet – in Figur 2 dargestellt durch einen Reaktionspfeil in Fettdruck angedeutet. Dieser mechanistische Vorschlag geht aus von dem bekannten chemischen Prinzip der ligand-beschleunigten Katalyse (Berrisford et al., 1996).



Figur 1: Minimal-Organisation des Pionier-Organismus.

Wir führen nun eine simple Zusatzannahme ein: Aus den Ausgangsgasen A soll sich mit dem Katalysator K1 zunächst ein Produkt P1 bilden und aus diesem dann mit dem Katalysator K2 ein Produkt P2. Dies ergibt zwei Kopplungs-Möglichkeiten:

- Im ersten Fall koppelt ein organisches Produkt P1 mit dem Katalysator K1 für die Synthese des gleichen organischen Produkts P1. Das Produkt P1 verstärkt also seine eigene Synthese. In diesem ersten Fall sprechen wir von *Reproduktion durch Rückkopplung*.

- Im zweiten Fall koppelt ein organisches Produkt P1 mit dem Katalysator K2 für die Synthese eines anderen organischen Produkts P2. In diesem zweiten Fall sprechen wir von *Evolution durch Vorwärtskopplung*. P1 und P2 müssen nicht in einer Vorläufer-Nachfolger-Beziehung stehen. Sie können auch in Konkurrenz entstehen oder einander fremd sein.

Sobald Bedingungen einsetzen, die diese Produkt-Katalysator-Kopplung ermöglichen, kommt es zu ganzen Kaskaden solcher Kopplungen. Dabei ergibt sich eine Co-Evolution von Biosynthesen und Katalysatoren. Organische Syntheseprodukte verändern die Katalysatoren und veränderte Katalysatoren heben neue Syntheseprodukte auf katalytisch wirksame Konzentrationsniveaus. Dabei expandiert der Stoffwechsel unter Einbeziehung immer weiterer organi-

scher Produkte als Liganden, immer weiterer anorganischer Vulkangase als Nahrungsstoffe, immer weiterer Übergangsmetalle als Katalyse-Zentren und immer breiterer Reaktionsbedingungen. So kommt es zu einer raschen Selbst-Entfaltung des Stoffwechsels nach Art eines Lawinendurchbruchs.

Für die Möglichkeit einer Stoffwechsel-Evolution durch Produkt-Katalysator-Kopplung wurde inzwischen eine experimentelle Bestätigung in Form chemischer Modellreaktionen gefunden. Es wurden zunächst zwei verschiedene durch Nickel-Zentren katalysierte Kohlenstoff-Fixierungen nachgewiesen. In einer ersten Synthese-Reaktion wird ein Nickel-Katalysator mit den Vulkangasen CO und HCN umgesetzt. Diese binden als Carbonyl- und Cyano-Liganden an die Nickel-Zentren und reagieren unter Bildung der α -Amino-Säuren Glycin und Alanin. In einer zweiten Synthese-Reaktion wird der gleiche Nickel-Katalysator unter ähnlichen Bedingungen mit den Vulkangasen CO, HCN umgesetzt, nun jedoch unter Zusatz des Benzylmercaptans ($C_6H_5-CH_2-SH$), einem chemischen Analogon des vulkanischen Methylmercaptans (CH_3-SH). Es wird die entsprechende α -Ketosäure ($Ph-CH_2-CO-COOH$) und daraus die entsprechende α -Hydroxysäure ($Ph-CH_2-CHOH-COOH$) gebildet.

In einem dritten Synthese-Experiment wird die zweite Synthese-Reaktion wiederholt, nun jedoch unter Zusatz der Syntheseprodukte der ersten Reaktion, Glycin oder Alanin, unter ansonsten

gleichen Bedingungen. Dabei werden Glycin und Alanin als Liganden an die katalytischen Ni-Zentren gebunden. Es wird dabei eine Steigerung der Ausbeute der α -Ketosäure und der α -Hydroxysäure gemessen (Huber et al., 2012). Damit ist der chemische Existenzbeweis geführt für die Möglichkeit einer Produkt-Katalysator-Vorwärtskopplung und somit einer Stoffwechsel-Evolution unter vulkanisch-hydrothermalen Bedingungen.

Was steckt nun hinter dieser Chemie? Zunächst fällt uns eine extreme Beschränkung der Möglichkeiten auf.

- Die Beschränkungen beginnen schon mit der funktionalen Einzigartigkeit der Bioelemente und ihrer Dichotomie in strukturbildende Nichtmetalle und katalytische Übergangsmetalle.

- Zudem sind die Strukturmöglichkeiten von organischen Verbindungen mit wenigen Kohlenstoffatomen extrem beschränkt.

- Vor allem aber: Synthesen einfacher organischer Verbindungen durch Kohlenstoff-Fixierung sind vom Typ her überhaupt nicht variabel.

- Desweiteren: Übergangsmetalle wie Fe oder Ni katalysieren nur wenige, ganz bestimmte Synthesetypen.

- Produkt-Katalysator-Kopplungen sind idiosynkratisch und extrem strukturbhängig.

- Damit sind auch die Möglichkeiten für Rück- und Vorwärts-Kopplungen zwischen organischen Produkten und den Übergangsmetall-Katalysatoren stark beschränkt.

Diese extreme Beschränkung der chemischen Möglichkeiten nach festen Gesetzen der Chemie führt uns zu einem überraschenden Schluss: Die Ursprungs-Evolution des Lebens ist chemisch einzigartig, vorbestimmt und gerichtet. Damit ist der Gang der frühen Evolution kein Ergebnis des Zufalls, sondern Folge eines ewigen, unverselbten Gesetzes der Chemie. Ein solches Gesetz kann definitiv aufgeklärt werden. Der Kontrast zur undurchschaubaren Zufalls-Chemie der RNA-Welt-Theorie könnte stärker nicht ausfallen.

Nach Aufklärung der Ursprungs-Evolution bleibt uns noch die Frage, wie wir uns eine Überleitung zum genetischen Evolutionsmechanismus vorstellen können. Die Antwort lässt sich in Stufen gliedern:

Die erste Stufe beginnt damit, dass Produkte der Kohlenstoff-Fixierung mit den katalytischen Übergangsmetallen als Liganden koppeln. Bei diesen Liganden handelt es sich zunächst u.a. um α -Aminosäuren und später um Peptide derselben. Auf dieser Stufe ist der Evolutions-Mechanismus direkt, d. h. ein neu entstehendes Peptidprodukt koppelt direkt mit einem Übergangsmetall-Katalysator, wobei sich ein modifizierter Metallo-Peptid-Katalysator bildet. Der gesamte Mechanismus läuft auf der phänotypischen Ebene ab. Im Zuge dieser ersten direkten Stoffwechsel-Evolution entstehen alle Komponenten der späteren genetischen Maschinerie (Zucker, Basen, Nukleos(t)ide, Oligonukleotide) und sie alle verdienen ihren Lebensunterhalt immer wieder als Liganden für katalytische Übergangsmetalle.

Aus den Oligo(Poly)-Nukleotiden entsteht später das Ur-Ribosom, ein von Übergangsmetallen unabhängiger alternativer Katalysator für die Synthese von Peptid-Liganden als primitiver Vorform der Translation. Dies ist der Beginn einer *indirekten* Genotyp-Phänotyp-Evolution

nach dem Wallace-Darwin-Mechanismus. Neuerungen entstehen nun zunächst auf der Genotyp-Ebene mit zufälligen Sequenz-Mutationen. Diese werden anschließend auf die Phänotyp-Ebene transponiert und erst auf dieser Ebene der Selektion unterworfen. Von nun an kommt es zu einer Co-Evolution aller Teilaspekte der genetischen Maschinerie: Replikation, Transkription, Translation, genetischer Code, RNA, DNA, Proteine, Enzyme. Das alles entsteht Zug um Zug in einem massiv parallelen Prozess. Die genetische Maschinerie zeigt sich uns somit als biochemischer Zufallsgenerator, erfunden vom Leben selbst zum Zwecke einer effizienteren Anpassung an die chemische Umwelt. Es muss derzeit offen bleiben, ob und in welchem Maße diese Überleitung zu einem indirekten Evolutionsmechanismus Produkt des Zufalls ist oder selbst wieder Folge der ewigen, unverselbten Gesetze der Chemie.

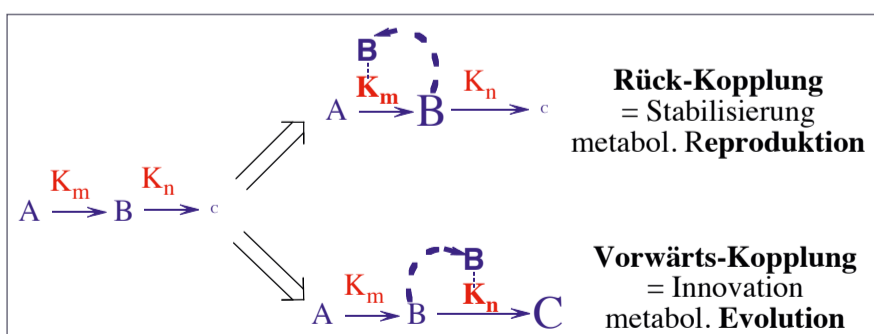
II. Ursprung der Artenbildung

Die Frühphase der Evolution erfolgt global einheitlich. Am Ende dieser Phase kommt es zu einer Aufspaltung der Biosphäre in die Domänen Bacteria, Archaea und Eukarya. Empirische Anhaltspunkte für den genaueren zeitlichen Rahmen dieser Vorgänge liegen uns nicht vor. Wir können aber mit einer Zeitspanne von mehreren 100 Millionen Jahren seit Lebensentstehung rechnen. Warum kam die Aufspaltung so spät? Warum war die Biosphäre so lange einheitlich? Und welche chemischen Kausal-Zusammenhänge liegen hier vor?

Eine weit verbreitete Auffassung geht auf Carl Woese zurück (1998). Danach kam es schon früh und immer wieder rein zufällig zu Aufspaltungen in getrennte Evolutionslinien. Diese sind allesamt untergegangen. Erst auf einer relativ hohen Komplexitätsstufe kam es zur Aufspaltung in die uns heute bekannten Evolutionslinien der Bacteria, Archaea und Eukarya durch eine Art genetischer „Kristallisation“. Diese waren nun stabil genug, um die Zeiten zu überdauern. Allerdings ist die Entstehung der drei Domänen als Ergebnis von genetischen Zufällen weder kausal nachvollziehbar, noch einer empirischen Prüfung zugänglich – und hat auch keine Erklärungskraft.

Wir versuchen daher einen Neuanfang (Wächtershäuser, 2003) und orientieren uns hierzu an der Präzellen-Theorie von Otto Kandler (1994a, 1994b, 1998). Ein phylogenetischer Baum wird gewöhnlich als Abfolge von Verzweigungen (Bifurkationen) dargestellt, wobei beide Zweige äquivalent sind. Kandler bricht mit diesem Prinzip und lässt die Domänen der Bacteria, Archaea und Eukarya in dieser Reihenfolge von einem gemeinsamen Präzellen-Stamm abzweigen. Die Präzellen liegen als globale Population vor. Dies beruht nach einem auf Woese zurückgehenden Vorschlag auf Genaustausch. Häufiger Genaustausch bedeutet schnelle Evolution, sodass die drei Domänen mit Grundausstattungen steigender Komplexität abzweigen. Kandler argumentiert ferner, dass Präzellen bereits hoch komplex waren, und somit muss die globale Präzellen-Population in Bezug auf die Ausstattung mit Stoffwechsel-Genen je nach chemischer Umwelt „multi-phänotypisch“ gewesen sein; aber – als Voraussetzung für die Möglichkeit eines globalen Genaustauschs – in Bezug auf die genetische Maschinerie einheitlich.

Stabile Zellen werden nach außen durch eine stabile Lipidmembran definiert. Für Präzellen muss das gleiche gelten. Das führt uns zur Frage nach der chemischen Natur der Präzell-Membranlipide. Zur Beantwortung gehen



Figur 2: Reproduktion und Evolution durch Produkt-Katalysator-Kopplung.

wir zunächst davon aus, dass sie in einer evolutionären Vorläufer-Nachfolger-Beziehung zu heutigen Membranlipiden der drei Domänen stehen und somit „zurückgerechnet“ werden können.

Nach der Entdeckung der Archaea kamen frappierende Besonderheiten ihrer Hauptlipide bald in den Blickwinkel. In ihrer Grundstruktur gleichen sie den Lipiden der Bacteria und Eukarya: Ein hydrophiler Phosphoglycerin-Rest trägt zwei lange hydrophobe Schwanzgruppen. Dies führt zu einer allgemein keilförmigen Gestalt – und als Folge: zu einer erhöhten Stabilität der Zellmembranen. Vor dem Hintergrund dieser grundsätzlichen Gemeinsamkeit zeigen sich drei charakteristische Unterschiede.

Erstens: Die langen hydrophoben Schwanzgruppen sind bei den Lipiden der Bacteria und Eukarya geradkettige Fettsäuregruppen, während sie bei den Lipiden der Archaea verzweigte Isoprenoidgruppen sind.

Der Ur-Spaltungsprozess ist nicht nur chemisch zwingend und gerichtet, sondern auch einzigartig. Danach folgt eine Evolution der Arten über einen langen Zeitraum von etwa drei Milliarden Jahren.

Zweitens: Die Brückengruppen zwischen dem hydrophilen Phosphoglycerin-Rest und den langen hydrophoben Schwanzgruppen sind bei den Bacteria/Eukarya Estergruppen, während es sich bei den Archaea um Ethergruppen handelt.

Drittens – und auf diesen Unterschied kommt es hier besonders an: Die Lipidmoleküle sind asymmetrisch und damit chiral. Sie treten als Isomere mit zwei spiegelbildlichen Strukturen auf, analog unseren beiden Händen. Der Chemiker spricht hier von Enantiomeren (Figur 3). In unserer Darstellung sind sie bei den Archaea links und bei den Bacteria/Eukarya rechts gewendet. Damit kommen wir zu unserer nächsten Frage: Welche Struktur hatten die Präzell-Membranlipide des letzten universellen gemeinsamen Vorfahren, auf Englisch „Last Universal Common Ancestor“, oder kurz LUCA?

Zur Beantwortung erinnern wir uns an eine Grundtatsache der Chemie. Wenn asymmetrische (chirale) Moleküle, wie die besprochenen Lipidmoleküle ohne Enzyme synthetisiert werden, so erhalten wir immer racemische Gemische aus 50% links gewendeten und 50% rechts gewendeten Molekülen. Daraus folgt zwingend: LUCA hatte eine Präzell-Membran aus einem racemischen Lipidgemisch. Eine solche Membran nennen wir „heterochiral“.

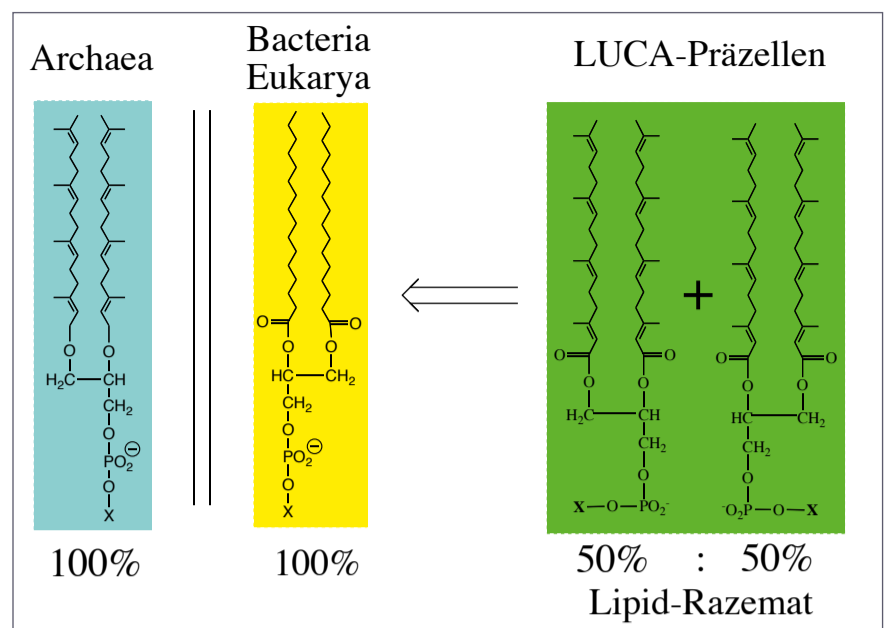
Ferner nehmen wir hier an, dass es sich bei den langen hydrophoben Schwänzen um Isoprenoidester-Gruppen handelt. Dieser Lösungsvorschlag ist konkret genug für weiterführende empirische prüfbare Überlegungen (Figur 4). Zunächst hat sich gezeigt, dass eine Membran aus einem Lipidracemat stabil genug ist für die Bildung funktionstüchtiger Zellstrukturen. Sodann wissen wir aus früheren Untersuchungen, dass in heterochiralen Membranen aus Lipidracematen die beiden spiegelbildlichen Lipidmoleküle (Enantiomere) sich nicht molekular mischen. Vielmehr trennen sich die beiden Molekülformen nach Art eines Fleckerlteppichs in ein Muster aus einer Vielzahl kleiner getrennter Bezirke. Eine heterochirale Lipidmem-

bran besteht also als Folge einer zweidimensionalen Phasentrennung aus einem Muster homochiraler Bezirke (Membrandomänen). Eine solche Aufspaltung einer heterochiralen Lipidmembran resultiert aus energetischen, physiko-chemischen Gründen automatisch. Die beiden Lipidphasen-Bezirke sind in Figur 4 der Einfachheit halber als gelbe und blaue Streifen dargestellt.

Der nächste wichtige Schluss ergibt sich aus Untersuchungen an Zellen ohne starre Zellwand, d. h. Zellen, die lediglich durch eine Lipidmembran voneinander getrennt sind. Es wurde an einer schnell wachsenden Kultur von *Micrococcus coalescens* beobachtet, dass diese leicht verschmelzen. Die Fusion von bis zu fünf Zellen zu einer größeren Zelle wurde beobachtet (Kuwabara et al., 2005). Diese können dann aber auch wieder zu kleineren Zellen gespalten werden z. B. durch mechanische Einwirkung. Der Prozess eines häufigen Fusionierens und Spaltens von Zellen bildet einerseits die mechanistische Grundlage für den angenommenen intensiven Genaustausch der Präzellen. Andererseits kommt es durch häufiges Fusionieren und Spalten der Präzellen zu einer Scheidung der Präzell-Population in zwei Subpopulationen, in denen das eine oder andere Lipid-Enantiomere überwiegt. Es bilden sich ganz automatisch zwei Platzhalter-Subpopulationen der Präzellen, aus denen später die homochiralen Urformen der Bacteria und der Archaea hervorgehen und zwar ganz einfach durch Entstehung enantioselektiver Enzyme. Der Prozess der Scheidung der Biosphäre in die beiden Domänen wird energetisch getrieben, da homochirale Membranen thermodynamisch stabiler sind als heterochirale Membranen. Aus den gleichen Gründen ist eine Zellfusion (und damit ein Genaustausch) zwischen Präzellen und den Domänen – und auch zwischen den beiden Domänen energetisch ungünstig. Damit beginnen die Domänen der Bacteria und Archaea ihre eigenen evolutionären Wege zu gehen.

Die weitere Evolution der beiden Domänen erfolgt nun in Richtung einer immer stärkeren Unterbindung des Genaustauschs durch Steigerung der strukturellen Unterschiede der beiden Lipidformen. In der Linie der Bacteria werden die verzweigten Isoprenoidalkyl-Reste durch geradkettige Fettsäure-Reste ersetzt, und in der Linie der Archaea wird die Ester-Brücke durch eine Ether-Brücke ersetzt. Hierdurch wird das Maß der Chiralität und damit die Unverträglichkeit der Lipidformen gesteigert. Dies hat eine Verringerung der Häufigkeit von Fusionen zur Folge, und der Genaustausch zwischen den Domänen wird noch stärker unterbunden.

In zeitlicher Darstellung sieht das so aus, dass die Domäne der Bacteria auf einer frühen Stufe der Präzellen relativ geringer Komplexität abzweigt, die Domäne der Archaea aber später auf einer höheren Komplexitätsstufe. Auf beiden Zweigen kommt es nach Perfektionierung der Lipide schließlich zu festen Zellwänden, wodurch eine Zellfusion völlig unterbunden wird. Nun erfolgt der laterale Gentransfer erheblich eingeschränkt nach anderen Mechanismen, z. B. durch Viren. Schlussendlich ist noch die Entstehung der Eukarya zu erklären. Wir nehmen hierzu eine Endosymbiose an, zwischen einer Population der Bacteria ohne Zellwand als Symbiose-Wirt und einer Population von Präzellen hoher Komplexität als Symbiose-Gast, woraus später der Zellkern entsteht. Mit diesem Postulat sind die Grundtatsachen der Eukarya-Zellen erklärbar. Auf diese Zusammenhänge kann hier aber nicht näher eingegangen werden.



Figur 3: Ursprung der Arten durch Razematspaltung.

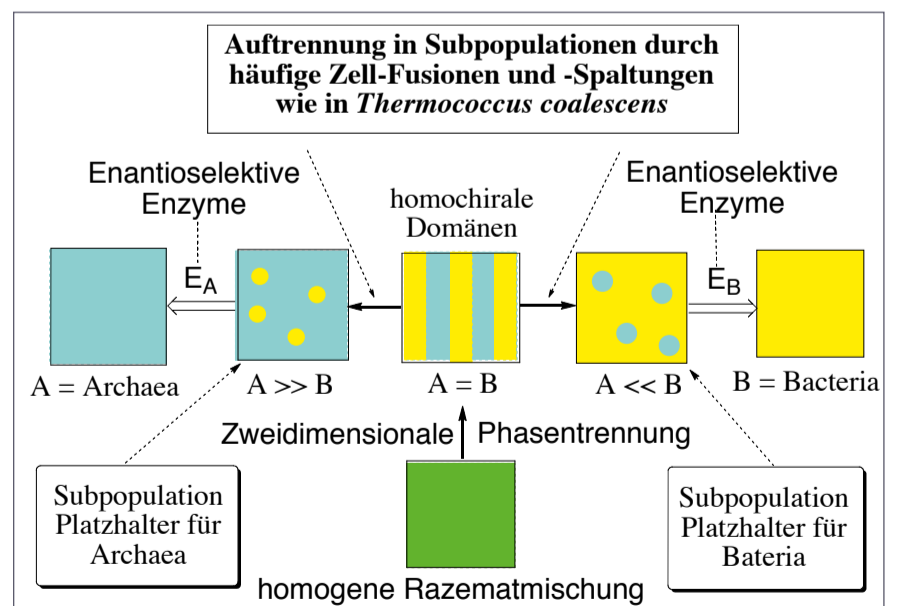
Es setzt uns in Erstaunen, dass noch auf der komplexen Stufe der Spaltung der Biosphäre in die Domänen – lange nach Ausbildung der genetischen Maschinerie – lange nach Beginn des Wallace-Darwin-Mechanismus – ein zwingender chemischer Determinismus wirksam ist. Chirale Lipide müssen aus Stabilitätsgründen zwingend entstehen, und damit ist auch die Aufspaltung in die Domänen der Bacteria und Archaea eine chemische Notwendigkeit – hier auf der Erde und überall im Universum. Diese allererste Aufspaltung in Domänen bildet den primären Impuls, durch den der nachfolgenden Evolution eine fortdauernde Richtung zu immer weiterer Artenaufspaltung aufgeprägt wird. Der Ur-Spaltungsprozess ist nicht nur chemisch zwingend und gerichtet, sondern auch einzigartig. Danach folgt eine Evolution der Arten über einen langen Zeitraum von etwa drei Milliarden Jahren. Die phylogenetischen Zusammenhänge treten uns immer deutlicher vor Augen. Die Kausalzusammenhänge aber bleiben noch weitgehend im Dunkeln. Es kann vermutet werden, dass die chemische Kausalität auch noch auf

dem langen Marsch der Mikrobenevolution immer wieder eine entscheidende Rolle spielte.

III. Aufstieg des Menschen

Wir überspringen die gesamte Mikrobenevolution – gehen direkt in die Evolution der Tiere mit einem Zentralnervensystem und dort gleich zur höchsten Stufe – der Menschwerdung im Zuge der Primatenevolution. Wenn wir auf dieser höchsten Stufe noch einen chemischen Kausalzusammenhang ausmachen können, so sind wir wohl berechtigt, dieses Prinzip mit einem „Erst-Recht-Schluss“ auch für frühere, niedrigere Stufen der Evolution anzunehmen.

Wir beginnen mit einem grundsätzlichen Problem: Es sind nun schon mehrere Genom-Sequenzierungen der höheren Primaten – Orang-Utan, Gorilla, Schimpanse und Homo – abgeschlossen. Die aus diesen Sequenzen ableitbaren phylogenetischen Stammbäume gliedern den Menschen voll in den Zweig der Hominiden ein. Es ist z. B. der Sequenzabstand Mensch-Gorilla



Figur 4: Auftrennung in die Domänen Bacteria und Archaea über Präzell-subpopulationen.

ungefähr gleich dem Sequenzabstand Schimpanse-Gorilla. Das führte zu dem Vorschlag, den Menschen in die Gattung der Schimpansen einzuordnen. Dieser Vorschlag ist offensichtlich abstrus und in Ansehung der Phänotypen von Mensch und Schimpanse nicht haltbar.

Auf anthropologischem Gebiet herrscht kein Mangel an Theorien. Nach konventioneller Auffassung kam es in der menschlichen Evolutionslinie nach Übergang zu einer weitgehend fleischlichen Ernährung durch den Mechanismus von Variation und Selektion zu kontinuierlicher Hirnvergrößerung mit der Folge, dass relativ spät eine schnelle kulturelle Evolution einsetzte, wodurch die genetische Evolution ins Hintertreffen geriet.

Eine alternative Lösung ergibt sich aus einer neueren, sehr gut ausgearbeiteten Theorie des Anthropologen Richard Wrangham (2009). Zur Erläuterung beziehen wir uns auf die Evolution der Gattung Homo mit der Abfolge: *Australopithecus*, *Homo habilis*, *Homo erectus* und *Homo sapiens*, wobei es uns auf die genauen Zeitabschnitte hier nicht ankommt. Es besteht da ohnehin kein Konsens. Wrangham schlägt nun vor, dass der Übergang von *Homo habilis* zu *Homo erectus* (vor rund 1,6 Millionen Jahren) durch den Gebrauch des Feuers zu Kochzwecken verursacht wurde. Kochen der Nahrung steigert die Verdaulichkeit und damit den Nährwert. Das hatte sofort einen Reproduktionsvorteil. Es folgte darauf, nach dem Mechanismus von Wallace und Darwin, eine eigenartige anatomische Anpassung – die Verkleinerung des Verdauungstrakts: Kiefer, Kaumuskeln, Zähne,

Die biologische Evolution wird häufig als Erniedrigung des Menschen interpretiert.

Mund, Darm – mit der Folge einer erheblichen Energieeinsparung; und dies wiederum erlaubte eine Vergrößerung des Gehirns als Hauptenergie-Konsument des menschlichen Körpers. Das alles hatte tiefgreifende Folgen: Familienstruktur; Arbeitsteilung; Befreiung vom Zwang zur ständigen Nahrungsaufnahme und damit „Freizeit“ für anderweitige Tätigkeiten, zum Beispiel die Jagd und so weiter.

Die Wrangham-Theorie führt uns unmittelbar zu einer chemischen Anthropologie. Feuer ist eine exotherme chemische Reaktion zwischen Luftsauerstoff (O₂) und einem Brennstoff. In der Frühzeit des Menschen kam als Brennstoff nur Holz in Frage. Wir haben hier also wiederum chemische Singularität und chemische Richtungsvorgabe. Vorzugehen musste die Evolution der oxygenen Photosynthese und der Holzgewächse und der Landtiere. Die Menschheit begann also mit der chemischen Technologie des Feuers, und mit chemischer Technologie ging es dann immer so weiter: Feuerstätten, pyrotechnische Herstellung von Steinwerkzeugen, Ofenbau, Tontechnik, Kalkmörtel, Köhlerlei, Metallurgie – allesamt durch chemische Gesetze vorgegebene Singularitäten. Chemische Technologie ist also von Anbeginn Urgrund und *raison d'être* des Menschen – und bestimmendes Element seiner Evolution.

Mit der Wrangham-Theorie wird dem Menschen im Rahmen der gesamten Evolution der Biosphäre eine Sonderstellung zugewiesen. Lassen Sie mich das erklären: Wenn wir diese Theorie akzeptieren, so sind wir gezwungen auch das folgende zu akzeptieren:

Primärursache der Menschwerdung ist nicht etwa eine zufällige Genmutation im Rahmen des Wallace-Darwin-Mechanismus, sondern ein Erfindungsakt, eine Tätigkeit des Geistes, eine Art Eingebung, ein Geistesblitz im Hirn eines Individuums. Im Vergleich zum Verhalten aller anderen Lebewesen, die vor dem Feuer immer nur fliehen, eine Verhaltens-Monstrosität. Dieses Verhalten breitete sich dann durch Imitation wegen der Schmackhaftigkeit gekochter Nahrung in der Population rasch aus. Es wurde zu einer Kultur. Erst dann erfolgte eine anatomisch-physiologische Anpassung nach dem Wallace-Darwin-Mechanismus – kulturelle Evolution als Triebkraft der genetischen Evolution. Durch die genetische Anpassung wurde dann der Gesamtprozess irreversibel. Damit aber wurde die chemische Technologie zum Schicksal des Menschen. Von Anfang an aber: Primat des Geistes und Primat der Kultur. Als einzige Lebensform der Biosphäre ist der Mensch in seiner physischen Existenz indirekt Produkt seiner eigenen Geistestätigkeit und seiner eigenen Kultur.

Mit dieser Sonderstellung des Menschen beantwortet sich die seit langem nagende Frage nach einer evolutionären Gründung des Begriffs der Menschenwürde. Die biologische Evolution wird häufig als Erniedrigung des Menschen interpretiert. Nach den neuesten Forschungsergebnissen ist diese boshafte Interpretation offensichtlich nicht haltbar. Der Mensch ist kein Produkt des Zufalls, sondern von Anbeginn Produkt seiner eigenen Schöpferfähigkeit, und dies auf Basis der ewigen und universalen Gesetze der Chemie. Und genau daraus ergibt sich zwanglos eine Lösung des Problems einer evolutionären Gründung der Menschenwürde und darin liegt zugleich auch die evolutionäre Wurzel für unsere Vorstellung von einer Einheit der Menschheit.

IV. Naturhistorische Schlussbetrachtung

In der Zusammenschau sehen wir einen Schichtenbau der Evolution. Das Ganze beginnt als chemisch-deterministische Tiefenevolution des Lebens mit einer rein chemischen Dynamik und extrem beschränkten Möglichkeiten. Später lagert sich darüber eine genetisch-indeterministische Anpassungs-Evolution. Es entsteht so ein Zwillingsprozess mit chemischer und genetischer Dynamik. Der genetische Evolutionsmechanismus erwächst aus der chemischen Dynamik und bleibt in einer engen Wechselbeziehung mit derselben. Die Genetik passt sich an die Chemie an und greift später in die Entfaltung der chemischen Möglichkeiten über selektive Enzymkatalyse steuernd ein. Sie wird zunehmend stärker und schließlich dominierend.

Die chemische Dynamik aber dringt immer wieder durch: So schon als Primärursache für den Ursprung der Artentrennung, an die sich sekundär die Genetik anpasst. Und (nach Etablierung eines Zentralnervensystems) die Selbsterschaffung des Menschen vermöge der chemischen Technologie des Feuers, unter erst späterer genetischer Anpassung an sein chemisch ermöglichtes neuartiges Ernährungsverhalten. Der genetische Anpassungs-Mechanismus nach Wallace und Darwin ist ein alles beherrschender Teil der Gesamtdynamik, aber doch nur ein Teil des Ganzen – und zu Beginn entscheidender Stationen der Evolution sekundäre Folge einer chemisch determinierten Verursachung. □

Wie entstand das Leben auf der Erde?

Christian Kummer SJ

I. Wo bleibt noch Platz für die Rede von der Schöpfung?

Eines vorweg: Es kann nicht darum gehen, die Chemoevolution als Faktum anzuzweifeln oder das Ungenügen bisheriger Biogenese-Modelle mit einem supranaturalistischen „Schöpfungsfaktor“ wettzumachen. Wer von Evolution überzeugt ist (und es ist zu hoffen, dass das auch einem aufgeklärten Theologen unterstellt wird), für den ist die Annahme einer auch präbiotischen Evolution, das heißt eines naturwissenschaftlich fassbaren Übergangs vom Vorlebendigen zum Lebendigen ebenso zwingend wie schon für Darwin. Lebende Systeme sind nicht vom Himmel gefallen, sondern haben ihre irdische beziehungsweise kosmische Geschichte. Dieses aufzudecken oder wenigstens in plausiblen Szenarien zu rekonstruieren ist Aufgabe der Naturwissenschaften. Ein derartiges hat uns Günter Wächtershäuser vorgestellt und ich gestehe offen, dass ich mit ihm sympathisiere.

Hat unter dieser Voraussetzung die Rede von Schöpfung bei der Lebensentstehung also überhaupt noch einen Platz? In einem Satz: Nicht mehr und nicht weniger als überall sonst auch. Wenn wir unter Gott jenes Wesen oder besser jene Erstursache verstehen, ohne die nichts von dem, was ist, wäre, dann ist auch der Prozess der Lebensentstehung von Schöpfung getragen – unbeschadet einer lückenlosen Kette kausaler Verursachung, die es dafür geben muss. Die wohl schärfste Form, die Trennung und Unrückführbarkeit beider Ursachenfragen (jener, warum überhaupt etwas ist und der, wie die Dinge entstanden sind) auf den Begriff zu bringen, stammt von Hans Joachim Höhn: „Gott ist kein ‚etwas‘ oder ‚jemand‘. Er ist aber auch nicht ‚nichts‘. Vielmehr steht das Wort ‚Gott‘ für den Unterschied zwischen Sein und Nicht-Sein, ohne den nichts wäre.“

Die Dinge sind, was sie sind, durch ihre vollständige Bezogenheit auf Gott, der aber in restloser Verschiedenheit die Welt sein lässt, was sie ist. Diese Definition enthält sicher nicht alles, was man über Gott sagen kann. Für die hier anstehende Frage nach dem Zusammenhang von theologischer Schöpfung und innerweltlicher Kausalität erweist sie sich jedoch als überaus tauglich – insbesondere als Verbotsschild vor einem Rückfall in anthropomorphe Schöpfer-Vorstellungen.

II. Entstehung des Lebens – etwas evolutiv Neues?

Die Trennung von Schöpfung und innerweltlichem Kausalablauf vorausgesetzt, bleibt die Frage, ob es sich bei der Biogenese um einen kontinuierlichen Verlauf handelt, der mit den Mitteln der ihr vorausgegangenen Chemoevolution fortgeschrieben werden kann, oder ob mit dem Auftreten von Zellen die Evolution auf eine neue Ebene transportiert wird und damit zwar weitergeht, aber auf eine neue spezifische Weise. Teilhard de Chardin hat ein solches Umschlagen des evolutiven Verlaufs anschaulich auf den Begriff des „kritischen Punktes“ gebracht, der sich innerhalb seines Evolutionsschemas mit Notwendigkeit ergibt, wenn das als Konvergenz beschriebene materielle Komplexitätswachstum durch quantitative Divergenz



Prof. Dr. Christian Kummer SJ, Professor für Naturphilosophie an der Hochschule für Philosophie München, Rektor des Berchmans-Kollegs

nicht mehr weiter gesteigert werden kann.

Diese Vorstellung korrespondiert systemtheoretisch mit dem Begriff der Emergenz. Die hierbei gestellte Frage lautet, ob die von Physik und Chemie namhaft gemachten Prozesse der Lebensentstehung zu einem System führen, das diese Ursachen in neuer Weise kanalisiert. Wenn das der Fall ist, kann man davon sprechen, dass zelluläres Leben ein zumindest im schwachen Sinn „emergentes Phänomen“ darstellt. Es scheint eine wachsende Zahl von Biologen zu geben, die eine solche Sicht favorisieren. Darüber hinaus gehend wird bisweilen sogar die Meinung vertreten, dass Leben etwas grundlegend Neues darstellt – so der Jenaer Physiologe Heinz Penzlin in „Das Phänomen Leben“. „Dieser Schritt von der Existenz eines Gemisches von Aminosäuren, Proteinen, Nucleinsäuren und anderer Biomoleküle zu einer funktionierenden „Zelle“ mit interner Organisation ist gewaltig, viel gewaltiger als der Schritt vom ersten Bakterium zum Menschen. Mit einem solchen Akt der Individualisierung ist ein Sprung in eine völlig neue Qualität verbunden gewesen. Es gibt nur ein ‚lebendig‘ oder ‚nicht lebendig‘ aber kein ‚mehr oder weniger lebendig‘, kein ‚nahezu, aber nicht ganz lebendig‘.“

Theologisch kann man ein solches Emergenz-Konzept mit dem auf Karl Rahner zurückgehenden Begriff der schöpferischen (oder geschöpflichen) Selbsttranszendenz in Verbindung bringen: Das Geschöpf kann aus eigener Kraft zu etwas werden, das die Grenzen seines Wesens übersteigt, weil Gott es dazu ermächtigt. Es geht also metaphysisch gesprochen um eine hinreichende Begründung des „Seinszuwachses“, welche der Einsicht entspringt, dass Sein nicht aus Nichts kommen kann. Das Neue, die lebendige Zelle, wäre demnach etwas, das „zweitwöchlich“ völlig der physikalisch-chemischen Kausalität unterliegt, aber zur Begründung ihres Mehrseins gegenüber präbiotischen Systemen einer schöpferischen Erstursache bedarf.

Ist mit einer solchen Sicht aber nicht unter der Hand das Höhnische Verbots-

schild unterlaufen, wonach Gott kein Jemand und kein Etwas sein darf, der oder das irgendetwas „tut“, sondern nur der Horizont des Unterschieds zwischen Sein und Nichts? Wenn alles, was ist, durch seine restlose Bezogenheit auf diesen von ihm völlig verschiedenen Gott ist, was macht es für einen Unterschied, ob es selbsttranszendente Züge aufweist oder nicht?

Es ist richtig, dass auch Selbsttranszendenz Höhns schöpfungstheologisches Modell vor keine neue Herausforderung stellt. Auch selbsttranszendente Vorgänge sind prinzipiell als innerweltliche Vorgänge zu begreifen, vergleichbar etwa der Weise, in der manche Psychologen von Bewusstseinszuständen sprechen, die das Selbst des Menschen transzendieren (etwa in Zuständen der Ekstase oder des Rausches). Darin muss man gewiss nichts Übernatürliches sehen, und dennoch sind solche Zustände interessant (nicht nur für Religionspsychologen), insofern sie zeigen, dass es Phänomene jenseits des „Üblichen“ oder „Normalen“ geben kann. Über ihre Erklärung ist damit noch nichts gesagt – außer, dass wir derartige Phänomene nicht schon deshalb als Schein oder Humbug abtun sollten, weil sie nicht in unsere am Gewöhnlichen orientierten Erklärungsschemata passen.

Entsprechend steckt auch in dem von Rahner ins Spiel gebrachten Begriff der Selbsttranszendenz eine Herausforderung an das theologische Denken: Wie es sein kann, dass etwas aus sich selbst mehr hervorbringen kann als seinen eigenen Fähigkeiten entspricht, ist alles andere als selbstverständlich. Man mag einwenden, dies sei eben die Strafe für die „Sünde“, der Einführung eines metaphysischen Seinsbegriffs, die sich sofort erübrigt, wenn man darauf verzichtet und in schlichtem Naturalismus konstatiert, dass gewisse materielle Systeme eben so sind, dass sie evolutiv „mehr“ werden können.

Wie sehr mit einer solchen Antwort allerdings das eigentliche Problem unter Preis gehandelt wird, zeigt sich schnell, wenn man daran denkt, welche Mühe Biologen haben, mit Darwins Theorie nicht nur die Veränderlichkeit der Organismen, sondern ihre Höherentwicklung zu erklären. Die unter Biologen übliche, aber unhaltbare Ablehnung des Begriffs der Höherentwicklung ist ein beredter Beweis dafür.

Also: Begriffe wie Selbsttranszendenz, Emergenz oder Kritischer Punkt müssen nicht im Sinne der berühmten Lücken für die Ansiedlung einer sonst überflüssigen Schöpfungstheologie missverstanden werden. Sie zwingen aber in der (natur)philosophischen Reflexion zu Lösungen, die inhaltlich auf die Füllung des Schöpfungsbegriffs zurückwirken können. Ansonsten besteht die Gefahr, dass ein rein formaler Gottesbegriff à la Höhn zum allzu glatten Erklärungs-Passepartout verkommt. Es macht durchaus einen Unterschied, ob alles, wie immer es auch ist, in seinem Sein nur die generelle Bezogenheit auf einen stets vorauszusetzenden Urgrund repräsentiert, oder ob diese Beziehung in einem ausgezeichneten Sinn auch als Ermöglichung eigener Kreativität gesehen werden kann.

III. Naturphilosophische Zusatzbemerkungen

Die Verwendung von Begriffen wie Emergenz, Selbsttranszendenz oder Kritischer Punkt weist auf ein unabhängig von aller Theologie zu klärendes naturphilosophisches Problem hin, das nicht gleich offen zutage liegt. Es ist das Verdienst Harald Leschs, darauf hingewiesen zu haben, dass mit der Aufklärung seiner Entstehung nicht schon das Phänomen Leben beziehungsweise lebendige

Zelle selbst erklärt sein muss – auch nicht naturwissenschaftlich.

Man könnte den von Teilhard de Chardin verwendeten Begriff des „Kritischen Punktes“ mit dem (physikalisch beschreibbaren) Verhalten nichtlinearer Selbstorganisations-Systeme in Verbindung bringen, die an bestimmten „kritischen Punkten“ Phasenübergänge zeigen, die sich in keiner Weise voraussagen lassen und sich auf Grund dieser Unbestimmbarkeit auch nicht nachträglich aus den dafür geltenden Systembedingungen ableiten lassen. Also: Das Zustandekommen lebendiger Zellen hat zwar die Randbedingungen des dafür nötigen präbiotischen oder biogenetischen Systems zur Voraussetzung, aber ist die Zelle erst einmal aufgetreten, sind die Systembedingungen ihrer Entstehung für die Erklärung ihrer besonderen Eigenschaften inhaltlich belanglos.

Ich sehe mich außer Stande zu beurteilen, wie weit die gängigen Modellierungen der Chemoevolution den Bedingungen eines solchen kritischen Systems genügen. Immerhin vertritt einer der Altmeister der Biogenese-Forschung, Carl R. Woese, die Auffassung, dass innerhalb der Prozesse der Zellentstehung ein gewisser Sprung auszumachen sei. Der ist zwar zunächst nur erkenntnismäßiger Art, da wir auf Grund des starken horizontalen Gentransfers an der Basis der Lebensentstehung auf einen ersten gemeinsamen Ahnen an der Basis des Lebens genetisch nicht zurückrechnen könnten. Erst wenn solche Prae- oder Protzellen durch hinreichend komplexe Organisation sich genügend stabilisiert hätten, gäbe es einen *Darwinian Threshold*, jenseits dessen sich die weitere zelluläre Evolution auf der Basis von genetischer Variabilität und natürlicher Selektion fortschreiben

lasse. Zur Frage aber, ob man sich den Übergang am *Darwinian Threshold* allmählich oder sprunghaft vorstellen müsse, bemerkt er: „It could be an otherwise undistinguished mile marker along the road from simple to complex cells. Or it could represent a point in cellular evolution where something drastic occurs. I posit the latter.“

Erstaunliche Sätze eines Hardcore-Wissenschaftlers, der damit der Zelle nicht nur bescheinigt, ein in höchstem Maß dynamisches System zu sein, sondern diesem auch zuerkennt, nach Art der von Lesch ins Spiel gebrachten kritischen Systeme über einen Phasenübergang an einem „critical point“ zu einem höheren Organisationsgrad zu emergieren. Aber selbst wenn die Zellentstehung im Sinne Wächtershäusers als kontinuierliche Komplexifikation definierter chemischer Prozesse zu begreifen ist, bleibt ihr Ergebnis ein Wunder. □

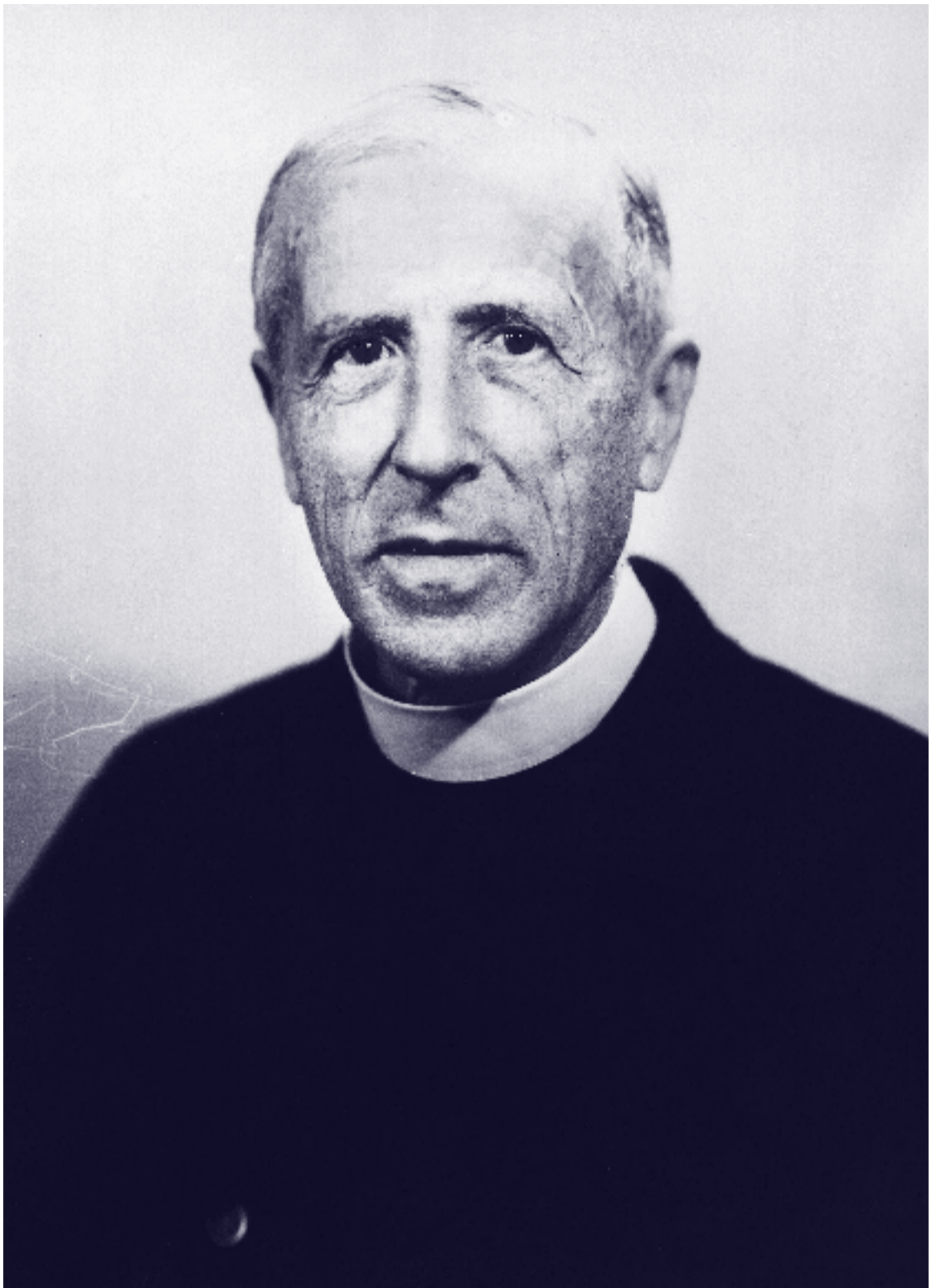


Foto: akg-images

Pierre Teilhard de Chardin SJ (1881 bis 1955) war ein französischer Paläontologe, Anthropologe, Theologe und Philosoph.

Kann man Leben nachbauen?

Petra Schwille

I.

Ganz unabhängig von unserem religiösen und kulturellen Kontext gehört die Unterscheidung zwischen belebter und unbelebter Natur zu den frühesten und wichtigsten Eckpfeilern unserer Erfahrung. Der Faszination des Lebens in seinen verschiedenen sichtbaren Ausprägungen können sich bereits kleine Kinder nicht entziehen. Umso verstörender ist es für uns Wissenschaftler, dass uns auch nach Tausenden von Jahren der philosophischen und wissenschaftlichen Erörterung des Themas noch keine allgemein akzeptierte Definition des Grundphänomens „Leben“ gelungen ist. Viele Religionen beziehen die Evidenz göttlichen Wirkens in der Welt nicht in erster Linie aus der Betrachtung des Menschen und seiner Moral, sondern aus der Betrachtung der Natur und dem ewig ungeklärten Verhältnis zwischen lebender und „toter“ Materie. Wo keine deduktive Erklärung und keine objektive Beschreibung subjektiver Erfahrungszustände möglich ist, da ist Raum für Spiritualität, weswegen sich kulturunabhängig unbeirrbar die Idee eines „göttlichen Funkens“ hält, der zur unbelebten Materie hinzukommen muss, um sie in lebende zu verwandeln.

Je mehr wir allerdings über die belebte Materie wissen, desto rätselhafter wird, an welcher Stelle ein solcher Funke überhaupt ins Spiel kommen könnte, ganz unabhängig von seinem (postuliert göttlichen) Ursprung. Dass es sich bei den Bausteinen des Lebens um ganz und gar weltliche Dinge handelt, die aus denselben Elementarteilchen bestehen wie die unbelebte Natur, und deren Bildung aus letzteren wissenschaftlich schlüssig hergeleitet und in mit den Methoden der Synthetischen Chemie sogar reproduziert werden kann, wissen wir seit den Arbeiten Friedrich Wöhlers im 19. Jahrhundert, dem im Reagenzglas die Synthese von Harnstoff als einer anerkanntermaßen der Lebenssphäre zugehörigen Substanz gelang.

Im Zeitalter der Molekularbiologie und Biochemie, die mit immer präziseren Methoden den Aufbau und die Wechselwirkungen dieser Bausteine charakterisieren, wird zunehmend unklar, an welcher Stelle die Deduktion des Komplexen (des Lebens) aus dem Einfachen (der Materie) eigentlich an fundamentale Grenzen stoßen sollte. Es scheint bei genauem Hinsehen vielmehr so, dass die lebenden Systeme ihre Unbegreiflichkeit aus ihrer Komplexität und nicht aus einer prinzipiellen Andersartigkeit beziehen. Aber stimmt das auch? Zumindest im Hinblick auf die Entstehung des Lebens vor rund 3,5 Milliarden Jahren muss die Frage erlaubt sein, ob diese Komplexität immer schon da war, oder ob das Leben nicht sehr viel einfacher gestartet ist, und erst die Mechanismen der Evolution es zu dem unfassbar vielfältigen Phänomen gemacht haben, als das wir es heute vorfinden.

II.

Was ist da also vor 3,5 Milliarden Jahren genau vorgefallen? Wie muss man sich diesen „Urknall des Lebens“, bei dem sich Moleküle zu etwas zusammengefunden haben, das qualitativ so viel mehr war als die Summe seiner Teile, genau vorstellen? Zunächst einmal



Prof. Dr. Petra Schwille, Direktorin am Max-Planck-Institut für Biochemie, München

sollten wir versuchen, diejenigen physikalisch-chemischen Eigenschaften zusammenzutragen, die eine kleinste vorstellbare lebende Einheit, eine Urzelle also, mindestens haben muss. Solche Auflistungen von Eigenschaften des Lebens gibt es natürlich schon lange, ohne jedoch je den Anspruch auf Vollständigkeit erhoben zu haben. Die Fähigkeit zu Wachstum und Selbstreproduktion gehört zweifellos dazu, eine wie auch immer geartete Identität beziehungsweise ein Information tragendes Molekül samt seiner adaptierbaren Verpackung, sowie die Möglichkeit, extern zugeführte Energie zum Aufbau und Erhalt von Ordnungsstrukturen zu nutzen, die sich dem thermodynamischen Gleichgewichtsdictat entziehen. Der Physik-Nobelpreisträger Erwin Schrödinger spricht in dem sehr lesenswerten Büchlein „Was ist Leben?“ 1944 von „Neg-Entropie“, also stofflich verfasster Ordnung, die lebende Systeme kennzeichnet und von ihnen konsumiert wird.

Wollen wir uns also daran machen, Leben wirklich von seinem Ursprung her zu verstehen, wird es uns nicht erspart bleiben, eine Deduktion all der genannten Eigenschaften aus uns bekannten und zur Verfügung stehenden Gesetzen und Bausteinen sozusagen von unten, „bottom up“, zu leisten. Dies ist zweifellos eine heroische Aufgabe, die umso größer wird, je weiter man in der Komplexität der Bausteine herunter geht. Bereits die Synthese einzelner biologischer Informationsträger wie DNA oder Proteine aus Atomen oder kleinen Molekülen ist ohne Zugriff auf die ausgefeilten Katalyseapparate der Zelle nur exzellenten Chemikern möglich. Zellen, wie wir sie kennen, enthalten davon Tausende und Abertausende – selbst wenn es möglich wäre, sie alle herzustellen: Mit welchen sollte man überhaupt beginnen?

Hier setzt eine neue Spielart der Lebenswissenschaften an, die Synthetische Biologie. Diese Forschungsrichtung weckt bei konservativen Zeitgenossen zumindest in Deutschland bereits Misstrauen. Sei es, dass man sich an der Anmaßung der Wissenschaftler stört, Leben schaffen zu wollen, sei es schlicht

die Sorge, dass hier wieder einmal etwas in die Umwelt entlassen werden könnte, was Gefahren für Natur und Mensch birgt. Der Aspekt des „Synthetischen“ hat seit vielen Jahren und Jahrzehnten ohnehin ein gravierendes Imageproblem. Auf die Biologie angewandt steigen sofort Schreckgespenster wie Frankenstein oder Killerviren auf. Nüchtern betrachtet ist die Synthese allerdings nichts an sich Schlechtes. Es ist im Gegenteil das sichtbarste Produkt menschlichen Geistes. Wenn wir als Menschen überhaupt beanspruchen dürfen, einen Sonderstatus in der Natur einzunehmen, dann nur durch unsere Fähigkeit zur Synthese im materiellen und immateriellen Bereich.

Zur erfolgreichen Synthese benötigt man erstens eine sorgfältige Analyse, also eine Zerlegung und Katalogisierung dessen, was uns als Baumaterial zur Verfügung steht, in funktionale Einheiten, die überhaupt miteinander verknüpft werden können. Und zweitens die Kreativität, aus diesen Modulen Bekanntes oder ganz Neues zu schaffen. Auf die Biologie angewandt haben wir seit der DNA-Revolution enorm viel Information durch Analyse lebender Systeme angehäuft. Wir sind nach dem „genomischen“ Zeitalter, in dem die auf

der DNA niedergeschriebene Basensequenz-Information analysiert wurde, in das „proteomische“ Zeitalter eingetreten, in dem wir die tatsächlichen Funktionsträger in der Zelle, die Proteine, sowie ihre vielfältigen Wechselwirkungen miteinander katalogisieren. Die bereits bekannten Listen von Proteinen und ihrer Wechselwirkungen übersteigt dabei bei Weitem das, was der menschliche Verstand zu fassen vermag, und kann nur noch durch Zuhilfenahme der Computertechnologie sinnvoll verarbeitet werden. Und täglich kommen neue Informationen hinzu.

III.

Wie sieht es aber mit der Möglichkeit aus, die katalogisierten Module und Funktionselemente nun tatsächlich wieder zu bekannten oder ganz neuen Systemen zusammensetzen? Können wir zum Beispiel aus der IT-Erfolgs-geschichte lernen, der durch modularen Aufbau Maschinen von ungeahnter Leistungsfähigkeit gelungen sind? In der Tat haben sich in den USA unter dem Zeichen der Synthetischen Biologie in den letzten Jahren innovative Protagonisten beider Disziplinen, der Informationstechnologie und der Biologie,

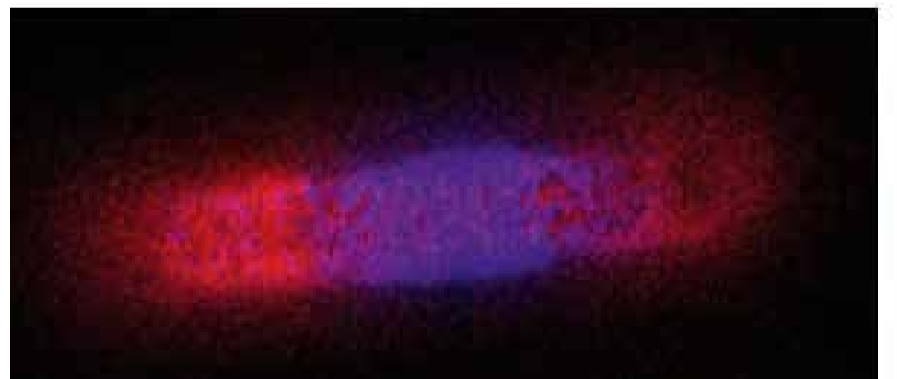
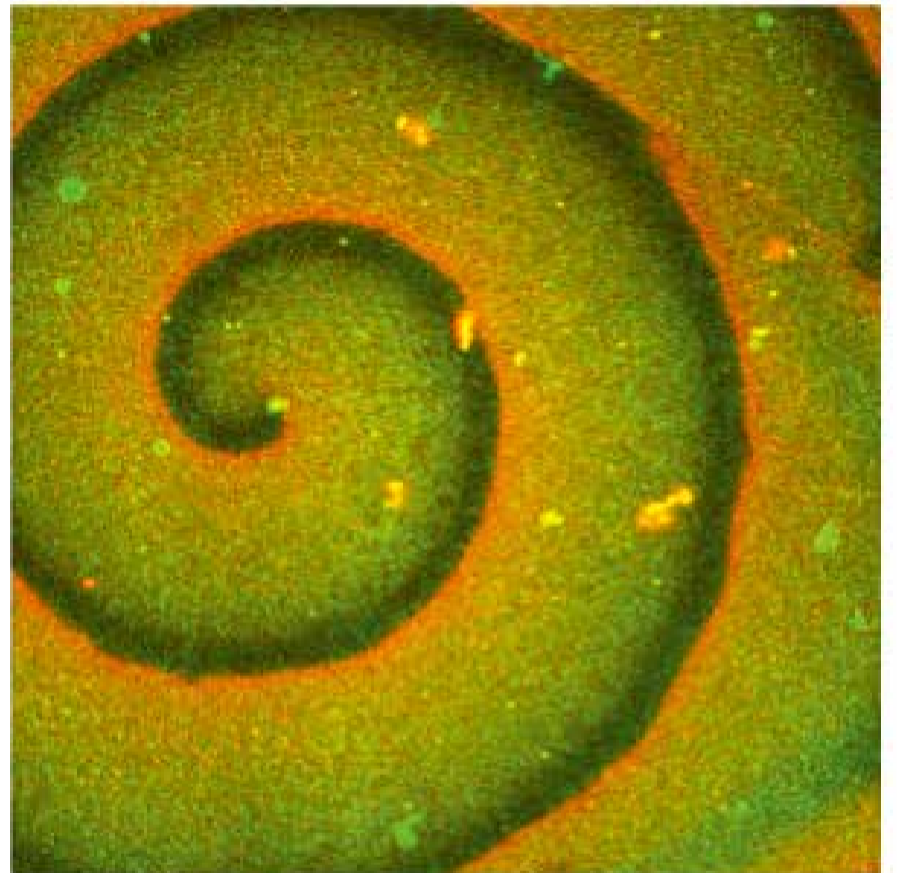


Abb. 1: Muster, die durch Selbstorganisation zweier Proteine auf Membranoberfläche entstehen (oben); selbstständige Positionierung von Teilungsring-Strukturen (blau) in zellähnlichen Kompartimenten, die nur vier Proteinsorten enthalten (unten).

zusammengetan, um die Möglichkeiten einer ingenieurwissenschaftlichen Konstruktion von und mit lebenden Systemen auszuloten. Die bisher katalogisierte Datenbank von Genbausteinen („Biobricks“) umfasst bereits mehrere Tausend Module. Allerdings leidet das Konzept darunter, dass viele dieser Funktionsmodule aus komplizierten Organismen stammen und nicht ohne weiteres außerhalb jener anwendbar sind. Die wichtige Aufgabe der Standardisierung, also die Übertragbarkeit von Bauelementen auf andere Systeme, hat uns die Natur leider nicht abgenommen.

Es liegt für eine Annäherung an einfachste mögliche Zellen also nahe, nicht nur nach grundlegenden zellulären Funktionen, sondern auch nach möglichst simplen Organismen zu suchen, deren Genmodule eher adaptierbar sind als die aus höheren Zellen. In unseren eigenen Arbeiten der letzten Jahre haben wir uns vor allem für die minimale Zellteilung interessiert, ein anerkannter fundamentaler Prozess, den alle Zellen durchlaufen. Die Art und Weise, wie dieser Prozess abläuft, variiert dabei bereits zwischen verwandten Organismen erheblich. Als einfaches Modellsystem haben wir daher das biotechnologisch häufig verwendete Bakterium *Escherichia coli* gewählt, dessen Teilung zwar ebenfalls von einer ganzen Kaskade von Proteinen orchestriert wird, vom Prinzip her aber faszinierend simpel ist. Die Zelle ist stäbchenförmig und wächst entlang ihrer längsten Achse, bis sie ab einer bestimmten Länge einen Proteinring in der Mitte ausbildet, der sich im weiteren Verlauf der Teilung zusammenzieht und zwei gleich große Tochterzellen abschnürt. Koordiniert damit teilt sich das Genom, also die DNA der Mutterzelle, sodass jede Tochterzelle genau die Genausstattung erhält, die sie zum Leben braucht.

Die Festlegung der Mitte durch den Proteinring ist also von essentieller Bedeutung. Die Art und Weise, wie dies geschieht, ist dabei spektakulär: Sie erfolgt durch Selbstorganisation zweier Proteinarten, die im Minutentakt zu periodischen Oszillationen der Konzentration zwischen den beiden Zellpolen führt. Die Oszillationen sorgen dafür, dass nur in der Mitte genug Zeit bleibt, um einen Teilungsring auszubilden, und positionieren die Teilung dadurch überaus exakt. Auch der Zusammenbau und die Kontraktion des Teilungsringes folgen den Gesetzen der Physikalischen Chemie: Durch effizientes Zusammenspiel von Diffusion (Bewegung) und Reaktion der Komponenten sammeln sich wie von Geisterhand gelenkt die entscheidenden Proteine zur rechten Zeit am rechten Ort, um ihre Funktionen zu erfüllen.

Diese spontane Selbstorganisation der beiden Proteinarten, ihre Musterbildung auf zellähnlichen Oberflächen, ihre Oszillation in einem zellähnlichen Volumen sowie die Ausbildung und Positionierung der ersten Stadien eines Teilungsringes konnten wir bereits komplett zellfrei aus sehr wenigen Komponenten nachbauen (Abb. 1). In einem nächsten Schritt werden wir versuchen, eine zunächst nur aus einer Membranhülle bestehende „Zellatrappe“ zu veranlassen, sich vollkommen autonom zu teilen. Auch wenn dies natürlich von der Rekonstruktion einer Urzelle immer noch weit weg ist, sind dadurch schon sehr ermutigende Schritte in die Richtung eines durchgängigen physikalisch-chemischen Verständnisses fundamentaler biologischer Funktionen gelungen. Die kommenden Jahre mit unserem synthetisch-biologischen Ansatz versprechen also, spannend zu werden! □

Theologische und ethische Perspektiven auf die Synthetische Biologie

Peter Dabrock

I. Kulturelle Verunsicherungen durch die Synthetische Biologie

Auf dem Feld der modernen Biotechnologien entwickelt sich seit wenigen Jahren mit rasanter Dynamik eine neue Disziplin, deren Methoden und Ziele jedenfalls dem eigenen Anspruch nach deutlich über jedes andere auf diesem Gebiet angefangene Unternehmen hinausgehen. Dem vom Nobelpreisträger Richard Feynman stammenden Motto „What I cannot create, I do not understand“ folgend zielt die Synthetische Biologie darauf ab, durch die systematische Kombination von Ingenieurskunst und naturwissenschaftlicher Grundlagenforschung die biochemischen Fundamente des Lebens zu verstehen und auf der Basis dieses Wissens lebende Systeme und Strukturen bis hin zu ganzen Organismen zu konstruieren und zu erzeugen, die in dieser Form nicht in der bekannten Natur vorkommen.

Die möglichen Anwendungen dieser Biotechnologie werden derzeit vor allem in ökologischen und ökonomischen Kontexten, aber auch im medizinischen Bereich gesucht: Die positiven Erwartungen an die Synthetische Biologie reichen von Lösungsmodellen auf dem Gebiet der Energieerzeugung und -speicherung (zum Beispiel Biokraftstoffe) sowie der Beseitigung von Schadstoffen bis hin zu spezifizierten Therapien und Pharmazeutika.

Der Versuch, organische Strukturen und ganze Organismen nach einem zuvor festgelegten Bauplan zu synthetisieren, wirft aber auch grundlegende theologische, philosophische und anthropologische Fragen (wieder) auf, die in der öffentlichen Debatte und Meinungsbildung zusehends nach vorne drängen. Zu nennen sind hierbei der von provozierenden Äußerungen beteiligter Forscher befeuerte Vorwurf, in den Laboren werde „Gott gespielt“, sowie die verschwimmende Differenz von „Leben“ und „Nicht-Leben“. Solche religionskulturell eingefärbten, basalen und nicht selten mehr implizit als explizit wirkenden Überzeugungen stellen eine besondere theologisch-ethische Herausforderung dar, werden damit doch tief im kulturellen Gedächtnis der Menschheit verankerte Grenzen markiert, deren Überschreitung grundlegende Gewissheiten porös werden lässt.

Die mit der Synthetischen Biologie fassbar werdende Möglichkeit, „Leben“ am Reißbrett zu entwerfen und von Anfang an technisch zu produzieren und damit gewissermaßen zu „schaffen“, erweist sich dabei als irritierend, weil sie kulturell und sozial etablierte, tiefwurzelnde Annahmen über die Unverfügbarkeit des Lebens – wenn schon nicht tatsächlich – zumindest als moralischen Imperativ unterläuft.

Bezugnahmen auf Vorstellungen aus dem Dunstkreis des Topos „Schöpfung“ tauchen konstant in neueren Definitionsversuchen der Synthetischen Biologie auf. Den affirmativ vorgetragene Ansprüche, lebendige Strukturen zu „schaffen“, korrespondiert auf der anderen Seite der Vorwurf, mit der Synthetischen Biologie spiele der Mensch Gott. In religiösen und religiös imprägnierten (aber nicht immer auch in der Domäne der Religion verwurzelt und insofern pseudo-religiösen) Wendungen und



Prof. Dr. Peter Dabrock, Professor für Systematische Theologie an der Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg

Formeln wie „Gott spielen“ artikuliert sich dabei ein zunächst nicht näher bestimmtes Unbehagen angesichts der durch diese Biotechnologie am Horizont auftauchenden Möglichkeiten.

Ob und inwieweit die von Befürwortern wie Gegnern der Synthetischen Biologie in Anspruch genommenen Veratzstücke aus der biblisch-jüdisch-christlichen Traditionslinie tatsächlich geeignet sind, dieses biotechnologische Feld sachangemessen zu beschreiben, bleibt freilich zu prüfen und ist Gegenstand der anschließenden Überlegungen. Denn obwohl der ethische Diskurs zur Synthetischen Biologie sich gegenwärtig noch auf die Probleme der konkreten und absehbaren Folgen und Nebenfolgen, die sich aus den technischen Prozessen und den potenziellen Anwendungen ergeben könnten, vor allem auf „biosafety“, „biosecurity“ und auf Patentierbarkeit konzentriert, seien diese Fragen ausgeklammert. Sie sind für den Systematischen Theologen nicht irrelevant, aber auch nicht sonderlich spektakulär, da sie alle mit den etablierten Methoden der Risikoforschung und Technikfolgenabschätzung angegangen werden können. Die Reflexion auf die Hintergründe und Ausdrucksformen tiefer liegender Beunruhigungen durch die Möglichkeiten der Synthetischen Biologie ist deshalb eine gleichermaßen sinnvolle wie notwendige theologisch-ethische Vertiefung des Diskurses.

Geleitet sind die folgenden, zusammen mit Jens Ried entwickelten, material-theologischen Überlegungen von der Überzeugung, dass mit solch theologischem Bezugnahmen eine Beunruhigung zum Ausdruck kommt, die ein Unbehagen mit (bio-)technologischen Entwicklungen artikulieren möchte, der dazu aber eine adäquate Sprache fehlt. Also greift man auf Konzepte des kulturellen Gedächtnisses in mehr oder minder eklektischer Weise zurück. Zu diesem kulturellen Gedächtnis gehört in Europa neben Bezugnahmen auf spezifische Traditionsstränge der jeweiligen Volks- und Kulturkreise und die griechische

Mythenwelt der Rekurs auf die biblische, die jüdische und die christliche Tradition. Diese Rückgriffe kann man mit Hilfe der Frage „Warum und zu welchem Zweck geschieht dies?“ interpretieren. Man kann aber auch fragen, wie in der theologischen Tradition selbst ein solcher Rückgriff gewertet wird. An der möglichen Differenz zur eklektischen Bezugnahme auf religionskulturelle Vorstellungen dürfte so deren begrenzte Plausibilität in den Blick kommen. Vor dem Hintergrund dieser Intention sind die folgenden Ausführungen zu verstehen.

II. Synthetische Biologie als „Schöpfung“?

Die Bezugnahme auf religionskulturelle Vorstellungen ist ein bekannter *cantus firmus* in allgemein-öffentlichen und in (bio-)ethischen Debatten um wissenschaftliche Fortschritte und gesellschaftliche Herausforderungen – man denke nur an die im Verlauf der ökologischen Bewegung auch außerhalb der Kirchen zu einer stehenden Wendung geronnenen Formel von der „Bewahrung der Schöpfung“. Wie nahezu jede Innovation auf dem Gebiet der Bio- und Lebenswissenschaften zuvor sieht sich auch die Synthetische Biologie mit dem Vorwurf konfrontiert, hier werde „Gott gespielt“ und in unzulässiger Weise in die „Schöpfung“ eingegriffen. Allerdings begegnet die Vorstellung von einer vermeintlichen oder tatsächlichen Usurpation göttlicher Privilegien durch den Laborwissenschaftler hier deutlich häufiger und intensiver, als dies bei anderen Biotechnologien der Fall ist.

Ohne Zweifel ist die Synthetische Biologie auf Grund ihrer spezifischen Interessen und Ziele (vor allem wegen ihrer systematischen Kombination von Metaphern aus der Ingenieurskunst und naturwissenschaftlichen Grundbegriffen) in besonderer Weise anfällig für in dieser Form vorgebrachte Skepsis oder auch entsprechend artikulierte (Selbst-)Ansprüche. Craig Venter, die wohl medial schillerndste Figur der Synthetischen Biologie, antwortete auf die kritisch gemeinte Frage, ob er mit seinen Forschungen nicht Gott spiele, mit einer zwischen Ironie und Selbstgewissheit angesiedelten Gegenfrage: „Wieso nur spielen?“ Die Analogie zum göttlichen Schöpfungshandeln, wie es die ersten Kapitel der Genesis thematisieren, ist offensichtlich bei keinem wissenschaftlich-technischen Unterfangen so offenkundig wie hier. Eine theologische Analyse der Synthetischen Biologie wird vor diesem Hintergrund sinnvollerweise mit der Frage beginnen, ob und inwieweit die Synthetische Biologie als „Schöpfung“ verstanden werden kann oder muss.

Dass die Welt geschaffen ist, sich also nicht allein sich selbst verdankt, sondern in einem bestimmten, jeweils näher zu explizierenden Zuordnungsverhältnis zu Gott als ihrem Schöpfer steht, ist eine Grundüberzeugung des biblisch-jüdisch-christlichen Glaubens. Diese Perspektive erschließt sich dem menschlichen Bewusstsein nicht von selbst, sondern ist eine nur im und durch den Glauben gegebene Deutungskategorie. „Schöpfung“ bezeichnet daher auch kein im heutigen Sinne naturwissenschaftliches Konzept über den kausalen Ursprung der Welt, sondern ist eine Aussage über den Grund der Welt und gibt damit zugleich Orientierung für das Denken und Handeln derjenigen, die sich diese Sicht auf die Welt zu eigen machen können und wollen. Angesichts des hochfrequenten Auftauchens von Wörtern, Wendungen und Vorstellungen aus der Domäne der Religion in den Diskursen zur Synthetischen



Dr. Ralf Geretshauer (Mi.), Mitglied des Gesprächskreises „Kirche und Wissenschaft“, Physiker und Philosoph, leitete die vier Podiumsgespräche, auf denen Naturwissenschaftler und Theo-

logen miteinander diskutierten. Hier das Podium mit Prof. Dr. Petra Schwille und Prof. Dr. Peter Dabrock, der auch stellvertretender Vorsitzender des Deutschen Ethikrates ist.

Biologie stellt sich die Frage, inwieweit dieser Gebrauch aus einer theologischen Perspektive sachangemessen ist und möglicherweise zu einem vertieften Verständnis der durch diesen biotechnologischen Fortschritt auftauchenden ethischen und sozialen Herausforderungen beitragen kann. Als Ausgangspunkt für eine solche Reflexion bietet sich ein Blick auf die biblischen Aussagen zur Schöpfung an.

Den Übergang von einem als chaotisch oder als lebensfeindlich (weil trocken) vorgestellten Vorstadium zur geschaffenen Welt reflektiert das Alte Testament bekanntlich gleich zweifach. Neben und nach dem auf die Erschaffung des Menschen und den Sabbat zulauenden Schöpfungsbericht Gen 1,1-2,4a findet sich in Gen 2,4b-25/-3,24 die von der Erschaffung des Menschen ausgehende und in der Vertreibung aus dem Paradies mündende Erzählung. Im Hinblick auf die Synthetische Biologie sind die Unterschiede in der sprachlichen Darstellung und damit auch in der theologischen Wertung des göttlichen Schöpfungshandelns von besonderem Interesse. Das im ersten Schöpfungsbericht verwendete Verb „bara“ reserviert die hebräische Bibel exklusiv für das göttliche Schöpfungshandeln und hebt damit die kategoriale Differenz der göttlichen Kreativität hervor. Der erst später in der Deutung des biblischen Textes aufkommende Gedanke einer „creatio ex nihilo“ expliziert in der Sprache der Systematik diese allein Gott zukommende, uranfängliche und erhaltende Kreativität. Schöpfung im präzisen systematisch-theologischen und nicht im alltags-sprachlichen Gebrauch meint daher nicht einen einzelnen Akt, sondern das grundlegende und so das Leben als Ganzes schaffende Lieben und Erhalten Gottes.

Der zweite Schöpfungsbericht betont dagegen nicht die Exklusivität des göttlichen Schöpfungshandelns, sondern

stellt es in Analogie zu einem Töpfer oder einem Bauhandwerker und damit zu menschlichen Tätigkeiten dar: Wird der Mann aus der angefeuchteten Erde „gemacht“, so wird die Frau aus der männlichen Rippe „gebaut“. Die Analogiefähigkeit göttlichen und menschlichen Handelns, wie sie hier indiziert ist, kann systematisch-theologisch als die von Gott gewährte Möglichkeit nicht nur der Teilhabe, sondern auch der Teilnahme an der Schöpfung interpretiert werden. Die dogmatische Reflexion hat dafür das Konzept der „cooperatio“ entwickelt.

In dogmatischen Begriffen gefasst, hebt der erste Schöpfungsbericht die Exklusivität der „creatio originalis“ hervor, während der zweite der geschöpflichen Kreativität ihren Platz im Rahmen der „creatio continua“ zuweist. Beide Aspekte fließen zusammen in der Auszeichnung des Menschen als „Ebenbild Gottes“ (Gen 1,26), dem der teils missverständlich als solcher bezeichnete „Herrschaftsauftrag“ (Gen 1,28) obliegt, der im Sinne von Gen 2,15 mit dem Dual „bebauen“, das heißt Gestaltung der Welt, und „bewahren“, das heißt Erhaltung des Vorfindlichen, auszudeuten ist.

Wenn im Zusammenhang mit synthetisch-biologischen Verfahren von „Schöpfung“ gesprochen wird, so ist damit in der Regel ein Vorgang im Bereich der „creatio originalis“ gemeint. Die theologische Reflexion wird dagegen die Unmöglichkeit einer solchen uranfänglichen Schöpfung durch Menschenhand betonen, überzogene Ansprüche und Kritiken dekonstruieren und ihre Position sachlich anhand der tatsächlichen Potenziale und dem Rational der Synthetischen Biologie plausibilisieren. Damit ist freilich nicht die theologische Deutung biotechnologischer Verfahren im Sinne einer „creatio continua“ ausgeschlossen, sondern muss geprüft werden. Beiden Aufgaben wenden sich die folgenden Abschnitte zu.

III. Der Mensch als „creator“ oder „plagiator“?

Die Synthetische Biologie wird aus philosophischer Perspektive mit einer Transformation im Selbstbild des Menschen in Verbindung gebracht. So votiert beispielsweise ein für die Eidgenössische Ethikkommission für die Biotechnologie im Außerhumanbereich (EKAH) erstellter Bericht zur ethisch-philosophischen Beurteilung der Synthetischen Biologie für einen anthropologischen Paradigmenwechsel, dessen Ausgangs- und Endpunkt mit den Schlagworten „homo faber“ und „homo creator“ bezeichnet werden. Diese Entwicklung wird als kritisch beurteilt, da die Achtung vor dem Lebendigen als solchem gefährdet sei, wenn der Mensch sich aufschwingt, zum souveränen Schöpfer von „Leben“ zu werden. Der postulierte Paradigmenwechsel hat dieser Theorie zufolge seine Ursache in der Radikalisierung und Selbsttransformation des „homo faber“, der nicht länger Vorfindliches rekonstruiert, variiert und manipuliert, sondern „Neues“ erschafft.

Vom theologischen Standpunkt aus ist diese Deutung freilich zu modifizieren. Vor dem Hintergrund der oben angestellten schöpfungstheologischen Überlegungen bleibt festzuhalten: Das göttliche Schöpfungshandeln kann ausweislich des biblischen Zeugnisses in beiden Schöpfungserzählungen und mit Blick auf die Geschichte seiner dogmatischen Ausdeutung schlicht nicht in Analogie zu irgendeinem menschlichen Handeln gebracht werden, sei es auch technologisch noch so ausgefeilt und betrifft es auch noch so sehr die Grundstrukturen des Lebendigen. Während die Schöpfung als „creatio originalis“ zugleich „ex nihilo“, also in schlechthiniger Voraussetzungslosigkeit und Freiheit geschieht und die Geschöpfe damit schlechterdings neu und einzigartig sind, kommt auch die Synthetische Biologie nicht ohne Vorlagen aus. Selbst

die ambitioniertesten Visionen beruhen doch letztlich auf den in der Natur vorgefundenen zellulären Strukturen und Funktionsweisen. Dies gilt auch und gerade im Hinblick auf die Suche nach einem möglichen Ersatz für die für alles Leben grundlegende Substanz der DNA. Auch wenn es gelänge, Organismen auf der Basis einer XNA zu erzeugen, so wäre dies de facto nichts anderes als eine technisch hochkomplexe Variation dessen, was sich – nicht umsonst – im Laufe der Evolution als das stabilste und produktivste System etabliert hat.

Entgegen der von Günther Anders in Anschlag gebrachten „Neuheit“, das heißt der technischen Erzeugung von Etwas, „das keine Spielart eines vorgegebenen Themas ist“, bleibt festzuhalten: Der kategoriale Unterschied zwischen göttlicher Schöpfung und ausgefeilter, modifizierender menschlicher Kopie kann vom theologischen Standpunkt aus nicht unterlaufen werden, sondern wird in jedem Akt synthetisch-biologischen Arbeitens immer schon vorausgesetzt. Wo dennoch der Mensch mit dem Attribut des „Schöpfers“ versehen wird, transformiert er (sich) hier keineswegs zum „homo creator“, sondern erweist sich – in polemischer Zuspitzung formuliert – bestenfalls als „homo plagiator“.

Diese Deutung kann auch im Hinblick auf die neueste Entwicklung im Bereich der Synthetischen Biologie plausibilisiert werden. Craig Venter hat im Mai 2010 bekannt gegeben, ein lebensfähiges Bakterium mit einem rein synthetisch hergestellten Genom erzeugt zu haben. Das Rational dieses sicher nicht zu Unrecht als Durchbruch titulierten Fortschrittes impliziert allerdings keineswegs die „(Neu-)Schaffung künstlichen Lebens“, sondern ist geprägt von der Idee des Kopierens. Nachdem in einem ersten Schritt das Genom des Bakteriums *Mycoplasma mycoides* vollständig sequenziert worden war, wurde in einem zweiten Schritt eben dieses Genom

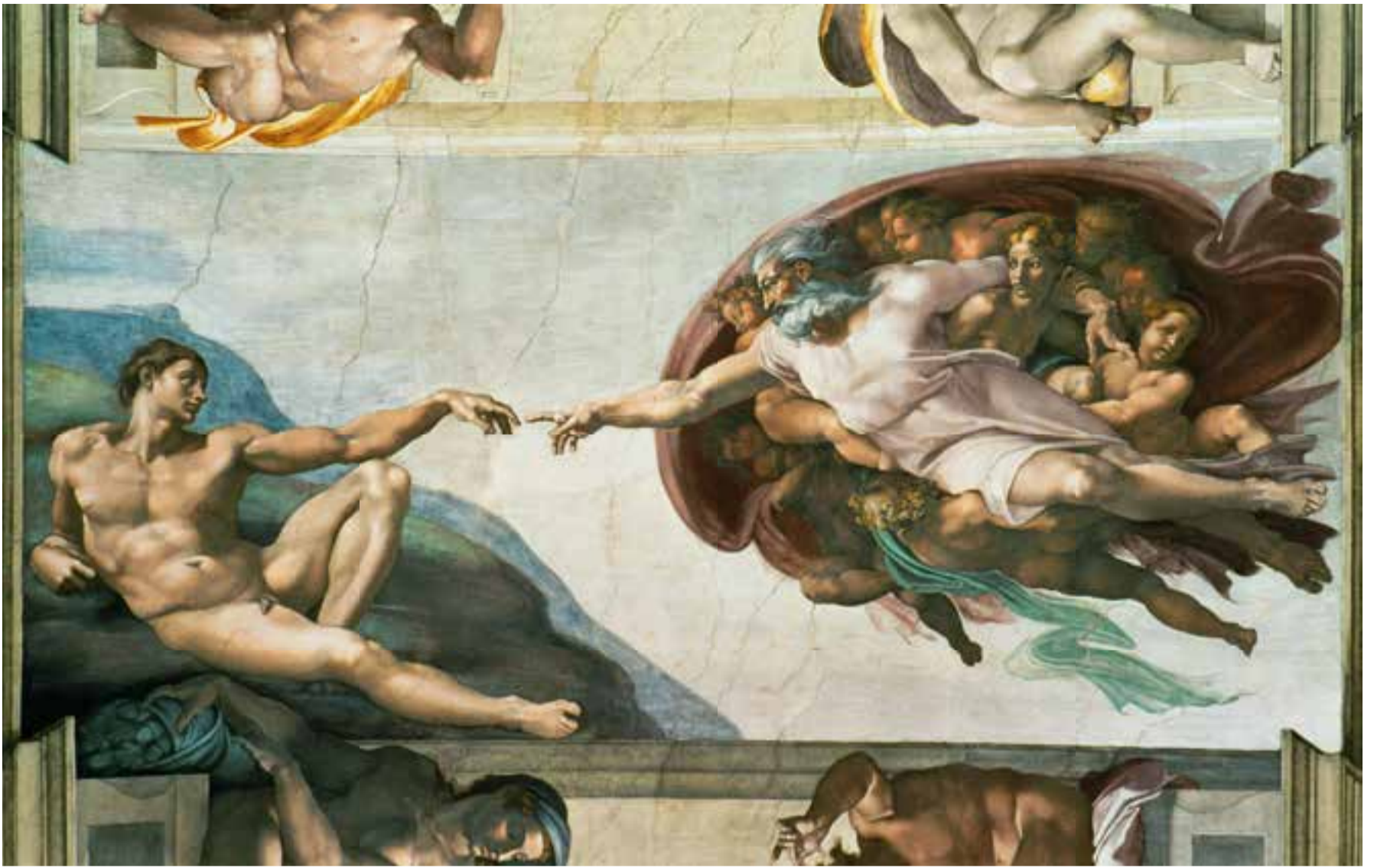


Foto: akg-images

Das Gemälde von Michelangelo vom Beginn des 16. Jahrhunderts im Zentrum des Deckenfreskos der Sixtinischen Ka-

pelle ist die berühmteste Darstellung der göttlichen Schöpfung – hier der Erschafung Adams.

mit Hilfe biotechnologischer Verfahren nachkonstruiert und schließlich in eine Empfängerzelle der Art *Mycoplasma capricolum*, aus der zuvor das Genom extrahiert worden war, implantiert. Wirklich „synthetisch“ – ohne dass damit diese wissenschaftliche Leistung in irgendeiner Weise geschmälert werden soll – ist an diesem Vorgang lediglich der Nachbau des Genoms, der wohl kaum als „Neuschöpfung“ bezeichnet werden kann. Von der vollständigen Synthese eines ganzen Mikroorganismus ist das Forschungsfeld jedenfalls noch eine ganze Strecke Weges entfernt. Auch wenn die wissenschaftlich-technischen Bemühungen eines Tages dieses Ziel erreichen sollten, blieben doch die natürlichen Vorlagen die Folien, auf denen die Synthetische Biologie ihre Konstruktionen aufbauen müsste.

Auch wenn es dem Menschen aus theologischer Sicht an der faktischen Möglichkeit des „Schaffens“ im Sinne einer „creatio novo“ mangelt, ist doch ein weiterer Reflexionsschritt notwendig. Denn die Figur des „homo creator“ (auch wenn diese Beschreibung selbst zur Figur des „homo plagiator“ dekonstruierbar erscheint) kann nicht nur als wissenschaftsphilosophische Fremdbeschreibung und Deutungskategorie fungieren, sondern ebenso Selbstbeschreibung des Menschen sein, der sich tatsächlich als Schöpfer versteht und verstehen will, oder sie kann in pejorativer Form von Kritikern gebraucht werden, um bestimmte Forschungsansätze zu diskreditieren. Wo die Synthetische Biologie als Griff nach dem Baum des Lebens und damit gleichsam als Vollen-

dung des „Eritis sicut Deus“ verstanden oder dargestellt wird, ist theologische Deutungskompetenz auch im allgemeinen öffentlichen Diskurs noch einmal besonders gefragt. Denn Äußerungen der Art „For the first time, God has competition“ (Pat Mooney) können und sollten nicht ohne Rückfragen von Seiten der Theologie bleiben.

Dabei bieten sich zwei Linien an, die aus theologischer Sicht verfolgt werden können: Erstens kann die Idee eines „homo creator“ als Ausdruck der Opposition des Menschen gegen den Schöpfer und damit im Horizont der Sünde gedeutet werden. Unabhängig von der aus theologischer Sicht unbestreitbaren Unmöglichkeit, als originaler Schöpfer tätig zu werden, kann der Mensch dies aber doch wollen und sich damit in Widerstreit zu seinem Schöpfer begeben. Theologisch gefasst stellt sich damit die Frage: Tendiert die Synthetische Biologie in den Bereich der Sünde?

Zweitens kann die (Selbst-)Zuschreibung „homo creator“ als zumindest partiell angemessene Beschreibung der Stellung des Menschen im neuzeitlich-modernen Kosmos im Horizont der „creatio continua“ verstanden werden. Dafür bietet sich eine Deutung im Horizont der klassisch-reformatorischen Vorstellung vom Menschen als „cooperator Dei“, in einer modernen Konzeptionalisierung als „created co-creator“ an.

IV. Synthetische Biologie als Sünde?

Um einen konkreten wissenschaftlich-technologischen Handlungskomplex wie die Synthetische Biologie aus

theologischer Sicht als Sünde qualifizieren zu können, müsste entweder gezeigt werden können, dass dieses menschliche Unterfangen grundsätzlich dem göttlichen Willen widerstreitet, oder dass zumindest wesentliche Teile oder Aspekte dieses Handlungszusammenhangs im Zwielficht stehen. Eine fundamentale Verurteilung der Synthetischen Biologie als Sünde erscheint vor dem Hintergrund der oben angestellten schöpfungstheologischen Überlegungen als theologisch nicht begründbar. Auch wenn das Rational dieses biotechnologischen Verfahrens religionskulturell (mit)verursachtes Unbehagen evoziert, besteht doch kein Anlass, eine grundsätzliche Unvereinbarkeit der synthetisch-biologischen Forschung mit den Grundpfeilern der christlichen Tradition anzunehmen. Es gilt also, die Kriterien theologisch-ethisch zu bestimmen, die eine Qualifizierung des geschöpflichen Unternehmens Synthetische Biologie als Sünde rechtfertigen könnten. Die dafür notwendigen Unterscheidungen in der Wahrnehmung der Synthetischen Biologie können im Vorhinein durch ein situativ differenzierendes Sündenverständnis eingeholt werden, wie es Karl Barth vorgestellt hat.

Vor dem Hintergrund einer christologischen Fundierung der Sündenlehre gewinnt Barth sein sündentheologisches Konzept aus der Differenz zwischen dem idealen Menschsein des Sohnes und der realen Verfallenheit des Menschen und expliziert es triadisch unter den Überbegriffen Hochmut, Trägheit und Lüge. Verfolgt man diese Linie weiter und wendet sie als Deutungsmuster für die

Synthetische Biologie, so werden die Ambivalenzen in den gängigen Interpretationen der ethischen und sozialen Implikationen dieses biotechnologischen Fortschritts zwischen den beiden Polen von Hoffnung und Skepsis offensichtlich. So kann das Unterfangen der Synthetischen Biologie, wenn es in besonders risikobehaftete Anwendungsgebiete hinein oder ohne ausreichende Sicherheitsregime zur Verhinderung oder Eindämmung erwartbarer Folgen und Nebenfolgen vorangetrieben wird, durchaus als eine Form von Hochmut erscheinen, als eine verantwortungsvergessene Hybris, die dem Wahn der Mach- und Kontrollierbarkeit des Lebens verfallen ist und dabei Grenzen überschreitet, die zu durchbrechen der Mensch sich nicht anschicken darf.

Wollte man aus einer solchen Einschätzung allerdings – möglicherweise unterstützt durch das Argument der schiefen Ebene oder des Dammbereichs – die kategorische Ablehnung der Synthetischen Biologie als Ganze oder wesentlicher Teile herleiten, würde man allerdings selbst der Sünde im Sinne der Trägheit anheimfallen. Denn ebenso wie das unkritische und unreflektierte wissenschaftlich-technologische Vorschreiten als verantwortungslos zu beurteilen ist, ist es auch die (theologisch motivierte) Bannung der Synthetischen Biologie. Nicht nur ein moralisch-ethischer Freifahrtschein könnte unabsehbare negative Konsequenzen nach sich ziehen, sondern auch der Verzicht auf mögliche positive Ergebnisse der Synthetischen Biologie, der durchaus als Versuch beurteilt werden kann, sich aus

der Verantwortung (für eine fundierte gesellschaftliche Meinungsbildung und eine sinnvolle Steuerung der wissenschaftlichen Entwicklung) zu stehen.

Spätestens an diesem Punkt wird freilich der dritte Aspekt des Barth'schen Sündenverständnisses relevant. Die Pflicht zur Wahrheit kann auf dem Gebiet der Synthetischen Biologie als Gebot der Sachgemessenheit der Beschreibungen und der Argumente gedeutet werden. Bei nahezu allen biotechnologischen Innovationen stehen sich utopische und dystopische Zeichnungen der Potenziale und Gefahren gegenüber. Sowohl die Hoffnungsvisionen als auch die Schreckensszenarien zu dekonstruieren und eine sachliche Basis für durchaus kontrovers zu führende Debatten zu schaffen, ist nicht nur im Allgemeinen eine der vordringlichen Aufgaben der Ethik, sondern gerade auch einer theologischen Ethik. Dass Synthetische Biologie nicht pauschal als Sünde disqualifiziert werden kann, ist an dieser Stelle offenkundig. Ob sie allerdings im Bereich der „cooperatio“ verortet werden kann, bleibt zu untersuchen.

V. Synthetische Biologie als „cooperatio Dei“

Auf dem Gebiet der theologischen Reflexion auf die neueren biotechnologischen Entwicklungen ist aktuell der durch den lutherischen Theologen Philip Hefner in die Diskussion eingeführte Terminus „created co-creator“ zunehmend umstritten. Das hinter diesem Begriff stehende Konzept rekuriert auf die in der reformatorischen Theologie angelegte und später ausgebaut Vorstellung vom Menschen als „cooperator Dei“, bezieht sie auf den wissenschaftlichen und technologischen Fortschritt und deutet sie damit in einer entscheidenden Hinsicht um. Die Idee von der „cooperatio Dei“ hat ihren historischen und systematischen Ort in der Lehre von der göttlichen Vorsehung und thematisiert gerade nicht, wie und inwieweit der Mensch sich am göttlichen Schöpfungshandeln beteiligen kann, sondern vielmehr, dass der Mensch in seinem Handeln und bei seiner Weltgestaltung auf die göttliche Mitwirkung angewiesen ist. Im theologischen Spannungsfeld zwischen Alleinwirksamkeit Gottes und Freiheit des Menschen optiert die klassische reformatorische Position dafür, den menschlichen Freiheitsraum als von Gott gewährte Möglichkeit der Weltgestaltung zu verstehen und zugleich in seinem fragmentarischen Charakter zu erkennen.

Hefner verschiebt diesen Akzent und ordnet den „created co-creator“ in den Horizont der Schöpfungslehre ein. Der Mensch kann Hefner zufolge als Geschöpf nur vor dem Hintergrund seiner biologischen und kulturellen Evolution verstanden werden, deren Teil die Erlungenschaften der menschlichen Zivilisation, einschließlich der Fortschritte in Wissenschaft und Technik, sind und die damit explizit als Mittel zur Erfüllung des in der Gottesebenbildlichkeit fundierten Herrschafts- und Gestaltungsauftrages des Menschen erscheinen. Das Streben nach eigener Kreativität und ihre wissenschaftlich-technische Realisation werden so nicht nur nachgerade zur Signatur der Geschöpflichkeit, sondern sind zugleich Instrumente, derer Gott sich zur Erfüllung seines Willens bedient: Qua seiner Geschöpflichkeit ist der Mensch zum „co-creator“ bestimmt. Während der Gedanke der „cooperatio“ den „concurus divinus“, die göttliche Mitwirkung beim menschlichen Handeln zur Sprache bringt, tendiert die Figur des „created co-creator“ dazu, eine Art „concurus humanus“ im Sinne einer menschlichen Mitwirkung beim

göttlichen Handeln zu etablieren. Von daher erscheint das traditionelle Konzept der „cooperatio“ eher geeignet, aus theologischer Perspektive die menschliche Mitwirkung an der Erhaltung der Schöpfung zur Sprache zu bringen als die Idee des „created co-creator“.

Ob und inwieweit Technologien wie die Synthetische Biologie als Instrument bei der Erfüllung des auf die „creatio continua“ bezogenen Herrschaftsauftrages des Menschen interpretiert werden können, wird sich am Kriterium des Bauens und Bewahrens erweisen müssen. Wenn es um die Kooperation Gottes geht, so kann dies im Hinblick auf biotechnologische Innovationen nur so verstanden werden, dass eine Orientierung am Dual von Konservierung und Gestaltung für eine angemessene Beteiligung des Menschen bei der „creatio continua“ notwendig ist. Unter diesen Voraussetzungen aber kann der Mensch von sich mit Fug und Recht als „cooperator Dei“ sprechen.

VI. Fazit: Theologisch-ethische Perspektiven auf die Synthetische Biologie

Die oben angestellten Reflexionen haben ergeben, dass die Synthetische Biologie in keinem möglichen theologischen Deutungsrahmen grundsätzlich oder wesentlich als bedenklich eingestuft werden kann oder gar abgelehnt werden muss – sie haben aber auch gezeigt, dass Formeln wie „playing God“ und der „homo creator“, wenn sie als Selbstansprüche auf die Fähigkeit einer „creatio a novo“ vorgetragen werden, deutlich als überzogen markiert und zurückgewiesen werden müssen.

Eine theologische Ethik auf dem Gebiet der Synthetischen Biologie genügt sich nicht darin, systematische oder religionshermeneutische Perspektiven in die Debatten einzuspeisen. Vielmehr wird sie auch dafür Sorge tragen, dass gerade solche Konfliktfelder zur Sprache gebracht werden, auf denen mit elementaren Verunsicherungen zu rechnen ist und die in den laufenden Diskussionen zu oft ausgeblendet werden. Denn bei aller „Entmythologisierung“ der Debatten darf nicht aus dem Blick geraten, dass religiös eingefärbte Deutungen des wissenschaftlichen Fortschrittes nicht nur zur Aufmerksamkeitslenkung funktionalisiert werden, sondern auch Ausdruck eines tiefgehenden Unbehagens sein können, das als solches ernst zu nehmen ist. Als einer der Kristallisationspunkte dieser Verunsicherungen ist dabei die Frage „Was ist Leben?“ zu nennen, die durch die Synthetische Biologie neue Brisanz und Dringlichkeit erhalten dürfte.

Vor diesem Hintergrund bewahrt gerade eine theologische Ethik das Bewusstsein dafür, dass sich die Beurteilung eines wissenschaftlich wie technologisch innovativen Feldes wie der Synthetischen Biologie nicht nur in der allgemeinen Evaluation der absehbaren Folgen erschöpft und dann möglicherweise einen ethisch-moralischen Freifahrtschein ausstellt oder umgekehrt ein Stoppschild aufrichtet. Vielmehr sind mit größtmöglicher Präzision konkrete synthetisch-biologische Forschungs- oder Anwendungsprojekte und Teildisziplinen auf ihre jeweiligen Risiken (in Zeit-, Sach- und Sozialdimension) zu befragen und dabei auch Kriterien wie soziale und ökologische Nachhaltigkeit und Bewahrung von Biodiversität in Anschlag zu bringen. Unter diesen Voraussetzungen kann von der Synthetischen Biologie durchaus als Instrument der „creatio continua“ und vom Menschen als „cooperator Dei“ gesprochen werden. □

Wie wurde der Mensch zum Menschen?

Friedemann Schrenk

I. Einleitung

Fossilfunde stehen als Indizien für die Stammesgeschichte der Menschen nur sehr spärlich zur Verfügung, statistisch gesehen etwa ein Knochen- oder Zahnfragment pro hundert Generationen Menschheitsgeschichte. Der paläontologische Erkenntnishorizont ist also begrenzt und die Evolution des Menschen kann von der Paläoanthropologie nur unvollständig nachgezeichnet werden. Fossilien tragen außer ihrer stummen Anwesenheit nichts zu ihrer Interpretation bei. Je nachdem, wer sich wann, wo und wie daran versucht, unterscheiden sich die Resultate erheblich: Das jeweilige wissenschaftliche und kulturelle Weltbild des Rekonstruktors, ideologische und religiöse Parameter bestimmen und bestimmen das Ergebnis.

Die Methodik der Paläoanthropologie wurde stark von der Klassifizierung der organismischen Welt beeinflusst, die erstmals von Linné 1735 vorgenommen wurde. Die Menschen wurden in wissenschaftlicher Korrektheit nach geographischer Herkunft und Hautfarben eingeteilt. In der zweiten Auflage seines Werkes von 1758 fügte er dann jedoch Verhaltensmerkmale zur Unterscheidung hinzu, der Beginn des vermeintlich wissenschaftlich begründeten Rassismus. Damit begann eine Entwicklung, die bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts anhielt: Afrikaner wurden in Zoos und Menagerien ausgestellt und nicht dem wahren Homo sapiens zugeordnet, der nach dieser Deutung nur in Europa entstanden sein konnte.

Bereits Charles Darwin vermutete, der Ursprung der Menschen sei dort zu suchen, wo bis heute unsere biologisch engsten Verwandten, die Schimpansen, leben. Allerdings war es bis zum ersten Fund eines Vormenschen-Fossils im südlichen Afrika noch ein langer Weg und ein noch längerer zu seiner wissenschaftlichen Anerkennung. Zumal für Europäer, also die Bewohner des im 19. Jahrhunderts „gebildetsten Erdteils“ wie es im *Orbis Pictus* von 1842 heißt, kein anderer Ursprungsort der Menschheit vorstellbar war als Europa. Folgerichtig ist das „geschichtslose Afrika“ ein bis heute wirksames Produkt eurozentrischen Machterhalts. Dass afrikanische Gesellschaften ihre Geschichte überwiegend oral tradierten, entsprach nicht der europäischen Norm, die seit Herodot schriftliche Dokumentation zum Standard der Geschichtsschreibung erhob. Glücklicherweise werden heute alle Arten von Quellen – mündliche Überlieferung, Fossilien, Artefakte, Genanalysen – für historische Forschungen ausgeschöpft. So ist auch die Erforschung der Frühzeit des Menschen eine eigene Form der Geschichtswissenschaft, die auf der Grundlage nicht-schriftlicher Quellen betrieben wird.

Heute gilt Afrika als biologischer Ursprungsort der Menschen, die sich von dort in mehreren „Wellen“ seit circa zwei Millionen Jahren über die Welt verbreitet haben. Auch die biologisch modernen Menschen entstanden vor rund 160.000 Jahren in Afrika und besiedelten von hier aus die gesamte Erde. Die Entwicklung sozialer Fähigkeiten als Vorbedingung zur Kooperation – eine unverzichtbare Voraussetzung, um in einer bedrohlichen und mit vielfältigen Gefahren und mächtigen Gegnern



Prof. Dr. Friedemann Schrenk, Professor für Paläobiologie der Wirbeltiere an der Universität Frankfurt am Main

aufwartenden Umwelt zu überleben – war entscheidend für die Entstehung und die Durchsetzung der Hominiden und ihre beginnende kulturelle Evolution. Die Bildung stabiler sozialer Gruppen als kultureller Prozess barg jedoch auch bereits den Keim für Ausgrenzung, Unterdrückung und Ausbeutung von Angehörigen anderer, fremder Gruppen in sich: In diesem Sinne ist Afrika Ursprung der biologischen, sozialen und kulturellen Evolution der Menschen – und damit auch der Ursprung der unterschiedlichen Wertesysteme.

II. Der Ursprung des aufrechten Gangs

Nach molekulargenetischen Untersuchungen fand die Abspaltung der zum Menschen führenden Linien von den Menschenaffen vor etwa acht bis sieben Millionen Jahren statt. Bis zum Ende des 20. Jahrhunderts gab es jedoch kaum paläoanthropologische Belege aus dieser Zeit des viel gesuchten *missing links*. Kurz hintereinander kamen dann aber drei grandiose Funde zum Vorschein: in Kenia der circa sechs Millionen Jahre alte aufrecht gehende „Millennium-Mensch“ (*Orrorin tugenensis*), in Äthiopien die rund 5,8 Millionen Jahre alten Funde von *Ardipithecus kadabba* und die mit knapp sieben Millionen Jahren bislang ältesten Hominiden-Reste *Sahelanthropus tchadensis* im Tschadbecken. Die verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen diesen frühesten Vorfahren im Hominiden-Stammbaum sind noch ungeklärt, jedoch spricht einiges dafür, dass es das lang gesuchte *missing link* nie gab. Wahrscheinlicher ist eine diachrone Verflechtung geographischer Varianten der ersten Vormenschen entlang der Grenzen des tropischen Regenwaldes.

Verständlich wird dieser früheste Abschnitt der Menschwerdung, wenn man die Entwicklung des Klimas und der Lebensräume, vor allem des großen tropischen Regenwaldgebietes betrachtet, das sich ursprünglich von der West- bis zur Ostküste Afrikas erstreckte. Vor rund zehn bis acht Millionen Jahren führte eine globale Abkühlung zu einer

starken Abnahme der Waldgebiete. Aufgrund des aufsteigenden Grabensystems kam es auch zu regionalen Klimaveränderungen, die die Auswirkungen der globalen Klimaabkühlung regional noch verstärkten, und das Entstehen von Baumsavannen und eine stärkere Diversität der Lebensräume begünstigten.

Neben der Ausbildung des aufrechten Gangs steht auch die Reduktion der Eckzähne am Anfang der Menschwerdung. Dies lässt auf ein stärker kooperatives Sozialverhalten schließen. Gleichzeitig wurde individuelle Attraktivität ein wichtiger Vorteil für die Monopolisierung von Weibchen gegenüber dem bei Menschenaffen üblichen aggressiven Verhalten der Männchen untereinander.

III. Erste panafrikanische Verbreitung der Hominiden: Australopithecinen

Der erstmals 1925 aus dem südlichen Afrika beschriebene Vormenschengattung *Australopithecus* (Südafrika) werden heute sechs Arten zugeordnet, die in wesentlichen anatomischen und Verhaltensmerkmalen übereinstimmen. Als am Beginn des Pliozän die saisonalen Trockenzeiten länger und ausgeprägter wurden, bot die sich entwickelnde baumbestandene Savanne neue Lebensräume. Der Nahrungserwerb dürfte relativ unspezialisiert gewesen sein: Früchte, Beeren, Nüsse, Samen, Sprösslinge, Knospen und Pilze standen den Vormenschen zur Verfügung. Aber auch kleine Reptilien, Jungvögel, Eier, Weichtiere, Insekten und kleine Säugetiere standen, je nach Jahreszeit, auf dem vormenschlichen Speiseplan.

Die Vormenschen behielten eine enge Verbindung zu den breiten Uferzonenhabitaten bei, die sich seit ungefähr vier Millionen Jahren stark ausbreiteten. Durch passive Migration entstanden so schließlich mehrere geographische Varianten der Australopithecinen, zunächst im nordöstlichen und westlichen Afrika, und – vor etwas mehr als drei Millionen Jahren – auch im südlichen Afrika.

Mit den Australopithecinen breiten sich frühe Menschen erstmals über ganz Afrika aus. Zwar sind aus dem westlichen Afrika nur wenige Funde bekannt (*Australopithecus bahrelgazali*), dies dürfte aber an schlechten Fossilisationsbedingungen liegen. Eine pan-afrikanische Verbreitung der Vormenschen seit drei Millionen Jahren ist sehr wahrscheinlich.

IV. Das Schicksal der „Nussknackermenschen“: Paranthropus

Allen robusten Australopithecinen, die oft zur Gattung *Paranthropus* zusammengefasst werden, sind wesentliche Merkmale in der Konstruktion des Schädels und der Bezahnung gemeinsam: Der Gesichtsschädel ist sehr breit. Die Jochbögen sind sehr kräftig und weit ausladend. Am auffälligsten ist allerdings die Ausbildung eines Scheitelkammes an der Oberseite des Schädels aufgrund stark vergrößerter seitlicher Kau-Muskulatur. Diese Merkmale und auch die megadonte Bezahnung deuten darauf hin, dass vor allem harte und grobe pflanzliche Nahrung, zum Beispiel Samen und Pflanzenfasern zerkaut wurden.

Der für die „Nussknackermenschen“ charakteristische massive Schädelbau entstand im Zusammenhang mit der erwähnten Phase zunehmender Trockenheit in Afrika vor 2,8 bis 2,5 Millionen Jahren. Die offenen Lebensräume mit einem höheren Anteil an hartfasrigen und hartschaligen Pflanzen dehnten sich aus, die verbleibenden Galeriewälder wurden schmaler. Der Selektionsdruck dieser Habitat-Änderung erhöhte die Chancen für Säugetiere mit großen

Mahlzähnen, die sich das härtere Nahrungsangebot der Savannen erschließen konnten. Dieser Druck war groß genug, um eine Aufspaltung der Australopithecinen in die Gattungen *Paranthropus* und *Homo* vor rund 2,5 Millionen Jahren hervorzurufen.

V. Der Beginn der Kultur: Gattung Homo

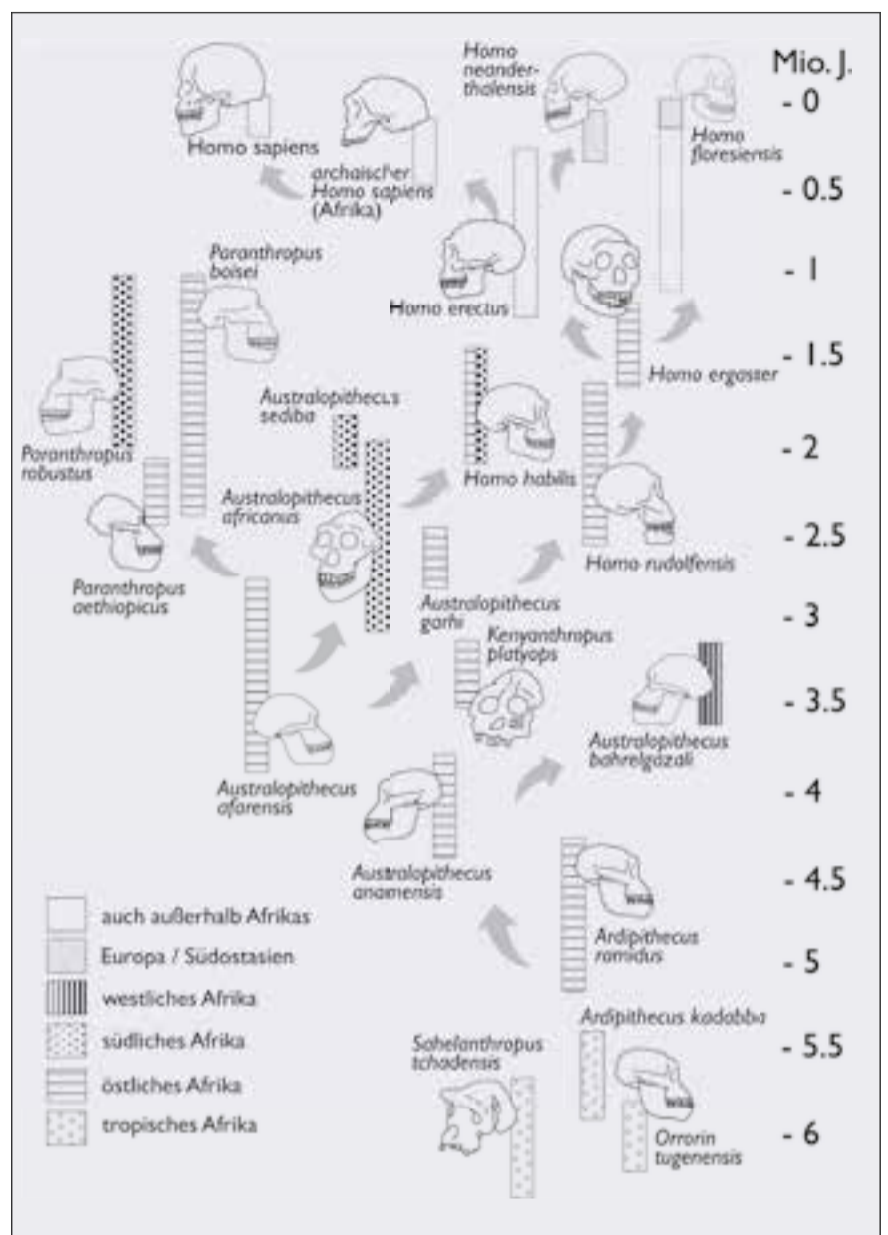
Bislang wurden in Afrika über 200 Hominiden-Fragmente gefunden, die im weitesten Sinne zu den frühesten Nachweisen der Gattung *Homo* zu rechnen sind und die etwa 40 Individuen repräsentieren. Das mit 2,5 Millionen Jahren geologisch älteste Fundstück des ersten Angehörigen der Gattung Mensch stammt aus Uraha im Karonga Distrikt Nord-Malawis.

Aus der Gleichzeitigkeit der Entstehung der robusten „Nussknackermenschen“ und der Gattung *Homo* ist zu schließen, dass es zur Entwicklung der großen Zähne der robusten Australopithecinen eine Alternative gab: den Beginn der Werkzeugkultur, deren Anfänge ebenfalls – wie die der Gattung *Homo* – 2,5 Millionen Jahre alt sind. Östlich der Hominidenfundstellen von Hadar bei Gona in Äthiopien wurden sehr ursprüngliche, 2,6 Millionen Jahre alte Geröllwerkzeuge entdeckt. Auch Funde am Westufer des Turkana-Sees bestätigten, dass vor 2,5 Millionen Jahren die ersten Werkzeugkulturen etabliert waren.

Die Benutzung von Steinwerkzeugen zum Hämmern harter Nahrung zeigte bald Vorteile in unvorstellbarem Ausmaß: Zufällig entstehende scharfkantige Abschläge wurden als Schneidewerkzeuge eingesetzt – eine Revolution in der Fleischbearbeitung und der Zerlegung von Kadavern. Die sich entwickelnde Werkzeugkultur überdeckte die Auswirkungen des Klimawechsels so lange, bis *Homo rudolfensis* andere Nahrungsquellen besser als jede andere Hominidenart zuvor nutzen konnte. Unter dem Druck der Umweltveränderungen zu jener Zeit war es die Fähigkeit der Hominiden zu kulturellem Verhalten, die die Gattung *Homo* entstehen ließ. Im Gegensatz zu den robusten Vormenschen legten unsere Vorfahren eine größere Flexibilität des Verhaltens an den Tag – eine Entwicklung, die letztlich auch zu einem größeren und leistungsfähigeren Gehirn führte. Die zunehmende Unabhängigkeit vom Lebensraum führte aber auch zu einer steigenden Abhängigkeit von den dazu benutzten Werkzeugen – bis heute ein charakteristisches Merkmal der Menschen.

VI. Frühmenschen und erste Expansionen

Vor zwei Millionen Jahren begann in Afrika die Entwicklung zu Hominidentypen mit kräftigerem und größerem Skelett und massivem Knochenbau im Schädel, den typischen Merkmalen von *Homo erectus*. Gegenüber *Homo rudolfensis* zeigen sich bei *Homo erectus* Körpermerkmale, die eine progressive Entwicklung andeuten. Hierzu gehört vor allem die Vergrößerung des Hirnvolumens. Es beträgt bei den ältesten Schädeln (knapp zwei Millionen Jahre alt) etwa 800-900 ccm. Vor einer Million Jahre werden Werte von 900-1000 ccm erreicht und vor einer halben Million Jahre Werte von über 1100-1200 ccm. Die Bein- und Fußknochen waren sehr kräftig ausgebildet. Dies lässt darauf schließen, dass *Homo erectus* hohe Kraft und Ausdauer beim Tragen von Material und Nahrung zu den Wohnorten aufbrachte. Erstmals in der Evolution der Menschen sind anatomische Merkmale überliefert, die zeigen, dass



(Grafik: F. Schrenk)

Abb. 1: Chronologie der frühen Hominiden auf biogeographischer Grundlage.

nicht nur gegangen, sondern gerannt werden konnte.

Die ältesten Nachweise der Besiedlung Javas und Chinas gehen bis 1,8 Millionen Jahre zurück, ein ebenso hohes Alter wurde für die Funde in Georgien (Dmanisi) ermittelt. Spätestens vor zwei Millionen Jahren verließen die Frühmenschen somit zum ersten Mal den afrikanischen Kontinent. Dies stimmt gut überein mit klimageographischen Daten aus dem Gebiet der Levante, die für die Zeit um zwei Millionen Jahren die Ausdehnung der an Nahrung reichen Lebensräume belegen, die zunächst zu einer langsamen Ausbreitung der Frühmenschen geführt haben dürfte. Möglicherweise war die Jagd eine Triebkraft, um in entfernteren Gebieten nach Beute zu suchen und den Lebensbereich langsam auszudehnen.

Die Eiszeit Europas, die sich in tendenzieller Abkühlung und in einer Intensivierung der Temperaturschwankungen äußerte, bildete die klimatische Rahmenbedingung für die Ausbreitung des Menschen auf der Nordhalbkugel. Vor 1,4 Millionen Jahren dürften Hominiden zunächst in Südeuropa heimisch geworden sein, wie durch Funde von Steinwerkzeugen belegt ist. Die erste Ausbreitung des Menschen in Europa ist aus der Zeit vor etwa 800.000 Jahren aus der spanischen Fundstelle Atapuerca (Gran Dolina) belegt. Danach nahm die Intensität der Kälteperioden weiter zu. Diesen waren mildere und wärmere

Zeitspannen zwischengeschaltet, in denen Menschen erstmals in das Europa nördlich der Alpen vordringen konnten. Die geographische Variante des *Homo erectus* in Europa, die sich im mittleren Pleistozän herausbildete, wird oft als eigene Frühmenschen-Art *Homo heidelbergensis* eingestuft. Ein bereits 1907 in Mauer bei Heidelberg entdeckter Unterkiefer ist mit einem Alter von rund 600.000 Jahren der älteste Hominidenfund in Deutschland.

Vor etwa 300.000 Jahren traten – noch in einer Warmphase des Eiszeitalters – erstmals Ante-Neandertaler (*Homo steinheimensis*) auf, spätestens vor 90.000 Jahren waren die klassischen Neandertaler, erstmals Menschen mit heller Hautfarbe entstanden. Am Höhepunkt ihrer Entwicklung waren sie in Europa und darüber hinaus weit verbreitet. Neandertaler waren in der Lage, auch extreme Lebensräume zu besiedeln.

Lange bevor die klassischen Neandertaler in Europa den Höhepunkt ihrer Entwicklung erreichten, waren die anatomisch modernen Menschen (*Homo sapiens*) in Afrika (seit 250.000 Jahren) entstanden. Neandertaler und moderner Mensch trafen vor knapp 90.000 Jahren im Gebiet des Nahen Ostens aufeinander. Sie existieren dort fast 50.000 Jahre lang neben- und miteinander. Die aus Afrika stammenden modernen Menschen setzten sich weltweit durch, während der europäische Nean-

dertaler seit rund 27.000 Jahren anatomisch nicht mehr nachweisbar ist.

VII. Ursprung der modernen Menschen

Vor wenigen hunderttausend Jahren beginnt sich ein Synergie-Effekt unterschiedlicher Faktoren biologischer und kultureller Evolution, wie Werkzeugkultur, Kommunikation, Sozialverhalten, Gehirnstruktur und Körperbau, auszuwirken. Dadurch und durch die gleichzeitige Erhöhung der sozialen Organisation entsteht zunehmend vorausschauendes Bewusstsein, was oft als Charakteristikum des Menschen angesehen wird. Während sich in Europa die Neandertaler entwickelten, entstanden so in Afrika vor ungefähr 500.000 bis 250.000 Jahren die ersten Vorfahren der modernen Menschen.

In Afrika entstanden dann spätestens vor 160.000 Jahren die ersten modernen Menschen, die schließlich vor 120.000 Jahren im Nahen Osten in der Levante zu finden sind. Die Fossilien aus Qafzeh bei Nazareth im nördlichen Israel und aus Skhul bei Haifa, deren Alter mittels radiometrischer Datierungen auf 120.000 bis 100.000 bzw. 100.000 bis 80.000 Jahre bestimmt wurde, sind bislang die ältesten Nachweise für die Auswanderung der modernen Menschen aus Afrika. Sowohl die afrikanischen *Homo sapiens*-Funde stützen eine Theorie, die als „Out-of-Africa“-Hypothese bezeichnet wird.

Auch wenn es keine älteren Funde moderner Menschen außerhalb Afrikas gibt, kann die inzwischen unabwiesbare paläoanthropologische Erkenntnis des Phänomens „Out of Africa“ immer noch eurozentrisch missinterpretiert werden, und zwar mit dem Umkehrschluss, dass eine Weiterentwicklung des Menschen zu sogenannten „Hochkulturen“ jedenfalls nur außerhalb Afrikas stattfinden konnte. Dies jedoch ist äußerst unwahrscheinlich, wenn auch die Belege aus Europa bislang – aufgrund eines höheren Forschungsaufwands – noch zahlreicher sind. Mit zunehmenden Erkenntnissen aus Afrika wird sich ohne Zweifel herausstellen, dass alle Elemente kultureller Modernität einschließlich Kunst und Musik ihren Ursprung ebenso in Afrika hatten, wie die biologische Modernität des *Homo sapiens*.

Auch ein multiregionaler Ursprung der modernen Menschen in verschiedenen Regionen der Welt erscheint unwahrscheinlich, wie molekulargenetische Daten vor allem aus DNS-Sequenzen von Mitochondrien (mtDNA) moderner Menschen zeigen.

Nicht zuletzt lehrt uns die moderne Genetik aber auch, dass es beim Men-

schen keine Rassen gibt. Es gibt zwar durchaus genetische Besonderheiten bei verschiedenen geographischen Varianten (weniger als zehn Prozent), aber auch so viele Übereinstimmungen (mehr als 90 Prozent), die jedes Rassekonzept bei *Homo sapiens* hinfällig machen.

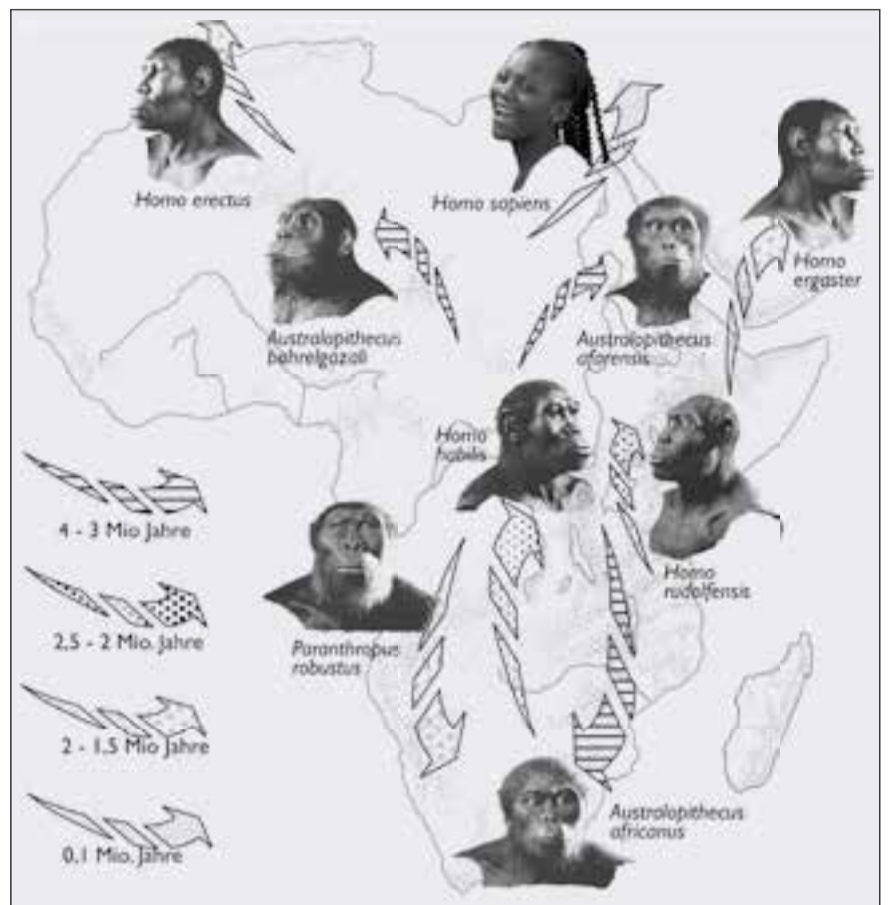
VIII. Chancen für ein neues Geschichtsverständnis

Mit dem „Out of Africa“-Konzept wird der identitätsstiftende Ursprung von *Homo sapiens* einem Kontinent zugeschrieben, dem die Fähigkeit zur Entwicklung oft abgesprochen wird. Für die Paläoanthropologie ist der afrikanische Kontinent daher folgerichtig nicht nur ein zentraler Forschungsort und Forschungsgegenstand, sondern sie sollte auch die Frage nach der eigentlichen Bedeutung der Funde und ihrer Interpretation für Afrika stellen – eine Frage, die von hohem aktuellen gesellschaftlichen und ethischem Gehalt ist.

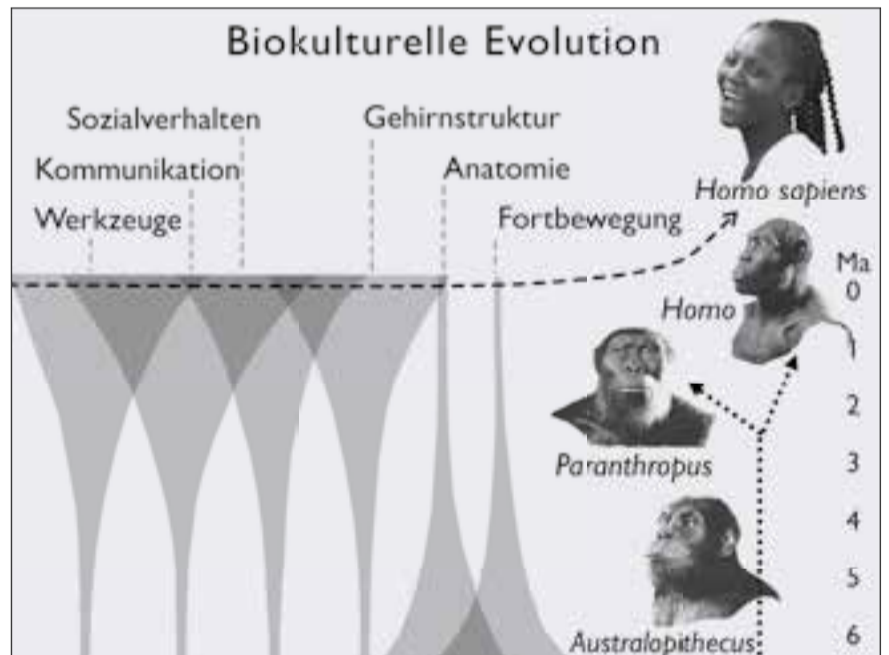
Deutung von Geschichte verlief niemals machtfrei. Wo die Macht lag, ergab sich stets aus der Geschichte – während der letzten 600 Jahre kam sie zumeist aus den Läufen der Gewehre, und dies galt nicht zuletzt für die Kolonialisierung Afrikas. Die Arroganz der Kolonialherren und ihrer intellektuellen Hilfspersonen hat in Afrika das Geschichtswissen und das historische Bewusstsein der autochthonen Bevölkerung entweder negiert oder, bis auf wenige Ausnahmen, zur Etablierung der eigenen Herrschaft neu erfunden, sowohl in biologisch-rassistischen wie in kulturell-hierarchisierenden Erklärungszusammenhängen.

Diese in der frühen Neuzeit entstandene und bis ins 20. Jahrhundert ungebrochene Geisteshaltung erweist sich bis heute als wirkungsmächtig. In der Moderne wurde die Welt in sogenannte entwickelte und unterentwickelte Länder aufgeteilt. Entwickelte Länder maßten sich an, den Entwicklungsbedarf der unterentwickelten zu bestimmen. Bei heutigen Wissenschaftskooperationen – auch paläoanthropologischen – offenbaren sich diese Machtverhältnisse immer noch, spätestens beim Zugang oder Nichtzugang zu Ressourcen.

Auch die gegenwärtige Abschottung von Wohlstandsregionen ist der Versuch, einheitliche Lebensbedingungen für *Homo sapiens* zu verhindern. Dies wird aber langfristig – in vielen Generationen gedacht – nicht erfolgreich sein, da nur die kulturelle globale Vernetzung weltweit das Überleben moderner Menschen sichern kann, wie es sich in unserer langen Geschichte immer wieder gezeigt hat. □



Grafik: F. Schrenk, Hominiden-Rekonstruktionen: WildlifeArt Nina Kieser & Wolfgang Schnaubelt
Abb. 2: Klimaabhängige Migrationen der frühen Hominiden in Afrika



Grafik: F. Schrenk

Abb. 3: Wichtige Evolutionsmerkmale des Menschen. Die Breite der Pfeile entspricht dem Ausmaß der Veränderungen der Merkmale während der letzten fünf Millionen Jahre.



Flucht in, durch und aus Afrika

Ein Gespräch mit Rupert Neudeck und Pater Endashaw Debrework SJ

Zu einer Diskussionsveranstaltung mit dem Titel „Flucht in, durch und aus Afrika“ kommen der Menschenrechtsaktivist Rupert Neudeck und der äthiopische Jesuit Endashaw Debrework, Leiter des Jesuiten-Flüchtlingsdienstes in Ostafrika, in die Katholische Akademie Bayern. Die Veranstaltung in Zusammenarbeit mit Missio München am Donnerstag, 3. Dezember 2015, nimmt eine Region der Welt in den Blick, die zurzeit weniger im Fokus steht. Das aber völlig zu Unrecht, denn die Fluchtbewegungen dort sind viel größer als in Europa. Der Abend in der Akademie

will nach den Ursachen fragen und den Blick auf die riesigen Flüchtlingslager in Ostafrika werfen. Zudem soll thematisiert werden, wie afrikanische Länder ihre Jugend halten könnten und wie man dort die Flüchtlingspolitik in Europa wahrnimmt.

Die Veranstaltung am 3. Dezember 2015, die um 19.30 Uhr beginnt, wird unter der Internetadresse www.kathakademie-bayern.de **live im Internet** gestreamt. Sie können daher, wenn Sie keine Möglichkeit haben, in die Akademie zu kommen, die gesamte Diskussion von zu Hause aus verfolgen.

Warum die Entstehung des Menschen kein wissenschaftliches Rätsel mehr ist, wohl aber immer noch ein theologisches Problem

Armin Kreiner

I. Der Mensch – „nur“ ein höher entwickeltes Tier

Allem Anschein nach gehört die Entstehung des Menschen nicht mehr zu den großen ungelösten Rätseln der Wissenschaft. Die Entwicklung, an deren Ende der moderne Mensch steht, lässt sich zwar noch nicht vollständig rekonstruieren. Vermutlich wird dies aufgrund des lückenhaften Fossilienbefunds auch niemals gelingen. Die wesentlichen Etappen dieser Entwicklung scheinen aber festzustehen. Was noch fehlt, sind die Details. Im Vergleich zu den Rätseln, die mit dem Urknall oder der Entstehung von Bewusstsein aus Materie zusammenhängen, kann das Rätsel der Hominisation als zumindest grundsätzlich gelöst betrachtet werden. Welche Konsequenzen sich daraus für das menschliche Selbstverständnis ergeben, ist dagegen nach wie vor offen.

Einerseits unterscheidet sich die Frage nach dem, was der Mensch ist, von der Frage, wie er entstanden ist – und beide Fragen unterscheiden sich wiederum von der Frage, was es mit dem Wert oder der Würde des Menschen auf sich hat. Andererseits scheinen alle drei Fragen aber doch irgendwie miteinander verwoben zu sein. Nur aufgrund dieser Verwobenheit lässt sich die ebenso nachhaltige wie diffuse Aufregung erklären, die Darwins Abstammungslehre bis in die Gegenwart herein auslöst.

Diese Aufregung artikuliert sich unter anderem in folgender Argumentationskette: Sollte der Mensch tatsächlich vom Tier abstammen, so würde daraus folgen, dass er auch nur ein – bestenfalls höher entwickeltes – Tier ist und infolgedessen auch nur als solches behandelt zu werden verdient. Diese Sichtweise lässt sich nicht ohne weiteres in Einklang bringen mit dem traditionellen Selbstverständnis des Menschen als Krone der Schöpfung oder als Ebenbild Gottes, das im Unterschied zu noch so hoch entwickelten Tieren von seinem Schöpfer zur ewigen Gemeinschaft mit ihm berufen wurde. Der Himmel scheint exklusiv für Menschen reserviert zu sein. Wer würde schon ernsthaft erwarten, dort Schimpansen oder Gorillas anzutreffen?

Darwin hat die Vermutung in die Welt gesetzt, dass wir gemeinsame Vorfahren haben und dass die Übergänge zwischen diesen affenähnlichen Vorfahren und uns fließend sind, weil die Evolution in „zahlreichen, aufeinander folgenden, kleinen“ Schritten voranschreitet. Was die Paläoanthropologie seither zutage gefördert hat, bestätigt Darwins Vermutung und will so gar nicht in das Bild passen, das sich der Mensch von sich selbst gemacht hat.

II. „*Humani generis*“ und die Vorbehalte gegenüber dem Darwinismus

Diese Unverträglichkeiten erklären, warum es der christlichen Tradition bis heute mehr oder weniger schwer fällt, ihren Frieden mit dem Darwinismus zu schließen. Das gilt nicht nur für die evangelikale Christenheit, sofern sie am



Prof. Dr. Armin Kreiner, Professor für Fundamentaltheologie an der Ludwig-Maximilians Universität München

Kreationismus festhält, sondern auch für die katholische Kirche, die sich spätestens seit der Enzyklika „*Humani generis*“ (1950) der Evolutionstheorie gegenüber wesentlich aufgeschlossener zeigt. Die zentrale Botschaft dieser Enzyklika besagt, dass das kirchliche Lehramt es nicht verbietet, die Evolutionslehre als Hypothese zu diskutieren und deren Für und Wider abzuwägen.

Pius XII. knüpft dieses Zugeständnis allerdings an eine entscheidende Einschränkung, der eine ganz bestimmte Sichtweise vom Wesen des Menschen zugrunde liegt. Die Evolutionslehre befasse sich ausschließlich mit dem „Ursprung des menschlichen Leibes aus schon existierender und lebender Materie“. Die menschliche Seele bleibe davon unberührt. Es sei und bleibe unverzichtbarer Bestandteil des katholischen Bekenntnisses, dass die Seelen „unmittelbar von Gott geschaffen“ werden. Die Lehre von der direkten Erschaffung der Seele durch Gott wird als Kreationismus bezeichnet.

Während sich die Probleme, die der konservative Protestantismus mit der Evolutionstheorie hat, am Kreationismus (also an der Frage nach der Entstehung der Arten) festmachen lassen, scheinen sich die Vorbehalte katholischerseits auf die Entstehung des Menschen zu konzentrieren. Fast genau ein halbes Jahrhundert nach „*Humani generis*“ hat Johannes Paul II. in einer Botschaft an die Mitglieder der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften betont, neuere Erkenntnisse ließen darauf schließen, dass es sich bei der Evolutionstheorie „um mehr als eine Hypothese“ handelt. Gleichwohl hält der Katholicismus der Katholischen Kirche nach wie vor daran fest, dass „jede Geistseele unmittelbar von Gott erschaffen wird“, was eine Anwendung der Evolutionstheorie auf den „ganzen“ Menschen wohl ausschließt.

III. Darwins Anliegen

Dass Kreationisten keinen Frieden mit dem Darwinismus schließen können, liegt auf der Hand, leugnen sie doch genau das, worum es Darwin ging: die allmähliche Entstehung der Arten. Beim Kreationismus verhält es sich auf den ersten Blick anders, weil hier zumindest die allmähliche Entwicklung des menschlichen Körpers eingeräumt wird.

Bei näherem Hinsehen kann aber auch hier von einer wirklichen Versöhnung zwischen Evolution und Schöpfung keine Rede sein. Es war von Anfang an die Absicht Darwins, die Entstehung des Menschen in seine Evolutionslehre miteinzubeziehen, auch wenn er sich in „*The Origin of Species*“ diesbezüglich noch eher zurückhaltend äußerte und nur andeutete, dass auch ein gewisses Licht auf den Ursprung des Menschen und seine Geschichte fallen werde. Der Geologe Charles Lyell bemerkte Darwin gegenüber, dass sich die Entwicklung innerhalb der Natur sehr wohl ohne göttliche Interventionen erklären lasse, dass dies aber nicht für die Entstehung des Menschen und seiner moralischen und geistigen Fähigkeiten gelte. Hier müsse ein zusätzlicher göttlicher Schöpfungsakt hinzukommen. Darwin war ganz anderer Ansicht. In einem Brief an Lyell antwortete er: Wenn die Theorie der natürlichen Selektion an irgendeiner Stelle auf derartige übernatürliche Eingriffe angewiesen wäre, würde er sie als Unfug („*rubbish*“) verwerfen.

Darwins Reaktion ist nicht nur psychologisch aufschlussreich im Hinblick auf seine Motive und Ambitionen. Darin manifestiert sich gewissermaßen auch die Logik seiner Theorie, die angetreten war, die Entwicklung des Lebens beziehungsweise der Arten ohne übernatürliche Interventionen zu erklären. Für die Entstehung des Menschen eine irgendwie geartete Ausnahme zu postulieren, wie Lyell dies vorschlug, widerspräche dieser Logik. In dieser Hinsicht basiert Darwins Theorie gewissermaßen auf dem Alles-oder-nichts-Prinzip. Könnte sie nicht auch die Entstehung des Menschen erklären, würde sie nicht viel taugen. Daher kann man „*The Origin of Species*“ nicht ohne „*The Descent of Man*“ haben.

IV. Essentialismus und die Frage nach dem ersten Menschen

Es gibt mehrere unterschiedlich gelagerte Gründe, aus denen sich die Vorbehalte gegen Darwins Lehre von der Entstehung des Menschen speisen. Einer dieser Gründe hängt mit einer tiefverwurzelten Sichtweise der Wirklichkeit zusammen, die als Typenlehre oder Essentialismus bezeichnet wird. Danach lassen sich die Naturphänomene in Klassen einteilen, deren Wesensform „konstant, unveränderlich und streng gegen alle anderen Wesensformen abgegrenzt“ ist. Ernst Mayr hat in „*Das ist Evolution*“ den Essentialismus als die von der Antike bis ins 19. Jahrhundert hinein „beherrschende Weltanschauung“ bezeichnet, die erst durch Darwin in Frage gestellt wurde.

Üblicherweise wird Platons Ideenlehre für die Vorherrschaft des Essentialismus verantwortlich gemacht. Tatsächlich dürfte es sich dabei nur um eine philosophisch besonders elaborierte Version des Essentialismus handeln, der viel tiefer im common sense verwurzelt ist. Auf die Frage, was der Mensch ist, antwortet der Essentialist üblicherweise, indem er die Merkmale benennt, die den Menschen von allen nicht-menschlichen Lebewesen unterscheiden. In diesem Sinn hat auch Kant in seiner Schrift „*Anthropologie in pragmatischer*

Hinsicht“ das Wesen des Menschen durch jene Eigenschaften und Fähigkeiten definiert, die den Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheiden. Kant nannte drei solcher Eigenschaften: „die technische (mit Bewusstsein verbunden-mechanische) Handhabung der Sachen“, „die pragmatische (andere Menschen zu seinen Absichten geschickt zu brauchen)“ und „die moralische Anlage in seinem Wesen (nach dem Freiheitsprinzip unter Gesetzen gegen sich und andere zu handeln)“. Jede einzelne Eigenschaft – so Kant – könne schon „für sich allein den Menschen zum Unterschiede von anderen Erdbewohnern charakteristisch unterscheiden.“

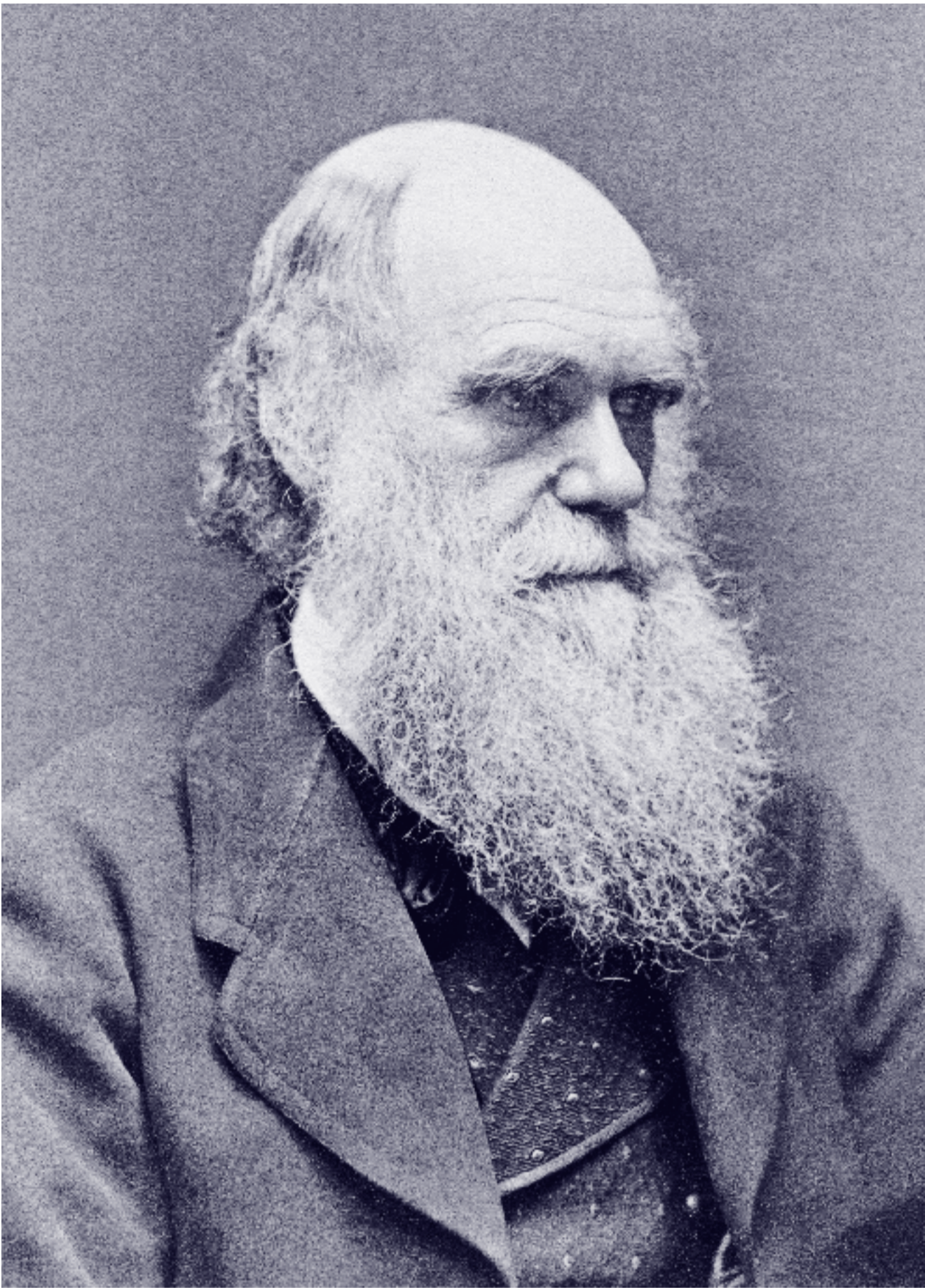
Der Essentialismus zwingt vielleicht nicht gerade zu der Annahme, dass der Mensch nur durch eine schöpferische Intervention Gottes entstanden sein kann, aber er legt diese Annahme zumindest nahe. Dieser essentialistischen Sichtweise widerspricht der Darwinismus – natürlich nicht nur im Hinblick auf das Wesen des Menschen. Aus evolutionistischer Sicht basiert der Essentialismus auf dem Eindruck, dass es klar voneinander unterscheidbare biologische Arten gibt. Dabei handelt es sich aber immer nur gleichsam um eine Momentaufnahme. Wären wir dazu in der Lage, die immens langen Entwicklungsprozesse zu überschauen, dann würde sich dieser Eindruck verflüchtigen und die vom Essentialismus behaupteten Grenzen würden verschwimmen.

Diese Perspektive hat unter anderem zur Folge, dass die Frage nach der Entstehung des ersten Vertreters einer Art sinnlos wird, weil es „keinen ersten Vertreter irgendeiner Art, einer Gattung, einer Ordnung“ gab. „Jedes Lebewesen, das jemals geboren wurde, hätte man – wäre zu jener Zeit ein Zoologe zur Hand gewesen, um die Klassifikation vorzunehmen – genau der gleichen Spezies zugeordnet wie seine Eltern und seine Kinder“ (Richard Dawkins in „*Die Schöpfungslüge*“). Folglich kann es auch keinen „ersten“ Menschen gegeben haben. Und wenn es keinen ersten Menschen gegeben hat, kann Gott ihn auch nicht erschaffen haben. Ein singulärer göttlicher Schöpfungsakt – etwa in Form einer Beseelung, die aus einem Lebewesen mit einem menschlichen Körper eine menschliche Person entstehen lässt – wird damit gegenstandslos.

Im Prozess der Anthropogenese lässt sich kein Raum-Zeit-Punkt ausmachen, an dem Gott aus einem Tier den Menschen formt, weil sich dieser Prozess über Jahrmillionen erstreckte. Jede klare Grenzziehung wäre letztlich willkürlich, weil sich keine Zäsur erkennen lässt, die die Behauptung rechtfertigen würde, von nun an haben wir es nicht mehr mit höher entwickelten Tieren, sondern mit Menschen zu tun. Sollten sich die Indizien erhärten, wonach unterschiedliche Hominiden nicht nacheinander, sondern gleichzeitig existierten, würde sich dieses Problem noch verschärfen. Woran sollte man den Unterschied festmachen, der es rechtfertigt, der einen Spezies eine von Gott erschaffene Geistseele zuzuschreiben und diese der anderen abzusprechen?

V. Der Affe in uns

Die aus essentialistischer Perspektive genannten Spezifika des Menschen, die ihn angeblich von allen anderen „Erdbewohnern“ unterscheiden, sind aus darwinistischer Sicht allmählich entstanden. Rückblickend ist es in höchstem Maße verwunderlich, wie viele Philosophen und Theologen sich über die angeblichen Unterschiede zwischen Mensch und Tier ausgelassen haben, ohne in ihrem Leben jemals einen Menschenaffen gesehen, geschweige denn



Mit seinen Forschungen begründete Charles Darwin (1809 bis 1882) die Evolutionslehre – heute von praktisch

allen Naturwissenschaftlern fachlich akzeptiert und auch mit dem christlichen Glauben vereinbar.

Foto: akg-images

genauer beobachtet zu haben. Als im Londoner Zoo 1835 erstmals lebende Menschenaffen gezeigt wurden, waren die Besucher schockiert. Auch Königin Viktoria war später über den Anblick des Orang-Utan alles andere als „amused“. In ihrem Tagebuch notierte sie, der Affe wirke „erschreckend und auf eine schmerzliche und unangenehme Weise menschlich.“

Was Primatenforscher inzwischen zu berichten wissen, ist erstaunlich. Mittlerweile ist bekannt, dass Tiere durch-

aus Werkzeuge gebrauchen und deren Verwendung an ihre Nachkommen tradieren, und vieles spricht dafür, dass weder Sprache noch Moral plötzlich vom Himmel gefallen sind. Tiere wissen zwar nicht, was es mit dem kategorischen Imperativ auf sich hat, was nebenbei bemerkt auch für die meisten Menschen zutrifft. Einige Tiere verfügen aber über so etwas wie einen Sinn für Gerechtigkeit und Fairness und reagieren auf Verstöße ähnlich ungehalten wie wir dies tun. Andere Kandidaten,

die als Demarkationslinie zwischen Tier und Mensch in Frage kommen, wie Kunst oder Religion, haben sich im Laufe der kulturellen Evolution entwickelt, deren Entwicklung anderen Gesetzen zu folgen scheint als die biologische Evolution. Gleichwohl ist es extrem unwahrscheinlich, dass unsere Vorfahren urplötzlich damit anfangen, das zu betreiben, was wir heute als Kunst oder Religion bezeichnen würden.

Ohne die Scheuklappen des Essentialismus und die Fixierung auf die unter-

scheidenden Merkmale wäre vielleicht früher aufgefallen, wie viel Mensch im Affen und wie viel Affe in uns Menschen steckt, und zwar beileibe nicht nur in den Genen. „Man kann den Affen aus dem Urwald nehmen, aber nicht den Urwald aus dem Affen“ (Frans de Waal). Wer das nicht glaubt, dem sei der Besuch einer wissenschaftlichen Konferenz empfohlen, ein in der Regel idealer Ort, um das Primatenverhalten von Homo sapiens in seinen sublimeren Varianten zu beobachten. Im Blick auf die Religionsgeschichte hatte David Hume lange vor Darwin den Eindruck, dass es hier zuweilen ziemlich affig zugehe.

VI. Die moralischen Konsequenzen

Ein Großteil der anti-darwinistischen Ressentiments speist sich aus den vermeintlich desaströsen Konsequenzen, die aus der Abstammungslehre für die Moral resultieren. Kreationisten halten den Darwinismus gerade aus diesem Grund für eine nicht nur falsche, sondern auch verderbliche Lehre. Wenn man Kindern lehre, dass der Mensch nichts anderes als ein Tier sei, dann habe dies über kurz oder lang zur Folge, dass sie sich auch wie Tiere verhalten, was immer das heißen mag.

Noch eine Spur drastischer fällt die Behauptung aus, wenn der Mensch sich – wie der Darwinismus behaupte – aus „Schleim“ entwickelt habe, dann sei er auch nichts anderes als „Schleim“, wobei „Schleim“ wohl für die eher unappetitlichen Seiten von Materie steht. Auch hinter dem Kreationismus steht die Sorge um die Würde des Menschen. Die Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen ist weder eine ausschließlich entstehungsgeschichtliche noch eine primär metaphysische Behauptung. Mithilfe der unmittelbaren Erschaffung der menschlichen Seele soll nicht nur etwas beschrieben und erklärt werden. Vielmehr soll der Wert des Menschseins begründet werden, also die Art und Weise, wie Menschen miteinander umgehen sollen.

Von der Geschichte über unsere Entstehung hängt also nicht nur ab, was wir sind, sondern auch, was wir im Umgang miteinander zu tun und zu unterlassen haben. Dass wir Tiere für gewöhnlich anders behandeln als Menschen, muss offensichtlich damit zusammenhängen, dass Menschen etwas anderes beziehungsweise mehr als eben nur Tiere sind, was sich wiederum nur an den Besonderheiten ihrer Entstehung festmachen lässt – somit letztlich durch Gott.

Im Umkehrschluss besagt dies: Ohne Gott keine Gottebenbildlichkeit, und ohne Gottebenbildlichkeit keine Menschenwürde. Betrachtet man die Art und Weise, wie wir in der Vergangenheit mit Tieren umgegangen sind, sind diese Befürchtungen durchaus nachzuvollziehen.

Dem Beschwören moralischer Horrorszenarien liegt die Annahme zugrunde, dass Wertentscheidungen von metaphysisch-theologischen oder entstehungsgeschichtlichen Annahmen abhängen. Das ist eine zwar weit verbreitete, aber keineswegs selbstevidente Überzeugung. Ronald Dworkin hat in einem Buch mit dem provokanten Titel „Religion ohne Gott“ derartige Abhängigkeiten in Zweifel gezogen. Werturteile seien fundamentaler als deskriptive Wahrheitsansprüche. Aus diesem Grund können Werturteile auch nicht einfach aus deskriptiven Urteilen abgeleitet werden. Verstehe man Religion als Überzeugung, dass es objektive Werte gibt und dass das Leben einen objektiven Sinn hat, dann setze dies nicht den Glauben an die Existenz Gottes voraus. Vielmehr stelle dieser Glaube nur eine von mehreren Möglichkeiten dar, diese Werte zu verstehen und zu leben.



Foto: akg-images

Diese Aufnahme von sich menschlich verhaltenden Menschenaffen (Schimpansen) entstand in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts im Zoologischen Garten zu Berlin.

Es lohnt sich, an diesem Punkt weiterzudenken. Metaphysik ist eine alles in allem ephemere Angelegenheit: abgehoben, unzugänglich, unbeweisbar und vor allem chronisch umstritten. Wer die Menschenwürde auf metaphysische Annahmen wie etwa die Existenz einer platonischen, aristotelischen, cartesianischen oder anderweitigen Seele gründet, wird über kurz oder lang feststellen müssen, dass er sein Haus auf Sand gebaut hat. Die Würde des Menschen ist eine zu ernste und wichtige Angelegenheit, um sie von metaphysischen Konstruktionen abhängig zu machen.

VII. Speziesismus und die Gottebenbildlichkeit des Menschen

Im Übrigen war auch der Essentialismus in moralischer Hinsicht nicht ohne Nebenwirkungen. Einige sehen in ihm nicht ganz zu Unrecht die Wurzel einer moralisch bedenklichen Einstellung, die seit geraumer Zeit unter dem Stichwort Speziesismus diskutiert wird. So wie Rassismus oder Sexismus eine Gruppe von Menschen aufgrund der Rassen- oder Geschlechtszugehörigkeit privilegiert, bevorzugt der Speziesismus die Mitglieder der eigenen, nämlich menschlichen Spezies auf Kosten aller anderen. Der Speziesismus bemisst den moralischen Status von Lebewesen an der Artzugehörigkeit, nicht an artübergreifenden Merkmalen wie etwa der Bewusstseins- und Empfindungsfähigkeit.

Antispeziesisten fordern daher mehr oder – je nach Entwicklungsstufe – gleiche Rechte für Tiere, und sie machen

die biblisch-christliche Tradition mit ihrer Behauptung der Gottebenbildlichkeit des Menschen für die unheilvolle Geschichte des Speziesismus verantwortlich.

Dass Gottebenbildlichkeit und Anthropozentrismus in der Vergangenheit Hand in Hand gingen, lässt sich schwerlich bestreiten. Ob dies auch in Zukunft so bleiben muss, hängt davon ab, ob es der christlichen Tradition gelingt, wirklich Frieden und nicht nur einen Waffenstillstand mit dem Darwinismus zu schließen. Zu diesem Zweck muss nicht verschämt auf die Rede von der Gottebenbildlichkeit verzichtet werden. Es muss nur eingeräumt werden, dass die Merkmale, die den Menschen zum Ebenbild des Schöpfers machen, nicht vom Himmel gefallen sind, sondern sich allmählich entwickelt haben.

Warum sollte dem Menschen ein Zacken aus der Krone fallen, wenn er in der Gottebenbildlichkeit keinen Exklusivanspruch mehr erkennt, sondern in der gesamten Schöpfung eine unterschiedlich deutliche Manifestation des göttlichen Grundes wahrzunehmen lernt? Mit prophetischer Weitsicht hat Albert Schweitzer die Ehrfurcht vor dem Leben als Kern der Ethik verkündet. Diese Ehrfurcht sei „die ins Universelle erweiterte Ethik der Liebe“, und diese wiederum sei „die als denknotwendig erkannte Ethik Jesu.“ □

Klausurtagung der Studienleiter in Straßburg

Ihre Herbstklausur verbrachten die Studienleiter der Akademie vom 8. bis 11. September 2015 erstmals im Centre Culturel Saint Thomas, dem Bildungshaus der Erzdiözese Straßburg. Neben der Planung des Akademieprogramms 2016 stand natürlich auch ein Besuch im Europaparlament auf dem Programm. Als Gäste einer Plenartagung konnten sie die intensive Diskussion

zum Umgang Europas mit dem Nahost-Konflikt erleben. Danach nahm sich Markus Ferber, CSU-Europaabgeordneter aus dem schwäbischen Bobingen, mehr als eine Stunde Zeit; im Mittelpunkt des Gesprächs stand die Herausforderung Europas durch die große Zahl an Flüchtlingen vor allem aus dem Nahen Osten, aber auch vom Balkan und aus Afrika.



Der CSU-Europaabgeordnete Markus Ferber (vorne Mitte) freute sich über den Besuch von Akademiedirektor Dr. Florian Schuller (li.), der zusam-

men mit den Studienleitern und Geschäftsführer Karl Hahn zur Klausurtagung in Straßburg war.

Wo steckt das Ich im Hirn?

Wolf Singer

I. Voraussetzungen

Vorweg sei eine erkenntnistheoretisch kritische Frage gestellt, auch wenn sie vielleicht zirkulär ist. Aber es steht einem Neurobiologen gut an, zu sagen, dass wir natürlich nur erkennen können, denken können, uns vorstellen können, was die kognitiven Leistungen unseres Gehirns uns zu erfassen erlauben. Denn das Gehirn ist das Instrument, mit dem wir uns in dieser Welt zurechtfinden müssen. Dann wissen wir ferner, dass sich dieses System und damit seine kognitiven Leistungen einem evolutionären Anpassungsprozess verdanken – und zwar an jene Bedingungen der mesoskopischen Welt, in der Leben entstanden ist. Das ist ein winziger Ausschnitt der uns inzwischen bekannten Welt. Er umfasst die Dimensionen von Millimetern bis einigen Metern, in der ganz bestimmte Gesetze gelten und nur einige Variablen, die fürs Überleben relevant sind.

An diese Welt haben wir uns anpassen müssen und haben deshalb kognitive Leistungen entwickelt, die sich auf die Bewältigung der Aufgaben spezialisiert haben, die in dieser Welt anfallen. Wir haben kein kognitives System, das dafür ausgelegt ist, die Wahrheit an sich oder die Essenz der Dinge hinter ihrer Phänomenologie zu erfassen. Das war nie Selektionskriterium. Das bedeutet, dass unsere kognitiven Leistungen mit ganz großer Wahrscheinlichkeit sehr eklektisch sind, sehr unvollkommen. Unsere Erkenntnisfähigkeit muss also begrenzt sein.

Es kann auch sein, dass unsere Denkstrukturen dadurch geprägt sind, dass unsere Art, logisch zu schließen, ein Spezialfall ist, der nicht erlaubt, auf das ganz Große und auf das ganz Kleine zu generalisieren. Die Probleme, die die Astrophysik mit der Beschreibung des Weltalls hat, und die Probleme, die die Physik mit der Beschreibung der Quantenwelt hat, sprechen Bände über dieses Problem.

II. Alles im Gehirn beruht auf neuronalen Prozessen

Was behaupten die Neurobiologen? Sie behaupten zum einen, dass alles Wissen, über das ein Mensch verfügen kann, in der funktionellen Architektur seines Gehirns residiert, also festgelegt wird durch die Art und Weise, wie Nervenzellen miteinander verschaltet sind: wer mit wem kommuniziert und ob es hemmend oder erregend ist. Mehr Freiheitsgrade gibt es nicht. In dieser Verschaltung sind auch die Regeln festgelegt, nach denen Wissen erworben, verwaltet und angewandt wird.

Dann behaupten sie, dass alle Funktionen, die wir an uns und anderen beobachten, einschließlich der höchsten mentalen Funktionen, auf neuronalen Prozessen beruhen. Sie sind die Folge von neuronalen Prozessen und niemals deren Ursache. Ferner behaupten sie, dass die neuronalen Prozesse den bekannten Naturgesetzen gehorchen. Wir müssen im Augenblick keine Zusatzannahmen machen, um das Verhalten von Organismen durch Funktionen ihres Nervensystems erklären zu können.

Was begründet diese etwas kühnen Behauptungen? Argumente liefert die vergleichende Physiologie. Wir können das Verhalten einfacher Organismen



Prof. Dr. Wolf Singer, Professor für Neurophysiologie am Max-Planck-Institut für Hirnforschung in Frankfurt am Main

vollständig aus der Dynamik ihrer Nervensysteme heraus erklären und zum Teil sogar voraussagen, und zur Beschreibung dieser Nervensysteme reichen die bekannten Naturgesetze aus.

Wenn man sich die strukturelle Entwicklung des Gehirns im Lauf der Evolution anschaut, stellt man erstaunt fest, dass es seit der Entwicklung der Großhirnrinde keine neuen Strukturen mehr gibt. Was uns also von den nächsten Nachbarn, den Schimpansen, den Menschenaffen, unterscheidet, ist lediglich ein Mehr vom Gleichen: Ein Stück Großhirnrinde eines nichtmenschlichen Primaten ist unter dem Mikroskop ununterscheidbar von einem Stück Großhirnrinde des Menschen. Wir haben nur mehr davon, mehr Areale, mehr Komplexität. Das ist, was uns kulturschaffende Wesen von den nicht kulturerzeugenden nächsten Nachbarn unterscheidet.

Nun ergibt sich, dass die Hirnforschung multiple Berührungsfelder zu humanwissenschaftlichen Disziplinen aufweist, insbesondere zur Philosophie. Wir müssen uns natürlich der Frage stellen, nachdem wir mit einem kognitiven System arbeiten: Wie ist es um die Natur unserer Erkenntnis bestellt? Damit steht es wahrscheinlich nicht zum Besten. Wir müssen uns mit dem Leib-Seele-Problem auseinandersetzen und mit der Frage dieses Vortrags: Wie konstituiert sich das intentionale Ich in diesem System, das entscheidende, bewertende, planende, handlungsausführende Ich. Eng verbunden damit ist die Frage nach dem freien Willen und der daraus resultierenden Verantwortung. Angesichts dessen, wie es im Gehirn vermutlich zugeht, lässt sich diese Frage selbst beantworten.

Wichtig für Wahrnehmungstheorien ist eine relativ neue Erkenntnis der Neurobiologie, die für die erkenntnistheoretische Richtung des Konstruktivismus wertvolle Argumente liefert. Unsere Wahrnehmungen sind Folge von wissensbasierten Konstruktionen. Das gilt sowohl für die Wahrnehmung der Außenwelt als auch für unsere Innenwahrnehmung, für unsere Selbstwahrnehmung. Wir können nur wahrnehmen,

was wir wahrnehmen, weil wir ein ungeheures Maß an Vorwissen bereits in unseren Gehirnen gespeichert haben, das uns hilft, die Signale zu interpretieren, die im Gehirn angeliefert werden von Sinnessystemen, die die Außen- und Innenwelt erfassen. Ohne dieses Vorwissen wäre Wahrnehmung grundsätzlich nicht möglich.

Nun stellt sich die Frage, was bestimmt, wie wir uns und die Welt wahrnehmen. Und das berührt natürlich auch die Frage, wie wir uns als intentionaler Agent wahrnehmen: Wodurch werden diese Wahrnehmungen bestimmt? Nach dem bereits Gezeigten reduziert sich diese Frage darauf, was die Determinanten der funktionellen Architektur unserer Gehirne sind, jener Architektur, die alles Wissen beinhaltet und festlegt, wie es verarbeitet wird.

III. Evolution, Entwicklung des individuellen Gehirns und Lernprozesse ohne Zentralinstanz

Im Wesentlichen wird die funktionelle Architektur durch drei Prozesse bestimmt. Einer ist die Evolution. Sie ist die Quelle des genetisch tradierten Wissens. Die Gene legen Architekturen fest und exprimieren damit das während der Evolution gesammelte Wissen in unseren Gehirnen. Dabei handelt es sich um implizites Wissen. Wir wissen nicht, dass wir es haben, weil wir nicht dabei waren, als es erworben worden ist, aber wir wenden es ständig an. Wir verdanken dieses Wissen unseren Vorfahren.

Dann gibt es eine weitere wichtige Quelle: Die erfahrungsabhängige Entwicklung des Gehirns. Unsere Gehirne entwickeln sich von der Geburt bis etwa zum 25. Lebensjahr strukturell weiter. Es werden neue Verbindungen geknüpft, es werden bestehende abgebaut. Was bleibt und was geht, entscheidet die Interaktion mit der Umwelt, entscheidet die neuronale Aktivität, entscheidet die Erfahrung. Das heißt also, über diesen strukturierenden Prozess, der Hirnarchitekturen festlegt, wird Weltwissen gespeichert, werden Modelle von der Welt im Gehirn etabliert, die uns dann wieder erlauben, die Welt zu interpretieren. Ein Großteil davon ist auch implizit, weil wir nicht immer bewusst miterleben, wenn wir irgendetwas abspeichern.

Und dann gibt es die lebenslangen Lernprozesse. Jene, über die wir gemeinhin sprechen. Da wird explizites Wissen abgespeichert, über das man sprechen kann, das bewusst ist, das im episodischen Gedächtnis abgespeichert ist.

Unsere Gehirne sind also ein Produkt von genetisch tradierten und im Lauf des Lebens erworbenen epigenetisch eingetragenen Informationen. Die Unterscheidung der beiden Quellen ist außerordentlich schwierig. Man kann nur sagen: Beides ist sehr wichtig. Missbrauchen Sie genauen Prozentangaben!

Die Frage ist jetzt: Wie konstituiert sich unsere Wahrnehmungen im Gehirn, wo ist das beobachtende Ich, lässt sich dieses irgendwo verorten? Etwas wahrzunehmen bedeutet zunächst einmal nicht, dass das, was man wahrnimmt, auch tatsächlich zutrifft. Unsere Intuition darüber, wie es in unserem Gehirn zugeht, widerspricht zum Beispiel den neuro-biologischen Fakten.

Wir haben das Gefühl, dass es in unserem Gehirn irgendwo eine zentrale autonome Instanz gibt, nämlich unser Ich, das wahrnimmt, bewertet, entscheidet, koordiniert, initiiert, kreativ ist und frei. So zumindest scheint es uns, und diese Ansicht hat die abendländische Geistesgeschichte von Anfang an durchgezogen. Descartes etwa hat nach einer zentralen Instanz im Gehirn gesucht. Im Gehirn kommt fast alles doppelt vor,

aber die Epiphyse gibt es nur einmal, und deshalb hat er sich darauf festgelegt. Heute wissen wir, dass diese meist verkalkt ist und sich im Übrigen mit dem Tag-Nacht-Rhythmus beschäftigt. Bei Jetlag spielt diese Struktur eine Rolle.

Wenn wir in ein Gehirn hineinschauen, erkennen wir ein extrem komplexes, sehr distributiv organisiertes System, das eine ungeheuer komplizierte Dynamik aufweist, die mit gängigen Methoden kaum zu analysieren ist, weil sie so hoch nichtlinear ist. Wir finden, wenn wir im Gehirn Strukturen untersuchen und miteinander in Beziehung setzen, keinen Ort, wo ein Beobachter oder Bewegter oder Entscheider sich konstituieren könnte. Was wir sehen, ist ein distributives System. Wir haben beim Menschen etwa 120 verschiedene Hirnrindenareale, die man durch Unterschiede in ihrer Eingangs-Ausgangs-Verbindung voneinander unterscheiden kann, die im Wesentlichen aber identische interne Organisationen aufweisen, das heißt also nach ganz ähnlichen Prinzipien arbeiten, die wir allerdings nur im Ansatz verstanden haben. Die Spezifität rührt daher, dass die Sehrinde ihre Aktivität, ihre Signale, von den Augen bekommt und die Hörinde von den Ohren und so fort.

Die verschiedenen Areale sind auf äußerst komplexe Weise miteinander verbunden. Wenn man sich in einem Primatengehirn auskennt, dann kann man entweder direkt oder mit einmal Umsteigen von jedem Ort an jeden anderen gelangen – sprich: von jedem Neuron zu jedem beliebig anderen Neuron von den 10-hoch-11-Neuronen. Es sind 70 Prozent aller möglichen Verbindungen zwischen diesen Knoten, sprich Hirnrindenarealen, realisiert. Das ist eine unglaubliche Komplexität. Die Zahl möglicher Kombinationen ist weit höher als die Zahl der Atome im Universum, wenn man das einfach einmal so durchrechnet.

Was bedeutet das? Wenn es kein singuläres Zentrum gibt, sondern nur diese Reziprozität und ganz flache Hierarchie, wo entstehen dann Wahrnehmungen? Wo wird in diesem System entschieden? Wie kommen koordinierte Aktionen zustande? Und dann die hier gestellte Frage: Wo und wie konstituiert sich in einem solchen System das wollende Ich?

Dazu ein Gedanken-Experiment. Stellen Sie sich vor, ein solches System nimmt ein polymodales Objekt wahr, etwas, was man sehen und ertasten kann, und was ein Geräusch macht. Dann würde ein ganz großer Teil der Neuronen, die in den verschiedenen Arealen liegen, die sich mit der Abarbeitung ganz bestimmter Aspekte befassen, also hier natürlich visuelle Aspekte wie etwa Farbe, Textur, Lokalisation im Raum, Bewegungs-Trajektoren, alle gleichzeitig aktiv und auf immer noch recht geheimnisvolle Weise den visuellen Inhalt dieses Objektes repräsentierend. Gleichzeitig würden Neuronen im sensorischen System, das sich mit dem Tasten befasst und in dem Hörsystem aktiv sind, und im limbischen System würden emotionale Bewertungen erarbeitet wie zum Beispiel: Muss ich vor dem gesehenen Tiger Angst haben und weglaufen, oder ist er friedlich, ist er im Zoo?

So stellt sich die Frage: Wo in diesem System ist dieses polymodale Objekt verortbar? Und die Antwort ist: Nirgends. Es ist ein relationales Konstrukt, es ist eine raumzeitlich strukturierte Wolke von neuronalen Aktivitäten, die in weitverteilten Regionen gleichzeitig ablaufen und über viele, viele Verbindungen miteinander in Bezug gesetzt werden. Mehr ist da nicht. Das ist die nicht weiter reduzierbare Beschreibung der Repräsentation eines sensorischen Objektes, das uns konkret erfahrbar ist

Die zentrale Frage ist natürlich: Wie wird in diesem System gebunden, was zusammengehört, und wie wird getrennt gehalten, was nicht zusammengehört? Nehmen Sie an, Sie hätten zwei, drei Objekte gleichzeitig zu verarbeiten, dann gäbe es zwei, drei solche großen raumzeitlichen Wolken von Aktivitäten, die sich räumlich und zeitlich durchdringen, wenn die Objekte gleichzeitig da sind. Es muss also einen Mechanismus geben, der dafür sorgt, dass nur das miteinander verbunden wird, was semantisch wirklich verbunden ist. Wenn das nicht funktioniert, dann ergeben sich Störungen, wie sie charakteristisch sind für die Schizophrenie, weshalb das hier nicht nur zerebrale Gymnastik ist, sondern auch wirklich Konsequenzen hat für die Sicht auf Patienten.

V. Zeitliche Strukturierung der Aktivitäten durch „assemblies“

Es sieht gegenwärtig so aus, als würde der Mechanismus, der dafür sorgt, dass semantische Relationen mit hoher Präzision erzeugt und definiert werden können, auf Synchronisationsprozessen beruhen. Das Gehirn nutzt die zeitliche, die vierte Dimension, aus, um zu binden. Das macht intuitiv Sinn. Man kann durch zeitliche Relationen semantische Relationen ausdrücken, und das Gehirn nutzt diese Option. Dafür muss man die Aktivitäten der Neuronen zeitlich strukturieren. Und das ist der Fall: Neuronen haben alle die Tendenz, zu oszillieren, also wie ein Pendel zu schwingen. Man findet Synchronisations-Phänomene, die sehr flüchtig sind und dafür sorgen, dass in dem Moment, wo gebunden werden muss, was zusammengehört, die entsprechenden Neuronen synchron aktiv werden.

Man läuft vor dem Tiger immer davon! Gehirne, die nicht so funktionieren, können nicht die Gehirne unserer Vorfahren sein, weil sie das nicht überlebt hätten.

Wir nennen die Neuronen-Gruppen, die für kurze Zeit gemeinsame Sache machen, „assemblies“: Inhalte werden also durch „assemblies“ repräsentiert. Jedes von den gerade zusammengeordneten Neuronen kodiert lediglich für einen Teilaspekt eines komplexen Objektes, und in ihrer Gesamtheit ergeben sie dann die Beschreibung dieses Objektes. Dies gilt natürlich nicht nur für die Repräsentation von Wahrnehmungsobjekten, sondern es gilt für alle Inhalte, also alle Prozesse, ob sie nun bewusst sind oder unbewusst. Unsere Wahrnehmungen oder Inhalte des Wahrnehmens, des Denkens, des Fühlens, unsere Entscheidungen, all das beruht auf komplexen raumzeitlichen weitverteilten Erregungsmustern, an denen sich jeweils Myriaden von Nervenzellen beteiligen, wobei wie bei den „Wahlverwandtschaften“ die Kombinationen im raschen Wechsel aufeinander folgen. Etwa alle 200 Millisekunden – das ist etwa der Rhythmus, in dem man in aller Regel die Augen bewegt: viermal in der Sekunde – konstituieren sich solche neuen Gruppierungen.

Dann gilt, weil alles, was im Gehirn abläuft, den Naturgesetzen folgt, dass der jeweilige Zustand des Gesamtsystems vom unmittelbar vorausgehenden Zustand und natürlich der Gesamtheit der auf das System einwirkenden Faktoren bestimmt wird – also von allen Reizen, die von außen kommen und allem, was gerade aus dem Gedächtnis aufge-

rufen wird. Den Kausalgesetzen folgend ist der je nächste Schritt vorgegeben durch die Gesamtheit der unmittelbar vorausgegangenen Zustände. In unserem Fall sind das Erregungszustände. Es kommt nur ganz, ganz selten vor, dass zwei Folgezustände gleich wahrscheinlich sein könnten, und dann kann es einmal sein, dass thermisches Rauschen entscheidet, ob es links oder rechts langgeht. Und das ist gut so. Man läuft vor dem Tiger immer davon! Gehirne, die nicht so funktionieren, können nicht die Gehirne unserer Vorfahren sein, weil sie das nicht überlebt hätten.

Bekannt ist das Kippbild mit der Vase und den Gesichtern. Mal sieht man die Vase, mal die zwei Gesichter. Was gerade auftaucht, hängt davon ab, welche Erwartungen unmittelbar zuvor im Gehirn generiert worden sind. Mit Entscheidungen verhält es sich ganz genauso. Sie konstituieren sich genauso wie diese Wahrnehmungsinhalte. Das jeweils stabilste, an Widersprüchen ärmste Ensemble oder „assembly“ von Neuronen stabilisiert sich, und das ist dann eine Entscheidung A. Ein anderes Ensemble wäre eine Entscheidung B, und wenn sie sich nicht als die wahrscheinlichste ergibt, dann kommt sie eben auch nicht vor.

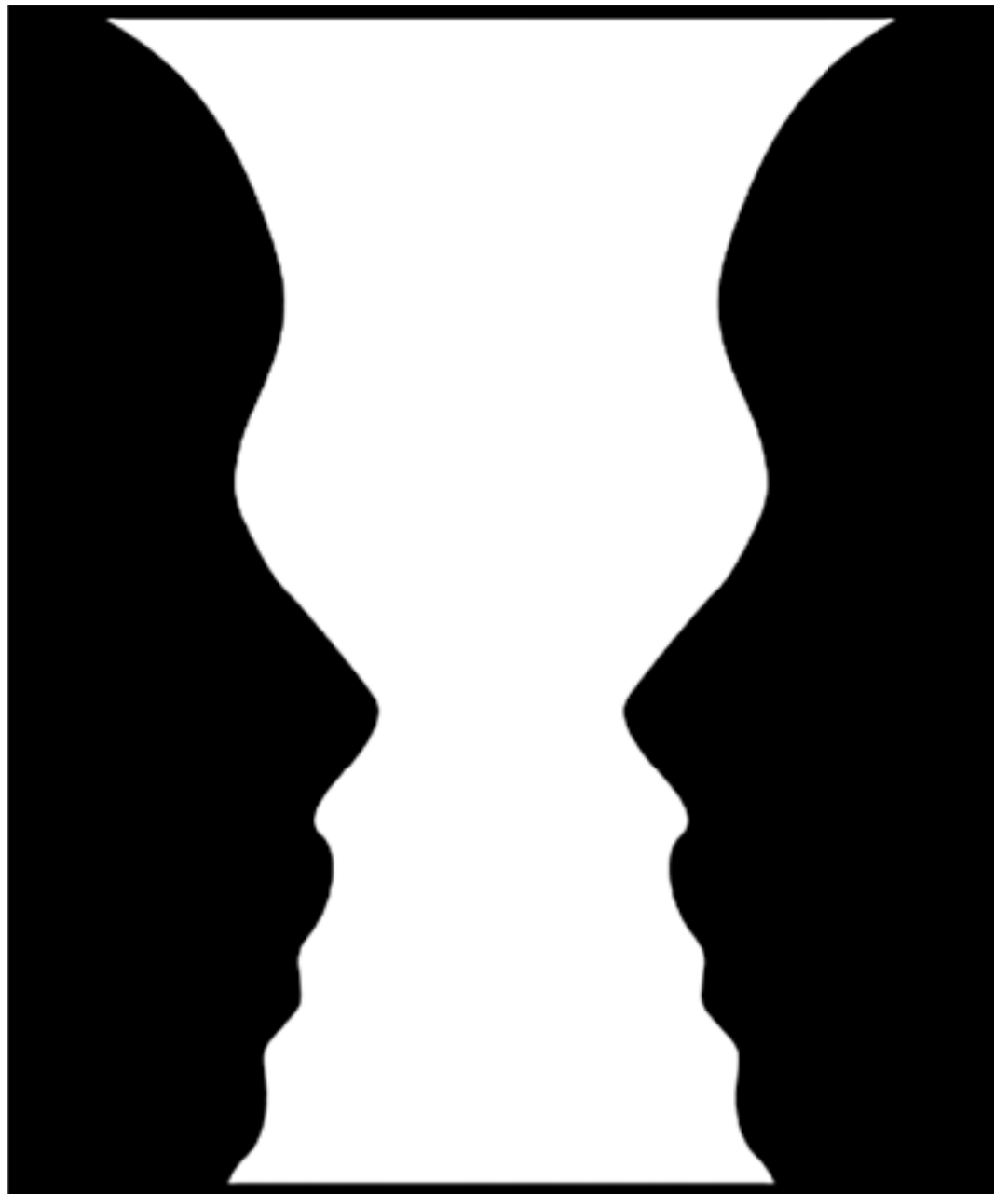


Foto: Wikipedia

Kippbild mit der Vase und den Gesichtern: Mal sieht man die Vase, mal die zwei Gesichter. Was gerade auftaucht, hängt davon ab, welche Erwartungen unmittelbar zuvor im Gehirn generiert worden sind.

Die neuronale Signatur einer Entscheidung ist also in dem Fall nicht irgendeine magische Initiative eines irgendwo verorteten Ichs, sondern das Resultat eines sich selbst organisierenden Prozesses, der sich notwendig aus dem, was vorher war, entwickelt. Sie können erahnen, wie hoch die Dimensionalität dieses Systems ist. Wenn Sie 10-hoch-11-Neuronen haben, die auf diese komplexe Art miteinander verknüpft sind, ist das allerdings unvorstellbar. An irgendeinem Punkt in diesem hochdimensionalen Raum befindet sich das System zu jedem Zeitpunkt und wandert dort herum, und wo es gerade ist, trifft es mal diese Entscheidung, mal jene.

Es konstituiert sich also immer jenes raumzeitliche Aktivierungsmuster, das in Anbetracht der Vorgeschichte das Wahrscheinlichste ist, wobei nun die Evolution genauso wie die epigenetisch strukturierte Vorgeschichte als auch die aktuellen Umstände, das eben gerade noch gehörte Argument, hineinspielen. Auch Argumente werden natürlich in neuronale Erregung umgesetzt, weil das, was gerade geredet wird, im Gehör neuronale Aktivität erzeugt, und damit die Hirnfunktionen des Hörenden beeinflusst. Es konstituiert sich jeweils das,

was als konsistentestes Ergebnis erkannt wird. Im Gehirn sind dabei Bewertungssysteme realisiert, die dafür sorgen, dass das Gehirn selbst immer weiß, wann es einen schlüssigen Zustand erreicht hat. Das ist notwendige Voraussetzung, sonst würde es ständig irren.

VI. Willensfreiheit, Bewusstsein, Seele

Das alles hat Konsequenzen für das Konzept der Willensfreiheit, also für das ungebundene Wollen-Können. Wenn Entscheidungen neuronalen Zuständen entsprechen und diese notwendige Folge von Vorgeschichte und Kontext sind, ist natürlich auch die Entscheidung notwendige Folge. Das ist nahezu trivial. Aber der große Disput ist nur deshalb entstanden, weil ganz viele derer, die sich dadurch in ihrem Selbstbild und Selbstwertgefühl angegriffen fühlen, immer noch in der Mechanik und der Physik des 19. Jahrhunderts verhaftet sind, in der man an Uhrwerke dachte, an lineare Vorgänge. Wenn dem so wäre, dann wäre in der Tat unsere gesamte Geschichte von Anfang bis Ende determiniert, und wir wären passive Beobachter, die sich dabei allenfalls zuschauen können, aber sonst nichts.



Die Abbildung eines menschlichen Gehirns. Es unterscheidet sich im Prinzip nur in der Größe von dem anderer Primaten.

Nun wissen wir heute aber, dass es sich beim Gehirn um ein hochgradig nichtlineares System handelt. Es ist also weder ein Uhrwerk noch ein Computer, beides wären lineare Systeme. Daraus folgt, dass trotz der Determiniertheit von Folgezuständen längerfristiger Entwicklungs-Trajektorien grundsätzlich nicht voraussagbar sind. Das ist wie bei der Evolution: Im Rückblick lässt sich die Evolution als deterministischer Prozess verstehen. Man kann lückenlos erklären, warum was wann wie gekommen ist. Aber das erlaubt trotzdem nicht, selbst wenn alle Gesetze bekannt sind, vorauszusagen, wie es weitergehen wird. Das ist das Eigentümliche an einem nichtlinearen Prozess. Wenn man das einmal verinnerlicht hat, hat man kein Problem mehr, denn dann sind zwei Aussagen kompatibel, die sich scheinbar widersprechen. Einmal, dass im Augenblick der Entscheidung keine Möglichkeit war, sich anders zu entscheiden, aber dass, wie sich eine Person entscheiden wird, grundsätzlich nicht festgelegt ist. Es kann also trotz geltender Kausalität in solchen Systemen jedweder Raum für Kreativität und Veränderbarkeit erschlossen werden. Das sind keine Widersprüche. Erkennt man dies, dann zerfällt das Problem weitestgehend.

Eine der großen Fragen besteht indes darin, wie aus den materiellen Wechselwirkungsprozessen im Gehirn etwas Immaterielles wie das Bewusstsein entstehen kann, anders gesagt: die Seele. Diese gehört natürlich auch mit zu diesen immateriellen Entitäten. Es gibt im Augenblick eine sehr aktive Forschungsrichtung, die nach den neuronalen Korrelaten von Bewusstsein sucht und damit erklären möchte, wie aufgrund neuronaler Prozesse immaterielle Phänomene wie das subjektive Erleben folgen können. Da gibt es zwei Optionen. Die einen suchen nach bestimmten

Arealen, die aktiv werden müssen, damit etwas bewusst werden kann. Die anderen suchen nach dynamischen Zuständen, die als notwendige Voraussetzung für das Bewusst-Sein-Können angeführt werden. Für die ersteren gibt es noch keine Beweise, während es für die zweite Position Hinweise gibt. Diese allerdings machen es erforderlich, das Gehirn als sehr dynamisches System zu begreifen.

Nun wissen wir heute aber, dass es sich beim Gehirn um ein hochgradig nichtlineares System handelt. Es ist also weder ein Uhrwerk noch ein Computer, beides wären lineare Systeme.

Die Hypothese, die auf der dynamischen Sicht beruht, sagt voraus, dass bewusste Verarbeitung globale Synchronisationszustände erfordert, dass über weite Areale hinweg verteilte Netzwerke sich konstituieren, die dann kohärent aktiv werden, während unbewusste Verarbeitungsprozesse lediglich der lokalen Koordination bedürfen, also gleichzeitig an verschiedenen Orten ablaufen können. Es muss dann keine Einheit geschaffen werden.

Diese Voraussage ist empirischer Testung zugänglich. Man muss prüfen, welche Hirnrindenareale wann mit welchen anderen kohärente Aktivität erzeugen und das gelingt mit magnetenzephalographischen oder elektroenzephalographischen Techniken. Da findet man in der Tat, dass bei bewusster Verarbeitung Netzwerke aktiv werden, an denen sich sehr viele Hirnrindenareale beteiligen, die dann für einen kurzen

Moment, nämlich wenn die Reize bewusst werden, sich zusammenschalten und kohärent aktiv werden. Dies erfolgt nicht, wenn die gleichen Reize zwar verarbeitet, aber nicht bewusst wahrgenommen werden, wenn die Personen also nicht darüber berichten können.

Es bleibt aber trotz dieser schönen Befunde das „harte Problem“ – die Angelsachsen nennen es „the hard problem of consciousness“: die Frage, wie man sich den Phasenübergang von physiologischen zu mentalen Prozessen vorstellen kann, zum Beispiel die Qualia, das Sich-Anfühlen einer subjektiven Empfindung. Wie soll das aus neuronalen Prozessen hervorgehen? Das hat natürlich auch mit der Frage zu tun, wie überhaupt nichtmaterielle Phänomene wie Seele oder Werte aus neuronalen Prozessen entstehen können.

Mein Vorschlag verbindet sich mit der Frage, ob dieses harte Problem vielleicht weicher werden kann, wenn wir das Gehirn nicht als isoliertes Organ betrachten, sondern als einen Knoten im Sinne der Graphentheorie als „node“, in einem soziokulturellen Netzwerk, in das wir durch ständige Dialoge und Trialoge eingebunden sind. Das Bewusstsein wäre dann als eine soziale Realität zu verstehen. Soziale Realitäten sind immaterielle Phänomene, die durch soziale Interaktionen entstehen und in der vorkulturellen Welt per definitionem nicht vorkommen. Sie sind etwas, was der menschlichen Kultur eigen ist. Soziale Realitäten sind mit den natürlichen Sinnen nicht zu erfassen, weil es keine sozialen Realitäten gab, als sich unsere natürlichen Sinne entwickelt haben.

Wir setzen gemeinhin die sozialen Realitäten mit seelischen, geistigen oder spirituellen Eigenschaften gleich. Die geistige Dimension, an der wir teilhaben, ist eine Dimension der sozialen Realitäten. Beispiele dafür sind Leistun-

gen und Prozesse, die sich ohne den Dialog zwischen Gehirnen, ohne die Existenz einer soziokulturellen Wirklichkeit nicht hätten ausbilden können, da diese ja erst im Lauf der kulturellen Evolution entstanden ist, während der vorangehenden biologischen Evolution nicht vorhanden war. Dazu gehören die Inhalte von Gelübden, Verabredungen, Wertesystemen, Glaubenssystemen und auch zum Beispiel die Zuschreibung von Intentionalität. Unsere Versuchstiere haben kein Konzept von Intentionalität. Das muss man anerzogen bekommen, das muss einem gesagt werden.

Auch das Bewusstsein legt die Konnotation einer sozialen Realität nahe, denn einige Attribute von Bewusstsein haben tatsächlich diesen Status. Sie würden ohne soziale Interaktion nicht existieren, wie zum Beispiel die Metakognition: Ich weiß, dass ich weiß, dass du weißt. Solche Attribute würden ohne den interzerebralen Dialog nicht existieren. Selbstkonzepte würden nicht existieren, Ich-Identität würde als Begriff, als Konzept, als Konstrukt nicht existieren, genauso wenig wie die Rede von der mentalen Verursachung von etwas, oder die Intentionalität.

Die Behauptung ist also: Dieses Selbst, das sich irgendwo konstituieren soll, genauso wie das Bewusstsein, das uns das große Rätsel aufgibt, ist das Produkt einer gegenseitigen Abbildung von kognitiven Systemen, die einen gewissen Komplexitätsgrad erreicht haben und bestimmte Fähigkeiten besitzen. Diese sind just die Eigenschaften, die Menschen von nichtmenschlichen Primaten unterscheiden.

Also folgt: Falls zutrifft, dass das Bewusstsein den Status einer sozialen Realität hat, dann lässt sich Bewusstsein prinzipiell nicht auf Vorgänge in einzelnen Gehirnen zurückführen. Die Suche nach dem neuronalen Korrelaten von Bewusstsein in einem einzelnen Gehirn ist folglich zum Scheitern verurteilt. Was wir lediglich können, ist, die Grundlagen jener kognitiven Leistungen zu ergründen, die für die Emergenz von sozialen Realitäten und damit von Bewusstsein in den einzelnen Gehirnen erforderlich sind. Das ist die Domäne der Hirnforschung.

Der Vorschlag wäre also, dass die immateriellen Konnotationen von Bewusstsein nicht auf neuronale Prozesse in individuellen Gehirnen zurückgeführt werden können, dass aber trotzdem Bewusstsein einer naturalistischen Erklärung zugänglich bleibt, sofern man Gehirne als Knoten in einem kulturellen Netz versteht und Bewusstsein als eine daraus entstehende soziale Realität. Es gibt also Ähnlichkeiten zwischen der Emergenz von Bewusstsein und der Konstitution von Repräsentationen in unseren Gehirnen. Ich hatte letztere als relationales Konstrukt vorgestellt, als etwas, was nicht verortbar ist, aber trotzdem existiert, was wirkmächtig, aber nicht zu fassen ist. Es ist etwas, was in den Relationen zwischen den Knoten entsteht.

Die Knoten sind wichtig, aber die Essenz liegt in den relationalen Geflecheten. Das wäre also der Versuch, das gleiche Prinzip für die Beschreibung von Bewusstsein anzuwenden: Bewusstsein ist etwas, was zwischen uns ist, was sich entfaltet im Dialog zwischen Gehirnen. Es ist ein relationales Konstrukt, immateriell aber wirkmächtig, genauso wie der Inhalt von Glaubenssystemen oder die Erfahrung von Freiheit und die Zuschreibung von Verantwortung. Wenn man diesen Schritt tut, löst man eine ganze Reihe der mysteriösen Probleme, die mit dem Phasenübergang vom Materiellen zum Immateriellen verbunden sind. □

Wo sitzt das Ich im Hirn? – Eine Replik.

Josef Quitterer

I. Im Gehirn sitzt kein Ich

Nach Wolf Singer sprechen alle wissenschaftlichen Erkenntnisse gegen die Existenz einer Zentralinstanz im Gehirn, wo alle Fäden zusammenlaufen. Es gibt kein Konvergenzzentrum, von dem aus ein Beobachter die einlaufenden Informationen als ein auf ihn hin zentriertes Ganzes wahrnehmen könnte. Statt dieses „kartesischen Theaters“ gibt es im Gehirn nur parallel verzweigte neuronale Prozesse und nichts, was der im Alltag vorausgesetzten Einheitlichkeit und Zentriertheit des bewussten Selbst entspräche. Die für das einheitliche Erleben relevante Informationsverarbeitung findet ausschließlich in den neurophysiologischen Prozessen eines in höchstem Maße dezentral arbeitenden Gehirns statt. Auf eindrucksvolle Weise zeigt Singer auf, wie das nicht-zentriert und nicht hierarchisch strukturierte System unseres Gehirns aus den sukzessiv eintreffenden externen und internen Informationen so etwas wie ein einheitliches Erleben generiert. Auf diesem Gebiet gehört Wolf Singer zu den weltweit renommierten Forschern, die das „Binding-Problem“ – die Frage, wie ein nicht-zentriertes, distributiv arbeitendes System Einheitlichkeit generieren kann – einer wissenschaftlichen Lösung entscheidend näher gebracht haben.

Es stellt sich aber hier die Frage, was aus diesen neurowissenschaftlichen Erkenntnissen für die Realität des Ich folgt. Zunächst folgt daraus sicher, dass das Ich nicht im Hirn sitzt, etwa wie ein kleines Männchen, ein „Homunculus“, das einiges unter Kontrolle hat und für den das Gehirn eine Art Theateraufführung generiert. Singer scheint sich aber mit dieser Schlussfolgerung nicht zu begnügen, vielmehr spricht er unserem Gefühl, ein Ich zu sein, das einen besonderen Zugang zu sich hat und darüber hinaus noch autonom und frei ist, jegliche ontologische Relevanz ab: In der Wirklichkeit gibt es keine Ichs, keine Selbste, es gibt nichts, was in der Wirklichkeit dem entsprechen würde, was wir mit „Ich“ meinen. Das Ich ist vielmehr ein soziales Konstrukt, das aus sozialen Zuschreibungen im Dialog großer Gehirne entsteht. Nach Singer ist die entscheidende Voraussetzung für das Entstehen der Ich-Erfahrung ein Gehirn, das groß und komplex genug ist, um seine eigenen Prozesse repräsentieren zu können und die Fähigkeit hat, mit anderen Gehirnen zu kommunizieren.

Bin ich tatsächlich lediglich das Produkt bestimmter kognitiver Operationen, die einen selbstbezüglichen Charakter aufweisen? Bevor diese Frage beantwortet werden kann, muss zunächst geklärt werden, worin die von Singer thematisierte „Ich-Erfahrung“ überhaupt besteht. Im Anschluss daran kann dann die Frage diskutiert werden, ob diese Erfahrung tatsächlich nur das Ergebnis der wechselseitigen Zuschreibung von großen Gehirnen ist. Ich werde schließlich dafür argumentieren, dass in der Ich-Erfahrung eine der Selbst- und Fremdreflexion vorgängige biologische Individualität zum Ausdruck kommt. Die These, dass das „Ich“ auf die Realität eines einheitlichen Organismus bezogen ist, lässt sich nicht nur durch empirische Belege untermauern, sie findet ihre Entsprechung im aristotelisch-thomistischen Seelenbegriff.



Prof. Dr. Josef Quitterer, Professor für Christliche Philosophie an der Universität Innsbruck

II. Worin besteht die Ich-Erfahrung?

Im Alltag gehen wir selbstverständlich davon aus, dass wir von allen anderen Dingen und Lebewesen verschieden sind. Wir betrachten uns aus der Ich-Perspektive als einmalig Seiendes, alles ist auf uns hin zentriert, wir sind der Mittelpunkt unserer Welt. Um dieser Intuition Ausdruck zu verleihen, verwenden wir Begriffe wie Selbst, Subjekt oder Ich. Wir verwenden den Ich-Begriff auch dann, wenn wir zum Ausdruck bringen wollen, was unsere Identität als Personen ausmacht. Dies ist zweifach zu verstehen: Einmal kann damit gemeint sein, dass wir mit „Ich“ dasjenige ansprechen wollen, was wir eigentlich sind und womit wir identisch sind. In dieser Bedeutung ermöglicht der Ausdruck eine Abgrenzung von all dem, was wir nicht sind. Durch den Hinweis auf unser Ich beziehen wir uns im Alltag aber auch auf das, was wir unabhängig von den Veränderungen, denen wir im Laufe der Zeit unterliegen, sind. In beiden Fällen setzen wir voraus, dass wir schon jemand – ein Individuum oder Subjekt – sind, bevor wir uns in selbstbezüglichen Äußerungen darauf beziehen.

Die Ich-Erfahrung beinhaltet also zunächst die scheinbar triviale Annahme, dass ich mich und nicht jemand anderen meine, wenn ich „ich“ sage. Voraussetzung dafür ist die Fähigkeit, sich selbst als sich selbst zu begreifen: die Fähigkeit, eine Perspektive einnehmen zu können, von der aus sich jemand als sich selbst erkennen kann. Als Person kann ich mir zum Beispiel Gedanken darüber machen, ob ich beim morgigen Zahnarztbesuch Schmerzen empfinden werde oder ob mir das Mittagessen heute geschmeckt hat. In der Philosophie des Geistes wird diese Ich-Erfahrung auch als „erste-Person-Perspektive“ bezeichnet. Es geht darin nicht um den Bezug zu jemandem, der denselben Namen hat wie ich, sondern um den Bezug zu mir selbst.

Aus diesem Grund unterscheiden Philosophen zwischen einem Selbstbezug aus der dritten- und dem aus der ersten-Person-Perspektive: Ich kann

unterscheiden zwischen den Gedanken „ich weiß, dass ich Zahnschmerzen habe“ und „ich weiß, dass Josef Quitterer Zahnschmerzen hat“. Ich könnte auch dann wissen, dass ich Zahnschmerzen habe, wenn ich nicht wissen würde, dass Josef Quitterer Zahnschmerzen hat. Wir haben also die Fähigkeit, an uns zu denken ohne einen Namen oder eine Beschreibung aus der dritten-Person-Perspektive zu verwenden. Dieses Ich-Wissen ist also zunächst unabhängig davon, ob ich einen Namen korrekt gebrauchen kann, den andere mir zuschreiben.

III. Ich-Erfahrung als Ergebnis der wechselseitigen Zuschreibung großer Gehirne?

Es versteht sich von selbst, dass wir ein funktionierendes Gehirn mit der entsprechenden Komplexität benötigen, um einen so verstandenen Ich-Bezug herzustellen. Es braucht dazu ein Gehirn, das – wie Singer es wahrscheinlich ausdrücken würde – zur Repräsentation seiner eigenen Zustände in der Lage ist. Und um den Ich-Bezug sprachlich ausdrücken zu können, brauchen wir die entsprechende sprachliche Kompetenz, die wiederum die erfolgreiche wechselseitige Zuschreibung geistiger Prädikate voraussetzt. Nur, und das ist die alles entscheidende Frage, folgt daraus, dass der- oder diejenige, auf welche in einem derartigen Ich-Bezug verwiesen wird, selbst ein soziales Konstrukt beziehungsweise das Produkt höherstufiger Gehirnprozesse ist?

Singer bestreitet, dass wir schon jemand – ein Individuum oder Subjekt – sind, bevor wir in höherstufigen Reflexionsprozessen diese Ich-Entität in uns erzeugen. Er rechtfertigt diese Kritik an unserem Selbstverständnis als Individuen mit dem Hinweis auf neurowissenschaftliche Erkenntnisse. Es findet sich auf der neuronalen Ebene nichts, was im eigentlichen Sinne der von uns in der Einheit des Bewusstseins erlebten Identität als Individuen entsprechen würde. Es sieht also tatsächlich so aus, dass nach Singer der Referenzgegenstand meiner Ich-Erfahrung lediglich das Produkt höherstufiger Hirnprozesse, ein soziales Konstrukt ist. Kann das sein? Ist derjenige, auf den ich in meinen selbstbezüglichen Äußerungen Bezug nehme, tatsächlich nur eine Fiktion?

Um diese Frage zu beantworten, lohnt es sich, genauer anzuschauen, was eigentlich der Gegenstand unseres Selbstbezugs ist: Das bin ich als dieser Mensch mit diesem Gehirn und diesem Körper, der sich an einer bestimmten Stelle in Raum und Zeit befindet und verschieden ist von allen anderen Gegenständen, Lebewesen und Personen – ich bin nicht der Tisch, ich bin nicht Herr Schießl etc. Und jetzt kommt die entscheidende Frage: Wird meine Einzigartigkeit, meine Verschiedenheit von allen anderen Dingen erst durch die Bezugnahme auf mich und andere erzeugt, oder bin ich schon jemand – ein Individuum –, bevor ich auf mich Bezug nehmen kann?

Singer würde wahrscheinlich zur ersten Antwort neigen: „Der Reflexionsprozess ist die Voraussetzung dafür, dass der Individuationsprozess einsetzen kann.“ Ich und wahrscheinlich viele Leserinnen und Leser würden vielleicht zur zweiten Antwort tendieren: Ich bin jemand, ein Individuum, das von allen anderen Dingen, die ich nicht bin, verschieden ist, lange bevor ich auf mich Bezug nehmen kann. Die Selbstbezugnahme kann nur deshalb gelingen, weil der Bezugspunkt – das Individuum, auf das die Ich-Erfahrung verweist – schon als ein von anderen Dingen Verschiedenes existiert. Ich muss mich in der Selbstreflexion nicht erst von den mich

umgebenden Dingen abgrenzen, um ein davon verschiedenes Ding oder Individuum zu sein. Vielmehr bringe ich in der Selbstreflexion nur das zum Ausdruck, was bereits vorher gegeben war. Dies ist zumindest eine Annahme, die viele Menschen im Alltag machen, bevor sie anfangen Wissenschaft zu treiben oder zu philosophieren. Nun haben sich tatsächlich einige alltägliche Annahmen bei genauerer wissenschaftlicher Untersuchung als Illusion, Fiktion oder Irrtum herausgestellt. Wie sieht es mit der Annahme aus, dass wir schon jemand – ein Individuum – sind, bevor wir selbst darauf Bezug nehmen oder bevor es uns von jemand anderem zugeschrieben wird? Gibt es wissenschaftlich begründbare Thesen, die diese Alltagsüberzeugung stützen?

IV. Empirisch gestützte Hypothesen zur Wirklichkeit eines biologischen Selbst

Beginnen möchte ich mit einem Forschungsbericht von George Butterworth zur Entstehung der Selbstwahrnehmung in der frühen Kindheit. Butterworth zeigt in seiner Studie, dass sich ein Körper-Selbst (ein implizites Wissen um die Grenzen und Funktionsweisen des eigenen Körpers) bereits beim ungeborenen Fötus (nicht nur bei Menschen, sondern auch bei Ratten) feststellen lässt. Butterworth betont, dass das Körper-Selbst, welches die Grundlage sämtlicher propriozeptiver Wahrnehmungen und zielgerichteter Verhaltensweisen ist, keineswegs grundsätzlich verschieden von den höheren Formen des begrifflichen oder autobiographischen Selbst ist. Vielmehr handelt es sich um ein Kontinuum, an dessen Anfang eine primitive Form körperlicher Selbstwahrnehmung und am Ende das ausgereifte konzeptuelle Selbst des erwachsenen Menschen steht. Das primitive Körper-Selbst stellt demnach gewissermaßen eine Frühform oder die biologische Grundlage dessen dar, was dann mit fortschreitendem Bewusstwerdungsprozess ausgefaltet wird.

Die Annahme eines Körper-Selbst, welches höherstufigen Bewusstseinsprozessen zugrunde liegt, wird auch vom US-amerikanischen Neurowissenschaftler Antonio Damasio geteilt. Eine wesentliche Bedingung für die Entstehung menschlicher Subjektivität ist nach Damasio die Repräsentation des dynamischen Gleichgewichts (Homeostasis) verschiedener Körperzustände durch das „Proto-Selbst“. Die Tatsache, dass die grundlegenden Regulationsmechanismen des Organismus relativ stabil sind, macht sie nach Damasio zur optimalen Grundlage für die im Ich-Bewusstsein vorausgesetzte Referenz auf dasselbe Subjekt. Grundlegend für die Herausbildung eines Selbst ist für Damasio also der Organisations- oder Funktionsplan unseres Organismus und dessen mehrstufige Repräsentation im Gehirn.

Es gibt also durchaus empirisch gestützte wissenschaftliche Hypothesen für die Alltagsannahme, wonach unsere Individualität nicht erst durch den reflexiven Ich-Bezug hergestellt, sondern schon in den fundamentalen Funktions- und Erhaltungsprozessen unseres Organismus grundgelegt ist

V. Die Aktualität des aristotelischen Seele-Begriffs

An diesem Punkt lohnt vielleicht der Rückgriff auf eine ontologische Kategorie, die Aristoteles zur Begründung der Identität von Organismen eingeführt hat – den Begriff der Seele: In seinen Schriften beruft sich Aristoteles auf ein Vorverständnis von Seele, das gewissermaßen den kleinsten gemeinsamen Nenner aller philosophischen Positionen von



Foto: akg-images

Nach Aristoteles ist die Seele „das Prinzip der Lebewesen“. Sie ist der Grund dafür, dass bestimmte Körper Lebewesen sind. „Als sämtlichen Lebensäuße-

rungen zugrunde liegendes Vermögen garantiert die Seele die Identität des Lebewesens, dessen Lebensprinzip sie ist“, formuliert daher Josef Quitterer.

Diese Marmorbüste des griechischen Denkers ist eine römische Kopie nach einem griechischen Original vom Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr.

den Vorsokratikern bis Platon umfasst. Demnach ist die Seele „das Prinzip (ἀρχή) der Lebewesen“. Sie ist Grund dafür, dass bestimmte Körper Lebewesen sind. Da die Seele als formales Prinzip zur Begründung dessen herangezogen wird, was Lebewesen eigentlich sind, ist sie nach diesem Vorverständnis das Prinzip, wodurch sich Lebewesen von allen anderen natürlichen Körpern unterscheiden – sie ist Lebensprinzip.

Wenn Aristoteles die Seele als Prinzip formuliert, aufgrund dessen bestimmte Körper leben, dann handelt es

sich dabei zunächst um eine theoretische Entität zur Erklärung bestimmter Formen der Bewegung dieser Körper. Aristoteles verwendet den Begriff zunächst zur Erklärung bestimmter Bewegungsarten, die durch die physikalische Bewegungslehre nicht oder nur unzureichend erklärt werden können. „Seele“ meint nach Aristoteles somit das Prinzip der Bewegung eines organischen Körpers. Als funktionales Prinzip zur Erklärung des Gesamtverhaltens von Organismen liegt die Seele ganz unterschiedlichen biologischen und kognitiven

Lebensäußerungen zu Grunde. Aristoteles geht dabei jedoch von einer Grundlage sämtlicher geistiger und körperlicher Aktivitäten aus, die selbst weder rein geistig noch rein körperlich zu bestimmen ist. Als Lebensprinzip eines organischen Körpers ist die Seele zwar die Ursache für dessen Verhaltensweisen, jedoch nicht im Sinne einer auslösenden Wirkursache. Sie ist eher eine Ermöglichungsbedingung dafür, dass ein bestimmtes Lebewesen bestimmte Bewegungsarten ausführen kann: dass es zum Beispiel sinnlich wahrnehmen, sich

fortbewegen und erkennen kann. Dafür, welche Bewegungen das Lebewesen faktisch ausführt, ist nicht die Seele, sondern das Lebewesen als Ganzes kausal verantwortlich.

Als sämtlichen Lebensäußerungen zugrunde liegendes Vermögen garantiert die Seele die Identität des Lebewesens, dessen Lebensprinzip sie ist. Sie ist jenes Prinzip, das als ein und dasselbe sämtlichen Veränderungen des Organismus zugrunde liegt. Die Seele wäre demnach ein geeignetes Prinzip zur Begründung unserer Identität und Individualität, welches zugleich die Grundlage für sämtliche körperlichen und geistigen Aktivitäten unserer Existenz darstellt. Die Annahme einer Seele bietet so eine Möglichkeit, wie die Alltagsintuition der personalen Identität mit der Erfahrung der Veränderung zusammen gedacht werden kann. Zwar wird in der Aristotelischen Philosophie die oben geschilderte Selbstbezüglichkeit des personalen Bewusstseins – die erste-Person-Perspektive oder die Ich-Erfahrung – nicht explizit zum Thema, sie ließe sich jedoch ohne Gewaltmaßnahmen in das aristotelische Seelenkonzept integrieren.

Bei einer derartigen Erweiterung des Aristotelischen Seelenbegriffs auf das Phänomen des Ich-Bewusstseins wäre aber jedenfalls zu beachten, dass derartige kognitive Vermögen nur vor dem Hintergrund der Gesamtorganisation des Organismus, in dem sie auftreten, adäquat gedeutet werden können. Erst, wenn man den ganzen Organismus und seine funktionale Architektur in den Blick nimmt, lassen sich die höheren kognitiven Prozesse in ihrer Eigenart verstehen. Bezogen auf die Neurobiologie hieße das, dass der Ablauf der einzelnen neuronalen Prozesse auf der Ebene der Gehirntätigkeit allein völlig unverständlich bleibt. Erst, wenn man den ganzen Organismus und seine funktionale Architektur in den Blick nimmt, lassen sich die einzelnen Prozesse in ihrer Relevanz für das kognitive Geschehen erkennen. Bei Aristoteles kommt diese Aufhebung der Trennung zwischen dem geistig-mental auf der einen und dem biologisch-physikalischen Bereich auf der anderen Seite dadurch zum Ausdruck, dass er die Seele die „erste Entelechie“ des Körpers nennt. So ist beim Menschen die Vernunftseele nicht nur für die höheren kognitiven Fähigkeiten verantwortlich, sondern sie bestimmt auch die grundlegenden physiologischen Prozesse des menschlichen Organismus.

Die aristotelische Auffassung von der Seele als Lebensprinzip des organischen Körpers und vom intelligiblen Seelenvermögen als erster Entelechie des menschlichen Organismus kann fruchtbar gemacht werden, wenn es darum geht, die identitätsstiftende Funktion der höheren kognitiven Vermögen bei Lebewesen zu thematisieren. Demnach sind Ich-Bewusstsein und Selbstreflexion zwar unabdingbar für die Explizierung von Identität und Individualität. Diese höheren kognitiven Vermögen können diese identitätsstiftende Funktion aber nur erfüllen, wenn sie eingebettet sind in die Gesamtorganisation eines Organismus. Selbstbezügliche Prozesse konstituieren demnach nicht Identität und Individualität, vielmehr ist die Einheit des Lebewesens bereits vorgängig angelegt in einem funktionalen Prinzip, welches das Gesamtverhalten des Organismus regelt. Das Ich sitzt demnach nicht im Gehirn, sondern in einem funktionierenden Organismus, welcher aufgrund bestimmter kognitiver und biologischer Vermögen als einheitliches Ganzes mit Umweltgegebenheiten interagiert. □

Der armenische Genozid vor 100 Jahren

Der Genozid an den christlichen Armeniern in den Jahren 1915 bis 1918 gilt als erster Völkermord des 20. Jahrhunderts und beschäftigt heute auch die internationale Politik. Allein schon die Diskussion über die Ereignisse führt immer wieder zu heftigen Auseinandersetzungen darüber, was vor jetzt genau einem Jahrhundert passierte. In der Veranstaltung „Der armenische Genozid vor

100 Jahren“ am Dienstag, 21. April 2015, stand nicht Schuldzuweisung an die damalige Osmanische Regierung im Vordergrund, sondern Fachleute gaben zum einen Einblick in das armenische Leben und die christlich-armenische Kultur im Osmanischen Reich. Dann wurden auch deren Zerstörung und Vernichtung thematisiert.

Der Völkermord an den Armeniern im Kontext: Osmanischer Staat und armenisches Leben vor 1915

Elke Hartmann

I.

Wenn wir dieses Jahr am 24. April zum hundertsten Mal den Gedenktag an den Völkermord an den Armeniern im Osmanischen Reich begehen, ist dies auch ein Anlass für eine Standortbestimmung. Wo stehen wir heute? Wo stehen wir in Bezug auf die historische Aufarbeitung des Geschehens, in Bezug auf seine wissenschaftliche Aufarbeitung? Und da muss man feststellen: Hundert Jahre nach den historischen Ereignissen steckt ihre wissenschaftliche Erforschung noch ganz in den Anfängen. Die Dimension dieser Feststellung ist immens. Einhundert Jahre, mehrere Generationen nach dem Geschehen, fangen wir jetzt erst an, in den allerletzten Jahren, professionelle wissenschaftliche Forschung, Aufarbeitung dieses monströsen Geschehens zu versuchen.

Das hat natürlich Gründe. Es gab über die Jahrzehnte hinweg durchaus eine Vielzahl von Publikationen zum Völkermord an den Armeniern. Anstelle fachwissenschaftlicher Analysen überwogen jedoch zwei Typen von Texten: zum einen die umfänglichen und zahlreichen Quelleneditionen und zum anderen im weitesten Sinne politische sowie publizistische Beiträge. Dies ist eine unmittelbare Folge davon, dass bislang der politische Diskurs zum Thema so dominant war, dass daneben die wissenschaftliche Aufarbeitung immer massiv eingeschränkt war. Dieser politische Diskurs ist vorgegeben und geprägt von der offiziellen Leugnung des Völkermords an den Armeniern seitens der Republik Türkei, die mit einer solchen Vehemenz und auch mit allen diplomatischen Druckmitteln vorgetragen wird, dass dadurch weltweit wissenschaftliche



Elke Hartmann, Osmanistin, Berlin

und auch künstlerische Auseinandersetzungen vielfach sehr erfolgreich unterbunden wurden. An die Stelle einer professionellen, fachwissenschaftlichen Aufarbeitung ist in vielen Ländern, auch in Deutschland, ein zivilgesellschaftliches Engagement auf verschiedenen Ebenen getreten. Fast bis heute dominieren die Arbeiten engagierter Menschenrechtlerinnen und Journalisten die Beschäftigung mit dem Armenier-Genozid. So wichtig diese Beiträge waren und sind, das Thema des Völkermords an den Armeniern im Osmanischen Reich gegen das Verschweigen und Leugnen überhaupt in eine breitere Öffentlichkeit zu bringen, so wenig ersetzen sie

die professionelle wissenschaftliche Aufarbeitung.

In der Folge der – nicht zuletzt durch die geostrategische Lage der Türkei und die damit verbundenen Bündnisinteressen – machtvollen Leugnungspolitik hat sich auch das armenische Gedenken und die armenische Auseinandersetzung von den Vorgaben dieses politischen Diskurses leiten lassen. Die Armenier und ebenso die Nicht-Armenier, die sich mit dem Völkermord an den osmanischen Armeniern beschäftigen, haben sich Jahrzehnte lang eine Logik aufzwingen lassen, welche von der Leugnung ausgeht, welche also die Widerlegung der Leugnung zum Ausgangspunkt der eigenen Überlegungen, Fragen, Recherchen und Argumentationen zu machen bereit ist. Gegen die Leugnung haben die Armenier versucht, Beweise für das Geschehen selbst (also für die Massaker und Deportationen der Armenier aus nahezu allen osmanischen Provinzen, für die Grausamkeit der Verbrechen und die Systematik und staatlich gelenkte Organisation der Vernichtung) und ebenso für seine totale Dimension und Bedeutung (also für die Charakterisierung als Völkermord) zu erbringen. Nun ist das aber ein Unterfangen, was für eine(n) Historiker(in) bzw. allgemeiner eine(n) Sozialwissenschaftler(in) ganz und gar unmöglich ist. Die Dokumentation des Geschehens existiert ja tausendfach. Wenn man also eine saubere historiographische Arbeit macht, liegt die Evidenz auf der Hand. Wenn dann jedoch die Evidenz oder auch ihre Bedeutung einfach abgestritten wird, hat kein Argument auch nur den Hauch einer Chance.

Wissenschaftliche „Wahrheit“ entsteht nach einer methodisch geleiteten und in jedem Einzelschritt transparent und nachvollziehbar gemachten Sicht der verfügbaren Quellen, Abwägung der verschiedenen Perspektiven sowie der möglichen Argumente und Erklärungsmöglichkeiten und schließlich Gewichtung der unterschiedlichen Faktoren letzten Endes durch Plausibilität. Diese Plausibilität, d.h. nachvollziehbare Überzeugungskraft einer Darstellung, beruht auf der Bereitschaft der Wissenschaftler an sich (scientific community), eine durch eine von ihnen selbst erschaffene Methodik in nachprüfbarer Weise gewonnene Erkenntnis als verbürgt und gültig zu akzeptieren – nicht unbedingt in der Interpretation und Deutung der Ereignisse, unbedingt aber in der bloßen Faktizität der Ereignisse selbst einschließlich ihrer Bedeutungshaftigkeit.

Eine solche Plausibilität lässt sich argumentativ nicht erzwingen, wohl aber durch (außerwissenschaftliche, etwa politische oder finanzielle) Machtmittel unterdrücken bzw. forcieren. Jenseits der Plausibilität haben wir keinen Rückgriff auf eine übergeordnete Instanz, die Wahrheit unbezweifelbar verbürgt, etwa in der Art, wie sich vormoderne Denker systematisch durch das Anführen einer *auctoritas* (meist eines biblischen Zitats) argumentativ auf die göttliche Wahrheit beriefen. Archivquellen und auch Zeugenberichte können dies nicht leisten. Gegen eine willentliche Missachtung jeglicher Evidenz läuft die Beibringung immer neuer Evidenzen ins Leere. Gegen eine Verweigerung, Plausibilität nachzuvollziehen, ist jede argumentative Herleitung machtlos.

Wie kein anderes historisches Ereignis ist Völkermord besonders anfällig für ein solches Nicht-Glauben-Wollen, weil ein Einzelner zwar seinen kleineren oder größeren, aber immer überschaubaren, also ermesslichen Teil zur organisierten Vernichtung eines ganzen Volkes beitragen kann, der Völkermord in seiner gesamten Dimension sich der

menschlichen Vorstellungswelt aber eigentlich entzieht. Die Unermesslichkeit des Völkermordverbrechens übersteigt den Menschen. In vielen Zeugnissen wie auch literarischen Verarbeitungen werden deshalb Völkermord und eigene Völkermorderfahrung mit den Topoi der Unsagbarkeit, Unbeschreiblichkeit, Unvorstellbarkeit versehen. Diese Unfassbarkeit des Genozids birgt letztlich auch den Kern seiner Leugbarkeit. Das ist das Dilemma einer Logik, die sich an die Leugnungspolitik anschließt und diese zum Maßstab nimmt.

Wir haben in den vergangenen Jahrzehnten erlebt, wie in immer neuen Akteneditionen „Beweise“ auf „Beweise“ getürmt wurden. Die Akten des deutschen Auswärtigen Amtes sind ediert. Die Akten der österreichischen Archive sind in zwölf Bänden ediert, die amerikanischen Archive, die britischen Archive, die französischen Archive ebenso, auch die Archive des Vatikans wurden verwendet. Publiziert und zum Teil mehrfach wieder aufgelegt wurden persönliche Selbstzeugnisse, Erinnerungen von Zeitgenossen, von Augenzeugen, in Hunderten von Bänden. Die Türkei war ebenfalls nicht untätig und hat ihrerseits Akten ediert, die wertvolle Quellen sind.

Aber die Aktenedition, das bloße Sammeln und der Wiederabdruck von Dokumenten bedeutet noch keine historiographische Arbeit. Die Erschließung des Materials ist lediglich der Anfang, selbst aber noch keine Analyse. Die Geschichtsschreibung fängt gewissermaßen da an, wo die Aktenedition endet. Auf der Grundlage des Quellenmaterials beginnt der Historiker oder die Historikerin zu interpretieren und zu analysieren, zu verstehen und zu erklären. Keine Quelle spricht aus sich heraus, sie erschließt sich erst in ihrer sorgfältigen und kritischen Interpretation, in ihrer Kontextualisierung. Eben dies ist die Arbeit des Historikers, und diese Arbeit ist über viele Jahrzehnte hinweg wenig erfolgt.

II.

Für eine wissenschaftliche Aufarbeitung ist es zunächst einmal notwendig, die Ebene des politischen Diskurses zu verlassen und sich ganz neu zu fragen: Welche Fragen haben wir eigentlich, wenn wir uns auf die Logik von Leugnen und Beweisen-Wollen gar nicht erst einlassen, sondern den Völkermord an den Armeniern als historisches Ereignis als gegeben ansehen? Wie können wir dieses Menschheitsverbrechen verstehen? Welche sind seine Hintergründe, seine Auslöser die Ursachen? Wie waren der Staat und die Gesellschaft beschaffen, in der der Genozid an den Armeniern stattfinden konnte? In welcher Situation haben sich die Armenier befunden, die betroffene Gruppe? Wie haben sie sich selbst im Osmanischen Reich verortet? Welche ideologischen Entwicklungen gab es? Welche wirtschaftlichen Entwicklungen und gegebenenfalls Spannungen? Welche Rolle hat der religiöse Unterschied gespielt? Es gibt Dutzende von Fragen, die jedoch alle davon ausgehen, dass wir das Geschehen in seinen Kontexten, in seinen Zusammenhängen und Ursachen verstehen und nicht in seiner Faktizität beweisen wollen.

Dort wo es bislang bereits Forschung gab, war auch sie in ihrem Zuschnitt, ihren Fragestellungen und selbst in Bezug auf den verwendeten Quellenkorpus meist von den Erfordernissen des politischen Diskurses geleitet. Über viele Jahrzehnte hinweg haben wir auf die sogenannten Makrostrukturen geschaut, also auf das große Ganze, den Osmanischen Staat, die Hauptverantwortlichen, das sogenannte Triumvirat der führenden jungtürkischen Politiker, aber auch



Foto: akg-images

Ein Symbol des Streites: Diese Landkarte wurde in den 20er Jahren von Mitgliedern der armenischen Gemeinde in Jerusalem als Plakat aufgehängt, öfters abgerissen und wieder aufgehängt.

den Imperialismus, die Politik der europäischen Großmächte. Es ist der politischen Logik, dem Kampf um politische Anerkennung des Völkermordes geschuldet, die Spitzen des Osmanischen Staates, die Hauptverantwortlichen als solche zu benennen. Zur Erklärung und zum Verständnis trägt die Anklage indessen kaum bei. Außer dem Innenminister und Großwesir Talat und dem Kriegsminister und Generalissimus Enver gibt es ein ganzes Staatsgebilde mit seinen Provinzverwaltungen, deren Organe bis in die letzten Dörfer hineinreichten, lokale Notabeln, Wirtschafts- und religiöse Autoritäten, es gibt einzelne Akteure auf jeder Ebene, die je eigene Handlungsoptionen hatten und Entscheidungen getroffen haben, es gibt die verschiedenen Situationen in den verschiedenen Regionen, es gibt natürlich auch armenische Akteure, die sich ja auch irgendwie verhalten haben. All dies versteht man erst, wenn man die globale Perspektive um eine innerosmanische ergänzt und schließlich auch die jeweils lokalen Verhältnisse, Ereignisse und verantwortlichen Akteure in den Blick nimmt.

Für eine solche Geschichtsschreibung, die sich der Ansätze Mikrogeschichte

und Historischen Anthropologie bedient, muss auch der Korpus der Quellen ausgeweitet werden. Es reicht nicht, nur Dokumente aus staatlichen Archiven heranzuziehen, ebenso relevant sind die sogenannten Selbstzeugnisse, also autobiographische Quellen aller Art, Briefe, Tagebücher, Memoiren, aber auch etwa Prozessakten aus Gerichten und schließlich auch die mündlichen Erinnerungen und Überlieferungen, die im Rahmen der *oral history* und Sozialanthropologie in Zeitzeugengesprächen erhoben werden kann. Erste Forschungen dieser Art von kurdisch-alewischen Kollegen aus der Türkei liegen bereits vor, die unter der kurdischen Bevölkerung der Region Diyarbakır erfragt haben, wie diese Nachkommen der unmittelbar Beteiligten sich an die Ermordung der Armenier erinnern.

Der wichtigste Quellenbestand sind ohne Zweifel die armenischen Quellen. Das Armenische ist nicht nur eine alte Schriftsprache, die armenische Gemeinschaft war im ausgehenden Osmanischen Reich neben ihrer Kirche noch in den verschiedensten Bereichen institutionell organisiert. Alle diese Einrichtungen und Verbände haben Schriftliches hinterlassen, es gab eine umfangreiche

armenische Presse, ebenso eine Schreibkultur, die unzählige Ortsbeschreibungen und Erinnerungsschriften hervorgebracht hat. Diese reichen Quellen geben nicht nur Aufschluss über das Leben der Armenier im Osmanischen Reich, sondern über die osmanische Geschichte insgesamt. Trotz ihres enormen Umfangs und ihrer herausragenden Bedeutung sind die armenischen Quellen bislang in der Forschung am wenigsten benutzt worden, nicht zuletzt, weil sie in der Logik der Beweisführung und des politischen Kampfes um Anerkennung des Genozids als „subjektive“ Zeugnisse der Betroffenen im Vergleich zu den Quellen der Täter und deren Verbündeten marginal erschienen.

In dem dominanten, politisch bestimmten Rahmen der bisherigen Auseinandersetzung ist mithin die Perspektive der Opfer insgesamt außer Acht geblieben, über die Situation und das Leben der Armenier im Osmanischen Reich ist kaum etwas bekannt. Im Zuge der politisch motivierten Fixierung auf die jungtürkischen Haupttäter sind die osmanischen Armenier selbst in der innerarmenischen Auseinandersetzung als Akteure innerhalb des Rahmens des Osmanischen Staates und der osmanischen

Gesellschaft spätestens seit den 1960er Jahren fast vollständig verschwunden und damit auch Fragen nach der Position der Armenischen Kirche, dem Verhalten der Geistlichen in den Dörfern und Städten, ebenso den Handlungsmöglichkeiten der Ortsvorsteher, der lokalen armenischen Notabeln, der wirtschaftlichen Eliten und schließlich auch der armenischen Revolutionäre. Wie haben sie in welcher Situation unter welchen Bedingungen in welcher Region entschieden, welche ideologischen Debatten haben sie geführt, welche Optionen und Szenarien diskutiert, nicht nur während des Völkermordgeschehens, sondern auch in seinem Vorfeld?

Umgekehrt war auch die osmanische, türkische, kurdische, muslimische Gesellschaft kein homogener Block, auch dort gab es eine Vielzahl von verschiedenen Gruppen und Akteuren. Welche Handlungsoptionen hatten sie, welche Interessen, welche Prägungen, welche Verwerfungen und Konflikte gab es unter ihnen, welche Ängste?

Für all diese Fragen können die bislang so sehr im Mittelpunkt stehenden europäischen Quellen immer noch wertvolle Ergänzungen liefern, sie ersetzen jedoch nicht die Lektüre der Quellen in

den primär relevanten Sprachen des Osmanischen Staates und der betroffenen Gruppen in ihm, also Armenisch und Osmanisch-Türkisch.

Jede historische Analyse braucht die Betrachtung aus verschiedenen Blickwinkeln. Wenn die umfassende historische Aufarbeitung auch Grundlage für eine gesellschaftliche und politische Verständigung sein soll, die einen Versöhnungsprozess in Gang setzen und begleiten soll, wird man umso gewissenhafter darauf bedacht sein müssen, alle Perspektiven zu beleuchten. Die Opfer dürfen nicht bloß Objekt bleiben, sondern müssen auch als historische Subjekte sichtbar werden. Historische Aufarbeitung ist nicht zuletzt auch ihrem verlorenen Erbe verpflichtet, das es zu lebendig zu machen gilt. Man muss aber auch die Perspektive der Täter einnehmen und versuchen, deren Motivation und handlungsleitende Optionen zu verstehen, auch wenn alle diese Prozesse schmerzhaft sind.

Man muss betrachten, in welcher Situation die muslimischen Einwanderer (muhacirun) im Osmanischen Reich gelebt haben, die im Laufe des 19. Jahrhunderts aus dem Kaukasus vertrieben

Die Verankerung religiöser Differenz war gleichzeitig ein Fundament des Osmanischen Staates

wurden und von russischer Hand große Brutalität erlebt haben. Im Osmanischen Reich wurden sie oft ohne Lebensgrundlage angesiedelt und waren mit stillschweigender Billigung der Behörden darauf angewiesen, die benachbarten christlichen Dörfer zu plündern, um zu überleben. Ähnliches gilt für die kurdischen Stämme, die im Laufe des 19. Jahrhunderts sesshaft wurden. Man muss sich vor Augen führen, welche Konflikte um Land dadurch entstanden, die durch Krieg und Verwüstung ebenso wie die zahlreichen Migrations- und Fluchtbewegungen stetig zunahmen. Die Instrumentalisierung dieser Konflikte und auch der Ängste hat eine wesentliche Rolle bei den reichsweiten Armeniermassakern der 1890er Jahre gespielt, die ihrerseits die Lage verschärfen. Religion, genauer religiöse Differenz, die häufig als ausschlaggebender Faktor dargestellt wird, erscheint vor diesem Hintergrund nicht als Grundmotiv der Feindschaft, wohl aber als Mittel, Misstrauen und Angst der Muslime gegenüber den christlichen Armeniern zu schüren. Die Verankerung religiöser Differenz war gleichzeitig ein Fundament des Osmanischen Staates.

III.

Das Osmanische Reich verstand sich immer als ein islamisches Staatswesen. Die Grundidee der islamischen Staatsordnung beruht auf dem islamischen Konzept der Gerechtigkeit (*adalet*), und diese Gerechtigkeit gründet sich nicht auf die Idee der Gleichheit, sondern auf die Vorstellung von Ungleichheit, indem jeder religiösen Gruppe ihr spezifischer Ort zugewiesen wird: den Muslimen die Herrschaft mit den damit verbundenen Privilegien, aber auch Bürden, und den (monotheistischen) Nichtmuslimen ein besonderer Schutzstatus, jedoch zum Preis der Unterwerfung und einer Sondersteuer. Als nun im 19. Jahrhundert ganz neue politische Konzepte aufkamen, namentlich die Idee der Nation, war diese aus der europäischen Geisteswelt kommende Idee der Gleichheit und der gleichen politischen Rechte nicht kompatibel mit dem islamischen

Konzept der Gerechtigkeit, das auf Ungleichheit basierte. Zugleich hatte der tiefgreifende Modernisierungsprozess, den das Osmanische Reich im „langen“ 19. Jahrhundert durchlaufen hatte, auch das Verhältnis zwischen Muslimen und Nichtmuslimen verschoben. Wie alle grundlegenden Veränderungen und Verwerfungen lang bestehender Ordnungen brachte auch die osmanische Reform ihre Gewinner und Verlierer hervor. Die Gewinner waren überproportional die bis dahin minder privilegierten christlichen Minderheiten, unter anderem die Armenier. Die Verlierer hingegen fanden sich überproportional unter den Muslimen, bei denen dies – zusätzlich verstärkt durch die Interventionen der ebenfalls christlichen europäischen Großmächte – auch eine Verlufterfahrung bedeutete und mehr noch Verlustängste auslöste.

Unter den großen nichtmuslimischen Gruppen sahen sich gerade die Armenier veranlasst, mehr als andere auf die Erneuerung des Osmanischen Reiches zu drängen. Die Armenier lebten nicht kompakt in wenigen Provinzen, sondern zerstreut überall im Reich. Selbst das historische Armenien war alles andere als homogen besiedelt, die Armenier stellten auch in ihren Kernprovinzen nur punktuell absolute Mehrheiten. So konnten die osmanischen Armenier kaum realistisch eine Loslösung vom Osmanischen Reich ins Auge fassen. Sie mussten ihre nationale Verwirklichung innerhalb des Osmanischen Reiches suchen, auf die sie aber nur in einem modernisierten osmanischen Staat mit einer grundlegenden neuen politischen Ordnung hoffen konnten. Umso vehementer setzten sich armenische Eliten für die osmanische Reform ein – um im Gegenzug eine Teilhabe am osmanischen Staat einzufordern, den sie als den ihren begriffen. Solche Konzepte armenischer Nationsbildung innerhalb eines konstitutionell verfassten und dezentral organisierten Osmanischen Staates waren gerade in den armenischen revolutionären Parteien prominent vertreten.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, was die jungtürkischen Machthaber tatsächlich als Gefährdung und als existenzielle Bedrohung wahrnahmen. Das war kaum die Sorge, die lange vernachlässigten armenischen Provinzen könnten verloren gehen. Das Osmanische Reich hatte zuvor große Landesteile in Europa verloren, die in jeder Hinsicht erheblich wichtiger waren, ohne dass dies als existenzielle Bedrohung für den Fortbestand des Reiches angesehen wurde. Aber was die aufstrebenden Armenier forderten, war eine grundlegende politische Neuordnung des in allen Bereichen modernisierten Reiches. Die armenischen Eliten nahmen den Osmanismus beim Wort und forderten, das Osmanische Reich auf eine grundsätzlich neue ideologische Basis zu stellen, nämlich die Schaffung einer pluralen osmanischen Nation, in der auch die Armenier ihren Platz haben würden, ein osmanischer Staat, der sich auf politische Teilhabe und Gleichheit gründete und der nicht mehr weiter zentralisiert und vereinheitlicht, sondern im Gegenteil dezentralisiert und über lokale Autonomieregelungen auch in seiner Organisation und Verwaltung wieder pluralisiert werden sollte.

Dies waren Entwürfe, die für die jungtürkischen Reformer in ihrer überwältigenden Mehrheit bei all ihrem Einsatz für eine osmanische Verfassung, untragbar waren. Ihre Vorstellung von Osmanismus und osmanischer Nation implizierte immer eine türkische Dominanz. Ebenso unantastbar war ihnen die islamische Grundlegung des Staates und mehr noch seine strikte Zentralisierung, wohingegen sie Ansätze der Dezentralisierung nicht als Stärkung und Integra-

tion, sondern – aus der osmanischen Erfahrung des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts heraus – als drohenden Zerfall interpretierten.

Unter diesen Bedingungen entwickelte sich das armenische Leben im Osmanischen Reich im ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhundert zwischen zwei

Die Armenier lebten nicht kompakt in wenigen Provinzen, sondern zerstreut überall im Reich.

Polen, Hoffnung und Aufbruch einerseits, Gefährdung und Gewalt andererseits. Auf der einen Seite sieht man den Aufstieg neuer Eliten und vor allem nach der jungtürkischen Revolution von 1908 für wenige Jahre (bis zum Beginn der Diktatur 1913) eine Aufbruchstimmung, geradezu Euphorie. Dutzende armenischer Zeitungen wurden gegründet, die westarmenische Literatur erlebte eine kurze Blüte, armenische Handwerker und Fabrikanten, die in den 1890er Jahren nach Amerika oder Europa emigriert waren, kehrten in ihre Heimat zurück, um dort etwas Neues aufzubauen. Nur wenig später wurden sie dann Opfer des Völkermordes.

Neben dieser hoffnungsfrohen Elite gab es aber auch die vielen verwüsteten und verarmten armenischen Dörfer, die von Jahrzehnten politischer Unsicherheit, Gewalterfahrung, Kriegen, Verwüstungen, in Mitteleidenschaft gezogen waren, es gab lokale Hungersnöte. Die Übergriffe hielten an, und auch die neu aufstrebenden armenischen Eliten haben durchweg die Erfahrung von Schutzlosigkeit gemacht, die Erfahrung, von ihren jungtürkischen Freunden letztlich im Stich gelassen worden zu sein. Denn wo immer neu erstarkende armenische Eliten mit neuem Selbstbewusstsein auftraten und ihre Rechte einforderten, wo immer sie ihren neuen Status besonders offensichtlich zur Schau stellten, provozierten sie das Misstrauen des Staates und die Feindschaft ihrer muslimischen Nachbarn, die nicht selten in Repressionen und Gewaltakten mündeten.

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.

Reihe „Wissenschaft für jedermann“ im Deutschen Museum
Mittwoch, 18. November 2015
Bergbau auf dem Meeresgrund. Chancen und Risiken

Tagung in Zusammenarbeit mit der Internationalen Gesellschaft für Gesundheit und Spiritualität
20. und 21. November 2015
Spiritualität im Alter. „Wachsen“ bis zum Ende?

Abendveranstaltung
Dienstag, 24. November 2015
Primat des Papstes – Reform der Kirche – Rede von Gott
Das Vierte Laterankonzil 1215:
Zu seiner Bedeutung in Geschichte und Gegenwart

Festakt an der Universität Augsburg
Mittwoch, 25. November 2015
Verleihung des Kardinal Wetter Preises

Vortrag und Musik
Donnerstag, 26. November 2015
Soli Deo Gloria. Musik und Spiritualität

Die Geschichte der Familien Parigian aus Kharper / Harput und Pastermadjian aus Garin / Erzurum illustriert dieses Spannungsfeld. Beide hatten sich nach einem beachtlichen Aufstieg als Zulieferer für die osmanische Armee unentbehrlich gemacht, Pastermadjian als Produzent von Dörrfleisch (*pastirma*), die Brüder Parigian als Waffenfabrikanten. Beide waren entsprechend wohlhabend, angesehen und bis in die Spitzen der regionalen Zivil- und Militärverwaltung bestens vernetzt. Am Ende nützte das alles ihnen nichts. Khatchadour Pastermadjian Efendi wurde 1872 am helllichten Tag auf offener Straße von einem gedungenen Mörder dagestanischer Abstammung erschossen, nachdem er ein Grundwasserreservoir erworben hatte, dass einige Muslime jedoch als Besitz einer muslimischen Stiftung ansahen – in ihren Augen eine Provokation. In das Mordkomplott waren nicht nur etliche muslimische Würdenträger, sondern auch der lokale Polizeichef involviert. Die Brüder Parigian wiederum, die mit neuen Produktionstechniken und Maschinen aus den USA zurückgekehrt waren, um ihre Fabrik in Kharper aufzubauen, mussten wiederholte Werksschließungen erdulden, bevor ein Gutteil der Familie schließlich 1915 ermordet wurde.

Der Völkermord an den osmanischen Armeniern als Wegbereiter des türkischen Nationalstaats hat eine reiche Tradition beendet, ein vielschichtiges Erbe fast vollständig zerstört. Unsere Erfahrung mit unserem Forschungsprojekt www.houshamadyan.org zum armenischen Alltagsleben und der Alltagskultur im Osmanischen Reich vor dem Ersten Weltkrieg zeigt jedoch, dass die historische Aufarbeitung der Geschehnisse und ihrer Hintergründe im Detail, die Beschreibung der lokalen, mikrohistorischen Fallbeispiele, der Weg ist, auf dem heute eine Annäherung stattfinden kann, dass nur eine wirklich konsequente, auch schmerzhafteste, ausführliche, detaillierte, historische Aufarbeitung Basis und Ausgangspunkt für die politischen und gesellschaftlichen Verständigungs- und Versöhnungsprozesse sein kann, nach denen wir uns nach 100 Jahren mehr denn je sehnen. □

Nachtung
27. auf 28. November 2015
Nacht.Leben

Reihe „Buddhismus und Christentum“ (VII)
Dienstag, 1. Dezember 2015
Erlösung zwischen Glauben, Erkenntnis und Stellvertretung

Diskussionsveranstaltung in Zusammenarbeit mit missio München
Donnerstag, 3. Dezember 2015
Flucht in, durch und aus Afrika
(Diese Veranstaltung wird unter www.kath-akademie-bayern.de live im Internet gestreamt.)

Abendvortrag von Karl Kardinal Lehmann
Montag, 7. Dezember 2015
Das Konzil – ein neuer Beginn. Theologie und Kirche unter dem Anspruch des Zweiten Vatikanischen Konzils

Reihe „Musiker im Gespräch mit Professor Siegfried Mauser“
Montag, 14. Dezember 2015
Ana Chumachenco

Die Armenische Kirche in der Zeit des Genozids

Hacik Rafi Gazer

Das armenische Volk, als ein jahrhundertaltes christliches Volk, wurde während des Ersten Weltkriegs aus seinem Stammland deportiert und beinahe ganz ausgerottet. So verloren über 1,5 Millionen Armenier im Osmanischen Reich ihre Lebensgrundlagen. Unter dem osmanischen Sultan Abdul Hamid II. wurden schon seit 1894 Massaker an den Armeniern im Osmanischen Reich immer häufiger. Während des Ersten Weltkrieges traf diese mit den Deportationen und der Enteignung von Hab und Gut die größte Katastrophe in ihrer Geschichte.

Auf Anordnung der jungtürkischen Regierung waren bereits am 24. April 1915 die in der damaligen osmanischen Hauptstadt Istanbul sowie in den weiteren Metropolen des Osmanischen Reiches lebenden, namhaften armenischen Persönlichkeiten, Schriftsteller, Ärzte, Juristen und Geistliche festgenommen und im Landesinneren ermordet worden. In den folgenden Wochen wurden auch in den weiteren armenischen Siedlungsgebieten die erwachsenen Männer von ihren Familien getrennt anschließend deportiert und ermordet. Frauen, Kinder und ältere Menschen blieben ohne Schutz zurück. Aber auch diese Gruppe wurde dann auf brutalste Weise deportiert. Zusammen mit der armenischen Bevölkerung war auch die armenische Kirche, die älteste Institution innerhalb der Geschichte des armenischen Volkes, von den Vernichtungen massiv betroffen.

So wurden während des Genozids über 2500 Kirchen, 450 Klöster, 1900 Schulen sowie Friedhöfe und Wohlfahrtseinrichtungen der Armenisch-Apostolischen Kirche, der Armenisch-Katholischen Kirche sowie der Armenisch-Evangelischen Kirchen enteignet, beraubt und zerstört. Alle armenischen theologischen Einrichtungen waren innerhalb des osmanischen Reiches aufgelöst und zerstört worden. Insgesamt verloren allein 817 Armenisch-Apostolische Geistliche ihr Leben.

Bis heute ist dieser Genozid an den Armeniern von der Türkei nicht anerkannt und nicht aufgearbeitet. Vielmehr bestimmt die Leugnung des Genozids noch immer die offizielle türkische Haltung. Im Folgenden will ich versuchen, einen Überblick über die Lage der Armenischen Kirchen vor, während und nach dem Ersten Weltkrieg, d.h. vor, während und nach dem Genozid im Osmanischen Reich zu geben.

Das Territorium, auf dem die Armenier traditionellerweise lebten, war in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts unter dem russischen, dem osmanischen und dem persischen Reich aufgeteilt. Seit dem 15. Jh. gerieten überwiegende Teile des historischen Armeniens sowie Kilikien und Jerusalem, damit auch die armenischen geistlichen Zentren, zunehmend unter die politische Herrschaft des osmanischen Reiches. Seit dem Mittelalter befanden sich größere Diasporagemeinden der Armenier in Persien, Ägypten, auf dem Balkan vor allem in Rumänien und in Siebenbürgen, in Georgien, Nord- und Ostkaukasus, in Südrussland, Krim und Galizien, im Fernen Osten sowie in Nordamerika.

Die gesamte armenische Bevölkerung war zu Beginn des 20. Jahrhunderts auf



Prof. Dr. Hacik Rafi Gazer, Professor für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens an der Universität Erlangen-Nürnberg

drei christliche Konfessionen verteilt, die Armenisch-Apostolische Kirche, die Armenisch-Katholische Kirche, die Armenisch-Evangelische Kirche. Die Armenisch-Apostolische Kirche hatte um 1915 fünf geistliche Zentren: Das Katholikat Aller Armenier in Etschmiadzin lag auf russischem Territorium. Die anderen Kirchenleitungen, das Katholikat des Großen Hauses von Kilikien in Sis, das Armenische Katholikat von Achтам, das Armenische Patriarchat von Jerusalem sowie das Armenische Patriarchat von Konstantinopel lagen auf osmanischem Territorium. Beinahe alle Gemeinden der Armenisch-Katholischen Kirche sowie die der Armenisch-Evangelischen Kirche lagen ebenso auf osmanischem Territorium.

I. Das Katholikat Aller Armenier in Etschmiadzin

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts residierte der Oberste Patriarch Katholikos Aller Armenier auf russischem Territorium in Etschmiadzin (Ost-Armenien). Das Katholikat in Etschmiadzin war im ersten Viertel des 20. Jhs. mehrfach von politischen Ereignissen gravierend betroffen. Diese waren erstens der Erste Weltkrieg und seine Folgen, zweitens der Genozid und seine Folgen und drittens das anti-kirchliche Sowjetregime der 1920er Jahre und seine Folgen.

Die Jurisdiktion des armenischen Katholikats Aller Armenier in Etschmiadzin erstreckte sich während des Ersten Weltkrieges auf dem Territorium des russischen Reichs auf sechs Diözesen: Die größte Diözese war Jerewan mit insgesamt 643 Kirchen und 47 Klöstern. Die zweitgrößte Diözese war in Georgien mit insgesamt 356 Kirchen und 14 Klöstern. In der drittgrößten Diözese Karabagh waren 208 Kirchen und 13 Klöster. In der Diözese Schirwan waren insgesamt 38 Kirchen und zwei Klöster. In der Nordkaukasischen Diözese Astrachan waren 39 Kirchen, in der Diözese Nor Nachijewan-Besarabien insgesamt 43 Kirchen und drei Klöster.

Demnach gab es in den sechs armenischen Eparchien im Russischen Reich um die Jahrhundertwende 1327 armenische Kirchengemeinden und 79 armenische Klöster. Insgesamt lebten dort rund 1,8 Millionen armenische apostolische Christen.

Darüber hinaus unterstanden dem Katholikat Etschmiadzin die Eparchien der folgenden Diasporagemeinden: Isfahan/Teheran mit 15 Kirchengemeinden, Atrbatakan (Täbris) mit 100 Kirchengemeinden, Kalkutta (Indien und Indochina) mit zehn Kirchengemeinden, Batavia (Insel Java) mit zwei Kirchengemeinden, Europa mit vier Kirchengemeinden und die USA mit fünf Kirchengemeinden.

Noch vor dem Genozid, der im Frühjahr 1915 begonnen und in den folgenden Monaten fortgesetzt wurde, waren bereits im Sommer des Jahres 1914 die Folgen des Ersten Weltkrieges in Etschmiadzin zu spüren. Seit Sommer 1914 führte die osmanische Armee mit der russischen Armee Krieg. Von den Folgen dieses Krieges waren mehrere von Armeniern bewohnte armenische Städte in den russisch-türkischen Grenzgebieten betroffen. So wurden Erzurum-Sarikamisch, Van, aber auch Malazgert-Alaschert Kriegsschauplätze. Aus diesem Krieg konnten die Armenier nur als Verlierer herausgehen. Denn die Armenier waren in beiden Reichen Untertanen, und zwar als Zivilisten wie auch als Soldaten, d.h. armenische Soldaten gab es in beiden Armeen.

Die armenische Bevölkerung stand zwischen den beiden Fronten. Je nach Ausgang der Kriegslage brachen die Armenier in großen Gruppen aus den türkisch-osmanischen Territorien in Richtung der russischen, in der Regel in Richtung Etschmiadzin und Jerewan, auf. Ab November 1914 kamen immer mehr armenische Kriegsflüchtlinge aus Ardahan nach Kars und Etschmiadzin. Das Katholikat Aller Armenier in Etschmiadzin war ein Zufluchtsort geworden.

Um diese Kriegsflüchtlinge des russisch-türkischen Krieges im Ersten Weltkrieg zu versorgen, wurden in Etschmiadzin Ende Dezember 1914 mit der Arbeit begonnen. Die Kriegsflüchtlinge wurden in Etschmiadzin durch die Mitglieder der Bruderschaft von Etschmiadzin registriert, mit Kleidung und Nahrung versorgt. Bis Mitte des Jahres 1915 war eine große Zahl von Flüchtlingen in unmittelbarer Nähe des Katholikats geflüchtet. Die theologische Ausbildungsstätte, die geistliche Georgean-Akademie, und die Druckerei waren geschlossen. Die Residenz des Katholikos war in ein Krankenhaus umfunktioniert worden.

Mit dem Beginn der Deportationen der Armenier im osmanischen Reich im Frühjahr 1915 kamen, soweit sie die Todesmärsche überleben konnten, die deportierten Genozidflüchtlinge nach Etschmiadzin. Die Zahl der Genozidflüchtlinge betrug in Jerewan und Etschmiadzin im Sommer 1915 um die 150.000. Alleine 60.000 hielten sich in Etschmiadzin und Umgebung unter fürchterlichen Umständen auf.

Zu den Genozidflüchtlingen zählten neben den Laien auch die armenischen Geistlichen. Bei dem Auszug aus den heimatlichen Kirchengemeinden konnten sie, soweit es noch möglich war, die seit Jahrhunderten gebrauchten liturgischen Gewänder, Geräte, Bücher sowie Handschriften mitnehmen. So konnten einige dieser geretteten Gegenstände in Etschmiadzin gesammelt werden. Doch auch dort waren sie auf Dauer nicht sicher.

Es wurden Überlegungen zur möglichen Verlagerung der geretteten kirchlichen Schätze eingeleitet. Denn die Sorge war groß. Im Falle eines Angriffes wären jahrhundertalte Handschriften,

liturgische Gewänder und Geräte sowie Reliquien für immer vernichtet gewesen. Es hatte Überlegungen gegeben, sie in Tiflis aufzubewahren. Doch entschied man sich dann für Moskau und so wurden am 3. Februar 1915 insgesamt 150 Kisten dorthin geschickt. In Moskau gab es eine seit Jahrhunderten bestehende armenische Kirchengemeinschaft, welche diese Schätze aufbewahren konnte. Nach der Oktoberrevolution und der Gründung des sowjetischen armenischen Staates wurden am 22. Mai 1922 nur 120 Kisten nach Armenien zurückgebracht und dort an die Bolschewiki ausgehändigt. 30 Kisten sind bis heute in Moskau verblieben.

Insgesamt war also das Katholikat in Etschmiadzin ein Zufluchtsort. Das Katholikat Aller Armenier war als Institution im Unterschied zu den anderen geistlichen Zentren nicht aufgelöst worden. Dieser Prozess sollte erst in den 1920er und 1930er Jahren in Sowjetarmenien geschehen. Von den 643 Kirchen der Jerewaner Diözese z. B. waren Ende der 1930er Jahren nur noch vier offen.

II. Das Katholikat des Großen Hauses von Kilikien

Der Genozid wurde in allen von Armeniern bewohnten osmanischen Provinzen durchgeführt. Davon waren alle Diözesen des Katholikats des Großen Hauses von Kilikien betroffen. Im Unterschied zum Katholikat in Etschmiadzin wurde der amtierende Katholikos Sahak II. zusammen mit den Mitgliedern seiner Kirchengemeinden deportiert. So verlor das Katholikat seinen Sitz, sein Mutterkloster in Sis (Kozan) sowie alle seine Gemeindeglieder in den 224 Kirchengemeinden und zwölf Klöstern.

Seit dem 11. Jahrhundert residierten die Obersten Patriarchen des Katholikats des Großen Hauses von Kilikien in verschiedenen Orten Kilikiens, zuletzt bis zum Ersten Weltkrieg in Sis. Seit 1902 amtierte Sahak II. Chabayan als

So verlor das Katholikat seinen Sitz, sein Mutterkloster in Sis sowie alle seine Gemeindeglieder in den 224 Kirchengemeinden und zwölf Klöstern.

armenischer Katholikos von Kilikien in der Stadt Sis (heute Kozan). Von diesem Katholikat aus wurden in 13 Diözesen etwa 300.000 armenische Christen betreut.

Am 3. September 1915 brachte Erzbischof Egische Karoian bei seiner Rückkehr von einem Regierungsvertreter in Sis die den Tod bedeutende Hiobsbotschaft der Vertreibung. Der Mönchsbruderschaft wurde eine Frist von zehn Tagen für die Abreise nach Aleppo gesetzt: „Da dieser aus Istanbul eingegangene Befehl endgültig war, sind wir in der gesetzten Frist sehr hart beschäftigt mit der die Seele quälenden Arbeit, die kostbaren Gefäße und schweren Gewänder als auch die alten Bücher des achthundertjährigen historischen Stuhls von Sis in speziell dafür vorbereitete große Kästen unterzubringen. Nachdem wir den wichtigsten Teil des Klosterbesitzes zusammengepackt haben, warten wir auf den Befehl zum Aufbruch“, beschreibt Bischof Chad Adschahpahjan die Situation.

Der 13. September 1915, der Festsonntag der Kreuzerhöhung, wird zum historischen Tag des Weinens und Klagens, sowohl für die Mönchsbruder-

Armenisches und Georgisches Christentum 1887 – 1914 (Konstantinopel)



Die armenische Kirche im Patriarchat von Konstantinopel zu ihrer Blütezeit. Dort lebten rund 1,5 Millionen armenisch apostolische Christen.

schaft wie auch für die in Sis verbliebene Handvoll an Armeniern. Am selben Tage wird der Schlüsselbund des Klosters der Regierung übergeben. Dieser Anblick war herzerreißend. „Nun als die letzte Stunde des Aufbruchs kam, stürzten die Tränen in Strömen aus unseren Augen. Unter Tränen küssen wir als letztes Leb wohl die heiligen Steine der Mutterkirche des kilikischen Katholikats und brechen zu einer Reise ohne Wiederkehr auf. Wir überlassen barbarischen Händen das wunderbar gefügte Mutterkloster des jahrhundertalten

Im Laufe des Jahres 1915 wurden alle Mitglieder der 272 Kirchengemeinden deportiert und das Katholikats von Achtamar aufgelöst.

Stuhls von Sis, errichtet in den Tagen des glückseligen Katholikos Kirakos Metzagorz. Ebenso verlassen wir auf immer den majestätisch-prächtigen Palast des Katholikos von Kilikien samt allen dazugehörigen Gebäuden“, so noch einmal Bischof Chad Adschahpahan.

Nach einer zehnjährigen Wanderschaft in Syrien gelang es Katholikos Sahak II. Anfang der 30er Jahre mit den Armeniern, die die Deportationen von Kilikien überlebt hatten, in der Nähe von Beirut in dem Ort Antelias das einstige Katholikats des Großen Hauses

von Kilikien wieder aufzubauen. Von da an widmete sich das kilikische Katholikats weiterhin der Seelsorge an den überlebenden Armeniern in Syrien, Libanon und Palästina. Bis heute residiert der Katholikos des Großen Hauses von Kilikien im Libanon.

III. Das armenische Katholikats von Achtamar

Das armenische Katholikats von Achtamar bestand seit dem Jahre 1113 auf der heute im Osten der Türkei befindlichen Vansee-Insel Achtamar. Der Jurisdiktion dieses Katholikats waren im Jahre 1915 insgesamt 272 Kirchengemeinden unterstellt, in denen schätzungsweise 95.000 armenisch apostolische Christen lebten.

In den Orten Arcesch, Adilcevaz, Achpag, Varak waren sehr berühmte armenische Klöster. Nicht zuletzt befand sich das Mutterkloster des am 12. Mai 2015 in Rom in die Liste der Theologen der Römisch-Katholischen Kirche aufgenommen armenischen Theologen Gregor Narek auf dem Gebiet dieses Katholikats. Am 12. April 2015 wurde Gregor Narek durch Papst Franziskus in Rom zum „Doctor ecclesiae universalis“ erhoben worden. Gregor von Narek (geboren 950 in Andzevatzik, gest. ca. 1010 in Narek), der armenische Mönchsgelehrte, Dichter und Mystiker, wirkte in der Klosterschule von Narek. Die Schule entstand in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts im armenischen Königreich von Waspurakan. 1915 amtierte Yeznik Vardapet Nergararyan als

Diözesanvikarsbischof der Erzdiözese Van und zugleich als Koadjutor des Katholikats von Achtamar. Das Gebiet des Katholikats war bereits in den ersten Monaten des Ersten Weltkrieges schwer betroffen. Im Laufe des Jahres 1915 wurden alle Mitglieder der 272 Kirchengemeinden deportiert und das Katholikats aufgelöst. Im Unterschied zum Katholikats von Achtamar des Großen Hauses von Kilikien gibt es von diesem Katholikats heute keine Fortsetzung.

IV. Das armenische Patriarchat von Jerusalem

Jerusalem wurde Zufluchtsort für die armenischen Flüchtlinge. Seit dem 5. Jahrhundert leben die Armenier, Laien und Geistliche, in Jerusalem und verfügten seit 638 über ein eigenes Bistum. Das armenische Bistum in Jerusalem mit dem Sitz im Jakobus-Kloster wurde

Jerusalem wurde Zufluchtsort für die armenischen Flüchtlinge.

später unter dem mamelukischen Sultan Masir Muhamed 1311 zum Patriarchat erhoben. Dem Jurisdiktionsgebiet des armenischen Patriarchats in Jerusalem mit Sandchak Jebel Lübnan (Berg Libanon) gehörten 1915 insgesamt zehn Kirchengemeinden mit 7000 Christen an.

Das armenische Patriarchat in Jerusalem blieb von den Folgen des Ersten

Weltkrieges nicht verschont. Das Patriarchat war seit 1910 vakant und konnte erst 1921 wiederbesetzt werden. Vom August 1914 bis August 1916 war der ehemalige Patriarch von Konstantinopel Malakia Ormanian in Jerusalem als bevollmächtigter Administrator tätig. Inzwischen hielt sich auch der Katholikos Sahak II. Chabayan in Jerusalem auf. Wie bereits erwähnt musste Katholikos Sahak II. Chabayan im September 1915 Sis verlassen und hielt sich vorübergehend in Aleppo auf. Im Oktober 1915 musste er auch Aleppo verlassen und kam am 31. Oktober 1915 in Jerusalem an.

Im Mai 1916 traf Cemal Pascha mit dem Katholikos Sahak II. in Jerusalem zusammen und besprach die Zusammenlegung aller vier Kirchensitze, nämlich der beiden Patriarchate Jerusalem und Konstantinopel sowie der beiden Katholikats von Sis und Achtamar. Demnach sollte es unter der Jurisdiktion des Katholikos Sahak II. ein Katholikats von Kilikien geben; künftig sollte es seinen Sitz in Jerusalem haben. Der Inhaber sollte Katholikos-Patriarch Aller Armenier in der Türkei heißen.

Für diese künftige Kirchenleitung wurde am 19. Juli 1916 eine eigene Satzung „Ganonagir Hayoc Katolikosutean u Badriarkutean“ erlassen und damit die Verfassung der Armenier von 1863 für aufgehoben erklärt. So wurde auf Anordnung des osmanischen Staates ab Sommer 1916 Katholikos Sahak II. Chabayan Katholikos-Patriarch Aller Armenier in der Türkei mit Sitz in Jerusalem. Damit waren die zwei aufgelösten

Katholikate des großen Hauses von Kilikien mit dem ehemaligen Sitz in Sis sowie das Katholikate von Ahtamar und die zwei Patriarchate Jerusalem und Konstantinopel in Jerusalem zusammengefügt worden. Die Gemeinden aller genannten Kirchenleitungen waren währenddessen aufgelöst. Ab dem 30. Juli 1916 nahm Sahak II. die Aufgaben in Jerusalem in der von Cemal Pascha angeordneten Eigenschaft Katholikos-Patriarch Aller Armenier in der Türkei wahr. Am 6. August 1916 wurde Sahak II. feierlich in sein neues Amt eingeführt. In diesem Amt blieb Sahak II. insgesamt 15 Monate, also vom 6. August 1916 bis 6. November 1917, denn bereits im Oktober 1917 trafen die Briten in Jerusalem ein und drängten die türkische Armee nach Norden. Der unter der osmanischen Hoheit amtierende Katholikos Sahak II. verließ nun die Stadt Jerusalem in Richtung Damaskus. Somit war auch dieses Provisorium aufgelöst.

Neben den administrativen und personellen sowie strukturellen Änderungen muss in Jerusalem auf die armenischen Flüchtlinge hingewiesen werden.

Nur das armenische Patriarchat Jerusalem verfügte über eine theologische Ausbildungsstätte.

Sie suchten ähnlich wie in Etschmiadzin auch in Jerusalem Zuflucht. So meldeten sich in Jerusalem täglich bis zu 30 oder gar 40 Flüchtlingsfamilien und baten um Hilfe und Nahrung. Hier öffneten auch einige Waisenhäuser ihre Tore weiterhin für die armenischen Flüchtlingskinder, wie das Jerusalemer Waisenhaus und das Syrische Waisenhaus. Diese Häuser hatten seit den hamidischen Massakern der 1890er Jahre armenische Kinder aufgenommen.

Die amerikanischen und die deutschen Waisenhäuser waren in den Kerngebieten des osmanischen Reiches nun geschlossen. Viele Kinder wurden soweit es möglich war nach Jerusalem verlegt. Das armenische Patriarchat in Jerusalem spielte in den 1920er und 1930er Jahren für die Ausbildung der Geistlichen der gesamten armenischen Kirche eine wichtige Rolle. Alle anderen bis 1915 bestehenden theologischen Ausbildungsstätten der armenischen Kirche waren geschlossen. Nur das armenische Patriarchat verfügte über eine theologische Ausbildungsstätte. Hier konnten nun diese Flüchtlingskinder ausgebildet werden. Aus deren Reihen sei der spätere armenische Patriarch Schnork Kalusdian genannt. Die amerikanischen Missionare hatten ihn aus Talas nach Jerusalem mitgebracht.

V. Das armenische Patriarchat von Konstantinopel

Nach der Eroberung Istanbuls durch die Türken entstand auf Anordnung des Eroberers Fatih Sultan Mehmet im Jahre 1461 das armenische Patriarchat von Konstantinopel. Es ist eines der „jüngeren“ geistlichen Zentren der armenischen Kirche. Von diesem Patriarchat aus wurden 1640 Kirchengemeinden auf dem osmanischen Territorium mit über 1,5 Millionen armenisch apostolischen Kirchenmitgliedern betreut.

Allein in der Hauptstadt Konstantinopel waren 43 Kirchengemeinden beheimatet. Nahe Nikomedien lag das Kloster Armasch. In Armasch befand sich seit 1889 das theologische Seminar des Patriarchats. Im Juli 1915 wurde dieses Seminar geschlossen, der Leiter Mesrob Naroyan zunächst verbannt. Auch

die 38 Theologiestudenten mussten weggehen und zogen zunächst nach Istanbul, wo sie bis Mitte September 1915 im Patriarchat geblieben sind. Im Juni 1916 mussten sie Istanbul verlassen und kamen im Juli 1916 nach Jerusalem. Hier blieben sie bis August 1917. Aus dem Geistlichen Seminar stammten alle während des Genozid amtierenden Bischöfe des Patriarchats. In den Jahren 1889 bis 1915 hatte das Seminar seine Glanzzeit. Das Kloster war zugleich bis zum Jahre 1915 eine der wichtigsten Pilgerstätte des armenischen Patriarchates.

Seit dem 30. August 1913 amtierte Zaven Ter Egiayan als armenischer Patriarch von Konstantinopel. Er erhielt am 28. Juli 1916 einen Brief, in dem das Patriarchat in Konstantinopel von Seiten des osmanischen Staates für aufgelöst erklärt und sein Amt als Patriarch für beendet erklärt wurde. Das Vermögen des Patriarchats sollte von ihm umgehend einer vom osmanischen Staat bevollmächtigten Person ausgehändigt werden.

Am 3. August 1916 kam eine weitere Anordnung; es war der Ausweisungsbefehl für den Patriarchen Zaven Ter Egiayan aus Istanbul. So nahm Patriarch Zaven Ter Egiayan am 21. August 1916 in Istanbul in der Gottesmutterkirche an der Liturgie teil und am 22. August verließ er Istanbul in Richtung Bagdad. Dort war er geboren worden. Am 8. September 1916 erreichte er Aleppo und zog nach Meskene, am 13. September 1916 traf Patriarch Zaven in Der Zor ein.

So wurde Patriarch Zaven Ter Egiayan entlang des Euphrats selber Augenzeuge der Deportationen und sah tausende Leichen. Er erreicht am 26. September 1916 Bagdad und wurde unter Hausarrest gestellt. In Bagdad blieb er fünf Monate lang, danach brach er, nachdem er am 2. Februar 1917 seine Mutter beerdigt hatte, in Richtung Mosul auf, wo er am 9. März 1917 ankam – an jenem Tag wurde Mosul von den Engländern erobert.

Zwei Jahre später kehrte er nach Istanbul zurück und versuchte in den folgenden vier Jahren, Hilfe für die Überlebenden zu organisieren. Er musste Konstantinopel am 10. Dezember 1922 erneut, diesmal ohne Wiederkehr verlassen.

In den 1920er Jahren wurden in den armenischen Kirchengemeinden in Istanbul 18 Aufnahmestationen eingerichtet. Das einst mächtigste armenische Patriarchat in Istanbul, das vor dem Völkermord an den Armeniern 1915/16 noch über fünfzig Eparchien mit insgesamt 1640 Kirchen verfügte, schrumpfte nach der Gründung der türkischen Republik 1923 auf eine einzige Eparchie mit Sitz in Istanbul.

Ein kurzer Ausblick in die Zeit der türkischen Republik, also ab 1923: Der Patriarchatssitz blieb von 1922 bis 1927 vakant und konnte erst 1927 wiederbesetzt werden. In den 20er und 30er Jahren gingen einige der bis 1915 von Istanbul aus geleiteten Eparchien unter die Jurisdiktion des Katholikats von Etschmiadzin über. Dies waren die durch armenische Flüchtlinge überfüllten Eparchien Griechenland, Bulgarien, Rumänien und Ägypten.

VI. Die Armenisch-Katholische Kirche

Die Laien und die Geistlichen der mit Rom unierten Armenisch-Katholischen Kirche waren von dem Genozid genauso betroffen wie die Angehörigen der Armenisch-Apostolischen Kirche. Das Bestreben, ein mit Rom uniertes armenisches Bistum/Kirche zu gründen, bestand seit dem 10. Jahrhundert bereits in Kilikien. Im Osmanischen Reich war 1740-42 in Aleppo die Gründung auch

gelingen. 1749 wurde der Sitz des unierten Patriarchats nach Bzommar im Libanon verlegt. 1830 wurde den unierten Armeniern eine eigene Rechtsstellung, der Millet, verliehen. 1831 wurde ein uniertes Erzbistum für Konstantinopel errichtet und seit 1835 mit einer doppelten Kirchenleitung besetzt. Der eine Patriarch war für die geistlich-theologische Angelegenheiten und der andere Patriarch für die administrativen Angelegenheiten der Gemeinden zuständig. Das unierte Patriarchat wurde 1866-67 nach Konstantinopel verlegt. Die unierten Armenier hatten 1915 insgesamt 21 Diözesen mit 75 Kirchengemeinden und einem Kloster mit insgesamt rund 85.000 Gläubigen. Von den 21 Diözesanbischöfen wurden 20 Diözesanbischöfe deportiert und insgesamt 99 armenisch katholische Geistliche (Erzbischöfe, Bischöfe, Priester) kamen 1915/16 ums Leben.

In der Zeit des Genozids waren die Interventionen katholischer Staaten, sogar des Vatikans, bis auf einige wenige Ausnahmen vergeblich. So hatten sich in Deutschland die Vertreter der Römisch-Katholischen Kirche im Oktober 1915 vergeblich an den Reichskanzler Bethmann-Hollweg gewandt.

VII. Die Evangelisch-Armenische Kirche

Von dem Genozid blieben auch die jüngsten Konfessionsmitglieder, gemeint ist die Evangelisch-Armenische Kirche, nicht verschont. Die Entstehung derselben verdankt sich der protestantischen Mission, genauer den kongregationalistischen Christen aus den USA. Diese wurden in zahlreichen Metropolregionen, aber auch in Provinzstätten des osmanischen Reiches missionarisch tätig. Aus der Absicht, die Armenisch-Apostolische Kirche zu erneuern, ist im Juli 1846 eine eigene Armenisch-Evangelische Kirchengemeinde hervorgegangen. Diese Gemeinde wurde ab den 1850er Jahren dann als Protestant Milleti vom osmanischen Staat anerkannt. Evangelisch-Armenischen Gemeinden wurden im Laufe des 19. Jahrhunderts in weiteren armenischen Ortschaften gegründet. Innerhalb des osmanischen Reiches gab es vor dem Genozid vier große Kirchenkreise mit insgesamt 156 protestantisch-armenischen Kirchengemeinden. Man schätzt die Zahl der Kirchenmitglieder auf rund 42.000. Im Laufe des Genozids verloren allein 35 Evangelisch-Armenische Geistliche bei den Deportationen ihr Leben.

Seit den hamidischen Massakern bauten die deutschen protestantischen Kreise ihre Arbeit unter den Armeniern im Humanitären Bereich aus. Nun kamen die Deutschen in die Türkei und

Neben Johannes Lepsius war Pfarrer Ernst Lohmann mit seinem Hilfswerk unter den Armeniern tätig.

gründeten Schulen und Waisenhäuser in zahlreichen Orten der Türkei. Neben Johannes Lepsius war Pfarrer Ernst Lohmann mit seinem Hilfswerk unter den Armeniern tätig. An dieser caritativ-humanitären Arbeit unter den Armeniern waren auch andere Einrichtungen aus Deutschland beteiligt.

VIII. Zusammenfassung

Mit dem Genozid verlor das armenische Volk beinahe seine gesamte Lebensgrundlage. Zusammen mit der gesamten armenischen Bevölkerung verlor auch die Kirche in Westarmenien

ihre Mitglieder und Mitarbeiter; die Klöster mit ihren Bibliotheken und Handschriften, Schulen, Druckereien und Friedhöfe wurden zu Steinbrüchen umgewandelt.

Die unter Sultan Abdul Hamid II. seit 1894 zunehmenden Verfolgungen und Deportationen der Armenier im osmanischen Reich erreichten ihren Höhepunkt im Ersten Weltkrieg in der vollständigen Vernichtungsaktion. Die gesamte Lebensgrundlage der westarmenischen Bevölkerung in ihren Stammländern wurde zwischen 1894 und 1922 in geistiger, kultureller und wirtschaftlicher Hinsicht für immer vernichtet.

Das Katholikate in Etschmiadzin – es lag nicht auf dem Gebiet des osmanischen Staates – blieb zwar bestehen, war aber mit armenischen Flüchtlingen sehr belastet und brach dann unter sowjetischer Herrschaft in den folgenden Jahren ganz zusammen.

Das Katholikate in Kilikien wurde faktisch ausradiert. Das Patriarchat in Jerusalem hingegen blieb bestehen und nahm Flüchtlinge auf.

Das Patriarchat von Konstantinopel wurde aufgelöst, seine Kirchengemeinden beinahe alle ausgelöscht. Erst 1927 konnte es wiederbesetzt werden, dann allerdings lebten dort nur noch sehr wenige armenische Christen. □



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

Der evangelische Theologe und Orientalist Johannes Lepsius (1858–1926) und die deutsche Armenierhilfe

Axel Meißner

I.

In den letzten Tagen haben es zwei vielbeachtete Stimmen bis in die deutschen Hauptnachrichten geschafft – die eine aus dem Munde des Heiligen Vaters, Papst Franziskus, in Rom, die andere aus dem Europäischen Parlament. Beide hatten jene furchtbaren Ereignisse vor 100 Jahren, deren wir uns auch heute Abend mit Lesungen in der ganzen Welt erinnern, als das benannt, was sie waren: „Völkermord“ – der erste des 20. Jahrhunderts. Sie hatten gewagt, jenes Reiz- und Unwort auszusprechen, das anderen aus Furcht vor politischen oder wirtschaftlichen Konsequenzen nicht über die Lippen kommt. Die vorhersehbaren Reaktionen ließen denn auch nicht lange auf sich warten. Nichts Neues unter der Sonne?

Vergleichbaren Reaktionen sah sich auch der deutsche evangelische Theologe und Orientalist, Philosoph und Philanthrop, Publizist und Menschenrechtler, Dramatiker und Unternehmer, Musiker und Missionar Johannes Lepsius vor mehr als 100 Jahren gegenüber. Sein publizistisches Œuvre, allen voran die „klassischen“ Dokumentationen der Hamidischen Massaker der Jahre 1894 bis 1896 und des Völkermordes 1915/16, sah sich dem Vorwurf ausgesetzt, es konterkarierte die außenpolitischen, militärischen und wirtschaftlichen Interessen des deutschen Kaiserreiches.

Bis in unsere Tage hinein wird Johannes Lepsius, eine der herausragenden Helfergestalten an der Schwelle vom 19. zum 20. Jahrhundert, die durch das große Armenier-Epos des Wiener deutsch-jüdischen Schriftstellers Franz Werfel „Die vierzig Tage des Musa Dagh“ (1933) zur Gestalt der Weltliteratur wurde, als Fälscher, Lügner oder kleinkariert Missionar diffamiert. Ein auch nur annähernd vollständiges gezeichnetes Bild von der Person Johannes Lepsius und dessen vielgestaltiger und vielschichtiger Arbeit steht bislang noch aus. Dies ist und bleibt ein dringendes Desiderat der Forschung und gilt ebenso für alle deutschen Hilfswerke zur Rettung der Armenier gleichermaßen. Im Folgenden können entsprechend nur die wichtigsten Schlaglichter auf Person und Wirken geworfen.

II.

Johannes Lepsius wurde am 15. Dezember 1858 in der Familie des Begründers der wissenschaftlichen Ägyptologie in Deutschland, Carl Richard Lepsius, geboren. Zu dessen bedeutenden akademischen Schülern gehörte der Orientalist und Alttestamentler Edouard Naville, der als Spross der gleichnamigen Genfer Patrizierfamilie zum Präsidenten des Internationalen Komitees des Roten Kreuzes avancierte. Mit ihm wirkte Johannes Lepsius später in der Genfer Internationalen Philarmenischen Liga eng zusammen. Ein Freund des Vaters war auch der ägyptisch-armenische Politiker Nubar Nubarian, mit dessen Sohn Boghos Nubar Pascha Johannes Lepsius später zur Unterstützung der armenischen Autonomie-Bestrebungen zusammenarbeitete. So war Lepsius seit der Kindheit mit der armenischen Welt



Dr. Axel Meißner, Pfarrer in Schkeuditz

bekannt, zumal sich der Vater 1863 an der Gründung eines Hilfsvereins für die protestantischen Armenier im Osmanischen Reich beteiligte.

Die Mutter, Elisabeth, war die Tochter des Komponisten Bernhard Klein, Enkelin des Berliner Verlegers Friedrich Parthey und Urenkelin des Berliner Buchhändlers und Aufklärers Friedrich Nicolai. Sie führte mit ihrem starken, von J. H. Wichern inspirierten christlich-sozialen Engagement ihren jüngsten Sohn zum Studium der Theologie. Dieser ist vielseitig hochbegabt und kann sich lange nicht entscheiden, ob er eine künstlerische oder wissenschaftliche Laufbahn einschlagen soll. Er studiert zunächst Philosophie und promoviert bereits 1880 mit einer Preisarbeit bei dem Münchner Philosophen Carl von Prantl. Zur Freude der Mutter studiert er danach Theologie in Erlangen, Greifswald und Stettin, wo er auch sein Examen ablegte. Im Berliner Domkandidatenstift wurde Lepsius zum Pfarrer für die Jerusalemer evangelische-lutherische Gemeinde ordiniert. Von 1884–1886 arbeitet er als Hilfsprediger und Lehrer in der Jerusalemer Gemeinde. Dort lernte er seine spätere Frau Margarethe, die von allen nur Maggie genannt wurde, kennen. Sie stammte aus der großen Württemberger Missionarsfamilie Zeller und war eine Enkelin des Schweizer Missionars und Bischofs des preußisch-englischen Bistums in Jerusalem Samuel Gobat.

1885 heiratete Johannes und Margarethe in Jerusalem. Unter ihrem Einfluss wandelt Lepsius, der sich auch zum Dramatiker, Wissenschaftler oder Politiker berufen fühlt, zu einem erweckten Christen und Theologen, der die akademische Bibeltheologie mit der Gemeinschaftsbewegung ins Gespräch bringen wird. Aus diesen erweckten, oft adeligen Kreisen fließen ihm später beträchtliche Mittel für sein Hilfswerk zu. Nach einer kurzen Übergangszeit an der Christuskirche in Frankfurt am Main geht Lepsius 1887 als Pfarrer nach Friesdorf im Harz. Beargwöhnt von der Berliner Hofgeistlichkeit gründet er gemeinsam mit seiner Frau für die arbeits-

und mittellosen Frauen am Ort mitten in Friesdorf eine Teppichmanufaktur. Diese sollte sich zehn Jahre später zum Kern des künftigen Hilfswerkes im Orient entwickeln. Aufgerieben von der Arbeit, durch Krankheit und sechs Geburten starb Maggie Lepsius bereits 1898 im Alter von 31 Jahren. Im Jahre 1900 heiratete Lepsius die Schwester der Schriftstellerin Agnes Günther.

Die Entstehung dieses Hilfswerkes war nicht geplant, sondern der Not der Stunde geschuldet. Eigentlich schlug das Herz von Johannes Lepsius ganz für die Mission unter den Muslimen. So gründete er in seiner Pfarre in Friesdorf bei Wippra im Mansfelder Land gemeinsam mit befreundeten Pfarrern am 29. September 1895 die Deutsche Orient-Mission (DOM) – ein Projekt, das er zeitlebens nie aus den Augen verliert.

III.

Zu diesem Zeitpunkt erreichten via England und Frankreich erste beunruhigende Nachrichten das Deutsche Kaiserreich. Der osmanische Sultan Abdul-Hamid II., der fortan aufgrund des Blutes an seinen Händen der „Rote Sultan“ genannt wurde, fühlte sein Reich von den „Christlichen Großmächten“ und deren Forderung nach rechtlicher Gleichstellung der nicht-osmanischen Ethnien fundamental bedroht. Die Osmanische Regierung reagierte mit verordneten und systematisch ins Werk gesetzten, in der neueren Geschichte beispiellosen Massakern an armenischen, aber auch syrischen Christen in den kleinasiatischen Gebieten des Osmanischen Reiches. Freilich waren diese geschickt getarnt – als spontane und lokal begrenzte Pogrome eines aufgebrachten provinziellen Mobs. Kein Geringerer als Friedrich Naumann rechtfertigte die Massaker als eine Art von Notwehr, mit der sich die Türken aus dem Würgegriff der Armenier zu befreien versuchten.

Johannes und Maggie Lepsius kannten die Lage der armenischen Zwei-Millionen-Bevölkerung in der Türkei und reagierten rasch. In Begleitung des armenischen Studenten James Greenfield reist Lepsius als Teppichfabrikant getarnt und überwacht von den Spionen des Sultans im Frühjahr 1896 in die Massakergebiete. Unter Lebensgefahr reitet Lepsius nach Urfa, wo die amerikanische Schuldirektorin Corinna Shattuck (1847–1910) unter dem Schutz der amerikanischen Flagge vielen Armeniern geholfen hatte zu überleben. Beim Brand der armenischen Kathedrale in Urfa am 28./29. Dezember 1895 waren etwa 4.000 Armenier dem von den türkischen Verfolgern gelegten Feuer zum Opfer gefallen – Corinna Shattuck bezeichnet das Geschehene als „Holocaust von Urfa“.

Angesichts zigtausender unversorgter Waisen und Witwen zeichnete sich bald ein immenser Bedarf an humanitärer Hilfe ab. Die in den Notstandsgebieten befindlichen, von unterschiedlichen Nationen betriebenen Missionsstationen mit ihren Einrichtungen linderten die erste Not, waren aber auf Dauer mit der Rettungsarbeit überfordert. Im europäischen Ausland, vor allem in England, den USA und in der Schweiz wurden zügig Hilfskomitees zur Rettung der Armenier gegründet. Auch im kaiserlichen Deutschland verfehlten die Nachrichten über Gräueltaten christlichen Minderheiten im Osmanischen Reich ihre Wirkung nicht. In Ermangelung eigener Einrichtungen nutzte man zunächst bereits bestehende Stationen vor Ort. Eine der zentralen Koordinierungsstellen der internationalen Armenierhilfe war das „Bible House“ des American Board of Commissioners for Foreign Missions in Istanbul. Zu nennen sind hier aber auch die von der Basler Mission in Brussa

und der Kaiserswerther Diakonissenanstalt in Smyrna unterhaltenen Waisenhäuser, die sich kurzfristig bereit erklärten, eine größere Anzahl der den Massakern entkommenen Waisenkinder aufzunehmen. Mit Geldern, die in deutschen Gemeinschaftskreisen gesammelt worden waren – es handelte sich immerhin um 10.000 Mark – konnte auch Lepsius die ersten Waisengruppen sammeln. Am 12. Mai 1896 wurden in Talas bei Kaiserie die ersten 50 mit deutschem Geld unterhaltenen armenischen Waisen in amerikanische Häuser aufgenommen. Am 29. Juli übernahm Lepsius die Finanzierung von 50 Waisenkindern in Urfa.

Von seiner Reise zurückgekehrt startete Lepsius – immer unterstützt von seiner Frau Maggie – einen regelrechten europäischen Aufklärungsfeldzug, um die deutsche und internationale Öffentlichkeit aufzurütteln. Johannes Lepsius' Dokumentation „Armenien und Europa. Eine Anklageschrift wider die christlichen Großmächte und ein Aufruf an das christliche Deutschland“, die im Sommer 1896 in Berlin erschien und ins Französische, Englische und partiell ins Russische übersetzt wurde, wirbelte viel Staub auf. Der englische Politiker und ehemalige Premier Sir William Gladstone bekundete Lepsius in einem persönlichen Schreiben Anerkennung für seine „Zivilcourage“, im Deutschen Reich für die Armenier einzutreten.

Die Preußische Politische Polizei allerdings observierte den widerständigen Pfarrer: Mehrfach bestellte man ihn ins Berliner Polizeipräsidium und in das Auswärtige Amt des Deutschen Reichs ein. Auch seitens der Kirchenleitung wurden die Umtriebe des Friesdorfer Pfarrers kritisch beargwöhnt. Als man ihm die erbetene Verlängerung seines Urlaubs für die Armenierarbeit verweigerte, legt er sein Pfarramt nieder und

Kein Geringerer als Friedrich Naumann rechtfertigte die Massaker als eine Art von Notwehr, mit der sich die Türken aus dem Würgegriff der Armenier zu befreien versuchten.

zieht im Herbst 1896 nach Berlin. Nach über einem Jahrzehnt des weiteren Aufbaus seines Hilfswerkes in Berlin verlagerte er 1908 seinen Lebens- und Arbeitsmittelpunkt nach Potsdam. So wurde das Haus in der Großen Weinmeisterstraße 45 zum Zentrum eines weltweiten Hilfsnetzes. Durch die internationalen, besonders europäisch-orientalischen Beziehungen seiner preußischen Elite-Familie war Johannes Lepsius in die Lage versetzt, ein Armenier-Hilfswerk ins Werk zu setzen, das sich mit einer internationalen Mitarbeiterschaft wirksam um das Überleben der armenischen Witwen und Waisen kümmerte. Auch das protestantische und konfessionelle Ambiente, in welchem sich Johannes Lepsius als Theologe zwischen Jerusalem, London, Basel, Genf und Straßburg bewegte, half ihm bei dieser gewaltigen Aufgabe.

Die hamidischen Massaker 1895/96 hatten etwa 200.000 Opfer gefordert, die eine große Zahl von Witwen und Waisen hinterlassen haben, deren Überleben gesichert werden musste. Dazu bildeten sich im ganzen damaligen Deutschen Reich Vereine, welche die Armenierhilfsstationen im Orient personell, finanziell und organisatorisch mittrugen. Zu den Hilfsstationen, die bereits 1896 entstanden, gehörten auch medizinische Versorgungseinrichtungen,



Das Grab von Johannes Lepsius auf dem Evangelischen Friedhof in Meran.

Foto: Stephan Höpfinger

da die Überlebenden oft in schwer traumatisiertem Zustand aufgefunden wurden. Den Geretteten wurde darüber hinaus eine Schul- und Berufsausbildung zuteil. Man versuchte, sie wieder in ein „normales“ Leben zu integrieren.

Johannes Lepsius war Theologe und doch ein politischer Mensch. In die Zeit zwischen 1913 und 1916 fallen das Bemühen um lang ersehnter Reformen zur gleichberechtigten Integration der Armenier im Osmanischen Reich sowie die Gründung der Deutsch-Armenischen Gesellschaft, deren Gründung vor einem Jahrhundert mit wissenschaftlichen

Konferenzen in Potsdam und Jerewan gedacht wurde. Alle Träume zerplatzen im Ersten Weltkrieg, in dessen Schatten der erste Völkermord des 20. Jahrhunderts geplant und in die Tat umgesetzt wird. Zu Beginn des I. Weltkrieges nutzten die jungtürkischen Machthaber als Vorwand für den Völkermord eine „Dolchstoßlegende“, das Bündnis zwischen Russen und Armeniern, und bereits auch den Mythos einer Weltverschwörung, diesmal einer armenischen: Die Armenier seien mit der örtlichen Großmacht Russland wie auch mit allen Westmächten im Bunde.

IV.

Der 24. April 1915 gilt als Auftakt eines bis dahin beispiellosen Völkermords. An jenem Tag wurden in Konstantinopel bei einer großangelegten Polizeiaktion ungefähr 270 armenische Notabeln – Schriftsteller, Dichter, Journalisten, Ärzte, Anwälte, Wissenschaftler und Priester – verhaftet. Man durchsuchte deren Wohnungen, ebenso Schulen, Kirchen, selbst das armenische Patriarchat. An den darauf folgenden Tagen wurden weitere 600 prominente Personen der armenischen Millet fest-

genommen. Entgegen aller Zusicherungen eines fairen Gerichtsverfahrens kam es jedoch zu keinerlei Verhandlung. Vielmehr wurden die Männer schließlich nach Adana, Aleppo und Diyarbakir verschleppt und in kleinen Gruppen ermordet. Kurze Zeit später trafen in den östlichen „vilajets“ des Osmanischen Reiches die Befehle aus Konstantinopel ein, alle dort lebenden Armenier binnen kürzester Frist zu deportieren.

Es begann das, was Johannes Lepsius den „Todesgang des armenischen Volkes“ nannte. Das Ziel der Deportationen war das „Nichts“, die Auslöschung aller im Osmanischen Reich lebenden Armenier. „Die Deportationen der Armenier“, resümiert der Historiker Arnold J. Toynbee, „wurden vorsätzlich mit einer solchen Brutalität durchgeführt, die darauf berechnet war, so viele Leben wie nur möglich en route zu vernichten. Das war das Verbrechen des Komitees für Einheit und Fortschritt.“ Bis Ende des Jahres 1916 fielen dem jungtürkischen Rassenwahn eines von ethnischen Minderheiten gesäuberten Pantürkischen Reiches weit mehr als eine Millionen Menschen zum Opfer. Das war nichts weniger als die kollektive Ermordung des armenischen Volkes. Unstrittig ist, dass es nach den Untaten in den ursprünglichen Siedlungsgebieten des Armenischen Hochlandes kein armenisches Volk mehr gab und gibt.

Im Sommer 1915 reist Lepsius – wie schon 1896 – in die Krisengebiete, um sich vor Ort ein eigenes Bild von der Lage der Ausrottung der bedrohten Minderheiten – allen voran der Armenier – zu machen. Seine Intervention im persönlichen Gespräch mit Enver Pascha am 10. August 1915 wurde durch Franz Werfel später Weltliteratur. Werfel brachte es schon in der Entstehungsphase des Romans als zeitloses Symbol der Auseinandersetzung des Guten mit der vernichtenden Macht des Bösen in die politisch-literarische Öffentlichkeit eines Deutschland, in dem mit dem Diktator Hitler eine Talaat und Enver Pascha vergleichbare Erscheinung nach der Macht gierte. Auf seiner Lesereise durch Deutschland 1932 las Werfel aus seinem noch unveröffentlichten Roman folgerichtig aus jenem Kapitel, in dem „der von Gott gesandte Schutzengel des armenischen Volkes“ auf „das arktische Antlitz des Menschen“, auf den neuen Typus der „vollkommenen Gottlosigkeit“ trifft.

Nach Deutschland zurückgekehrt dokumentiert Lepsius in seinem „Bericht über die Lage des Armenischen Volkes in der Türkei“ abermals das Unvorstellbare. Verborgt vor der allgegenwärtigen deutschen Militärzensur, versendet Lepsius – inzwischen von dem schweigenden Kuratorium seiner Deutschen-Orient-Mission getrennt – die Broschüre in 20.000 Exemplaren an alle Pfarrämter und Reichstagsabgeordnete sowie zahlreiche Zeitungsredaktionen. In Deutschland abermals zum infant terribile geworden, aber auch aus gesundheitlichen Gründen – Lepsius leidet an Diabetes – verlässt er Deutschland während des Krieges. Trotz eines ausdrücklichen Verbotes, führt Lepsius im niederländischen Exil seine internationale proarmenische Arbeit fort und arbeitet am Plan für eine „Liga der Auferstehung des armenischen Volkes“. Mit Gleichgesinnten setzt er sich aktiv für einen „Verständigungsfrieden“ ein.

V.

Nach dem Krieg gibt Lepsius den bereits erwähnten „Bericht“ unter dem Titel „Der Todesgang des armenischen Volkes“ neu heraus. Im Auftrag des Auswärtigen Amtes stellt er ein „Weißbuch“ zusammen, das 1919 unter dem Titel: „Deutschland und Armenien

1914 – 1918. Sammlung diplomatischer Aktenstücke“, erscheint. Eine Mitschuld der deutschen Politik am Völkermord vermag Lepsius aus dem Aktenstudium nicht abzuleiten, eine Mitverantwortung erkennt er an. Die auf der Pariser Friedenskonferenz 1919 behauptete Alleinschuld Deutschlands am Ausbruch des Ersten Weltkrieges bestreitet er allerdings vehement. Er ist ein deutscher Patriot – und doch bricht sich bei ihm durch eigene Erfahrungen intensiver als bei anderen die Anerkennung humanitärer Kriterien von universaler Geltung

Das Hilfswerk selbst wird zwar ein Opfer des Ersten Weltkrieges, aber die Rettungsarbeit wird von anderen fortgeführt.

vor den Ansprüchen nationaler Machtpolitik Bahn. Anspruch und Wirklichkeit, Wort und Tat halten bei Johannes Lepsius einer kritischen Prüfung stand, was nicht für alle in das deutsch-armenische Beziehungsgeflecht verwebenen Personen seiner Zeit zutrifft.

Unmittelbar nach Kriegsende attestiert Lepsius Deutschland eine „unfreiwillige Mitschuld“ am „Untergang eines Christenvolkes“. Die Hoffnung auf eine stärkere Rolle Deutschlands im Orient, wie Johannes Lepsius sie gehegt hatte, war nach dem Krieg verfliegen. Dass Lepsius dennoch im Nahen Osten die Arbeit zur Rettung der Überlebenden fortsetzte, unterstreicht die international-christliche Motivation seines Hilfswerkes. Das Hilfswerk selbst wird zwar ein Opfer des Ersten Weltkrieges, aber die Rettungsarbeit wird von anderen fortgeführt. Die ehemaligen osmanischen Metropolen, die wie Aleppo und andere große Städte außerhalb der Nachkriegstürkei in neugegründeten Staaten lagen, waren in Zeiten des Völkermordes Knotenpunkte von Deportation und Vernichtung gewesen. Nun entwickelten sie sich zu Knotenpunkten des Über- und Wiederauflebens. Für diesen Prozess stehen zwei bedeutende Mitarbeiter des Lepsius-Hilfswerkes: der Schweizer Jakob Künzler mit seiner Frau Elisabeth im Libanon und der Dänin Karen Jeppe in Syrien. Ab 1922 im Dienst des amerikanischen „Near East Relief“, organisieren sie den Transport von 8.000 armenischen Waisenkindern nach Syrien, wo sich die Armenierhilfe in einem weit größeren Maßstab fortsetzte.

Die Spur des frühen Hilfswerkes zieht sich von Friesdorf am Harz über das mesopotamische Urfa nach Ghazir auf dem Libanon und weiter bis nach Washington D. C. Dort wurde dem Weißen Haus zu Weihnachten 1925 ein großer, von armenischen Frauen geknüpfter Teppich als Dankesgabe für Präsident Coolidge und den „Near East Relief“ als Symbol der Rettung übergeben.

Im Juli 1921 gerät Lepsius als Sachverständiger in einem später als „Prozess Talaat Pascha“ bekannt gewordenen Gerichtsverfahren abermals in den Fokus der Öffentlichkeit. Lepsius schildert dem Gericht den Völkermord an den Armeniern so eindrücklich, dass der angeklagte Mörder, Soghomon Tehlirjan, schließlich wegen zeitweiliger Unzurechnungsfähigkeit freigesprochen wird. Durch das Erlebte traumatisiert, habe er die Kontrolle über sein Handeln verloren. Von diesem problematischen Urteil führen verborgene Fäden zu den Nürnberger Kriegsverbrecherprozessen. Der stellvertretende Chefankläger Robert Kempner war seinerzeit Beobachter jenes Prozesses, auf den

sich auch der polnisch-jüdische Jurist Raphael Lemkin ausdrücklich berief, als er den Begriff Genozid prägte und die Konvention der Vereinten Nationen zu dessen zukünftiger Verhütung und Bestrafung vorbereitete.

Viele national gesinnte Deutsche lehnten den neugegründeten Genfer Völkerbund ab. Lepsius und seine Mitarbeiter wirkten jedoch mit dem Flüchtlingskommissar Fridtjof Nansen zusammen, ebenso mit Edouard Naville, dem Präsidenten des Genfer Internationalen Komitees des Roten Kreuzes – einst akademischer Schüler von Carl Richard Lepsius. Als einziger Deutscher wird Johannes Lepsius in die „Ligue internationale philarménienne“ gewählt – ein Zeichen für das Vertrauen, das man ihm international entgegenbrachte.

Dreißig Jahre hindurch – von 1896 bis 1925 – hat sich Lepsius für das Überleben des armenischen Volkes eingesetzt. Für eine „Armenische Akademie“ hatte Lepsius die Villa Henkel am Potsdamer Pfingstberg bereits angemietet als sein Gesundheitszustand eine Kur in Meran (Südtirol) erzwang. Von dieser sollte er nicht zurückkehren. Johannes Lepsius starb am 3. Februar 1926.

Der wohl am besten mit dem Leben und Werk von Johannes Lepsius vertraute Wissenschaftler unserer Zeit, Hermann Goltz, dessen viel zu früher Tod eine nicht so bald zu schließende Lücke hinterlassen hat, resümiert in einer biographischen Skizze: „So zielt der Hauptzweck des geistigen und praktischen Lebenswerkes Lepsius’ angesichts des bis in die Gegenwart andauernden Verdrängens und Vergessens des Völkermordes an den Armeniern auch heute noch in die Zukunft: hin zu einer gewaltlosen Begegnung der Völker und Religionen, in welcher die notwendige Auseinandersetzung nicht mehr zur Ausrottung führt, sondern auf geistigem Felde mit der Waffe des geschliffenen Wortes erfolgt, der einzigen Waffe, die Lepsius in dieser Auseinandersetzung führen wollte und auch meisterlich geführt hat. So steht das Lebenswerk Johannes Lepsius’ ... als ein beeindruckender und gewaltiger Torso vor uns, der zu weiterer Arbeit einlädt. Die christlich-humanitäre Wirkung dieses Mannes und seiner Mitarbeiter braucht den Vergleich mit der des Theologen Albert Schweitzer nicht zu scheuen, ebenso wenig stehen die Stärke seines politisch-ethischen Widerstandes und die Weite seines theologischen Horizontes der des Theologen Dietrich Bonhoeffer nach“ – und es darf ergänzt werden –, der angesichts des herausziehenden Nationalsozialismus in Deutschland forderte: Werden grundlegende Menschenrechte verletzt, hat ein bekennender Christ die Pflicht, Widerstand zu leisten. Notfalls gilt es „nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen.“

Heute liefert uns das Fernsehen jeden Tag Bilder des Todes und Zerstörung ins Haus. Was gestern noch Schrecken und Bestürzung auslöste, verliert sich bald im Überangebot an Informationen. Deshalb: Je beharrlicher Verbrechen begangen werden, desto beharrlicher muss man sie anprangern. Angesichts des Völkermordes am armenischen Volk stellt sich eine der aktuellsten Fragen der Zeitgeschichte: Sie betrifft das Problem des Überlebens ethnischer Minderheiten, die stets von Rassismus und Intoleranz bedroht sind. □

Die Schriftsteller Armin T. Wegner, Franz Werfel und die Armenier

Thomas Hartwig

I. Kurze Einleitung

Im 20. Jahrhundert gab es drei deutschsprachige Schriftsteller, die sich literarisch mit dem armenischen Genozid auseinandergesetzt haben: Franz Werfel „Die vierzig Tage des Musa Dagh“, Edgar Hilsenrath „Das Märchen vom letzten Gedanken“ und Armin T. Wegner „Die Austreibung“, ein Roman der unvollendet und unveröffentlicht blieb. Grundlage jedes schriftstellerischen Schaffens ist Empathie, Empathie für seine „Helden“ und ihre Geschichte. Bei Werfel war es ein entscheidendes Erlebnis, das ihn dazu veranlasste, die Geschichte von Musa Dagh zu schreiben, nämlich sein Besuch 1930 in einer großen Teppichweberei in Damaskus. Armenische Waisenkinder arbeiteten hier. Ihr Schicksal erschütterte ihn nachhaltig und war der Auslöser für seine anschließenden Recherchen, die in die Niederschrift seines Romans mündeten.

Ganz anders dagegen Wegner, der unmittelbar die Massaker am armenischen Volk in den Jahren 1915/16 im Osmanischen Reich erlebte, die Todeslager beiderseits der Linie der Bagdad-Bahn in Anatolien sah, die endlosen Deportationszüge, die sich über den Taurus quälten und die Reste des sterbenden Volkes in der syrischen Wüste. Er machte viele Fotos, oft unter dem Einsatz seines Lebens; denn es galt absolutes Fotografier-Verbot. Diese Fotos sind in die Geschichte eingegangen. Und er schrieb Tagebuch. Wegner ist damit zu einem der wichtigen Chronisten des Völkermordes geworden.

II. Wer war Armin T. Wegner?

1886 wird Armin Theophil Wegner in Wuppertal-Elberfeld geboren. Sein Vater ist Beamter bei der Reichsbahn, die Mutter Hausfrau. „Das Gefühl meiner Kindheit,“ schreibt er im Alter, „schwankte zwischen der Feindschaft zum Vater, dem Erben einer hundertjährigen Familie starrer Beamter, und der Liebe zur Mutter, Renegatin aus reichem Hanseatengeschlecht“, schreibt Rolf Hosfeld. Seine Mutter, eine überzeugte Pazifistin, gründet später in Breslau den schlesischen Frauenverband und tritt für die Gleichberechtigung von Mann und Frau ein. Schon als Kind fühlt sich Wegner nach eigenem Bekunden zu Außenseitern hingezogen. 1900 rettet Wegner ein junges Mädchen vor dem Ertrinken aus dem Rhein bei Düsseldorf. Die Kennzeichen seiner Persönlichkeit sind: Empathie für Außenseiter und Einsatz für Menschen in Not-situationen, gepaart mit Eitelkeit und einer gewissen Selbstsucht. Der Schriftsteller Reinhard Nickisch ergänzt: „Dieser junge Mann ist elementar empfindlich für Ungerechtigkeit, Unterdrückung und das Leid, das die Mächtigen den Schwächeren zufügen.“ Die Forderung des amerikanischen Dichters Walt Whitman „Widerstehet euch viel, gehorcht wenig“, wird zu Wegners Leitspruch. 1909 studiert er in Zürich Jura und freundet sich mit dem armenischen Bildhauer Arthur Abeljanz an. Sein Vater war 1896 mit der Familie vor den Armenier-Pogromen in der Türkei geflohen. „Ich versuchte mehr über das Schicksal seiner Eltern zu erfahren,“ schreibt Wegner in



Thomas Hartwig, Autor, Berlin

seinen autobiografischen Aufzeichnungen. 1909 erscheint sein erster Gedichtband „Zwischen zwei Städten“.

Am 2. August 1914 beginnt der Erste Weltkrieg. Wegner meldet sich als freiwilliger Sanitäter und wird an die russisch-polnische Front versetzt. In vorderster Linie rettet er schwer verwundete Soldaten und erhält dafür das Eiserner Kreuz II. Klasse. Wegner schreibt einfühlsame Briefe an die Hinterbliebenen der gefallenen Kameraden. Im November 1914 tritt die Türkei in den Krieg ein und Bündnispartner des Deutschen Kaiserreiches.

Durch eine Empfehlung der Frau des Flottenadmirals von Tirpitz, einer Jugendfreundin der Mutter, wird Wegner als Freiwilliger Mitglied der Deutsch-Ottomanischen Sanitätsmission. Diese Mission ist für das gesamte Sanitätswesen in der Türkei verantwortlich. Abenteuerlust und Begeisterung für den Orient treiben ihn an, aber auch die Aussicht über seine Erlebnisse schreiben zu können. Die Großmutter Thea Witt besorgt ihm einen Fotoapparat und Filmplatten für die Reise. Mitte April 1915 erreicht Wegner mit einer Gruppe von deutschen Krankenschwestern Konstantinopel.

Am 24. April 1915 beginnen die ersten Massenverhaftungen von Armeniern in Konstantinopel. Es ist nicht belegt, ob Wegner davon erfahren hat. Er wird auf die Halbinsel Gallipoli versetzt. Hier tobt der Krieg zwischen Engländern, Australiern und Franzosen auf der einen Seite und Türken auf der anderen, unterstützt von deutschen Militärs und deutschen Kanonen. Mitte Juni 1915 erkrankt Wegner schwer an Unterleibstypus. „Die dritte Stunde landeinwärts. Am Wege Soldaten; waffenlos, ein mageres Bündel auf dem Rücken, schleppten sie sich mühsam fort. Die Pferde schliefen. Das Land schlief. Der Atem der Steppe seufzte,“ schreibt Wegner über seine beschwerliche Rückfahrt mit der Kutsche nach Konstantinopel. Im Deutschen Krankenhaus von Péra wird er behandelt und lernt Pastor Hans Bauernfeind kennen, der ihm von den ersten Austreibungen der Armenier berichtet. Nur wenig später erzählt ein



Foto: Alexander Bassalajew/akg-images

Das Völkermord-Mahnmal in der armenischen Hauptstadt Jerewan, 1967, also zu Sowjetzeiten errichtet. Unser Bild zeigt eine Gedenkoveranstaltung im Jahr 2003.

Schweizer Kaufmann, „dass man die Armenier wieder aus ihren Wohnstätten zu vertreiben beginnt.“ Wegner bricht auf und fährt mit der Eisenbahn nach Anatolien, um sich selbst ein Bild zu machen. Über seine Erlebnisse schreibt er: „Ich bin über die Trümmerstätten der verschiedensten Schauplätze dieses Krieges gegangen, aber ich muss sagen, dass nichts einen so schauerlichen und grauenhaften Eindruck auf mich machte, wie diese Orte, in denen alles unberührt stand, die aber vollkommen von Menschen verlassen waren.“ Auf Grund seiner Uniform mit dem Emblem des Roten Kreuzes und des türkischen Roten Halbmonds hat er ungehindert Zutritt. Seinen Heimaturlaub in Berlin benutzt Wegner, um einige Personen des öffentlichen Lebens auf das Schicksal der Armenier aufmerksam zu machen – vergeblich.

Als er im Herbst 1915 wieder in Konstantinopel ankommt, ist die Sanitätsmission inzwischen aufgelöst worden. Wegner heuert als Sanitäter bei der Militärmmission unter dem Befehl des Feldmarschalls von der Goltz-Pascha an, der die VI. türkische Armee in Bagdad befehligt.

Mitte November 1915 verlässt die Expedition Konstantinopel, erst mit der Eisenbahn, dann mit Pferden und Kamelen durch die Wüste. Nach etwa 40 Tagen erreicht man Bagdad kurz vor Weihnachten. Aus Ras-el-Ain an der syrischen Grenze schreibt Wegner am

26. November 1915: „Die Täler aller Berge, die Ufer aller Flüsse sind von diesen Lagern des Elends erfüllt. Über die Pässe des Taurus und Amanus zieht sich dieser gewaltige Strom eines vertriebenen Volkes. Wohin? Wohin? Dies ist ein Weg, von dem es keine Heimkehr gibt.“ In den folgenden Monaten erkrankt Wegner schwer an Malaria. Er glaubt zu sterben. Aber – er überlebt. Wegen heftiger Auseinandersetzungen mit einem Sanitätsoffizier wird Wegner nach Konstantinopel zurückbeordert. Am 23. September 1916 verlässt er mit einer Karawane unter Leitung des jüdischen Stabsarztes Dr. Sandrock Bagdad. Ihnen zur Seite gestellt sind türkische Soldaten, um sie vor Beduinenangriffen zu schützen. Am 13. Oktober 1916 erreichen die Männer den Ort Maden am oberen Euphrat. Hier stoßen sie auf letzte Spuren von Armeniern. Wegner notiert im Tagebuch: „Viele gebleichte Menschenknochen, namentlich Schädel. Kinderschädel, Schädel mit Frauenhaar, Becken, zierliche Elle, Brustrippen zierlich gebogen wie eine Spange. Leichengeruch. Plötzlich treten mir, vor den letzten Spuren eines untergegangenen Volkes und vor dem gewaltigen Elend dieser Menschheit, Tränen in die Augen.“ In seinem Buch „Der Weg ohne Heimkehr“ (1919) schreibt Wegner am Schluss über dieses Erlebnis: „Unendlich märchenhaft aber fließt der Fluss in die weite Einsamkeit hinaus, (...) an

dessen Ufern ich verlassen dahin schreite, als wäre ich der letzte Mensch.“ In Aleppo protokolliert er mehrere Leidensgeschichten von vertriebenen Armeniern. Deutsche Krankenschwestern sind bei den Übersetzungen behilflich. Am 37. Tag erreicht Wegner Bozanti im Taurusgebirge und notiert im Tagebuch: „Unterwegs beschäftigt mich der Gedanke stark, meine Armeniererzählung im Ich-Ton unter fingiertem Namen zu erzählen: „Leon Da+i+awans Austreibung in die Wüste“ v. ihm selbst erzählt.“ Im Tagebuch ist der Name des Armeniers nicht ganz leserlich.

III. Der armenische Völkermord – das große Thema seines Lebens

Unmittelbar nach seiner Rückkehr nach Deutschland begegnet ihm zum ersten Mal die deutsch-jüdische Lyrikerin Lola Landau. 1920 wird er sie heiraten. Ihr gegenüber äußert er sich als traumatisierter Mensch. „Wie könnte ich vergessen, was ich mit eigenen Augen gesehen habe? Ich trage auf meiner Haut Photographien, [...] Ich war Augenzeuge der Austreibung.“ Und so soll der spätere Roman heißen: „Die Austreibung“. 1919, während der Konferenz in Versailles richtet Wegner einen bewegenden Appell an Wilson, den Präsidenten der Vereinigten Staaten, das armenische Volk beim Friedensvertrag nicht zu vergessen und schildert eindringlich den

Völkermord: „Alle Tode der Erde, die Tode aller Jahrhunderte starben sie“. Im gleichen Jahr macht Wegner in Deutschland in einem öffentlichen Lichtbildervortrag auf das Schicksal des armenischen Volkes aufmerksam mit dem Titel „Die Austreibung der Armenier in die mesopotamische Wüste“.

Im Oktober 1916 hat Wegner in Aleppo die Bekanntschaft des Armeniers Haigasun Aramian gemacht, der aus Zeitun stammt, im Taurus-Gebirge, und im Frühjahr 1915 mit seiner Familie von den Türken von dort vertrieben worden war. Später flieht er nach Paris. Ab 1920 entwickelt sich zwischen den beiden eine rege Korrespondenz. Am 11. Mai 1921 schreibt Wegner an Aramian in Paris: „Ich werde im nächsten Monat die Arbeit an meinem Roman über die armenische Austreibung beginnen. Dieser Roman soll die Schilderung eines Schicksals eines armenischen Flüchtlings vom Beginn der Deportation in den Städten bis zum schließlichen Untergang in der Wüste enthalten. Alle Schrecken und Eindrücke sollen darin dargestellt werden. Der Held des Romans soll gleich Ihnen einer der wenigen Überlebenden sein.“ Sozusagen als Vorarbeit erscheint 1921 die Erzählung „Der Sturm auf das Frauenbad“, in dem der türkische Offizier Lutfi die Armenierin Sirpuhi vor den Verfolgungen der Türken rettet. Die Grundlage der Geschichte ist ein Ereignis von 1895,

wo in Kayseri armenische Frauen in einem Bad von Türken niedergemetzelt wurden. Im Oktober 1921 erhält Wegner 10.000 Reichsmark von der diplomatischen Mission der Republik Armenien in Berlin, um den Armenier-Roman zu schreiben. Aber er kann nicht konsequent daran arbeiten, muss zusätzlich Geld für seine inzwischen fünfköpfige Familie durch Vorträge und Zeitungsartikel verdienen. Auch unternimmt er viele Reisen unter anderem in die Sowjetunion und nach Palästina. In den zwanziger Jahren wird Wegner einer der erfolgreichsten Reiseschriftsteller seiner Zeit. Bücher wie „Das Zelt“ und „Am Kreuzweg der Welten“ haben hohe Auflagen. Er rückt von seinem ursprünglichen Plan ab, „das Schicksal eines armenischen Flüchtlings“ zu schreiben. Stattdessen entwirft er die Struktur eines Romans, in dem der Völkermord eingebettet sein sollte in ein großes Panorama osmanischer Geschichte. Aber auch damit kommt er nicht recht voran, während die armenische Welt weiterhin ungeduldig auf die Fertigstellung von „Die Austreibung“ wartet.

IV. Der Dichter und Schriftsteller Franz Werfel

Franz Werfel war einer der bedeutendsten und erfolgreichsten deutschsprachigen Schriftsteller des 20. Jahrhunderts. Romane wie „Eine blass-blaue

Frauenschrift“, „Der Stern der Ungebohrenen“ oder „Das Lied von Bernadette“, über die junge Katholikin Bernadette Soubirous, die behauptete, der „Dame“ begegnet zu sein, werden heute noch gern gelesen. Das Buch wurde ein Weltenerfolg und verdrängte Anfang der vierziger Jahre sogar John Steinbeck vom ersten Platz der Bestsellerliste in den Vereinigten Staaten. Aber der erste Welterfolg Werfels war zweifellos der Roman „Die vierzig Tage des Musa Dagh“, über den Kampf der Armenier, die sich im Sommer 1915 gegen die Belagerung durch die Türken auf dem Musa Dagh, dem Moses-Berg, in Südostanatolien, erfolgreich zu Wehr setzten.

1890 wird Franz Werfel in Prag geboren. Er ist das erste Kind des wohlhabenden Handschuhfabrikanten Rudolf Werfel und seiner Frau Albine Kussi, Tochter eines vermögenden Mühlenbesitzers aus Pilsen. In der Familie spielt die jüdische Religion „nur eine untergeordnete Rolle.“ Die Frömmigkeit der tschechischen Kinderfrau Barbara Simunková dagegen, der Besuch der privaten Volksschule der Piaristen und der barocke Katholizismus seiner Heimatstadt prägen den jungen Werfel. Zeit seines Lebens ist er hin- und hergerissen zwischen Judentum und Christentum. „Ich bin ein Katholik mit jüdischem Gehirn“, hat Werfel von sich selbst einmal gesagt. Die Kindheits-erlebnisse finden ihren Niederschlag im

Roman „Barbara oder die Frömmigkeit“, 1929, ebenso wie seine Erfahrungen der Ausgrenzung als Jude in „Der Abituriententag“, 1927. Werfels starke Religiosität bestimmt sein ganzes Leben und sein literarisches Schaffen. Als Neunzehnjähriger liest Werfel seine ersten Gedichte Max Brod vor: „Wie immer, wenn ich mit großer Kunst in Berührung kam, fühlte ich mich unermesslich beschenkt.“, schrieb er später in seinen Erinnerungen „Streitbares Leben“. 1911 erscheint Werfels erster Gedichtband „Der Weltfreund“. Er steigt „wie ein Komet zum bedeutendsten Lyriker seiner Zeit auf“, meint Margarita Pazi. Im Café Arco, im sogenannten Prager Kreis, diskutiert Werfel mit Schriftstellern wie Franz Kafka, Max Brod, Egon Erwin Kisch und Willy Haas literarische Texte. Ein wichtiges Merkmal des Kreises ist, dass ihnen deutschnationale Dünkel fremd sind. Ein Großteil von ihnen ist jüdischer Abstammung.

1910 geht Werfel auf Wunsch des Vaters nach Hamburg, um sich auf „die Übernahme des väterlichen Betriebes vorzubereiten.“ Der Versuch missglückt. 1912 nimmt Werfel eine Lektoratsstelle im Verlag Kurt Wolff in Leipzig an. Im Ersten Weltkrieg dient er an der galizischen Front. Bis 1923 erscheinen einige Gedichtbände und Theaterstücke, 1924 dann der erste große Erfolg „Verdi. Roman einer Oper“.

Am Ende des Ersten Weltkrieges

lernt Werfel in Wien Alma Mahler-Gropius kennen und verliebt sich in sie. „Die Frau ein wildes, blondes Weib, gewalttätig, saufend“, wie Erich Maria Remarque in seinem Tagebuch vermerkt. Und Oskar Kokoschka meint, „Wie schön sie war, wie verführerisch hinter ihrem Trauerschleier.“ Bald stellt sich heraus, dass die Liebesbeziehung von starken „politischen Gegensätzen“ geprägt ist. Hinzu kommt, „unsere raciale Verschiedenheit stellt eine böse Prognose für die Zukunft“, wie Alma Mahler in ihrem unveröffentlichten Tagebuch schreibt. Dennoch will sie unter einer Bedingung Werfel heiraten. Er soll aus dem Judentum austreten. Werfel gibt nach, tritt aber wenig später wieder ein, ohne sie darüber zu informieren. Ihr unbelehrbarer Antisemitismus macht Werfel stark zu schaffen. „Wie kann er diese Frau überhaupt lieben?“ Wolfgang Paulsen schreibt, er könnte ihr sexuell hörig gewesen sein. Sie übt große Macht auf ihn aus und scheint damit aber „seiner dichterischen Inspiration zu beflügeln; denn seine größten Romane entstehen nach der Eheschließung im Juli 1929.“

Zu Beginn des Jahres 1930 reist das Ehepaar zum zweiten Mal nach Palästina und besucht eine Teppichweberei in Damaskus. „Wir gingen die Webstühle entlang, und überall fielen uns ausgehungerte Kinder auf, mit bleichen El Greco-Gesichtern und übergroßen dunklen Augen. Franz Werfel frug den



Foto: akg-images

Diese Aufnahme – wohl vom Beginn der 20er Jahre des 20. Jahrhunderts – zeigt Armenier in einem damals unter französischer Herrschaft stehenden syrischen Flüchtlingslager in der Nähe von Aleppo.

Besitzer, was das für merkwürdige Kinder seien. Er antwortete: „Ach, diese armen Geschöpfe [...]. Es sind die Kinder der von den Türken erschlagenen Armenier. Wenn ich sie hier nicht beherberge, verhungern sie [...]“, schreibt Alma Mahler-Werfel in ihren Erinnerungen. Der Mann erzählt weiter, dass „in den Jahren 1915 bis 1917 über eine Million Menschen einem Massaker unvorstellbaren Ausmaßes zum Opfer gefallen seien.“ Dieses Erlebnis lässt Werfel nicht los. Im Verlauf der Reise versucht er mehr über das Schicksal der Armenier zu erfahren und Überlebende ausfindig zu machen. Wahrscheinlich in Beirut erfährt Werfel zum ersten Mal etwas über das Schicksal der etwa fünftausend Armenier auf dem Musa Dagh. Noch während der Reise „skizziert Werfel eine Romanidee“. Nach seiner Rückkehr nach Österreich bittet Werfel den

Die armenische Bevölkerung von sechs Dörfern, insgesamt 5.000 Menschen, hatte sich während des Ersten Weltkriegs einem Deportationsbefehl der jungtürkischen Regierung widersetzt und auf dem Musa Dagh verschanzt.

französischen Gesandten Comte Clauzel ihm „offizielle Unterlagen zum Völkermord an den Armeniern“ zu beschaffen. Auch recherchiert er in der Bibliothek und im Archiv des armenischen Klosters der Mechitaristen. Die Sammlung diplomatischer Aktenstücke von Johannes Lepsius sind ebenfalls sehr hilfreich und vor allem aber die präzisen Aufzeichnungen des armenischen Pastors Dikran Andreasian, der aus nächster Nähe den Kampf der Armenier auf Musa Dagh erlebt hat. Die armenische Bevölkerung von sechs Dörfern, insgesamt 5.000 Menschen, hatte sich während des Ersten Weltkriegs einem Deportationsbefehl der jungtürkischen Regierung widersetzt und auf dem Musa Dagh verschanzt.

In einem dramatischen Hilferuf hatten die Armenier die europäischen Schiffskapitäne gebeten, in ein freies Land gebracht zu werden. Als die Armenier ihre Munition und die gesamten Lebensmittel aufgebraucht hätten, seien sie, „wie durch ein Wunder von französischen Kriegsschiffen“ gerettet worden, so Andreasian. Werfel fasst den Entschluss, „das bis dahin größte organisierte Morden in der Geschichte der Menschheit in literarischer Form nachzuzeichnen, um es für immer der Vergessenheit zu entreißen“, wie Jungk in seinem Buch ausführt. Werfel beginnt sich intensiv mit armenischer Geschichte und Kultur zu beschäftigen, liest Detailstudien über die Landschaft am Mittelmeer, osmanische Sitten, Fauna und Flora. Er will „den türkischen Nationalismus beleuchten und die Geschichte der armenischen Gräueltaten berichten“, wie er seiner Frau Alma gegenüber erzählt.

V. Die vierzig Tage des Musa Dagh

Im Juli 1932 beginnt Werfel mit der Niederschrift des Romans und ist bereits im März 1933 damit fertig, eine sehr kurze Zeitspanne für so ein voluminöses Buch. Der Roman ist in drei Teile gegliedert: „Das Nahende“ schildert „die Entscheidung zum Widerstand und dessen Vorbereitung“. „Die Kämpfe der Schwachen“ erzählt von drei erfolgreichen Abwehrschlachten gegen die türkische Armee und der dritte Teil

„Untergang Rettung Untergang“ beschreibt die Rettung der Armenier und den Tod des armenischen Anführers Gabriel Bagradian, der von den Türken erschossen wird. Der Roman wird linear erzählt, immer wieder unterbrochen durch Rückblicke auf das Leben einzelner Figuren, aber auch durch Beschreibungen der türkischen Seite. „Jedem der drei Bücher ist ein Motto aus der Offenbarung des Johannes vorangestellt.“ Werfel schreibt am 18. Januar 1933 einen Brief an den armenischen Pfarrer Jekhische Utudjian: „Da ich mit armenischen Menschen kaum jemals in Berührung kam und somit nichts aus eigener Anschauung kenne und mich ganz auf die Dokumente sowie auf die Wahrheit und Findigkeit meiner Einbildungskraft verlassen muss, bedeutet dieses Buch eine sehr schwere Arbeit für mich und eine noch schwerere Verantwortung. Ich möchte, soweit es mir möglich ist, mit leidenschaftlichster Teilnahme dem Dulden und Heldentum des armenischen Volkes während des Weltkrieges ein dichterisches Denkmal setzen.“

Als die Nazis Ende Januar 1933 an die Macht gelangen, bekommt das noch nicht veröffentlichte Buch plötzlich „eine symbolische Aktualität“, wie Werfel an seine Eltern schreibt: „Vernichtung von Minoritäten durch den Nationalismus.“ Im zweiten Brief vom 26. Februar 1933 an den Pfarrer Utudjian hofft Werfel, „dass der Roman zugunsten der armenischen Nation eine starke Weltwirkung haben“ werde.“ „Die vierzig Tage des Musa Dagh“ erscheint im November 1933 in Wien, gleichzeitig in englischer und französischer Übersetzung. Das macht insofern Sinn, als die größten armenischen Diaspora-Gemeinden in Frankreich und in den USA leben. In Deutschland gelangt das Buch nur in wenige Hände. Monate später verbieten die Nazis den Roman. Eine der Schlüsselszenen des Romans ist das Gespräch zwischen Enver Pascha und Johannes Lepsius. Ich versuche hier den wichtigsten Teil wiederzugeben.

„Unter den Armeniern gibt es gewiss eine beängstigend Menge von Intelligenz. Sind Sie wirklich ein Freund dieser Art von Intelligenz, Herr Lepsius? Ich nicht! Wir Türken besitzen von dergleichen Intelligenz wenig. Dafür sind wir die alte heroische Rasse, die zur Erreichung und Beherrschung des großen Reiches berufen ist.“

„Sie wollen ein neues Reich gründen, Exzellenz. Doch der Leichnam des armenischen Volkes wird unter seinen Grundmauern liegen. Kann das Segen bringen? Ließe sich nicht noch jetzt ein friedlicher Weg finden?“

Hier entblößt Enver Pascha zum ersten Mal die tiefere Wahrheit. Er lächelt nicht mehr zurückhaltend, seine Augen werden starr und kalt, die Lippen weichen von einem großen, gefährlichen Gebiss. „Zwischen dem Menschen und dem Pestbazillus“, sagt er, „gibt es keinen Frieden.“

Volker Hartmann schreibt dazu: „Eine vergleichbare Rechtfertigung des modernen Genozids aus der Sicht der Täter als das Gespräch zwischen Enver Pascha und Johannes Lepsius [...] wird man in der Literatur bis 1933 kaum finden.“ Armenische Leser hätten „in dem Buch ein Denkmal des Leidens gefunden, das ihrem Volk widerfuhr, und Werfel gleichsam als Klassiker ihrer Nationalliteratur adoptiert, während andere Interpreten den Roman als eine durch den Aufstieg des Nationalsozialismus veranlasste Warnung vor dem Genozid an den Juden lesen, die von geradezu schreckenerregender Klarheit und Weitsichtigkeit sei“, führt Hartmann weiter aus und fährt fort: „Die schrittweise Entrechtung der Minderheiten durch Maßnahmen wie das Einziehen der Pässe und der Ausschluss der

armenischen Offiziere aus der Armee fanden ebenso eine Parallele in der nationalsozialistischen Judengesetzgebung wie die Beschlagnahme des Eigentums der Deportierten, ...“

Marcel Reich-Ranicki sagt 1994 in einem Interview mit der Wochenzeitung DIE ZEIT: „Der beliebteste Roman im Warschauer Ghetto war Franz Werfels „Die vierzig Tage des Musa Dagh“, diese Geschichte vom Untergang der Armenier, worin die Leser eine Parallele zu unserem wahrscheinlichen Schicksal gesehen haben.“

VI. Wegner versus Werfel

Im Herbst 1932 liest Werfel auch in Berlin einige Kapitel aus seinem entstehenden Roman in der Öffentlichkeit vor. Wegner ist zu diesem Zeitpunkt nicht in Berlin, hört später davon und ist höchst beunruhigt. Die beiden Schriftsteller kennen sich nicht persönlich. Wegner schreibt Werfel am 14. Dezember 1932 einen Brief, in dem er seine Bestürzung über Werfels geplanten Roman ausdrückt. Gleichzeitig teilt er mit „dass ich selber seit Jahren an einem vielbändigen Roman über das Schicksal des armenischen Volkes schreibe.“ Sehr ausführlich beschreibt Wegner seine Erlebnisse in der Türkei während des Ersten Weltkriegs. 1925 habe er „mit der Niederschrift meines schon im Kriege geplanten Romans“ begonnen. Gleichzeitig stellt er fest, dass „meine Arbeit Stückwerk bleiben würde“, wenn er sich nur auf die „Deportation und Ausrottung eines ganzen Volkes“ beschränken würde. Er wolle „das gesamte Völkerschicksal und Völkerringen des Orients“ darstellen. Wegner weist aber Werfel darauf hin: „[...] dass die jüdische Seele, die sich in die Gestalten deutscher und preussischer Charaktere in der Regel besser hineinzudenken vermag als die Mehrzahl der deutschen Dichter selbst, dass dieser gleichen Seele das asiatische Wesen des Vorderen Orients viel ferner steht und fremder bleibt als den Nachfahren europäischer Kreuzritter.“ Damit spielt Wegner auf seine eigene Herkunft an. Denn im Familienstammbaum gibt es auch Kreuzritter.

„Zwischen dem Menschen und dem Pestbazillus“, sagt er, „gibt es keinen Frieden.“

Werfel antwortet am 23. Dezember 1932 aus Wien und versucht ihn zu beruhigen, dass er nur eine dokumentarische Episode im Roman habe, die Szene zwischen Enver Pascha und Johannes Lepsius. „Recht besehen, besitzen Sie in Ihrem großen Erlebnis und Ihrer schicksalhaften Verbundenheit einen ungeheuren Vorteil mir gegenüber, der nicht aus Erfahrung, Lebensdetail, Sinnenwissen sein Werk schaffen kann, sondern nur aus Phantasie, Erfindungskraft und aus einigen geschichtlichen Dokumenten. Bei einem derartigen Wettbewerb müsste demnach die Unruhe weit mehr auf meiner Seite sein.“

Im Sommer 1933 nimmt Wegner die Arbeit am Armenier-Roman wieder auf, bis er Ende August 1933 von der Gestapo verhaftet wird. Vier Monate später wird er wieder freigelassen.

In einem Brief vom 7. Februar 1935 an Irene Kowaliska, seiner späteren Frau, schreibt Wegner verzweifelt, dass er nicht recht mit dem Roman weiterkommt: „Das Schlimmste ist die Breite. Ich wenigstens war dieser Tage nahe daran, das Ganze liegen zu lassen und mich selbst aus dem Fenster zu stürzen, Vielleicht, so sagte ich mir, habe ich mir mit dem Ganzen zu viel zugetraut. 1936

Lesungen

Lesungen aus Werken, die sich mit dem Völkermord an den Armeniern beschäftigen, beschlossen die Veranstaltung, an der mehr als 300 Zuhörer teilnahmen. Thomas Hartwig las aus seinem Roman „Die Armenierin“ und Elke Hartmann trug Stellen aus dem Werk „Der Wald von Vincennes“ des armenischen Schriftstellers Nigoghos Sarafian vor.

verlässt Wegner Deutschland und geht nach Italien.

VII. Resümee

Wegner und Werfel, zwei deutschsprachige Schriftsteller des 20. Jahrhunderts, die sich mit dem armenischen Genozid literarisch beschäftigt haben: Wegners geplanter Roman „Die Austreibung“ blieb unvollendet. Wenige Jahre vor seinem Tod bekannte er, vor der größten Aufgabe seines Lebens versagt zu haben. Wegner starb 1978 in Rom. Werfels Roman „Die vierzig Tage des Musa Dagh“ gilt auch heute noch weiterhin als sein bedeutendster. Nicht zuletzt begründet er den Weltruhm des Dichters, vor allem im angelsächsischen Raum. Nach einer abenteuerlichen Flucht durch Europa erreicht Werfel mit seiner Frau Amerika. 1945 ist er dort gestorben.

Beide Dichter haben jeder auf ihre Weise einen Platz im Herzen des armenischen Volkes erobert, wobei Werfel natürlich einen größeren Anteil hat. Aber beide Dichter werden bis heute von den Armeniern verehrt. □

Literatur:

Franz Werfel – *Eine Lebensgeschichte* von Peter Stephan Jungk, Frankfurt 2006.

Armin T. Wegners *Kriegstagebuch vom 23. September bis 31. Oktober 1916* in „Vor den letzten Spuren eines untergegangenen Volkes“ von Martin Tamcke und Sven Grebenstein, Wiesbaden 2012

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 Walsner
 Mitarbeit: Simon Berninger
 Fotos: Akademie
 Anschrift von Verlag u. Redaktion: Katholische Akademie in Bayern, Mandlstraße 23, 80802 München
 Postanschrift: Postfach 401008, 80710 München,
 Telefon 089/38 1020, Telefax 089/38 1021 03,
 E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de
 Druck: Kastner AG – Das Medienhaus, Schloßhof 2 – 6, 85283 Wolnzach.
 zur debatte erscheint zweimonatlich.
 Kostenbeitrag: jährlich € 35,- (freiwillig). Überweisungen auf das Konto der Katholischen Akademie in Bayern, bei der LIGA Bank: Kto.-Nr. 2355000, BLZ 75090300
 IBAN: DE05 7509 0300 0002 3550 00
 SWIFT (BIC): GENODEF1M05.
 Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.



Reihe: Buddhismus und Christentum – Grundpositionen im Diskurs

Die Frage nach dem Bösen in Buddhismus und Christentum

Mit der für alle Religionen zentralen Frage nach der Existenz des Bösen in der Welt setzten wir am 9. Juni 2015 unsere Reihe „Buddhismus und Christentum – Grundpositionen im Diskurs“ fort. Wie gewohnt standen am Anfang je die buddhistische und

christliche Perspektive auf das Thema. Dann diskutierten die beiden Referenten unter der Leitung von Prof. Dr. Dr. Katharina Ceming, die die Serie für die Katholische Akademie Bayern konzipiert, untereinander und mit dem Publikum.

Das Böse im Buddhismus

Karl-Heinz Brodbeck

I.

Nietzsche legte seine Kritik der Moral dem Lehrer der ältesten überlieferten Religion in den Mund: Zarathustra. Der Zoroastrismus (in Indien: Parsismus) formuliert eine Metaphysik von Gut und Böse, deren Einfluss in vielen anderen Religionen spürbar ist. Zarathustra gilt als Begründer der dualen Religion von Spenta Mainyu, dem guten Geist, und Angra Mainyu, dem bösen Geist. In Nietzsches Gedankenwelt musste es deshalb wiederum Zarathustra selbst sein, der diese von ihm gesetzte Dualität aufhebt und ein Gedankenreich jenseits von Gut und Böse neu errichtet.

Doch schon lange vor Nietzsche, in der Aufklärungsphilosophie, wurde die metaphysische Differenz zwischen Gut und Böse schrittweise in Frage gestellt. Kant sagte, dass diese Dualität – als logischer Gegensatz aufgefasst – in der Moralphilosophie nichts zu suchen habe. Beim menschlichen Handeln kann „es ein Mittleres zwischen diesen Extremen geben“. Er rüttelte auch durch seine Kritik der Gottesbeweise an einer theologischen Basis der Metaphysik. Wird aber Gott als Fundament aller Moral negiert, so verschwindet scheinbar auch die Differenz von Gut und Böse. „Wenn Gott nicht ist, so hebt sich aller Unterschied zwischen Gut und Böse, Tugend und Laster auf. Der Unterschied liegt also nur an der Existenz Gottes“ (Feuerbach). Kierkegaard hatte in seiner Schrift „Entweder-Oder“ die Differenz von Gut und Böse dagegen nachdrücklich verteidigt – doch ohne explizit theologischen Grund: „Das einzige absolute Entweder-Oder, das es gibt, ist die Wahl zwischen gut und böse“. Zwischen beiden walte eine „absolute Differenz“.

Die These, dass ohne expliziten Gottesbezug nicht von einem moralischen Guten – damit vom Bösen – gesprochen werden kann, lässt sich bei einem



Prof. Dr. Karl-Heinz Brodbeck, Professor em. für Volkswirtschaft und Mitglied im wissenschaftlichen Beirat des Tibethauses in Frankfurt

Blick auf die asiatischen Religionen nicht aufrechterhalten. Besonders der Buddhismus bietet durch ein entfaltetes moralisches und philosophisches System hier ein Beispiel für eine Religion ohne Gott. Gibt es das Böse ohne Gott – oder ist die skizzierte Diagnose der abendländischen Philosophie richtig, dass alle Moral an einer Gottesvorstellung hängt? Und wäre diese Diagnose auch auf den nicht-theistischen Buddhismus anzuwenden? Hat also Nietzsche recht, wenn er den Buddhismus einen Nihilismus nennt?

II.

Es war nicht zuletzt dieser geistige Hintergrund, der die ersten europäischen

Buddhisten, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Sri Lanka die buddhistische Lehre (Dhamma) studierten, vielleicht zu etwas einseitigen Darstellungen bewegte. Nietzsches Verdikt eines Nihilismus im Ohr befeiligten sie sich, auch im Buddhismus eine notwendige Differenz von Gut und Böse zu betonen. Nyanaponika Thera, der deutschstämmige, in Sri Lanka lehrende Mönch, verfasste eine vielfach zitierte Schrift mit dem Titel: „Die Wurzeln von Gut und Böse“, die bei oberflächlicher Rezeption den Gedanken nahelegen könnte, dass auch der Buddhismus Gut und Böse als unversöhnliche Gegensätze kennt. In der Welterklärung des Buddha wird indes kein Gott postuliert, auch nicht als Schöpfer einer moralischen Ordnung. Die moralische Ordnung ruht im Buddhismus auf der Grundlage einer Karma-theorie, die dem westlichen Blick fast wie ein Naturgesetz anmutet: Jede Tat erntet eine angemessene Frucht in einem späteren Leben. Der richtende Gott scheint hier einfach durch „Karma“, durch Ursache und Wirkung ersetzt zu sein. Es gibt im Hinduismus durchaus Gelehrte, die „Gott“ faktisch mit „Karma“ gleichsetzen. Auch im Buddhismus selbst scheint es eine Personifikation funktionaler Kategorien zu geben. In den frühen Lehrreden (Suttas) taucht die Figur von „Mara“ auf, was meist mit „der Böse“ übersetzt wird.

Es ist notwendig, diesen Hintergrund im Gedächtnis zu behalten, um eine als westliche Projektion zu beschreibende Deutung buddhistischer Texte zu vermeiden. Tatsächlich lässt sich die buddhistische Philosophie nicht in der Sprache der platonisch-aristotelischen Tradition und deren Kategorien adäquat beschreiben. Bevor die Frage nach dem Bösen im Buddhismus anhand tradierter Texte deshalb dargestellt werden kann, seien einige Überlegungen zur buddhistischen Philosophie vorangestellt. Es gilt in der europäischen Philosophie geradezu als Ausweis tiefer Reflexion, wenn die alltäglich und konventionell verwendeten Wörter für Eigenschaften durch die Nachsilbe „-heit“ in eine Wesenheit oder Substanz verwandelt werden. Schopenhauer hat das – durchaus nicht ohne Einfluss seiner Lektüre buddhistischer Texte – ironisch bemerkt. In seinem Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung“ sagt er mit einem Blick auf die drei Adjektive wahr, gut und schön: Man hat „durch ein angehängtes ‚heit‘ (versucht), durch eine feierliche Miene glauben zu machen, ich hätte durch Aussprechung solcher Worte mehr gethan, als drei sehr weite und abstrakte, folglich gar nicht inhaltsreiche Begriffe (zu) bezeichnen.“ Mit dem Suffix „heit“ signalisiert die metaphysisch getränkte deutsche Sprache, dass ein adjektivisch bezeichnetes Phänomen in Wahrheit Vorschein einer dahinter liegenden Substanz, eines Wesens, einer platonischen Idee sei. So erwachse eben auch „gut“ aus einer fundierenden Gutheit, die als Subjekt gefasst letztlich „Gott“ heißt. Ihr negatives Pendant „böse“ verwandelt sich dann subjektiviert in ein teuflisches Gegenwesen, durchaus im Geiste Zarathustras.

Nun ist das Herzstück der buddhistischen Philosophie die Lehre von der „Leerheit“. Es ist dieser Gedanke, der in der abendländischen Tradition – allen voran von Nietzsche – als Nihilismus missdeutet wurde. Inwiefern das unsinnig ist, mag eine Metapher verdeutlichen. Ein leeres Glas ist kein Nicht-Glas. Es ist vielmehr ein Offenes, das Anderes bergen kann. Die Leere des Glases ermöglicht überhaupt erst, eine Flüssigkeit einzufüllen und zu bewahren. Die Leere des Glases ist allerdings nicht ihrerseits ein Etwas, also zum Beispiel wasser-, wein- oder saftartig. Hätte

sie von sich her ein eigenes Wesen, so könnte sie gerade nicht Vielfältiges einräumen. Die Leerheit ist keine metaphysische Substanz, keine Wesenheit. „Die Leerheit ist leer an einer Leerheit“ (Candrakiriti).

In diesem Sinn ist die buddhistische Kritik an allen Substanzvorstellungen zu verstehen. Substanzen haben eine bestimmte, ausgrenzende Natur. Sie sind nur mit sich identisch. Beides, der Glaube an Substanz und Identität, wird in der buddhistischen Philosophie als fundamentaler Irrtum bezeichnet. Es gibt nur die Lebendigkeit, die Dynamik des ganzen Scheinens, kein Wesen hinter dem Schein, keine tragende Substanz, auch kein hervorbringendes Subjekt.

Die Leerheit gilt für Objekte und Subjekte. Das Ich ist „kernlos“. Es funktioniert aber als eine Substanzillusion, die in Selbsttäuschung ein Wesen verteidigt: durch Abgrenzung, Trennung und Gegensatz. Im unaufhörlichen Wandel der Welt die dauerhafte Substanz eines Egos zu vermuten, nennt der Buddha „eine ganz und gar närrische Lehre“. Vielmehr sind alle Phänomene, alle Dinge und Gedanken gegenseitig abhängig. Wenn kein Phänomen aber substanzialer Natur ist, wenn es nicht aus sich oder in sich existiert, wenn das, was es ist, nur in Abhängigkeit von anderen Phänomenen besteht, dann ist jedes Phänomen leer an einer Eigennatur. In einem Bild gesagt: In jedem Blatt lebt der Baum, in jedem Baum versammeln sich die Stoffe des Kosmos, das Sonnenlicht, die Erde, die Wasser des Himmels und des Bodens. Die Nährstoffe, die wir als Stickstoff ausatmen, nimmt der Baum auf und erzeugt über seine Blätter wiederum Sauerstoff zum Atmen, bettet uns damit ein in seinen kosmischen Atem. Es gibt nicht so etwas wie ein Erstes, ein Letztes, damit kein aus oder in sich Existierendes.

III.

Daraus erhellt sich nun, dass mit dieser grundlegenden Vorstellung der buddhistischen Philosophie auch der Gedanke, das Gute oder das Böse sei je eine aparte Natur, gar eine Substanz oder ein Subjekt, unvereinbar ist. Gut und böse sind Adjektive, die stets nur relativ zueinander Bedeutung haben. Sie stehen nicht unabhängig nebeneinander wie Gott und Teufel, sondern sind als Eigenschaften und als Begriffe gegenseitig abhängig. Die beiden entsprechenden Wörter, die in den tradierten buddhistischen Texten vorkommen und mit „gut“ und „böse“ übersetzt worden sind, lauten: „kusala“ und „akusala“. Eine adäquatere Übersetzung dafür ist das Wortpaar heilsam und unheilsam.

Dabei muss man wissen, dass der buddhistischen Karma-theorie mit „Karma“ das Wort „Handlung“ zugrunde liegt. Bei jeder Handlung kann man die Absicht, das Motiv von der tatsächlichen Durchführung und Wirkung unterscheiden. Man mag sein Handeln auf ein bestimmtes Ziel abstellen. Die Durchführung eines – körperlichen oder geistigen – Aktes enthält darüber hinaus eine Vielzahl nicht-bewusster Aspekte, etwa Bewegungsmuster oder Gedankenformen. Diese Muster prägen sich bei Wiederholung im Gedächtnis ein und formen in späteren Situationen sowohl den Wahrnehmungsrahmen wie die verfügbaren Fertigkeiten. Karma funktioniert im Handeln wie eine beim Sprechen unbewusste Grammatik in der Sprache. Die Summe von teils unbewussten Mustern bildet das Karma des Handelns.

Nun gibt es hierbei hilfreiche und weniger hilfreiche Muster. Das heißt: Einige dieser Gewohnheiten erweisen



Prof. Dr. Dr. Katharina Ceming, Theologin und Religionswissenschaftlerin, führte zu Beginn der Veranstaltung in die Thematik ein.

sich in späteren Situationen als ausgesprochen hinderlich und können Leiden bei einem selbst oder bei anderen auslösen. Was hier als Leiden erlebt wird, beruht wiederum auf der je eigenen Erfahrung. Nun lautet die Grunddiagnose im Buddhismus, die sich aus der Einsicht in die gegenseitige Abhängigkeit aller Phänomene ergibt, so: Wir sind abhängige Wesen. Wir erleiden unsere Umstände. Wir sind in Situationen geworfen, die wir nicht bewusst gemacht haben. Das, was wir jeweils erwarten oder partiell erkennen, und das, was wir dann erleben, differiert. Es ist eine Tatsache, dass die erlebte Welt deshalb vielfältige Enttäuschungen bereithält – Enttäuschungen, die irgendwann todsicher eintreten werden. Im Buddhismus wird dies die Wahrheit vom Leiden genannt. Weil kein Ding, kein Lebewesen eine Selbstnatur, eine dauerhafte Substanz besitzt, gibt es hier keinen Halt. Zwar erleben wir all dies vielfach bewusst. Doch auch dieses Bewusstsein ist vergänglich. Das Ich muss sich in je neuen Situationen immer wieder neu definieren und aus vergangennem Karma gleichsam neu erfinden.

Heilsame oder unheilsame Handlungen und Gedanken sind also keine absoluten Qualitäten menschlichen Tuns. Sie werden nicht von außen an uns hergetragen. Vielmehr erweisen sich heilsame oder unheilsame Handlungen in späteren Situationen dann als Einschränkungen oder als hilfreiche Fertigkeiten. Nicht ein Gott, das je spätere Erleben ist der erfahrbare Richter über unser Handeln. Gut und Böse sind also in diesem Sinn im Buddhismus stets relative Zuschreibungen, die von der Erfahrung und Wahrnehmung der Handelnden abhängen. Es gibt keine moralische Qualität des Tuns ohne eigene Einsicht. Letzte Instanz ist stets das eigene Bewusstsein. Der Buddha sagt in seiner berühmten Rede an die Kalamer: „Geht, Kalamer, nicht nach Hörensagen, nicht nach Überlieferungen, nicht nach Tagesmeinungen, nicht nach der Autorität heiliger Schriften, nicht nach bloßen Vernunftgründen und logischen Schlüssen, nicht nach erdachten Theorien und bevorzugten Meinungen, nicht nach dem Eindruck persönlicher Vorzüge, nicht nach der Autorität eines Meisters! Wenn ihr aber, Kalamer, selber erkennt: ‚Diese

Dinge sind unheilsam, sind verwerflich, werden von Verständigen getadelt, und, wenn ausgeführt und unternommen, führen sie zu Unheil und Leiden‘, dann o Kalamer, möget ihr sie aufgeben.“

Was böse, also unheilsam ist, das ergibt sich aus der eigenen Erkenntnis. Genaue: Nur sofern es selber erkannt wird, kann etwas die moralische Qualität erhalten, böse zu sein. Das ist aber keineswegs als Ichzentrierung oder Individualismus zu deuten. Der Buddhismus lässt sich im Gegenteil als eine systematische Kritik des Egos definieren – ethisch wie philosophisch. Es ergibt sich aus der buddhistischen Philosophie durchaus auch so etwas wie eine allgemeine, intersubjektiv intendierte Lehre dessen, was „gut“ und was „böse“ ist. Ethik heißt immer „soziale Ethik“. Eine Ethik des Egoismus ist ein hölzernes Eisen, ein durch die Geldökonomie in die Welt gekommener, wenn auch massenhaft verbreiteter Irrtum des Liberalismus.

IV.

Welche Handlungsweise kann man vor dem Hintergrund der buddhistischen Analyse moralisch empfehlen? Es gibt ja keine Offenbarung. Die Lehren des Buddha sind stets Aussagen, die jeder selbst zu überprüfen hat, wie der Buddha sagt. „Glauben“ heißt hier nur so viel wie „vorläufiges Vertrauen“. Jedes Vertrauen kann aber durch gegenteilige Erfahrungen aufgehoben werden. Vertrauen allein in eine moralische Lehre ist zu wenig. Was aber lehrt die buddhistische Philosophie? Sie lehrt die Leerheit aller Phänomene. Was dasselbe besagt wie: ihre gegenseitige Abhängigkeit. Sich für ein abgesondertes Ich, eine getrennte, unsterbliche Seele zu halten, ist nicht per se schlecht, aber doch nachteilig oder unheilsam. Denn daraus wird immer wieder neu ein Egoismus erwachsen, der seine illusionäre Natur in Enttäuschungen erleidet.

Im Buddhismus nennt man die Vorstellung, ein unabhängiges Ich zu sein, also den Gedanken an die gegenseitige Abhängigkeit aller Phänomene zu missachten, „Ignoranz“. Diese Ignoranz oder Verblendung gilt als ein grundlegendes „Geistesgift“. Daraus erwächst eine endlos unheilvolle Erfahrung: Um die Ich-Illusion in einer Welt permanenten Wandels praktisch aufrechtzuerhalten, ist jeder gezwungen, sein Ich-Territorium zu verteidigen. Dies geschieht durch die Begierde, möglichst viel kontrollieren, als „mein“ erfassen zu wollen. Da sich die vielen Ich-Territorien aber in der Gesellschaft jeweils selbst begegnen und so in Wettbewerb zueinander geraten, erwächst daraus die Aggression, gar der Hass auf andere, die haben, was man nicht hat (Jugend, Schönheit, Besitz, Zuneigung). Diese drei Geistesgifte Gier, Hass und Verblendung sind der Motor des gewöhnlichen, verblendeten Lebens. Sie erwachsen daraus, dass die gegenseitige Abhängigkeit nicht erkannt oder gelebt wird.

Welche Ethik entspricht nun der Wahrheit der gegenseitigen Abhängigkeit aller Wesen? Antwort: Die Ethik des Mitgefühls. Um das Mitgefühl zu praktizieren, ist allerdings die Achtsamkeit auf das eigene Denken und Handeln erforderlich. Insofern kann man also sagen, dass die buddhistische Ethik Achtsamkeit und Mitgefühl als allgemeine Maxime vorschlägt und auch philosophisch begründet, ohne sich dabei auf eine offenbarte, nur zu glaubende Morallehre zu berufen. Wenn der Dalai Lama in jüngerer Zeit immer wieder eine säkulare Ethik jenseits der Religionen fordert, ja, wenn er sogar gelegentlich in moralischen Fragen die Religionen als Hindernis bezeichnet, so spricht er eigentlich nur den ursprünglichen Kern der buddhistischen Ethik aus. Sie

ist und will darin nicht eine konkurrierende, abgegrenzte Morallehre neben anderen sein. Als im Wesen säkulare Ethik schlägt sie Denk- und Handlungsweisen vor, die für jeden einzelnen und die Gesellschaft insgesamt die Leiden mindert. Nicht ein abstraktes Ziel wie „Glück“ soll als Ideal realisiert werden. Glück entsteht jeweils situativ aber immer dann, wenn Leiden gemindert wird.

Man mag den Eindruck haben, dass die hier skizzierte Beschreibung von Gut und Böse im Buddhismus demselben Verdikt verfällt, das ich eingangs formuliert habe: Es scheint sich um eine Projektion der modernen Konzeption einer säkularen Ethik auf den Buddhismus als Religion zu handeln. Sprechen nicht die alten Texte von den „Wurzeln von Gut und Böse“, ganz so, als handelte es sich doch um duale Entitäten? Taucht nicht immer wieder auch die Figur „des“ Bösen (Mara) in den Lehrreden auf? Um diese Fragen beantworten zu können, möchte ich einige Textbelege aus dem Kanon des frühen Buddhismus (Pali-Kanon) kommentieren, die als „Wort des Buddha“ gelten.

Wenn man die Stellen im Pali-Kanon betrachtet, in denen von „gut und böse“ gesprochen wird, also von „kusala“ und „akusala“, so ist hier stets auf die schon genannten drei Geistesgifte Bezug genommen. Nyanaponika weist in seinem bereits erwähnten Text „Die Wurzeln von Gut und Böse“ ausdrücklich darauf hin. Gier, Hass und Verblendung sind die drei Wurzeln alles „Bösen“. Nicht-Gier, Nicht-Hass und Nicht-Verblendung sind die drei Wurzeln des „Guten“. Die drei Geistesgifte sind die Bewegungsformen des menschlichen Handelns, solange es nicht durch ethische Erkenntnis bestimmt wird. Sie sind unheilsam aus Unwissenheit, nicht aber die Ausgeburten eines verborgenen „Bösen“, das die Menschen verführt oder gar nötigt. Das Handeln steht weder unter dem Diktat einer Erbsünde, noch eines genetischen Programms oder einer fixen Gehirnstruktur, wie einige Neurowissenschaftler suggerieren. „Leerheit“ heißt hier – positiv gedeutet – nichts anderes als „Freiheit“ und „Kreativität“: Die Kreativität, sein Leben aus Erkenntnis, Achtsamkeit und Mitgefühl ethisch transformieren zu können.

Nicht ein Gott, das je spätere Erleben ist der erfahrbare Richter über unser Handeln.

Doch wie steht es um die Figur von „Mara“, gewöhnlich übersetzt mit „der Böse“? Ist darin nicht eine gleichsam der zoroastrischen Tradition verpflichtete Substantivierung des Bösen auch im Buddhismus zu finden? Ich möchte nicht ausschließen, dass Zarathustras Lehre nicht nur Judentum, Christentum und Islam beeinflusst hat, sondern auch den Brahmanismus, damit die Umgebung, aus der Buddhas Lehre hervorgegangen ist. Wichtig ist im vorliegenden Zusammenhang: Im Westen schleicht sich leicht bei „Mara“, dem Bösen, eine Vorstellung aus der christlichen Tradition ein, die den Teufel gerade nicht als nur „mythologische Personifizierung des Bösen“ postuliert, sondern als „ein existierendes Wesen“, eine „reale, eine gestalthafte und keine symbolische Präsenz“ (Joseph Ratzinger im Jahr 1984). Dagegen lässt sich für den Buddhismus sagen, dass die literarische Figur von Mara in den Texten selbst auf eine Weise relativiert ist, die das Gegenteil dessen offenbart, was theologisch als Realität „Teufel“ gedacht wird.



Foto: akg-images

Meditation ist ein Weg zur Selbsterkenntnis. Denn: Was böse, also unheilsam ist, das ergibt sich aus der eigenen Erkenntnis. Genauer: Nur

sofern es selber erkannt wird, kann etwas die moralische Qualität erhalten, böse zu sein, argumentiert Karl-Heinz Brodbeck.

V.

Es finden sich in den Lehrreden des Pali-Kanons einige Gespräche zwischen Buddha und Mara. Dies sind aber stets Personifikationen eines fiktiven Dialogs zwischen dem erleuchteten und dem verblendeten Geist. Ich ziehe hierzu zwei Beispiele heran. Im Samyutta Nikaya, dem Kassaka-Sutta, tritt Mara in der Form eines Bauern (Kassaka) auf, der den Buddha herausfordert und durch Zweifel seine Schüler von ihm abspenstig machen möchte. Es geht um das Nichtanhaften am begrifflichen Denken, das der Buddha als Meditation lehrt. Mara sagt hier zum Buddha: Siehst du nicht auch dort drüben die Büffel? Der Buddha antwortet: Was ist der Nutzen dieser Wahrnehmung für dich? Er führt also den – scheinbar harmlosen – Begriff „Büffel“ zurück auf die Bedeutung des handelnden Umgangs (Karma) mit diesen Tieren. Die gedachte Abstraktion „Büffel“ wird in ein tätiges Verhältnis aufgelöst.

Doch Mara fährt fort und sagt: Diese Büffel sind meine Zuflucht, mein Halt. Wie auch meine Augen, Ohren, die ihn sehen und wodurch ich ihn erkenne. Wie könnte ich je davon befreit werden? Der Buddha sagt darauf, frei übersetzt: Wenn du etwas siehst, dann erhält dies nur durch das hinzukommende Bewusstsein eine Bedeutung, also hier durch den Begriff „Büffel“. Wenn die Worte also implizieren: Dies ist mein, meine Wahrnehmung, dann gibt es ein denkendes Ich-Bewusstsein. Und dann bist du nicht befreit, sondern eben gefesselt, bleibst also „Mara“. Daraufhin,

heißt es weiter, hat Mara erkannt, dass ihn der Buddha durchschaut. Das, was Mara dem Buddha als „Selbstverständlichkeit“ unterstellt hatte: „Wovon die Leute sagen: Das ist mein, dabei weilt doch auch dein Gedanke“ – das gerade hat der Erleuchtete überwunden und antwortet: „Wovon die Leute dies sagen, gerade dies ist nicht mein; ich gehöre nicht zu denen, die solches sagen.“

Das heißt übersetzt: Im Geist des Buddha bildet sich mit einer Wahrnehmung gerade kein auf das begriffliche Denken gestütztes Ich-Bewusstsein mehr. Mara ist dieses verblendete begriffliche Ich-Bewusstsein, nicht die Offenheit der Buddha-Natur, des reinen Bewusstseins, das in der Achtsamkeit in allen Menschen gegenwärtig, wenn auch kontaminiert ist. Dieser Pfad der Achtsamkeit ist von dem her, was ihn trübt (der Blick Maras), unsichtbar. Ganz so, wie wir in einer Tasse zwar den Tee, nicht aber die Leere, die ihn einräumt, bemerken. Buddha sagt: „So wisse denn, Mara, meinen Pfad wirst du nicht sehen.“ In den Erzählungen verschwindet Mara stets am Ende – Verblendung löst sich in Erleuchtung auf. Mara besitzt keine eigene Natur. Deshalb löst er sich auf im Licht der Erkenntnis des Buddha.

An einer anderen Stelle wird ein weiterer Dialog zwischen Buddha und Mara geschildert, der das auf andere Weise nochmals verdeutlicht. In diesem Text sagt der Buddha, dass er vor vielen, vielen Leben (Inkarnationen) einmal selbst „Mara“ gewesen sei und in dieser Rolle dem damaligen Buddha Kakusandho feindlich gegenüberstand. Erst

nach vielen Inkarnationen, als er, so heißt es in diesem Sutta, die „Flüchtigkeit aller Erscheinungen“ erkannte, damit das Ergreifen aller Wahrnehmungen im Horizont der Ich-Zentrierung durch die Achtsamkeit aufgelöst hatte, wurde er befreit: Mara wandelte sich schließlich in Buddha. Hier zeigt sich, dass „Mara“ zwar eine subjektive Form ist, nicht aber ein getrennt existierendes Wesen. Mara ist vielmehr der Geist jedes Menschen im „Modus der Verblendung“, sofern er durch den Glauben an Substanzen, Identitäten und Wesenheiten sich an Illusionen fesselt. Alles Leiden erwächst aus solchem Nichtwissen.

Wer die eigene reine Natur, die leere Buddha-Natur, erkennt, der lässt auch die Differenz von Gut und Böse hinter sich.

Doch die Offenheit der Achtsamkeit in jedem Lebewesen ist zugleich der „innere Buddha“, die Buddha-Natur. Der innere Buddha, der sich als Achtsamkeit nach innen und nach außen (im Mitgefühl) in der Erkenntnis läutert, befindet sich auf dem Weg der schrittweisen Befreiung sozusagen in einem unaufhörlichen Dialog mit Mara, dem unheilsamen Geisteszustand.

Zusammenfassend kann gesagt werden: In einem relativen, funktionalen Sinn gibt es im Buddhismus durchaus

„Mara“, das Böse. Es ist eine negative Gewohnheit, die für einen selber und für andere Leiden nach sich zieht, weil die universelle Vergänglichkeit aller Phänomene, aller Gedanken, aller Lebewesen jeden Glauben an ein separates Ego im alltäglichen Erleben zunichtemacht. Und das ist zugleich der letzte Grund allen Leidens. In der Praxis des Mitgefühls, also der Achtung anderer, der Achtsamkeit gegenüber anderen Menschen, Lebewesen und der Natur gibt es in praktizierter Toleranz viele Berührungspunkte mit anderen spirituellen Systemen.

Die jeweilige philosophische oder theologische Begründung ist dann nur noch sekundär. Gut und Böse in einer säkularen Ethik können beide vom Mitgefühl und von der Achtsamkeit umarmt werden und verlieren in dieser Umarmung ihren schroffen Gegensatz. Wer die eigene reine Natur, die leere Buddha-Natur erkennt, der lässt auch die Differenz von Gut und Böse hinter sich. In all seinen Handlungen wird sich spontanes Mitgefühl entfalten. Der Zenmeister Dogen sagte: „Den Dharma praktizieren heißt, sich selbst vergessen; sich selbst vergessen heißt, sich selbst erkennen; sich selbst erkennen heißt, sich wiederfinden in allen Wesen.“ Jenseits von Gut und Böse ist nicht, wie Nietzsche vermeinte, die Überwindung der Moral, sondern deren Quelle. □

Die Frage nach dem Bösen im christlichen Denken

Ralf Miggelbrink

I. Das Böse als sündhaftes Versagen

Der Begriff des Bösen ist überhaupt nicht selbstverständlich. Gibt es denn „das Böse“ oder bringt der Begriff lediglich zum Ausdruck, dass bestimmte Sachverhalte oder Gesinnungen mehrheitlich missbilligt werden, indem man sie als „böse“ bezeichnet? Mit anderen Worten: Gibt es „das Böse“ oder nur Böses?

Dass die Rede von „dem Bösen“ uns dennoch so vertraut ist, hängt wohl mit der siebten und letzten Vater-Unser-Bitte zusammen. Dort heißt es im lateinischen Text: „sed libera nos a malo“, „sondern erlöse uns von dem Bösen“. In der griechischen Vorlage der lateinischen Übersetzung steht bei Matthäus für „malo“ das Wort „ponērós“. Damit ist in großer Breite alles physisch wie moralisch Schlechte gemeint. Deshalb übersetzte man früher die Bitte auch mit „erlöse uns von dem Übel“. Diese alte Übersetzung macht das alltägliche Verständnis heute wieder leichter. So unanschaulich uns der Begriff des Bösen auch geworden ist, so deutlich steht uns vor Augen, unter welchen Übeln, Beschwernissen und Lasten wir alltäglich zu leiden haben.

Dennoch ist die Übersetzung von „ponērós“ mit „das Böse“ gemäß der alt- wie neutestamentlichen Daseinsdeutung plausibel. Die biblischen Religionen verknüpfen unlösbar Heilsversprechen und ethische Forderung. Negativ gewendet ist deshalb „das Böse“ immer beides: physisch wie moralisch Böses. Dieser Einheit entspricht seit dem 8. Jh. v. Chr. eine zweifache Grundorientierung: die exklusive Verehrung des einen Gottes alleine und die Sorge um das gerechte Wohlergehen der anderen Menschen.

Im Neuen Testament gibt Jesus dieser Einheit aus zwei Geboten die Gestalt des Doppelgebotes der Liebe gegenüber Gott und dem Nächsten: Alles Heil ist verwoben mit der Sorge um den anderen Menschen. Kein Text dürfte das Mittelalter so beeinflusst haben wie die über den Kathedralportalen in Stein gehauene Botschaft vom Weltgericht (Mt 25,31-46). Dass die Gerichteten in dieser Szene den Richter nicht erkennen als den, dem sie zu ihrem eigenen Verderben die Hilfe in der Not verweigerten, weckt eine für das Christentum charakteristische heuristische Unruhe. Zu ihrer Bewältigung gibt der Text die implizite Anweisung: Suche Jesus, den Christus, den kommenden Richter im Antlitz der Hungernden, Durstigen, Nackten, Fremden, Kranken und Gefangenen.

Die heuristische Anweisung entspricht einer für das Christentum insgesamt kennzeichnenden Sündenangst. Damit ist hier aber nicht zunächst die bigotte bis pathologische Skrupulanz derer gemeint, die nichts falsch machen wollen, sondern die Beunruhigung derer, die fürchten, die entscheidende ethische Herausforderung ihres Lebens nicht zu erkennen. Sünde ist personales Versagen gegenüber einem Menschen, dem Mitleid und Hilfe verwehrt werden. Diese Furcht hat im Abendland ab dem Hochmittelalter die Spuren gesellschaftlicher Bildung hinterlassen: Im Bannkreis der Kathedrale mit ihrem Weltgerichtportal entstehen die ersten



Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Professor für Systematische Theologie an der Universität Duisburg-Essen

Krankenhäuser, Hospize und Einrichtungen der Armenfürsorge.

Das Böse ist zunächst die drohende Gefahr, vor dem anderen Menschen zu versagen und damit das eigene Verhältnis zu Gott zu zerstören. Die inhaltliche Bestimmung des Bösen ergibt sich aus der Negation dessen, was gesollt ist. Das Sollen also ist der primäre Schlüssel zum Verständnis des Bösen. Warum aber kann in Gottes Schöpfung überhaupt etwas gesollt sein?

II. Das Unwesen des Bösen

Sollen setzt immer einen entsprechenden Mangel an Sein voraus. Wo alles „gut“ ist, bleibt nichts zu sollen übrig. Die Bibel konzipiert aber vom Sinai an ihre Botschaft von Gott als Botschaft vom Sollen, als Aufdeckung einer grundlegenden Differenz zwischen Sein und Sollen. Auch wenn es am Ende des Ersten Schöpfungsberichtes ganz zu Beginn der Bibel heißt: „Und siehe, es ist sehr gut“ (Gen 1,21), so lautet es am Ende der Bibel: „Seht, ich mache alles neu“ (Offb 21,5). Aus dieser Spannung lebt die ganze Dramatik des biblischen Textes zweier Testamente.

Das Seiende wird immer neu als das wahrgenommen, das so, wie es ist, nicht sein soll. Diese Differenz zwischen Sein und Sollen begründet die Wahrnehmung des Bösen als böse. Die Schöpfungsaussage, die über die scholastische Theologie insbesondere für die katholische Dogmatik grundlegend wurde, verhindert jedoch die Deutung der Differenz zwischen Sein und Sollen im Sinne eines kosmischen Urdualismus von Gut und Böse als gleich oder ähnlich mächtige Seinskräfte. Das Böse als das Nicht-Gesollte kommt nicht im kosmologischen Schöpfungsdenken zu Bewusstsein, sondern wird in der Erfahrung des ethisch Gesollten erkannt. Die Erkenntnis des Bösen ist so an die Wahrnehmung, das Urteil und das Handeln eines Subjekts gebunden, das sich vor der Erfahrung des Sollens bewährt oder das vor dieser Erfahrung scheitert.

Anders gesagt: Das Böse entspricht keinem Begriff, der der spekulativen Vernunft zugänglich wäre. Scholastisch gesprochen: Das Böse ist substanzlos. Auf genau dieser Linie argumentiert seit Augustinus von Hippo die christliche Theologie in ihrer klassischen Ausprägung: Das Böse entbehrt jeder erkennbaren und denkbaren Wirklichkeit, weil es weder gut noch wahr noch seiend und schon gar nicht schön ist. Schließlich ist das Böse nicht einmal eines, was die Anwendung des bestimmten Artikels mindestens unangemessen erscheinen lässt. Das Böse ist zu böse, um eines sein zu können.

Diese klassische Anwendung der fünf Transzendentalien auf den Gedanken des Bösen liegt in der idealistischen Konsequenz des platonisch-augustinischen Idealismus. Erkennbar, erstrebenswert, begehrenswert kann nur das Wahre, das Gute und Schöne sein. Dem Bösen kommt kein intelligibles Sein zu. Wo es erkannt wird, erschließt es nicht eigentlich eine Seinsgröße, sondern wirkt dadurch böse, dass es eine Seinsgröße verstellt.

Wirken aber kann Nichtseiendes nicht aus sich heraus. Um seine böse Wirkung zu entfalten, muss Böses sich die Wirkkraft gewissermaßen vom Seienden borgen. Wer eine böse Tat begeht wie einen Diebstahl, begehrt ja nicht, ein Dieb zu werden und Böses zu tun. Der Dieb will vielmehr das Diebesgut nicht als solches, sondern wegen dem, was er sich davon an Gutem erhofft. Der geraubte Schmuck soll bei der Geliebten gefällig machen. Die Not des Bestohlenen, der den Schmuck zur Ernährung seiner Familie versetzten wollte, ist nicht beabsichtigt.

Diese sogenannte Privationslehre, nach der das Böse immer nur eine „privatio boni“, eine Beraubung des Guten darstellt, hat das christliche Denken über Jahrhunderte bestimmt. Ihm entspricht eine gewisse Zuversicht hinsichtlich der Machtlosigkeit des Bösen. Weil das Wesen des Bösen auf der Täuschung und Schwächung des in seiner Erkenntnis und seinem Willen geschwächten Menschen beruht, ist sein Wesen von Anfang an Schwäche und Täuschung. Das Böse vermag so aber nicht wirklich Macht zu entfalten, schon gar nicht, wo Menschen ihm mit klugem Urteil, aufrichtigem Willen zum Guten und einer Sehnsucht nach dem Schönen, die dessen Güte und Wahrheit achtet, begegnen, gleich, ob es sich nun um Christen handelt oder um solche, die mit wachem Geist einfach nur die Wahrheit, Güte und Schönheit suchen.

Das Unwesen des Bösen ist eines im wahrsten Sinne des Wortes. Dem Bösen fehlt die für alles Seiende konstitutive Substantialität. Wenn Substantialität alles Seiende auszeichnet, so impliziert die Substanzlosigkeit des Bösen dessen Tendenz zum Nichtsein, die sich als Vernichtungskraft, Flüchtigkeit und Nichtigkeit des Bösen manifestiert.

III. Der böse Wille

Mit der Aufklärung verliert die klassische Metaphysik der Substanzen und mit ihr die Privationstheorie an Überzeugungskraft. Das Böse erscheint nun nicht mehr als Resultat einer vor allem zunächst intellektuellen Störung der Weltwahrnehmung, sondern als etwas sehr Verständliches. Immanuel Kant führt den Begriff des bösen Willens ein. Der böse Wille hat den Eigennutz seines Subjekts zum Inhalt. Dieser Eigennutz ist natürlich, weil er zur Ausstattung des Menschen als eines Natur- und Sinnenwesens gehört. Darin liegt sein Verführungspotential. Der Mensch als Freiheitswesen weiß sich nicht alleine abhängig von den Bedürfnissen des Natur- und Sinnenwesens, sondern über-

windet seine natürlichen Neigungen aus Achtung vor dem sittlich Gesollten.

Im Vergleich zu Augustinus ist damit eine beachtliche Aufwertung des bösen Willens vollzogen. Er bezieht sich nicht mehr auf Irreales, sondern auf reale Güter, nämlich auf alles, was wirklich naturhaft gut ist. Böse wird dieses naturhaft Gute nur durch den Egoismus des Begehrenden. Die Überwindung des Egoismus erscheint so als die Überwindung des Bösen. Der dafür zu zahlende Preis ist der Verzicht auf die „Glückseligkeit“ als Freude am Besitz des naturhaft Guten. Der entstehende Widerspruch, dass das sittliche Gute durch die Zurückweisung des naturhaft Guten geehrt wird, wird – wie bekannt bei Kant – eschatologisch gelöst.

Als problematisch empfinden schon die Zeitgenossen Kants die anthropologische Entzweiung des Einzelnen, der sich selbst als Sinnen- und Naturwesen überwinden wollen muss und dessen alltägliches Leben ihm als eine Entzweiung erscheinen muss, die erst im Eschaton überwunden wird. Vor allem aber das bei Kant implizierte, ethische Urteil, das Gute sei stets das Uneigennützigste, das Eigennützigste hinwiederum immer das Böse, ist von Kants eigener Ethik her in Frage zu stellen. Hannah Arendts Bericht vom Eichmann-Prozess in Jerusalem hat die nachhaltige Frage aufgeworfen, ob nicht das Böse seine banale Mächtigkeit gerade darin erweist, dass es nicht einmal durch seinen Eigennutz menschlich ist, sondern vielmehr durch die Gedanken- und Empfindungslosigkeit seines Subjekts funktioniert. Hannah Arendt begreift das Böse wieder stärker als ein auch intellektuelles und ästhetisches Phänomen. Böse ist nicht der eigennützigste Wille, sondern der Mensch, der als erkennender, als urteilend, entscheidend und handelnder den Herausforderungen, die sich ihm stellen, ausweicht. Damit erscheint das banale Böse, von dem Hannah Arendt schreibt, wieder jener anonymen Bosheit derer ähnlich, die angesichts des hungernden, dürstenden, frierenden, obdach- und heimatlosen Mitmenschen nicht die Unbedingtheit der Hilfsverpflichtung erkennen und bejahen. Damit erscheint das Böse aber wieder als in sich machtlose, seinsdefizitäre Größe, was mit Recht die Frage aufwirft, wie man so über das Böse schreiben kann angesichts seiner dämonischen Mächtigkeit. Woher bezieht das Banale seine dämonische Mächtigkeit? Bei der Beantwortung dieser Frage kann die mimetische Theorie weiterhelfen.

IV. Das mimetische Begehren

René Girard behauptet anhand literarischer, ethnologischer und biblischer Analysen, das menschliche Begehren, jener diffuse Quellgrund unseres Wünschens und Wollens, stehe mitnichten unter dem Einfluss des Guten oder des für gut Gehaltenen. Die Kompassnadle, die auf das Gute zeigt, ist immer schon irritiert durch unser menschliches Begehren. Menschen begehren nicht einfach das Gute, weil kein Mensch einfach ein Objekt begehrt. Menschen begehren Objekte immer nur, wenn andere Menschen sie zum guten Gebrauch dieser Objekte inspirieren. Deshalb ist unser Begehren immer Nachahmung fremden Begehrens.

Wichtiger als jedes Objekt der Begierde ist uns die Achtung der anderen Menschen, ihre Anerkennung und Bewunderung. Sie ist das eigentliche Objekt allen Begehrens. Die optische Täuschung des Begehrenden besteht nur darin zu denken, die Anerkennung der anderen sei dadurch zu bekommen, dass wir uns in den Besitz dessen bringen, was die anderen begehren. Auf diesem Weg aber können die anderen nicht



Foto: akg-images

Seit Augustinus von Hippo (354 bis 430) argumentiert die christliche Theologie in ihrer klassischen Ausprägung, dass das Böse substanzlos sei: Es entbehre jeder erkennbaren und

denkbaren Wirklichkeit. Diese Abbildung des Kirchenlehrers aus dem 14. Jahrhundert findet sich als Deckenfresko in der Kirche S. Maria dei Servi in Venedig.

zur Anerkennung getrieben werden. Auf diesem Weg geraten Menschen in Konkurrenz, Hass und Gewalt. Kain tötet Abel, weil er – aus welchen Gründen auch immer – glaubt, Abel sei von Gott als Opfernder privilegiert worden. Immer wird das eigene Begehren geweckt durch fremdes Begehren, das imitiert wird: Der Schüler eifert dem Meister nach und sucht ihn zu übertreffen. Mimetik ermöglicht Lernen, Kultur und Zivilisation. Mit ihnen aber kommen auch die Konkurrenz und die destruktive Gewalt. Girard beschreibt die Mimetik als das Menschheitsverhängnis. Der Innsbrucker Dogmatiker Raymund Schwager sieht die der Kultur ko-extensive Mimetik als den empirischen Kern der Erbsündentheologie.

Die Überwindung der Mimetik wird zur alles entscheidenden kulturellen Aufgabe, die von der Religion wahrgenommen wird. In ihren archaischen und klassischen Gestalten befriedigt die Religion das menschliche Bedürfnis nach Gewalt durch die Tempelopfer, anlässlich derer das bei vielen aufgestaute Bedürfnis nach Gewalt seine kompensatorische und kollektive Befriedigung erfährt durch die öffentliche und spektakuläre Tötung eines Menschen oder Tieres. Im Christentum tritt an die Stelle dieser realen blutigen Tempelopfer die vergegenwärtigende Erinnerung an das Opfer eines unschuldig hingerichteten Mannes. Die Heilung von der Gewalt wird nicht im gehegten und dosierten Vollzug der Gewalt gesucht, sondern in der emphatischen Selbstkonfrontation mit dem leidenden Opfer der Gewalt. Der am Kreuz Aufgehängte wird zum hermeneutischen Prius christ-

licher Weltwahrnehmung. Auf ihn richtet sich nun das Begehren der mimetisch orientierten Menschen. Wo die Anerkennung des Gekreuzigten gesucht wird, das Lob in der Angleichung an den, der zu Fluch und Schande wurde, da zerreißen die Vorhänge des schönen Scheins, mit denen sich das menschliche Begehren verleiten lässt zu Konkurrenz und Gewalt.

Die phänomenologisch geprägte französische Philosophie nach dem Zweiten Weltkrieg erhebt die Wahrnehmung des anderen als anderen insbesondere da,



Die beiden Referenten vor Beginn der Veranstaltung.

wo er in seiner ausgelieferten, bedürftigen Gestalt entgegentritt, zur Schlüsselerfahrung menschlicher Erkenntnis. Die Verweigerung genau dieser Schlüsselerkenntnis wird durch den mimetischen Prozess vorbereitet: Der andere wird nicht als bedürftiger, armer Mensch gesehen, als hungerndes und dürstendes Wesen, das wie wir alle auf den Tod zugeht. Der andere erhält in unserer Wahrnehmung eine Mächtigkeit, die ihn zum eigentlich hassenswerten Verhinderer meines Glücks werden lässt. Der Historiker Götz Aly sieht kleinbürgerlichen Konkurrenzneid und Aufstiegs willen als die sozialen und psychologischen Motoren des Nationalsozialismus bis hin zum Vernichtungswillen der Shoah, die er als auf allen Hierarchieebenen des Deutschen Reiches als mindestens implizit gebilligt beschreibt. Dieses Böse ist so ohnmächtig und seinslos, dass es sich nicht einmal selbst erkennt. Gerade darin entfaltet es seine dämonische Übermacht und blockiert zugleich, dass es auch nur ansatzweise eine Wahrnehmung der eigenen Schuld gibt.

V. Was ist das Böse?

Die elementarste und wichtigste Einsicht für die Beantwortung dieser Frage aus christlicher Sicht ist die Einsicht Jesu: Das Böse nistet und gedeiht in jedem menschlichen Herzen. Es äußert sich in den bösen Gedanken (Mt 15,18-20). Die bösen Gedanken sind immer meine bösen Gedanken. Jedes Nachdenken über die Bosheit des anderen führt immer in die Irre. Das Böse erschließt sich nicht der Beobachtung, sondern nur der Reflexion.

Die bösen Gedanken beruhen auf unserer Unfähigkeit, den anderen gelten zu lassen, weil wir uns selbst im Vergleich mit ihm nicht gelten lassen können. Die bösen Gedanken sind Chimären, deren Entstehungsmilieu der Zwischenraum zwischen Menschen ist. In diesem Hohlraum wachsen die bösen Gedanken zu monströser Größe und zu unheimlicher Gewaltbereitschaft, die es schließlich verunmöglicht, dass ihre Nichtigkeit eingesehen und ihre Mächtigkeit so überwunden werden kann. Das Christentum stellt dem Mächtigwerden der bösen Gedanken eine hermeneutische Anweisung entgegen: Jesus ist die Wahrheit (Röm 9,1). Das heißt: Such die Wahrheit aus der Perspektive der Opfer, nicht der Täter! Konkurriere nicht, sondern stell dich bewusst auf die Seite der Unterlegenen, weil Gott der Unterlegene sein wollte und sich darin als wirksam und heilig erweist! □

Presse

Deutschlandfunk

13. Juni 2015 – Die Religion bestimmt das Menschenbild. Diese Selbstverständlichkeit wird dann dramatisch, wenn es zu Deformationen kommt. Der Buddhismus ist dafür ein Beispiel, wie bei der Abendveranstaltung „Die Frage nach dem Bösen in Buddhismus und Christentum“ am Dienstag in der Katholischen Akademie in München deutlich wurde. Denn für den Vertreter des buddhistischen Parts, Karl-Heinz Brodbeck, Professor für Volkswirtschaftslehre an der Fachhochschule Würzburg-Schweinfurt sowie seit 2003 Vorsitzender des Kuratoriums der Fairness-Stiftung Frankfurt und seit 2007 Mitglied im wissenschaftlichen Beirat des Tibethauses (Frankfurt), hat der Mensch keinerlei Identität. Das Ich ändere sich in jedem Augenblick und wenn das Ich sterbe, dann sterbe auch die Zeit. (...) Die Auffassung vom identitätslosen Ich konnte natürlich nicht unwidersprochen bleiben und der Professor für Systematische Theologie an der Universität Duisburg-Essen, Ralf Miggelbrink, (...) konnte zum Beispiel zeigen, dass sich das Ich am Du bildet, dem es sich zuwendet und dass es vor sich bestehen muss, wenn es etwas Böses getan hat. (...) Miggelbrink machte deutlich, dass das Problem des Erkennens des Bösen keineswegs nur eine Eigenart des Buddhismus sei. Die Furcht, die ethische Pflicht nicht zu erkennen, habe bereits seit dem Hochmittelalter Spuren zurückgelassen. Das Böse hat demnach auch den Aspekt, vor anderen nicht versagen zu wollen und gründe letztlich in der Angst, den Bund mit Gott zu zerstören. Alexander Riebel

Deutschlandfunk

25. Juni 2015 – Während das Christentum einen Dualismus von Gut und Böse kennt, aus dem letztlich nur ein überirdischer Erlöser erretten kann, gibt es eine solche Vorstellung im Buddhismus nicht. Hier kann der Mensch in seinem Ich-Wahn sich selbst durch Achtsamkeit im Kreislauf von Scheitern und Gelingen weiter entwickeln. Wenn ein gehörntes Wesen auftritt und es nach Schwefel riecht, wissen Buddhisten: Mit meiner Religion hat das nichts zu tun. Der Buddhismus kennt den Begriff des Bösen nicht, erklärt der Philosoph Karl-Heinz Brodbeck: (...) „Ich-Wahn, Gier und Hass sind die drei Geistesgifte. Ihnen zu verfallen, das könnte man das Böse nennen. Auf sie zu achten und ihnen die Kraft zu nehmen, schrittweise, das ist das Gute. So einfach könnte man die buddhistische Lehre im Hinblick auf Gut und Böse zusammenfassen.“ Das Böse existiert im Buddhismus folglich nur in bestimmten Situationen und Kontexten. Der Mensch hat es selbst in der Hand, dem entgegenzuwirken. (...) Anders im Christentum: Dort existiert ein starker Dualismus zwischen Gut und Böse, Schuld, Sünde, Hölle – diese und andere Begriffe tragen dazu bei, dass das Böse theologisch besonders entfaltet ist. Zwar gibt es nach christlichem Verständnis einen starken Pol: Die Erde als Gottes gute Schöpfung. Das aber sei nur die eine Seite der Medaille, sagt Ralf Miggelbrink, Professor für Systematische Theologie an der Universität Duisburg-Essen. „Die andere Seite ist, dass es in der Schöpfung eine starke Kraft gibt, die dem Guten widerstrebt, den Menschen zum Bösen verleitet, die Menschen machtvoll zum Bösen hinzieht.“

Mitschnitt des Beitrags von Burkhard Schäfers

All the world's futures

Venedig. Biennale 2015. Führungen, Gespräche, Begegnungen

Angesichts von Flüchtlingsdramatik, Umweltproblematik, unaufhaltsamer Digitalisierung und stetiger Kapitalismuskritik fragt die Kunst-Biennale Venedig 2015: In welchem Verhältnis befinden sich Kunst und Kunstschaffende zum aktuellen „Stand der Dinge“ beziehungsweise wie setzen Künstlerinnen und Künstler das Motto „Die Zukünfte der ganzen Welt“ um? Vom 29. September bis 3. Oktober 2015 spürten dem auch circa 80 Teilnehmerinnen und Teilnehmer von der Katholischen Akademie Bayern und ihrer Jungen Akademie, darunter neun Studierende, nach.

Nach einem ersten gemeinsamen Abendessen in Kreuzgang und Tagungssaal der Unterkunft „Don Orione“ im Sestiere Dorsoduro am Dienstag war der Mittwochvormittag bereits den beiden Ausstellungsgeländen „Giardini“ und „Arsenale“ gewidmet: Unter fachkundiger Leitung der vier mitreisenden Kunstführer Christoph Brech, Prof. Dr. Thomas Raff, Wilhelm Christoph Warning und Dr. Walter Zahner waren die Besucher in den Länderpavillons der Giardini unterwegs. Eine weitere Gruppe stattete dem zentralen Arsenale-Gebäude einen Besuch ab, das bestückt worden war von Generalkurator Okwui Enwezor, seit 2011 Direktor des Münchner „Haus der Kunst“.

Den Mittwochnachmittag gestalteten wieder die vier Kunstführer: Stationen waren unter anderem das Deutsche Studienzentrum in Venedig, diverse Kirchen oder die Palazzi am Canal Grande, die inzwischen vielfach als „Collaterali/Kollateralorte“ der Biennale-Gelände dienen, sowie die Insel San Lazzaro, deren Gestaltung als Länderpavillon von Armenien den diesjährigen Goldenen Löwen der Biennale geholt hat. Beim Abendessen im Restaurant „San Trovaso“ klang der Tag beim Austausch über die gesehene Kunst aus.

Am Donnerstag ging es erneut auf das Biennale-Gelände, nur tauschten

die jeweiligen Gruppen nun die Orte. Der Nachmittag wartete mit einem besonderen Highlight auf: In einem exklusiven Vortrag in den Räumlichkeiten der Gallerie dell'Accademia führte Giulio Manieri Elia, Direktor der Accademia, die Teilnehmerinnen und Teilnehmer in die Geschichte und Bedeutung des Hauses ein. Zur besseren Verständlichkeit übersetzte Dr. Nora Gietz, die als gebürtige Deutsche seit acht Jahren in Venedig lebt, den italienischen Vortrag simultan ins Deutsche. Abgerundet wurde der Nachmittag mit zwei Führungen von Prof. Dr. Thomas Raff und Wilhelm Christoph Warning zu speziellen Ausstellungsstücken der Accademia.

Am Freitagvormittag luden die vier Kunstführer wieder an diverse Ausstellungsorte ein, darunter das Richard-Wagner-Museum im Casinò, die Isola San Giorgio Maggiore mit mehreren Installationen des Katalanen Jaume Plensa, die Kirche Sant'Antonin mit der Installation „Conversion“ der Recycle Group oder der Treppenturm des Palazzo Contarini del Bovolo.

Die Gruppe der Jungen Akademie war an diesem Vormittag auf eigene Faust unterwegs und besuchte die Ausstellung „Propertio“ des Museo Palazzo Fortuny. Im Anschluss ging es in die prächtigen Räume der Biblioteca Marciana am Markusplatz, um den Pavillon von Neuseeland zum Thema NSA zu besichtigen. Den Nachmittag gestalteten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer entweder frei oder schlossen sich einem der weiteren Angebote der vier Kunstführer an.

Gut informiert über den neuesten „Stand der Dinge“ in Sachen Kunst wurde die Biennale-Exkursion bei einem festlichen Abendessen im „San Trovaso“ abgeschlossen.

Astrid Schilling



Wilhelm Christoph Warning erklärte einer Gruppe das Ausstellungsgelände der „Giardini“.



Giulio Manieri Elia, der Direktor der „Gallerie dell'Accademia“, beim Gespräch mit Akademiendirektor Dr. Florian Schuller in Venedig.



Die Gruppe der Jungen Akademie mit Studienleiterin Dr. Astrid Schilling (re.) und Professor Thomas Raff (Mi.).

Hier erläutert Dr. Walter Zahner einer Besuchergruppe die Ausstellung im Pavillon des Heiligen Stuhls.

