



zur debatte

7/2015

Themen der Katholischen Akademie in Bayern



11

Zur Debatte um die Suizidbeihilfe nimmt Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff Stellung



18

Prof. Dr. Thomas Prügl sieht die Sprengkraft der Theologie des Jan Hus



21

Die Rolle von Jan Hus als tschechischer Nationalheld hinterfragt Dr. Eva Doležalová



25

Ist die Finanzmarktkrise auch eine Krise der ökonomischen Theorie?, fragt Prof. Dr. Jörg Althammer



28

Prof. Dr. Helge Peukert übt scharfe Kritik am herrschenden Finanzsystem



31

Aktuelle Herausforderungen am Arbeitsmarkt beschreibt Frank-Jürgen Weise



35

Perspektiven für die ökumenische Bewegung zeigt Landesbischof Dr. Karl-Hinrich Manzke auf



38

Bischof Dr. Gerhard Feige beschreibt ökumenische Zukunftsvisionen

„Laudato sí“

Ein Gespräch zur neuen Papst-Enzyklika

Mehr als 350 Teilnehmer waren am 2. Juli 2015 in die Katholische Akademie Bayern gekommen, um sich genauer über den Inhalt der Umwelt-Enzyklika „Laudato sí“ zu informieren. Die Akademie brachte wenige Tage nach der Veröffentlichung der Enzyklika zwei Experten ersten Ranges zu dieser mittäglichen Diskussion zusammen, die die wichtigsten Inhalte des päpstlichen Lehrschreibens grundlegend erörterten. Reinhard Kardinal Marx, der Erzbischof von München und Freising, Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, sowie Prof. Dr. Klaus Töpfer, der frühere Bundesumweltminister und ehem. Chef des UN-Umweltprogramms UNEP diskutierten unter Moderation von Akademiedirektor Dr. Florian Schuller. Und wie in der Diskussion klar wurde, hat der Papst seine Enzyklika bewusst im Vorfeld der UN-Klimakonferenz in Paris publiziert, bei der jetzt im Dezember die von ihm benannten Themen wieder im Mittelpunkt standen.

Florian Schuller: Wenn ich in meine Lebensgeschichte zurückschaue, gibt es nur zwei Enzykliken, die eine ähnliche Resonanz wie in diesen Tagen „Laudato sí“ hervorgerufen haben. Die eine war „Pacem in terris“ 1963 von Papst Johannes XXIII., der im Nachklang zur Kubakrise, die beizulegen und den drohenden Atomkrieg zu verhindern er wesentlich beigetragen hatte, ganz bewusst an „alle Menschen guten Willens“ schrieb. Die andere Enzyklika mit ähnlich großem weltweitem Interesse war „Populorum progressio“ 1967 von Papst Paul VI. Und nun „Laudato sí“. Laut Vatikan-sprecher P. Federico Lombardi ist sie



das Ergebnis der Reflexion sehr vieler. Auffallend: Patriarch Bartholomeus war aktiv eingebunden, und Metropolit Johannes Zizioulas saß bei der Präsentation der Enzyklika mit Kardinal Peter Turkson auf dem Podium. Ein muslimischer Theologe, Ali Al-Khaw-was, wird

zitiert, Ban Ki-moon, der UNO-Generalsekretär, ist im Vorfeld involviert, und Professor Hans Joachim Schellnhuber, der Gründer des Potsdamer Instituts für Klimafolgenforschung, stellte die Enzyklika in Rom mit vor. Natürlich auch Kardinal Óscar Rodríguez Maradiaga

Diskutierten rund anderthalb Stunden auf dem Podium über die Enzyklika: Kardinal Reinhard Marx, Akademiedirektor Dr. Florian Schuller und Prof. Dr. Klaus Töpfer (v.l.n.r.).

und einer, den wir in Deutschland nicht so kennen, von dem aber vermutet wird, dass er dem Heiligen Vater in sozial-ethischen Fragen intensiv zuarbeitet, Erzbischof Marcelo Sánchez Sorondo und Erzbischof Victor Manuel Fernández von der Katholischen

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Schwerpunkte einer Arbeit stellen sich meistens von selber ein und müssen gar nicht besonders gesucht werden. So haben sich zwei Themenkomplexe für diese Ausgabe der „debatte“ ergeben, die deren 48 Seiten füllen.

Der eine Bereich betrifft sozial-ethische, bzw. gesellschaftspolitische Herausforderungen: zunächst die Enzyklika „Laudato si“ von Papst Franziskus, nicht nur jetzt nach Abschluss der Pariser Klimagipfels von bleibender Aktualität. Daneben stehen die Fragen, was gegen den sogenannten assistierten Suizid spricht, ob es einen „sanften Kapitalismus“ gebe, und wie sich der Arbeitsmarkt in Deutschland nicht zuletzt angesichts des Zustroms der Flüchtlinge präsentiert.

Den zweiten Bereich bildet die Ökumene: einerseits zum 600. Todestag die Erinnerung an den tschechischen Reformator Jan Hus, mit dem intensiv sich auseinanderzusetzen übrigens Papst Johannes Paul II. mehrmals aufgefordert hat, und andererseits im Blick auf 2017 die große Reformationstagung in Kooperation mit dem DÖSTA, dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss.

Schwerpunkte drängen sich eben auf, weil sie „dran sind“; und wir hoffen, dass sich für Sie bei der Lektüre der „debatte“ doch ab und zu der Eindruck aufdrängt: Ja, genau darüber habe ich neulich auch schon nachgedacht.

Ist es dann ein Kontrastprogramm, wenn dieser Ausgabe erneut ein zusätzliches Sonderheft beiliegt, diesmal mit den Referaten der Biblischen Tage 2015 über „Das Johannesevangelium“? Sicher einer der theologischen Longseller schlechthin. Wenn Sie das Titelbild mit der wunderschönen mittelalterlichen Schriftinkunabel ansehen, werden Sie entziffern können: „In Principio erat Verbum...“, „Im Anfang war das Wort...“, und damit sind wir natürlich mitten in der Botschaft von Weihnachten. Kann Weihnachten aber ein Schwerpunkt sein, einer unter mehreren? Zwar stellt es sich jetzt wieder von selber ein, wie jedes Mal am Ende des Jahres. Doch sein Kern ist zeitlos, besser: für jede Zeit präsent. Und deshalb ordnet es alles, was da sonst an Themen oder Schwerpunkten daherkommt, und gibt ihnen Gewicht und Wert. Denn Schwerpunkte hängen vielleicht eben doch von mehr ab als reinem Zufall.

In diesem Sinne Ihnen ein gesegnetes Weihnachtsfest, und dass es Ihnen die richtigen Schwerpunkte eröffne!

Ihr



Dr. Florian Schuller

Universität in Buenos Aires. Bischofskonferenzen werden zitiert, selbstverständlich auch die Vorgänger des Papstes. Aber anders als bei früheren Enzykliken sind die lehramtlich-autoreferentiellen Anmerkungen deutlich zurückgefahren. Theologen werden vorgestellt: Teilhard de Chardin und Romano Guardini.

Unser Mittags-Talk hat zwei Ziele. Zum einen sicherlich Information über Themen und Schwerpunkte der Enzyklika. Aber für reine Information bräuchte es nicht die hochkarätige Besetzung unserer Gesprächsrunde. Deshalb geht es als zweiten Punkt um ein intensiveres Eindringen, auch kritisches Nachfragen. Die Gesprächspartner vorzustellen hieße ja so viel wie Kardinäle nach Rom zu tragen.

Kardinal Marx ist nicht nur Erzbischof, nicht nur Professor für katholische Soziallehre, sondern die Stimme der katholischen Soziallehre weit über den deutschsprachigen Raum hinaus. Professor Töpfer, Umweltminister 1987 bis 1994, 1994 bis 2006 Exekutivdirektor des UN-Umweltprogramms in Nairobi und seit 2009 Exekutivdirektor des Institute for Advanced Sustainability Studies (IASS) in Potsdam: 2006 durften wir ihm den Romano Guardini Preis überreichen.

Der Heilige Vater hat bei der Generalaudienz am Tag vor der Veröffentlichung gesagt: „Morgen wird, wie ihr wisst, die Enzyklika über die Sorge für das gemeinsame Haus der Schöpfung veröffentlicht. Dieses Haus wird zerstört, und das fügt allen Schaden zu, vor allem den Ärmsten. Mein Appell richtet sich an die Verantwortung. Es geht um die Aufgabe, die Gott dem Menschen in der Schöpfung gab, den Garten, in den er ihn gesetzt hat, zu bebauen und ihn zu hüten. Ich lade alle dazu ein, mit offenem Herzen dieses Dokument aufzunehmen, das in einer Linie mit der Soziallehre der Kirche steht.“

Wir sind also eingeladen, mit offenem Herzen dieses Dokument aufzunehmen. Der Herr Kardinal hat vor einigen Tagen bei der offiziellen Vorstellung der Enzyklika gesagt, sie gehe nach dem klassischen Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln vor. Und so sollten wir zunächst einmal anschauen: Was stellt der Papst fest? Im zweiten Schritt: Wie beurteilt er diese Situation, die er meint, feststellen zu müssen, theologisch, wissenschaftlich, sozialetisch? Und das Dritte dann: Welche konkreten Handlungsimpulse werden weitergegeben?

Professor Töpfer, was ist Ihnen am wichtigsten geworden bei der Beschreibung der Situation, die den Papst umtreibt?

Klaus Töpfer: Der Papst hat, damit man auch denen, die nicht gleich alles gelesen haben, eine kleine Hilfe gibt, die Enzyklika mit einem Vorwort eingeleitet. Darin hat er zehn Punkte herausgearbeitet. Diese strukturieren die ganze Enzyklika. Der erste dieser zentralen Punkte hat mich jedenfalls am meisten beeindruckt: die enge Beziehung zwischen den Armen und der Anfälligkeit des Planeten. Der Papst hat nicht eine Umweltenzyklika geschrieben, sondern eine Befindlichkeitsdiagnose unserer Gesellschaft und Bausteine einer entsprechenden Therapie unserer Gesellschaft herausgearbeitet. Das ist, so glaube ich, einer Enzyklika eher angemessen, als sich nur auf einen Sektor zu begrenzen – und sei dieser Sektor noch so wichtig.

Nehmen Sie ein Beispiel, das auch aus meiner beruflichen Vergangenheit durchaus naheliegend ist: Er widmet sich sehr stark unserer Wegwerfmentalität und bezieht das besonders auf das, was unsere Wohlstandsgesellschaft als Müll aller Art hinterlässt. Er verbindet damit die Befürchtung, dass die Welt

allmählich eine einzige Müllkippe wird, weil der Mensch daran interessiert sei, durch Wegwerfen neue Möglichkeiten für wirtschaftliches Wachstum zu schaffen, indem neue Konsumangebote attraktiv gemacht werden. „Das Prinzip Wegwerfen“, wie es der Papst herausarbeitet, können Sie immer wieder finden. Dies ist eine Missachtung der Schöpfung – es ist ein Verbrechen gegenüber den Ärmsten dieser Welt.

Klaus Töpfer: „Das Prinzip Wegwerfen, wie es der Papst herausarbeitet, können Sie immer wieder finden.“

Er geht aber auch auf die biologische Vielfalt ein. Man könnte fast sagen, die rote Liste der gefährdeten Arten von Tieren und Pflanzen sei so etwas wie die Buchführung der Wegwerfnatur. Wenn er auf Wasser eingeht, werden Sie sehen, wie wegwerfend der Mensch eigentlich mit dieser knappen Ressource umgeht. Man bete doch bitte den Sonnengesang und damit den Lobpreis des Wassers. Bei den Böden genau das Gleiche. Die Enzyklika antwortet also nicht nur auf die Tatsache, dass morgens bei uns der gelbe Sack steht, und bei anderen sich möglicherweise in den Straßen die Müllberge auf türmen. Sondern es ist die Frage der Mentalität des Menschen, die dahintersteht und weitergeführt werden kann bis zum Wegwerfen von Gefühlen, zum Wegwerfen von Leben.

Und er zeigt immer wieder die zweite Dimension: Diejenigen, die am meisten darunter leiden, dass wir den Planeten plündern, sind die Ärmsten der Armen. Ihre Armut ist sogar ein gutes Stück dadurch bedingt, dass wir so handeln. Dieses habe ich eine „ökologische Aggression“ genannt. Wenn wir, die soge-

nannten hochentwickelten Länder, mit unserem Wohlstand nicht in der Lage sind, dieses Wegwerfen zu verhindern, etwa das Wegwerfen von CO₂, wenn wir die Atmosphäre und die Ozeane als Müllkippen der Klimagase missbrauchen, sind wir die Letzten, die davon negativ betroffen werden. Betroffen werden die Ärmsten der Armen. Sie werden betroffen in Afrika, wo sie noch nie nennenswert zur Veränderung des Klimas durch ihr Verhalten beigetragen haben. Acht Jahre lang habe ich in Afrika gelebt; Sie können mir glauben, wenn ich dort frage, habt ihr auch wie wir zehn Tonnen CO₂-Emission pro Kopf und Jahr, da fragen diese Menschen mich, wo ich diese CO₂-Emissionen wohl vermuten könnte. Deren Lebensweise verursacht weniger als eine Tonne CO₂ pro Kopf und Jahr. Genauso sind diejenigen, die am meisten darunter leiden, dass wir Wasser vergeuden, die Ärmsten dieser Welt. Wir können uns Wasser in Flaschen leisten und transportieren es sehr häufig über weite Entfernungen. Man muss sich das vorstellen: Es gab bei uns noch nie so gutes Trinkwasser aus der Leitung und es wurde noch nie so wenig als Trinkwasser genutzt. Alles wird in Flaschen verkauft. Das kann man in Afrika schwer machen, obwohl man es da wegen der oft unzureichenden Hygiene eigentlich machen müsste.

Das sind nicht nur Überschriften, sondern der Papst greift gesellschaftliche Befindlichkeiten auf und führt sie auf Grundlagen menschlichen Handelns zurück. Deswegen ist die Enzyklika auch umfangreicher geworden – über 250 Seiten! Ich hätte nie geglaubt, dass er sich damit auseinandersetzt, warum wir so viele Klimaanlagen kaufen. Natürlich wird uns der Bedarf an Klimaanlagen auch werblich nahegebracht, und Produkte werden so entwickelt, dass wir sie am Ende auch kaufen.



Kardinal Reinhard Marx: „Die Zerstörung der Welt, wie sie sukzessive passiert, wird im Wesentlichen von den Armen und den Schwachen ausgebadet.“



Professor Klaus Töpfer: „Es gab bei uns noch nie so gutes Trinkwasser aus der Leitung und es wurde noch nie so wenig als Trinkwasser genutzt. Alles wird in Flaschen verkauft.“

Konsumismus ist die nächste Größe, die intensiv hinterfragt wird.

Florian Schuller: Professor Töpfer, Sie haben Ihre These zugespitzt auf die Herausforderung der Wegwerfgesellschaft. Herr Kardinal, worauf würden Sie die Kernaussage der Enzyklika zu spitzen?

Reinhard Marx: Ich kann mich da schon sehr gut anschließen. Es ist einfach der Versuch, die Welt mit einem realistischen Blick anzuschauen. Der Papst ist, wie ich auch, ein wenig aristotelisch veranlagt. Also, hinschauen mit den Erkenntnismöglichkeiten, die der menschliche Verstand hat. Deswegen spielen die Naturwissenschaften eine große Rolle, wenn auch die Kirche natürlich nicht entscheiden kann, was naturwissenschaftlich wahr ist und was nicht. Aber sie öffnet sich dem, was an Erkenntnissen plausibel auf dem Tisch liegt, und muss daraus ethische Konsequenzen ziehen. Das ist erst einmal sehr wichtig. Genauso die Verknüpfung, die Professor Töpfer schon genannt hat, mit der Soziallehre, aus der ich komme, mit dieser großen Frage, wie wir überhaupt das Leben auf dem Planeten so gestalten können, dass alle eine Chance bekommen. Das ist ja eine Grundoption der Soziallehre. Ein wesentliches Hindernis ist, dass den Menschen, besonders den Armen, eben auch durch die Zerstörung der Schöpfung die Lebensmöglichkeiten genommen werden. Wir haben uns schon den größten Teil genommen und sagen jetzt: Ihr dürft nicht so leben wie wir, weil sonst der Planet gefährdet ist. Das ist eine ethische Perspektive, die nicht funktionieren kann.

Ich empfinde die Enzyklika als einen großen Wurf, in dem die verschiedenen ethischen Fragen, auch die Überlegung, was eigentlich wirklicher, guter Fortschritt ist, neu gestellt werden. Wichtig

ist für mich, dass am Ende nicht nur ein Jammern steht, nicht nur eine Klage darüber, wie schlimm es ist, sondern ein positiver, ermutigender Ausblick: Lasst uns doch neue Kriterien für einen wirklichen Fortschritt entwickeln, lasst uns doch überlegen, was möglich ist, verknüpfen wir die verschiedenen Themen, nehmen wir die Verantwortlichkeiten

Reinhard Marx: „Es ist auch ein realistischer Blick auf die Welt, aber die Analyse geht weiter.“

auf den verschiedenen Ebenen wahr. Es ist auch ein realistischer Blick auf die Welt, aber die Analyse geht dann auch weiter. Was es für unser Verhalten bedeutet und wie wir Heilung finden können. Ein wesentlicher Punkt ist: Die Zerstörung der Welt, wie sie sukzessive passiert, wird im Wesentlichen von den Armen und den Schwachen ausgebadet. Das müssen wir miteinander verknüpfen, sonst kommen wir nicht zu einem Lösungsansatz.

Florian Schuller: Damit wären wir beim zweiten Punkt, bei der Frage nach den Kriterien des Papstes. Es gibt da, scheint mir, verschiedene Ebenen: die theologische Ebene, die sozioethische und die naturwissenschaftliche.

Vielleicht fangen wir einmal mit der naturwissenschaftlichen Ebene an. Der Papst, das wurde auch in einigen Kommentaren kritisch angemerkt, hat sich auf die Position von Professor Schellnhuber eingelassen. Professor Töpfer, wie sehen Sie die Spannung zwischen einer ethischen Beschreibung, die aufbaut auf der Basis wissenschaftlicher Erkenntnisse, die aber immer vorläufig sind?

Klaus Töpfer: Bei dieser wichtigen Thematik möchte ich ganz konkret werden. Kardinal Marx und ich hatten die Verantwortung, aber auch die Freude, gemeinsam in der Ethikkommission für eine sichere Energieversorgung zu arbeiten. Da haben wir genau diese Frage gestellt: Welche Rolle spielt Wissenschaft im Spannungsfeld zur Ethik? Der Papst schreibt in „Laudato si“: „Eine von der Ethik abgekoppelte Technik wird schwerlich in der Lage sein, ihre Macht selbst zu beschränken.“

Ich will kein wissenschaftstheoretisches Kolloquium abhalten, aber ich höre zu denen, die sagen, Wissenschaft produziert nicht Wahrheit, sondern Wissenschaft liefert bisher nicht widerlegte Erkenntnisse. Ich bin ein alter Schüler von Karl Popper, der uns immer darauf hingewiesen hat: Wissenschaft ist der beständige Versuch, vorhandenes Wissen zu widerlegen. Vorhandenes Wissen immer wieder zu bestätigen ist sehr schnell Ideologie, führt zur bewussten oder unbewussten Ausklammerung von Erkenntnissen, die dem eigenen Theoriegebäude widersprechen.

Menschliches Entscheiden ist immer ein Entscheiden bei unvollkommener Information. Allwissenheit, das habe ich in der Schule in der zweiten und dritten Klasse bereits im Religionsunterricht gelernt, ist eine göttliche Tugend. Ich kann nie ausschließen, dass irgendjemand später nachweist, dass die wissenschaftliche Hypothese, auf die ich meine Entscheidung aufgebaut habe, nicht oder nicht gänzlich die Zusammenhänge erklären kann.

Es gibt eine ethische Verpflichtung, überall dort zu handeln, wo eine hohe Wahrscheinlichkeit von schwerwiegenden negativen, langfristigen Folgen zu befürchten ist. Zur Vermeidung derartiger großer Risiken muss auch dann gehandelt werden, wenn noch wissenschaftliche Lücken zur Erklärung bestehen. Wir nennen dies das Vorsorgeprinzip. Natürlich ist es absolut notwendig, die beste verfügbare wissenschaftliche Erkenntnis zur Grundlage unseres Handelns zu machen. Aber wir dürfen den Hinweis, vielleicht sei doch alles wieder anders, und deshalb müssten wir noch weitere Informationen einholen und abwarten, nicht als Alibi dafür missbrauchen, gar nicht zu handeln. Wichtig ist, dass wir dieses Verständnis von Wissenschaft auch in die soziale Dimension hinein weiterführen. Nochmals der Hinweis auf „Laudato si“: „Technik darf nicht von Ethik abgekoppelt werden.“

Der Papst nimmt in seinem für mich ganz besonders wichtigen und interessanten dritten Kapitel die Frage nach den menschlichen Wurzeln der ökologischen Krise in Angriff. Er spricht dort vom vorherrschenden technokratischen Paradigma und schreibt: „Die Politik darf sich nicht der Wirtschaft unterwerfen, und diese darf sich nicht dem Diktat und dem effizienzorientierten Paradigma der Technik unterwerfen.“ Dies geißelt „Laudato si“ in besonderer Weise.

Was ist mit diesem technokratischen Paradigma gemeint? Wir nehmen uns zunehmend als Sklaven der Technikentwicklung wahr, bewusst oder unbewusst. Aus dieser Abhängigkeit kommen wir nicht mehr heraus, wir sind pfadabhängig geworden. Deswegen warnt der Papst davor, alle Probleme dadurch lösen zu wollen, dass wir neue Techniken entwickeln. Das erinnert an den bekannten Satz von Albert Einstein, man könne die Probleme nicht mit den Instrumenten bewältigen, die dazu geführt haben, dass es diese Probleme gibt. Der Papst sagt, wer nur Technik weiterentwickelt, um Probleme zu bewältigen, kuriert an Symptomen, und geißelt die damit

Themen „zur Debatte“

Editorial	2
„Laudato si“ Ein Gespräch zur neuen Papst-Enzyklika	1
Akademiegespräch mit Offizieren der Bundeswehr Was heißt selbstbestimmt sterben?	
Zur Debatte um die Suizidbeihilfe Eberhard Schockenhoff	11
Jan Hus Theologe, Reformator, Nationalheld. Zum 600. Todestag Leben und historische Einordnung des Jan Hus Franz Machilek	15
Von der Sprengkraft der Theologie des Jan Hus Thomas Prügl	18
Hus – ein tschechischer Nationalheld? Eva Doležalová	21
Sommergespräche Geld ohne Grenzen Gibt es einen sanften Kapitalismus?	
Finanzmarktkrise – Krise der ökonomischen Theorie? Jörg Althammer	25
Geld- und Finanzkrisen – wann kommt die nächste? Helge Peukert	28
Die deutschen Arbeitsmarktreformen Auswirkungen auf Arbeitsmarkt und die Bundesagentur für Arbeit Frank-Jürgen Weise	31
Heillos gespalten? Segensreich erneuert? 500 Jahre Reformation – vielseitig und ökumenisch betrachtet	
Einheit in versöhnter Verschiedenheit: Perspektiven für die ökumenische Bewegung aus evangelisch-lutherischer Sicht Landesbischof Karl-Hinrich Manzke	35
Auf ewig geteilt? Für immer geeint? Ökumenische Zukunftsvisionen Bischof Gerhard Feige	38
Luther und die Reformation 1517-2017 Heinz Schilling	40
Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ – heute gelesen. Eine exegetische Kritik in ökumenischer Absicht Thomas Söding	42
Semper reformanda? Semper purificanda? Eine orthodoxe Besinnung auf ein westliches ekklesiologisches Leitwort Athanasios Vletsis	45
Verleihung des Kardinal Wetter Preises 2015 an Dr. Eva Willebrand	48
Impressum	9



Dr. Florian Schuller: „Wer stellt fest, ab wann es mit dem Fortschritt nicht mehr weitergeht, oder ab wann man reduzieren muss, und wer reduzieren muss, und wie weit?“

verbundene Kurzfristigkeit und Beschleunigung unseres Handelns.

Das muss ich ganz besonders aufgreifen. Wir leben unter dem Diktat der Kurzfristigkeit, und je kurzfristiger wir entscheiden müssen, weil der Entscheidungstakt von anderen – etwa „den Märkten“ – vorgegeben wird, umso unfreier werden wir. Kumulation der Kurzfristigkeit ist aber der Hinweis auf Alternativlosigkeit und bedroht damit demokratische Grundanforderungen. Fragen

Klaus Töpfer: „Unsere Gesellschaft läuft eigentlich leer in unserem Wohlstands- und Wachstumsstreben.“

Sie mal im Bundestag nach, wie häufig in dieser Legislativperiode bereits Alternativloses vorgestellt worden ist und kurzfristig entschieden werden musste. Damit steigt natürlich die Abhängigkeit des Menschen davon, was entschieden wurde. Es hat mich sehr beeindruckt, dass der Papst darauf hinweist. Unsere Gesellschaft läuft eigentlich leer in unserem Wohlstands- und Wachstumsstreben. Wir wachsen am Ende nur noch dadurch, das zu „reparieren“, was am vorherigen Wachstum als negative Nebenwirkung aufgefallen ist und wieder beseitigt werden muss. Sind wir nicht zu einer Nebenfolgesellschaft geworden? Diesem technokratischen Paradigma schenkt er große Bedeutung.

Florian Schuller: Ich verstehe mich einmal als *advocatus diaboli*. Herr Kardinal, diese Beschreibung der Technik untermauert Papst Franziskus mit einem Zitat aus Romano Guardinis Werk

„Das Ende der Neuzeit“. Er zitiert, dass es in der Technik laut Guardini „letztlich weder um Nutzen noch um Wohlfahrt geht, sondern um eine Herrschaft im äußersten Sinn des Wortes“. Das steht in der doch sehr pessimistischen Schrift vom „Ende der Neuzeit“, wo es im drittletzten Abschnitt jenen Satz gibt, der mich seit vielen Jahren nicht loslässt: „Die Einsamkeit im Glauben wird furchtbar sein“ und „Die Liebe wird aus der Welt verschwinden“. Guardini sieht unsere Zeit als eine Zeit der radikalen Entscheidungsnotwendigkeit des Einzelnen und definiert in solchem Kontext Technik schon ein bisschen wie Ernst Wiechert in seinem Roman von 1939 „Das einfache Leben“, oder wie „das Gestell“ bei Martin Heidegger. Teilen Sie diese äußerst kritische Sicht auf Technik, die daran nichts Positives mehr lässt?

Reinhard Marx: Das ist nicht überall in der Enzyklika so, aber Guardini hat ihn schon sehr beeinflusst, und wir dürfen mit Freude feststellen, dass er der am meisten zitierte Theologe in der Enzyklika ist. Ich glaube nicht, dass in irgendeiner Enzyklika jemals ein Theologe so häufig zitiert worden ist wie hier Romano Guardini, den der Papst auch heute noch auf Deutsch liest.

Aber was er technokratisches Paradigma nennt, ist auch mit der ökonomischen Perspektive verbunden, also mit der Frage, wie kann ich die Welt nutzbar machen, wie kann ich sie unterwerfen, wie wird Herrschaft ausgeübt. Das ist natürlich eine große anthropologische Analyse bei Romano Guardini, die man vielleicht nicht eins zu eins übertragen darf. Es sind nicht nur technikkritische Sätze zu finden. Unter technokratischem Paradigma versteht er die Kombination mit der Ökonomie. Ich sage oft, wenn das Technokratische oder der technokratische oder technologische

Imperativ – das heißt, alles was man technisch machen kann, muss auch gemacht werden und sollte auch gemacht werden – mit dem ökonomischen Paradigma verbunden wird – das heißt, was Profit bringt, darf man nicht verhindern – und das mit einer Moralthologie des *minus malum*, des kleineren Übels, kombiniert, dann ist man auf der abschüssigen Bahn und kommt an den Abgrund. Das ist es im Grunde, was er in anderen Worten aufgreift.

Natürlich könnte man fragen, wie man das denn anthropologisch heilen soll. Aber es ist ja ein Wechselverhältnis, fast bis zur Griechenland-Krise, aber das wäre ein anderes Mittagsgespräch, da würde ich dann nochmal kommen ...

Florian Schuller: ... herzlichen Dank für das Angebot; wir werden es gerne aufgreifen ...

Reinhard Marx: Dieses Denken, das schließlich auf den Menschen zurückschlägt, hat Guardini auch beobachtet. Das heißt: Je mehr ich die Welt unterwerfe und mir nutzbar mache, desto mehr benutze ich sie auch. Der Konsumismus, so sagt der Papst, ist eigentlich eine Widerspiegelung dessen, was ich tue. Also: Ich benutze die Welt, mache sie mir nutzbar und reagiere dann auf diese nutzbare Welt im Konsumismus, in dem ich es noch weiter vorantreibe.

Manche Ökonomen sagen mir: Sehen Sie mal, wie viele Chinesen mittlerweile aus der Armut herausgekommen sind. Dann habe ich etwas spitz formuliert: Ja, das ist unbestritten; die Zahlen liegen auf dem Tisch. Materielle Armut natürlich; politisch können wir das noch einmal anders deuten. Aber was nützt es, wenn jemand einen Arbeitsplatz hat und in der Stadt mit einer Gasmaske herumlaufen muss? Das ist vielleicht ein bisschen sehr stark ausgedrückt, aber wenn die Welt zerstört ist, in der ich leben soll, dann sind die Kosten einfach inakzeptabel. Das sagt der Papst. Er sagt sogar an einer Stelle: Es gibt sicher wirtschaftlichen Erfolg. Aber der Preis dafür ist, wenn ich die gesamte anschau, zu hoch, vor allen Dingen der Preis für die Armen.

Der Papst steht da in der Linie der Soziallehre: Wir müssen – ich sage es

wieder zugespitzt – über den Kapitalismus hinausdenken. Der Kapitalismus ist die andere Seite dieses technokratischen Paradigmas: alles zu Geld zu machen, das sei Fortschritt. Aber das ist es eben nicht. Wir müssen beides miteinander verbinden. Ich wehre mich gegen die, die den Papst kritisieren und sagen, er habe überhaupt nichts von Wirtschaft verstanden, er sei gegen die Marktwirtschaft. Das kann ich in der Enzyklika nicht lesen, sondern er ist dagegen, dass mit Hilfe unserer technischen Möglichkeiten alles zu Geld gemacht wird und in einer wahrscheinlich falsch verstandenen und primitiven Variante des Utilitarismus gesagt wird, wenn es allen materiell ein bisschen besser geht, dann ist ein solcher Fortschritt legitim.

Diese Sicht kann man nicht akzeptieren, und da rüttelt der Papst auf und sagt: Schaut mal das gesamte Feld an. Es braucht auch politische und gesellschaftliche Verantwortung – ich wiederhole mich –, um eine neue Fortschrittsidee zu entwickeln, die nicht so kurzfristig und auch von den Zielen her so schmalbrüstig ist, dass sie im Grunde letztlich zur Zerstörung der Welt führt, auch wenn es auf dem Weg natürlich materielle Erfolge für den einen oder anderen, sogar für viele, geben kann. Aber am Ende steht dann der Verlust von viel mehr, als man vorher im Blick hatte.

Florian Schuller: Sie haben vor allem die negative Sicht auf Technik hervorgehoben. Gibt es in der Enzyklika auch positive Aspekte von Technik?

Klaus Töpfer: Aber natürlich sind diese positiven Aspekte sehr wohl und sehr überzeugend herausgearbeitet. „Laudato si“ macht deutlich, dass auch technische Entwicklungen ein Teil der den Menschen von Gott gegebenen Schöpfungskraft ist.

Reinhard Marx: Er spricht sogar manchmal von Schönheit: Schaut euch einen schönen Wolkenkratzer an, sagt er.

Klaus Töpfer: Das gilt auch für das Flugzeug! Ich wollte keineswegs nur die begrenzte, kritische Betrachtung technischer Entwicklungen hervorheben. Natürlich: „Laudato si“ arbeitet heraus,



Professor Thomas Raff, Kunsthistoriker und Mitglied im Kunstausschuss der Katholischen Akademie Bayern, und der

Erziehungswissenschaftler Professor Zierer, Mitglied im Allgemeinen Rat, waren unter den mehr als 350 Zuhörern.



Foto: kna/Christian Gennaro

Kardinal Peter Turkson, Präsident des Päpstlichen Rates „Justitia et Pax“ (re.), stellte am 18. Juni 2015 die Enzyklika zusammen mit dem orthodoxen Theologen Ioannis Zizioulas vor.

dass dies eine Qualität ist, die der Mensch von Gott bekommen hat, dass er die Bausteine von Natur und Leben analysieren kann. Wir greifen ja immer tiefer in diese Bausteine, in diese Konstruktionsmuster von Leben ein, wir kennen sie in immer tieferer Differenziertheit. Ich weiß nicht, Herr Kardinal, vor wie vielen Jahren die Bischofskonferenz einmal einen Text zu dieser Thematik herausgegeben hat. Da stand der schöne Satz zu lesen: Der Mensch darf nicht alles, was er kann, und je mehr er kann, desto größer wird seine Verantwortung. Wieder: Ethik darf nicht von der Technik abgekoppelt werden.

Dies ist der Umbruch, den der Papst sieht. Und, Herr Kardinal, mit allem Respekt: Ich habe mich gefreut, dass endlich einmal etwas in unserer Kirche geschrieben wird, das aus der Wirtschaft heraus recht harsch kritisiert wird. Das ist in Ordnung; das finde ich gut. Sind wir deswegen bei uns so reich, weil es uns permanent gelingt, die Kosten unseres Reichtums anderen vor die Tür zu legen? Leben wir damit nicht auf der Grundlage einer Wohlstandslüge? Das ist eine grundethische Dimension. Das heißt nicht, gegen Wirtschaft zu sein, sondern die Frage wach zu halten, was es der Gesellschaft erlaubt, zu externalisieren, die Kosten des eigenen Wohlstands auf andere Menschen, die weit entfernt von uns leben, abzuwälzen – auf kommende Generationen – auf die Natur.

Ich freue mich darüber, dass der Papst in der Enzyklika schreibt: „Man gelangt leicht zur Idee eines unendlichen und grenzenlosen Wachstums, das die Ökonomen, Finanzexperten und Technologen so sehr begeistert. Dieses Wachstum setzt aber die Lüge bezüglich der unbegrenzten Verfügbarkeit der Güter des

Klaus Töpfer: „Ich habe mich gefreut, dass endlich einmal etwas in unserer Kirche geschrieben wird, das aus der Wirtschaft heraus recht harsch kritisiert wird.“

Planeten voraus.“ Ist das nicht ein phantastisches Zitat? Prangert das nicht diese Wohlstandslüge an? Wer anderer Meinung ist, der ist aufgerufen, zu belegen, dass es nicht so ist. Ich kann aus der Erkenntnis, die ich mir global erwerben musste – wenn du acht Jahre bei den Vereinten Nationen bist, mit Hauptquartier in Nairobi/Kenia, hast du keine andere Chance – nur zu sagen, genauso ist so. Und jetzt stehen wir vor der Konsequenz und diskutieren darüber, was wir mit den Menschen machen, die als Flüchtlinge zu uns kommen, diffamieren diese noch als „Wirtschaftsflüchtlinge“

und sehen nicht, dass wir selbst durch die Abwälzung unserer Wohlstandskosten eine erhebliche Verantwortung dafür tragen.

Mich hat diese Enzyklika gerade deswegen begeistert, weil sie nicht mit der nachvollziehbaren mentalen Reservation geschrieben worden ist, du wirst doch wohl hoffentlich niemanden auf den Fuß treten. Also, das ist dem Papst gelungen – er tritt kräftig auf Füße.

Florian Schuller: ... das wissen wir doch schon seit einigen Jahren, dass ihm so etwas oft gelingt ...

Klaus Töpfer: ... auf viele, viele Füße ist er getreten und die meisten verdienen es auch, dass einmal darauf getreten wird.

Reinhard Marx: Nur als Ergänzung: Deswegen zieht er ja auch dann sofort wieder politische Schlussfolgerungen, zum Beispiel, dass die Flüchtlinge, die aus diesen Gründen ihre Länder verlassen, einen wirklichen rechtlichen Flüchtlingsstatus bekommen, weil dort zum Beispiel der Klimawandel dazu führt, dass diese Länder an Grenzen kommen und vielleicht auch deswegen zum Teil unregierbar geworden sind, und die Menschen dann fliehen, weil sie sonst keine Chance haben. Er zieht daraus eben auch die rechtliche Konsequenz: Müssten diese Menschen dann nicht auch einen solchen Status

bekommen? Da wird es schon gleich sehr konkret.

Interessant ist auch der Blick auf das Verhalten derer, die eben auch die wahren Interessen verschleiern wollen, indem sie die Folgen, die in den letzten Jahrzehnten eingetreten sind, verharmlosen. In manchen Ländern wehren sich in der Klimadiskussion Gruppen und sagen, das sei gar nicht so. Der Papst deckt das fast aufklärerisch auf, bringt es ans Licht und sagt, schauen wir mal auf die Interessen, die dahinter stehen. Da wollen einige offensichtlich ihre eigenen Machtinteressen zur Sprache bringen und verharmlosen deswegen das, was wirklich passiert.

Florian Schuller: Kommen wir zurück zur Zukunft der Wirtschaft. Michael Rutz hat ja gemeint, vielleicht habe der Papst „Das Kapital“ von Karl Marx gelesen, aber nicht „Das Kapital“ von Reinhard Marx, sonst hätte er über unser Wirtschaften differenzierter geschrieben. Das ist immer wieder der Hauptvorwurf gegenüber der Enzyklika. Sie haben eben darauf hingewiesen. Aber wer stellt fest, ab wann es mit dem Fortschritt nicht mehr weitergeht, oder ab wann man reduzieren muss, und wer reduzieren muss, und wie weit? Der Papst sagt, eindeutig diejenigen, die bisher davon profitiert haben, also wir, müssen deutlich zurückschrauben. Wie funktioniert das?



Inge Broy, theologische Referentin von Kardinal Marx, im Gespräch mit Professor Werner Buchner, früherer Ministerialdirektor im Bayerischen Umweltministerium und einer der

ersten deutschen Spitzenbeamten, die die Bedeutung des Themas Umweltschutz für Politik und Gesellschaft erkannt hatten.

Reinhard Marx: Ja, ich bin ja durchaus Verteidiger der Sozialen Marktwirtschaft, die aber auch nicht einfach ein Modell ist, sondern eine ständige Aufgabe. Es geht um Institutionen, die auch Wettbewerb gewährleisten, die die Chance für die Armen, die Unbeteiligten, die Kranken gewährleisten. Es braucht starke Institutionen, die wir aber auf Weltebene nicht haben. Das ist ja übrigens auch ein starker Appell, der dann auch sofort wieder kritisiert wurde, ein Appell schon von Johannes XXIII. Auch damals wurde gefordert, dass wir stärkere Weltinstitutionen brauchen, Weltautorität. Eine Soziale Marktwirtschaft braucht starke Institutionen. Das heißt: eine starke Rahmenordnung, die durchgesetzt wird. Dazu gehört auch eine Ausrichtung an dem, was wir heute „Chancen für alle“ nennen, sodass alle, die mit beteiligt sind, auch alle Länder, alle Menschen, soweit das möglich ist – es gibt kein Paradies auf Erden, aber angezielt ist es – eine faire Chance bekommen.

Reinhard Marx: „Eine Soziale Marktwirtschaft braucht starke Institutionen.“

Das haben wir natürlich überhaupt nicht. Was sich in den letzten Jahrzehnten durchgesetzt hat, seit den 1990er Jahren, seit der großen Wende, wo alle meinten, jetzt haben wir eine neue Weltordnung, der Friede bricht aus, wir brauchen keine Armeen mehr und die Soziale Marktwirtschaft ist ein Selbstläufer, ist im Gegenteil ein primitiver Kapitalismus, ein Finanzkapitalismus, oder, wie ein großer Ökonom hier in München ja selber gesagt hat, ein Casino-Kapitalismus.

Und wir sind in einer Finanzkrise gelandet, die die europäische Krise, die wir im Augenblick haben, wesentlich mitbeeinflusst hat und natürlich auch Auswirkungen auf die Ausbeutung der Welt hat. Wenn nämlich nur die Kapitalverwertungsinteressen den Rhythmus des Fortschritts angeben, was soll dann das wirkliche Wachstum sein, das zählt? Da müssen wir wirklich an die Wurzeln

gehen. Es geht eben nicht nur, wie Sie Professor Töpfer am Anfang gesagt haben, um Umweltschutz, um Mülltrennung usw., sondern es geht an die Wurzel, welches Gesellschaftssystem wir haben wollen.

Das geht nur auf einer globaleren Ebene. Es ist unheimlich schwer, aber das muss angepackt werden, sonst setzt sich das Falsche durch. „Gute Tiere, spricht der Weise, musst du züchten, musst du kaufen, doch die Ratten und die Mäuse kommen ganz von selbst gelaufen.“ Von Wilhelm Busch, nicht von mir. Das heißt, um das Gute zu bewerkstelligen, muss man gestalten, Rahmenordnungen setzen. Wir sehen in Europa, was das bedeutet, eine Währungsunion zu haben ohne eine politische Union, ohne entsprechende Institutionen, ohne dass die Verantwortung in Institutionen festgesetzt und durchgeführt wird. Das müssen wir mühsam lernen, wahrscheinlich unter großen Schmerzen. Ich weiß nicht, wie viel Schmerzen, aber wir werden es lernen müssen.

Deswegen brauchen wir auch Absprachen auf der oberen Ebene, auf der Ebene der Politik. Kyoto: Dazu könnte Herr Töpfer viel erzählen. Wir haben jetzt den G7-Gipfel hier gehabt; es sind Beschlüsse eines Gremiums, das überhaupt nichts beschließen kann für die Welt. Aber man hat immerhin etwas getan und eine Richtung angegeben. Das ist auch absolut notwendig, und dafür ist diese Enzyklika eine große Hilfe. Ich habe bei der Vorstellung gesagt, man darf nicht vergessen, dass jetzt weltweit Hunderttausende von Menschen diesen Text lesen, und zwar aus allen Schichten. Wissenschaftler werden sich damit beschäftigen, Politiker ebenso, oder die Mitarbeiter werden ihnen Zusammenfassungen auf den Tisch legen, was auch immer. Es ist für die notwendige Veränderung so wichtig, dass wir weltweit ein Bewusstsein für die anstehenden Probleme bekommen.

Man kann überhaupt nicht überschätzen, was eine solche Enzyklika bedeutet. Niemand sonst könnte weltweit einen solchen Text vorlegen, der bis in die *grass roots* hinein, wahrscheinlich bis in die Pfarreien in Afrika hinein, gelesen wird. Es ist doch unglaublich,

was wir für eine Chance haben, und wie wichtig es ist, die Politiker zu unterstützen, auch anzutreiben, entsprechende Entscheidungen zu fällen. Ein riesiges Programm. Ein Kapitalismus, der nur von Einzelinteressen ausgeht, hat keine Zukunft. Wir brauchen eine wirkliche Soziale Marktwirtschaft, die aber deswegen umso mehr einen starken institutionellen Rahmen braucht, der auf Weltenebene verlässlich, langfristig abgesprochen und festgelegt wird. Das ist für mich die Herausforderung des 21. Jahrhunderts.

Florian Schuller: Ich habe ein Zitat gefunden, das ganz gut zu unserer Diskussion passt: „Irgendwie stimmt die ganze theoretische Untermauerung nicht mehr, an die wir geglaubt haben.“ Josef Ackermann, vorgestern in Köln.

Reinhard Marx: Immerhin, irgendwann einmal kommt die Erkenntnis...

Klaus Töpfer: Ich habe eben darauf hingewiesen: Mich wundert nicht, dass diejenigen kritisch aufschreien, denen auf die Füße getreten wird. Interessant wäre, einmal zu fragen, wer denn bisher gar nicht auf die Enzyklika reagiert. Das ist mindestens so erhellend. Ich brauche ja nicht zu bekennen, das ist eine hinreichend bekannte Tatsache: Ich bin seit vielen Jahren Mitglied einer Partei, die in ihrem Namen ein „C“ hat. Ich hatte geglaubt, diese Partei macht jetzt einen großen Kongress zu dieser Enzyklika des Papstes. Gehört habe ich davon

Klaus Töpfer: „Mich wundert nicht, dass diejenigen kritisch aufschreien, denen auf die Füße getreten wird.“

noch nichts, aber ich bin nicht mehr im inneren Kreis der Partei. Aber warum gehen wir das nicht gesellschaftspolitisch an? Ich bin Mitglied von Kolping. Was eine Kolping-Familie da herausziehen könnte, wäre großartig, gäbe auch der katholischen Soziallehre ganz konkrete Perspektiven. Ich hoffe, dass sich auch die Menschen in Afrika noch im letzten Dorf mit dieser Enzyklika auseinandersetzen.

Wir beide, Sie, Herr Kardinal, mehr als ich, sollten mit dazu beitragen, dass das auch in unseren Gemeinden vor Ort gemacht wird. Das halte ich für unumgänglich notwendig. Eine solche Enzyklika habe ich lange nicht gesehen; da haben Sie ja völlig Recht. Eine der letzten war die „Regierungserklärung“ von Benedikt XVI., „Deus caritas est“. Ich weiß nicht, wie weit sie noch bekannt ist, aber sie war genauso multiplizierbar, wurde aber nicht multipliziert. Das ist keine Kritik, sondern nur eine Feststellung.

Zur UN: Ich habe einen Bericht aus der Zeitung „The Guardian“ gefunden, der großen englischen Tageszeitung, die eher links ausgerichtet ist. Dort schreiben zwei Journalisten unter der Überschrift „The Pope versus UN: Who Will Save the World First?“ Das heißt: Der Papst im Vergleich zur UN: Wer wird die Welt zuerst retten? Ich muss Ihnen ganz ehrlich sagen, die UN hat in diesem Zusammenhang die „sustainable development goals“ (SDG), die Nachhaltigkeitsziele, vorgestellt, 17 an der Zahl, 169 einzelne Unterziele. Grundsätzlich eine großartige, neue Dimension der Globalität: Dies sind nachhaltige Entwicklungsziele, die vom Süden her, also von den „Entwicklungsländern“ initiiert wurden. Sie machen deutlich, dass Nachhaltigkeit eine globale Herausforderung ist und dass die Produktions-

und Konsumweisen des Nordens keineswegs diesen Anforderungen entsprechen.

Ich bin selbst Mitvorsitzender der neuen Institution „Sustainable Development Solution Network“ (SDSN). Diese konzentriert ihre Arbeit auf die Umsetzung der SDGs in Deutschland, aber auch weltweit mit Hilfe Deutschlands. Es ist großartig, dass damit die UN die Entwicklungspolitik global verankert hat.

Und dennoch: Im „Guardian“ schneidet die UN im Vergleich zu „Laudato si“ sehr schlecht ab. Warum kommen die Autoren zu diesem Urteil? Die SDGs, also die Vereinten Nationen, hätten sich außerordentlich gefreut, wenn sie eine solche Beachtung erfahren hätten wie „Laudato si“. Ich frage selbstkritisch: Kennt jemand von Ihnen diese Nachhaltigkeitsziele? Wo werden sie in der Öffentlichkeit, in den Medien diskutiert? Sicherlich und hoffentlich werden Sie einige kennen. Eines der Nachhaltigkeitsziele fordert zur Überwindung der Armut die Steigerung des Bruttosozialprodukts in den Entwicklungsländern um sieben Prozent. Sind damit nicht genau die Maßnahmen erforderlich, die genau diese Probleme mit verursacht haben? Der Papst sagt das genau nicht. Die vom „The Guardian“ sagen: Das UN-Papier ist eins mit der Sprache von vorgestern, und die Enzyklika eine mit der Sprache von heute und morgen.

Der Papst erreicht es mit „Laudato si“, dass Menschen aufhorchen, ja auf-



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>



Foto: kna/Harald Oppitz

Armut – auch herbeigeführt durch die ungerechte Weltwirtschaftsordnung und in der Enzyklika kritisiert – bedeutet in vielen Länder, dass es schlichtweg nichts zu essen gibt.

geschreckt werden. Deswegen bin ich der Überzeugung, dass wir uns mit der Frage nach der Technik grundsätzlicher beschäftigen müssen. Darauf habe ich bereits hingewiesen. Später in der Enzyklika geht der Papst auf das Verhältnis zur Arbeit ein. Sie müssen auch dort wieder die Querverbindungen etwa zum technischen Bereich sehen. Unsere Technologie besteht im Zusammenhang mit Arbeit vornehmlich darin, alles zu machen, damit rationalisiert werden kann, dass die Produktion kapitalintensiver wird, dass sie immer weniger Arbeitsplätze schafft.

Wenn Sie das nur ein bisschen in die Zukunft verlängern und überprüfen, was uns die digitale Revolution, was uns *Big Data* bringen wird. Es wird davon auszugehen sein, dass für ganze Berufsgruppen die Arbeitsplätze wegfallen, dass endlich das goldene Zeitalter anbricht, in dem weniger und weniger zu arbeiten ist. Aber: Allein aufgrund der Bevölkerungsentwicklung suchen pro Jahr 18 Millionen junge Menschen in Afrika zusätzlich einen Arbeitsplatz.

Der Papst weist darauf hin, dass der Mensch in sinnvoller Arbeit auch seine Erfüllung finden muss. Damit wird eine solche Entwicklung im globalen Maßstab höchst problematisch.

Konkret: In Afrika fordern wir mit großer Überzeugungskraft, dass unbedingt die Kleinbauern in ihrer Existenz gesichert werden müssen. Ich bin sehr lange Zeit Vizepräsident der Welthungerhilfe gewesen. Das ist sicherlich ein

Allein aufgrund der Bevölkerungsentwicklung suchen pro Jahr 18 Millionen junge Menschen in Afrika zusätzlich einen Arbeitsplatz.

wichtiger Punkt. Wenn Menschen aus Afrika später einmal die Situation in Europa kennenlernen, fragen sie: Wo sind denn eure Kleinbauern? Wir haben Landwirtschaft unendlich kapitalisiert und „entarbeitet“, wenn Sie so wollen. Ist das eine Antwort, die wir für eine Welt geben können, die auf neun Milliarden Menschen zugeht?

Der Papst weicht nicht aus. Genauso wie er eine durchaus abgewogene Beurteilung der Gentechnik hat.

Florian Schuller: Aber genau bei diesem Punkt habe ich mich gewundert,

dass er nicht schärfer wurde und zum Beispiel die Frage der Patente auf Leben nicht angesprochen hat. Auch zu Atomenergie sagt er nichts.

Klaus Töpfer: Da muss ich Ihnen ganz ehrlich sagen, das ist auch gut so. Er sagt nämlich, es sei nicht die Aufgabe der Kirche, einzelne Lösungen zu entwickeln, sondern die Qualitätsanforderungen an Lösungen zu formulieren. Das ist ein Unterschied, und deswegen haben Sie, Herr Kardinal, ja am Anfang zitiert, dass er auch einen großen Respekt vor der Auseinandersetzung in der Wissenschaft hat, dass die Kirche nicht so etwas wie der Schiedsrichter ist und sagt, das ist richtig, das ist falsch. Das habe ich für sehr bedeutsam gehalten. Das heißt aber nicht, dass man sich zu wissenschaftlichen Ergebnissen nicht äußern darf. Genau das hat der Papst getan, auch im Klimabereich.

Wir diskutieren bei uns etwa die erneuerbaren Energien nur unter dem Gesichtspunkt, was sie uns bringen, vor allem, was sie uns kosten. Welche Verpflichtung wir für eine Welt mit neun Milliarden Menschen haben, damit alle Zugang zu Energie haben, wird in Deutschland praktisch nicht angesprochen, aber: Ohne Energie werden wirt-

schaftliche Entwicklungsprobleme nicht zu bewältigen sein. Die hoch entwickelten Länder könnten noch eine Zeit lang mit der alten Energietechnik gut auskommen, dafür sind sie wohlhabend genug, auch in unserem Land. Aber wir müssen in die Entwicklung von Techniken investieren, selbst wenn am Ende nicht alles nur bei uns genutzt wird, damit man in Afrika eine Energieerzeugung betreibt, die eben diese negativen Konsequenzen für die Umwelt nicht mit sich bringt und gleichzeitig wirtschaftliche Entwicklung bei den Ärmsten der Armen möglich macht. Sehr, sehr konkret also.

Reinhard Marx: Da wird noch einmal der wesentliche Punkt deutlich: Wir haben oft in den letzten Jahrzehnten davon gesprochen „global denken, lokal handeln“. Das stand auch in der Agenda-Initiative. Das fehlt noch; wir kriegen es in Europa noch nicht einmal hin, wirklich europäisch zu handeln. Wir sehen im Augenblick, wie schwierig es ist, zu einer wirklich gemeinsamen Perspektive zu kommen. Global denken heißt, die Nöte des anderen sehen und sie, das ist ja die Intention des Papstes, als eigene Not erkennen. Das ist sozusagen die spirituelle Seite für einen Christen. Das



Dr. Thomas von Mitschke-Collande, früherer Direktor der weltweit tätigen Beratungsfirma McKinsey, begrüßt

Professor Otto Meitinger, Ehrenbürger der Stadt München und lange Jahre Präsident der Technischen Universität.

tun ja auch viele, gerade im christlichen Bereich. Denken Sie an die Solidarität im finanziellen Bereich. Aber das Finanzielle ist das eine. Der Papst sagt, im Grunde ist das erst dann erreicht, wenn wir die Not des anderen, oder er sagt sogar, den Schrei der Erde – also das ist mit einem berechtigten Pathos ausgedrückt – zu unserer eigenen Angelegenheit machen. Dann kommen wir vielleicht weiter.

Der andere Punkt, der mich auch persönlich sehr bewegt hat, betrifft uns in der Kirche, auch in unseren Pfarreien, Verbänden und Gemeinschaften: Das eine ist die Politik, aber müssten die Pfarreien, die Christen, nicht auch – ich will nicht gerade sagen ein Gegenmodell – Modelle eines richtigen Lebens zeigen? Evangelisierung bedeutet nicht nur, dass die Leute den Katechismus

Reinhard Marx: „Evangelisierung bedeutet nicht nur, dass die Leute den Katechismus kennen und die Zehn Gebote.“

kennen und die Zehn Gebote. Das geschieht in Erstkommunion- und Firmvorbereitung. Aber wie werden sie ins Leben eingeführt, ins richtige Leben? Das vermissen Sie oft.

Der Papst sagt zum Beispiel: Der Sonntag ist ein wunderbares Zeugnis für Entschleunigung, für die andere Logik, die notwendig ist, damit ich sehe, nicht alles wird verbraucht, gemacht, produziert, verkauft und gekauft. Es braucht auch die Erinnerung; es gibt eine Welt des Staunens, des Schweigens, der Anbetung, des sich Wunderns, der Schöpfung, die mir nicht gehört, sondern die allen gehört, usw. Oder das Tischgebet: Ich habe das mal bei Firmgottesdiensten gefragt – gut, dann zeigen natürlich nicht alle auf. Dann bitte ich die grauen Häupter: Zeigt auch mal auf, ob ihr zu Hause noch das Tischgebet habt. Da merke ich schon an den Gesichtern, selbst bei vielen Katholiken oder bei vielen, die sonntags zur Kirche gehen, gibt es das gar nicht mehr. Der Papst nennt das kleine Beispiel des Tischgebets: sich einfach hinzusetzen und zu sagen, danke, dass ich

die Gaben der Schöpfung hier in Empfang nehmen kann. Er hat viele solche kleine Punkte, die verbunden sind mit dem großen Thema.

Auch die Diskussion, die mich auch schon länger bewegt, über die Entwicklung zu den großen Städten. Da sagte mir mal jemand aus diesen Gebieten: München mit 1,5 Millionen Einwohnern, das ist ja ein Dorf; 20 oder sogar 30 Millionen Einwohner, das ist eine Stadt. In Zukunft werden ja die meisten Menschen in solchen Städten, in diesen riesigen Zentren leben. Der Papst sagt, das ist natürlich erst mal schlimm, für uns jedenfalls furchtbar. Und fragt dann: Gibt es nicht auch Möglichkeiten, diese Städte so zu gestalten, dass sie menschengemäß sind? Also, bis in diese Fragen hinein geht er, das ist wirklich sehr inspirierend.

Und dann sage ich mir als Bischof, ob die Kirche nicht Vorreiter dieses Denkens sein müsste, und auch zeigen sollte, wie das geht.

Florian Schuller: Ich möchte auf einen Punkt noch einmal zurückkommen. Wir diskutierten vorhin das Technikverständnis des Papstes. Ein noch größeres Problem habe ich mit seinem Naturverständnis. Da zitiert er auch wieder Romano Guardini; das steht auf der gleichen Seite oder eine Seite danach wie das Zitat zur Technik. „Dieser Mensch empfindet die Natur weder als gültige Norm noch als lebendige Bergung.“ Ist die Natur gültige Norm? Ich denke an das weltberühmte Gespräch zwischen Kardinal Ratzinger und Jürgen Habermas bei uns hier im Haus. Ein Satz ist mir in Erinnerung geblieben: Kardinal Ratzinger hat damals gesagt: „Die Natur ist nicht immer gut.“

Papst Franziskus schreibt, es gebe schon Tausende von Arten, die nicht mehr durch ihre Existenz Gott verherrlichen, ihn loben könnten, weil sie durch uns vernichtet worden sind. Das stimmt, aber wenn ich Natur theologisch reflektiere, komme ich zum Beispiel nicht an Reinhold Schneiders „Winter in Wien“ vorbei, der die destrukturen, die abgründigen Seiten von Natur deutlich macht. In diesem Punkt ist mir die Enzyklika theologisch zu wenig intensiv.

Reinhard Marx: Gut, da ist etwas dran. Das ist vielleicht jetzt auch nicht

das Ziel. Man darf sie auch nicht überfrachten. Es stimmt; natürlich gibt es auch viele Arten – Herr Töpfer weiß da vielleicht auch mehr –, die durch Meteoriteneinschläge und andere natürliche Prozesse verloren gegangen sind. Es ist nicht alles vom Menschen verursacht. Was aber wichtig ist: Der Papst löst sich von einem gewissen Anthropozentrismus, den wir immer noch haben, auch in unserer abendländischen Theologie; etwa in der Formulierung, die Geschöpfe sind nicht alle für den Menschen da; sie sind auch um ihrer selbst willen da. Das wurde von manchen Theologen bestritten. Und dagegen leistet der Papst einen leichten theologischen Widerstand.

Das ist auch eine Einladung, theologisch neu darüber nachzudenken, was Schöpfung bedeutet. Teilhard de Chardin hat vielleicht als Einziger versucht, die Schöpfungslehre auch im Sinne dessen zu entfalten, was es eigentlich für die Erlösung heißt. Er weist auf den aufgestandenen Christus hin. Wir haben auch in der Theologie in den letzten Jahrzehnten, ja vielleicht sogar hundert Jahren, einen starken Anthropozentrismus. Alles ist auf den Menschen bezogen, und von ihm her, von seiner Vernunft her wird alles gedeutet. Auch das Naturrecht bedeutet eben, alles kulminiert in der Vernunft des Menschen. Thomas von Aquin hatte die „inclinaciones naturales“. Jetzt wollen wir hier nicht zu tief Philosophie und Theologie betreiben, aber er hatte schon auch den Gedanken, dass die Natur, die Schöpfung selbst, Auskunft gibt, und das findet sich ja auch in den Psalmen: Die Schöpfung redet von der Herrlichkeit Gottes. Dem neu nachzugehen ist der Auftrag.

Reinhard Marx: „Das ist auch eine Einladung, theologisch neu darüber nachzudenken, was Schöpfung bedeutet.“

Nicht jede Art, die verloren gegangen ist, ist vom Menschen zerstört worden. Genauso gilt das natürlich für jede Sprache, die verloren geht. Das habe ich öfter schon gesagt: eine bestimmte Vogelart ist nicht mehr da, Sprachen sind verschwunden, Kenntnisse sind verschwunden, das Wissen um Bücher ist verschwunden – all das ist auch ein Verlust.

Florian Schuller: ... Natur ist ein Prozess ...

Reinhard Marx: Aber ich finde, der wichtige Gedanke ist eben, die Mitgeschöpfe sind nicht nur um des Menschen willen da. Sie preisen durch ihre Existenz den Schöpfer. Das ist ein Gedanke, der sie wertmäßig neu in den Blick nimmt.

Klaus Töpfer: Was der Papst schreibt: Es hat immer Veränderungen gegeben. Natur, Schöpfung ist auf Entwicklung angelegt. Er hat deutlich gemacht, dass sich auch die vom Menschen angestoßene Entwicklung durchaus einbindet in das vom Schöpfer dem Menschen Mitgegebene. Er sagt aber dann, dass dieser Prozess sich massiv beschleunigt hat, also aus einer Zeit herausfällt, in der man dies durch Evolution sich entwickeln sieht. Und er sagt vor allen Dingen, wir kommen, wieder durch diesen technokratischen Paradigmenprozess, in eine Situation, dass eigentlich nur noch das erhalten wird, was sich jetzt schon auf Nützlichkeit hin bewährt hat. Gehen Sie mal durch: Ich glaube,

von den Brathähnchen, die in Deutschland „produziert“ werden, gibt es nur noch zwei Arten. Wir haben im globalen Bereich schon Samenbanken, die die Vielfalt erhalten, weil die vom Menschen gestaltete, oft ausgebeutete Natur sie nicht mehr erhält.

Damit verbindet der Papst – lassen Sie mich das nicht übersehen –, dass wir mindestens zu einer Entschleunigung kommen müssen. Er sagt: innehalten, und noch viel schöner: „mal den kleinen Gang einlegen“. Das ist treffend und geradezu poetisch schön formuliert. Der im 17. Jahrhundert lebende spanische Jesuit, Hochschullehrer und Schriftsteller Baltasar Gracián hat in seinem Buch „Handorakel und Kunst der Weltklugheit“, das von Arthur Schopenhauer übersetzt wurde, gesagt: „Man verstehe gut und zur rechten Zeit einzuhalten, denn das Schwierigste am Laufen ist das Stillstehen.“ Das Stillstehen gehört also zum Laufen! Wir rennen nur noch und können gar nicht mehr stille stehen, weil uns dann der Schwung des Rennens auf die Nase schmeißt. Sich also darüber mal wieder Klarheit zu verschaffen, dass wir unsere Lebensabläufe entschleunigen können, ja entschleunigen müssen, damit wir die Chance gewinnen, tiefer darüber nachzudenken, was wir da eigentlich machen. Dann kommt man in ein Naturverständnis, das weit über das hinausgeht, was mit katholischem Glauben verbunden ist. Dies ist eine Enzyklika, die natürlich an seine Kirche gerichtet ist, an die Gläubigen dieser Kirche...

Florian Schuller: ... und an alle Menschen guten Willens, beginnt er ...

Klaus Töpfer: ... so ist es. Er zitiert dort den Patriarchen Bartholomeus. Ein wunderbares Zitat, nebenbei. Er geht in Breite auf die Bischofskonferenzen um die ganze Welt herum ein, um deutlich zu machen, das ist nicht die spinnerte Idee eines Menschen, der jetzt Papst geworden ist, sondern etwas, was diese Kirche trägt. Er betont, es gibt nicht die eine Entwicklung, sondern es gibt Entwicklungen abhängig von der jeweiligen kulturellen Identität. Er beklagt, dass wir dem Fortschritt unsere kulturelle Identität geopfert haben, und das tun wir tatsächlich massiv, um das einmal ganz unverblümt zu sagen. Schön zu sehen, wenn du nach Bayern kommst, dass die regionale Identität offenbar lebendiger erhalten wird und nicht rücksichtslos dem Fortschritt geopfert wird.

Florian Schuller: Was Sie gerade gesagt hatten, bringt mich zu einem Zwischeneinschub. Eine Spezialfrage an den Herrn Kardinal: Sie haben gesagt, Bischofskonferenzen wurden zitiert, Bartholomeus wurde zitiert. Können Sie ein bisschen aus dem Nähkästchen plaudern über die Entstehungsgeschichte dieser Enzyklika?

Reinhard Marx: Eigentlich nicht. Der Papst hat einen eigenen Führungsstil. An einer Stelle bin ich ja auch sozusagen Lieferant und Empfänger in dieser Gruppe der neun Kardinäle. Aber das ist nicht das einzige Instrumentarium, das er nutzt. Er hat unterschiedliche Wege, und das ist vielleicht auch jesuitisch geprägt, sozusagen eine horizontale Beratungsarbeit mit Gruppen. Hier war besonders, glaube ich, die Päpstliche Akademie der Wissenschaften mit ihrem Kanzler, Erzbischof Marcelo Sánchez Sorondo, beteiligt. Aber an welcher Stelle und wo, wissen wir nicht. Wir wissen nur, dass der erste Entwurf von „Justitia et Pax“ zum Papst ging, und dann kamen Veränderungen zurück. Woher die Veränderungen kommen, weiß niemand. Niemand weiß es; das ist wirklich so. Ich habe da nun

wirklich gewisse Zugänge, aber es ist nicht möglich, mehr zu erfahren.

Er fragt den und jenen; er hat argentinische Freunde gefragt; er hat anscheinend das Potsdamer Institut gefragt. Aber was er dann daraus macht? Es fügt sich bei ihm zusammen. Man merkt ja auch, es sind verschiedene Abschnitte; aber es ist immer seine Linie. Das ist eben ein besonderer Führungsstil dieses Papstes. Mir haben Manager gesagt, das sei durchaus effektiv, so kann man das machen; andere haben andere Führungsstile. Er versammelt Gruppen, er hört viel, hört, hört, hört. Dann Einzelgespräche, es verknüpft sich bei ihm, und das ist okay. Aber keiner könnte jetzt sagen, dass es einen *ghostwriter* gegeben hätte.

Florian Schuller: Kommen wir zu einem dritten Teil unserer Reflexion von „Laudato si“: Handlungsanweisungen, Konsequenzen, Weltperspektive, Vatikan. Professor Töpfer, in den USA sind

Klaus Töpfer: „Dass die Position des Papstes kritisch betrachtet wird, ist eher ein Qualitätsmerkmal, als ein Beleg dafür, dass er nicht richtig nachgedacht hätte.“

fünf der republikanischen Präsidentschaftskandidaten Katholiken, unter anderem auch Jeb Bush. Bush hat gemeint, er gehe am Sonntag nicht in die Kirche, um sich über Politik belehren zu lassen. So hört man aus dem amerikanischen Katholizismus auch durchaus kritische Stimmen. Wie sehen Sie die Aufnahme dieser Enzyklika in dem Bereich, den sie beobachten können?

Klaus Töpfer: Es wäre eigentlich schade, wenn die Reaktion darauf mehr oder weniger schweigendes Nicken wäre. Die Diskussion, die wir über Beschleunigung geführt haben, die Frage der Führerschaft von Wirtschaft und Technik gegenüber Politik, die der Papst

anspricht, die konkret geäußerte Feststellung: „Die Finanzen ersticken die Realwirtschaft“ und „Natur und Technik sind nicht neutral“ – alles dies wird weltweit und auch in unserer Gesellschaft zum Teil sehr kritisch gesehen. Das ist gar keine Frage. Aber es ist zwingend notwendig, das zu erörtern. Ganz eindeutig sind nationale Politiken immer weniger entscheidungsfähig, weil vornehmlich durch die globale Finanzarchitektur Alternativlosigkeiten geliefert werden. Dass die Position des Papstes kritisch betrachtet wird, ist eher ein Qualitätsmerkmal als ein Beleg dafür, dass er nicht richtig nachgedacht hätte.

Ich könnte mir auch vorstellen, obwohl ich nun wirklich Papst Franziskus nicht persönlich jemals kennengelernt habe, dass er auch ein Lernender ist und auf die Reaktionen hört. Dass seine Botschaft in Amerika, wo eine andere Vorstellung von Fortschritt herrscht, kritisch aufgegriffen wird, kann ich nachvollziehen. Aber wir erfahren doch auch in unserer Gesellschaft zunehmend die Besorgnis, dass es eine immer intensiver werdende Krise der Mittelschicht gibt, dass sich die Gesellschaft polarisiert. Wir müssen uns aufrütteln lassen; denn dies ist eine Verteilungsstruktur, die nicht richtig ist. Es kann nicht sein, dass wir die Welt mit ihren Ressourcen so ausgeplündert haben, und es gleichzeitig nicht möglich war, die großen sozialen Unterschiede national und vor allem global aufzuarbeiten. Das ist doch die Herausforderung.

Der Papst sagt auch nicht generell, ihr dürft die Schätze der Erde nicht nutzen. Er sagt, ihr müsst doch wenigstens dazu beitragen, dass das, was ihr da macht, nicht dazu führt, dass die Menschen immer weiter getrennt werden in ihren Lebenserwartungen und Lebenschancen. Gerechtigkeit ist für ihn außerordentlich bedeutsam; die haben wir heute überhaupt nicht angesprochen. Auch die Ärmsten müssen eine Perspektive gewinnen in dieser Menschengemeinschaft, die er immer wieder unterstreicht, in dem gemeinsamen Haus, das es zu bestellen gilt. Wie steht es im Buch Genesis? „Der Herr setzte den Menschen in den Garten Eden, auf dass er ihn bebaue und bewahre.“ Nicht vor den Türen oder vor den Mauern sollen sich die Ärmsten wiederfinden, sondern innerhalb der Mauern und der Türen. Und deswegen, wenn Sie die Tür aufmachen müssen und andere kommen herein, sind Sie möglicherweise nicht gleich begeistert. Aber Sie werden sehen, dass sich dadurch neue Dimensionen auftun, neue Verantwortung, neues Verstehen, neues Miteinander. Das ist genau, was uns auch in unserer Diskussion über Flüchtlinge, über Offenheit in der globalisierten Welt deutlich wird.

Die internationale Reaktion, soweit ich sie verfolgen kann, ist also nicht undiskutiert positiv. Aber, siehe mein kleines Zitat aus „The Guardian“: Auch dort wird gesagt, „he is a thrilling character“, das heißt also, aufregend, die Menschen interessieren sich dafür. „Laudato si“ zwingt zur Diskussion, zum Dialog, zur Auseinandersetzung. Was eigentlich kann einer Kirche Besseres widerfahren als einen Papst zu haben, der erst gesagt hat, wir sollen uns an der Kirche freuen, und dann sagt, ich rege euch auf, mache Zusammenhänge sichtbar, damit ihr nachdenkt und nicht glaubt, es müsse so bleiben.

Florian Schuller: Herr Kardinal, kommen wir von der Welt zum Vatikan. Seit Papst Benedikt gibt es die Photovoltaik-Anlage auf der Audienzhalde. Wenn Sie wieder im Kreis der „C 9“ beieinandersitzen, könnten Sie nicht dem Heiligen Vater empfehlen, einen Umweltauftrag zu ernennen? Der Vatikan tut sicherlich viel in diesem



Dr. Gertraud Burkart, ehemalige 2. Bürgermeisterin von München und viele Jahre Mitglied im Allgemeinen Rat der Katholischen Akademie, interessierte sich sehr für die Erläuterungen zur Enzyklika.

Bereich, aber es wäre gut, wenn ein Verantwortlicher die ganzen Nachhaltigkeitsaktivitäten zusammenführte. Übrigens tagt heute und morgen ein internationaler Kongress in Rom zum Thema der Enzyklika. Da kommen u.a. die kanadische Globalisierungskritikerin und politische Aktivistin Naomi Klein und Professor Ottmar Edenhofer, der jetzt auch immer wieder zitiert worden ist. Ich habe diesen Januar in Würzburg Kardinal Maradiaga gehört. Er hat die Kirche in Deutschland aufgefordert, mitzuhelfen, dass die Pariser UN-Klimakonferenz Ende des Jahres ein Erfolg wird. Herr Kardinal, was können wir dazu beitragen?

Reinhard Marx: Einiges. Es ist ja auch nicht so, dass unsere Regierung dort ganz ohne Einfluss ist. Deswegen hat der Papst diese Enzyklika auch so terminiert. Darüber haben wir gesprochen, weil ich ja auch für die Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Union zuständig bin. Wir haben extra unsere Vollversammlung in Paris zu diesem Thema angesetzt, das jetzt natürlich eine neue Dimension hat, weil wir die Enzyklika dann auch diskutieren. Es wird eine Abendveranstaltung im Collège des Bernardins in Paris geben, bei der der Präsident des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden, Kardinal Peter Turkson, ich selbst und andere sprechen sollen. Ich glaube, es ist zum ersten Mal, dass ein Papst überlegt hat, eine Klimakonferenz mit einer Enzyklika zu beeinflussen. Das hat es auch noch nie gegeben, dass ein Papst so politisch denkt. Ich glaube, das unterschätzt man. Er wirkt ja so wie ein Pfarrer ...

Florian Schuller: ... war das gerade positiv oder negativ gemeint?

Reinhard Marx: ... im Sinne, dass er die globalen Dinge vielleicht gar nicht

so im Blick hat. Er ist sehr politisch. Wenn ich alleine an Kuba denke. Er wird diese Diskussion auch in die Gespräche mit den Politikern hineinnehmen. Mir sagte ein Botschafter in

Reinhard Marx: „Der Papst schreibt in Bezug auf das Klima, da sei nicht viel passiert, die Erfolge seien eher spärlich.“

Rom aus einem anderen Land, nicht aus Deutschland: Meine Regierung fragt intensiver nach, weil jetzt wichtiger ist, was in Rom passiert als bei der UNO. Ich gebe nur wieder, was ich da gehört habe!

Ich weiß, wie wir noch gesagt haben, Heiliger Vater, das muss aber vor den Ferien sein. Ja, sagt er, das muss vor der Klimakonferenz sein. Das ist ihm völlig bewusst, obwohl er nicht zwei, drei Stunden am Tag Zeitung liest. Er weiß, was los ist in der Welt, lässt sich informieren und will etwas tun.

Die Bischofskonferenz kann also auf der europäischen Ebene etwas tun. Wir haben schon eine Menge an Texten gemacht; das ist klar. Aber die Texte sind nur das eine. Wir müssen, denke ich, auch noch einmal öffentlich dazu Stellung nehmen und die anderen Bischofskonferenzen mit überzeugen. Das will ich auf jeden Fall von der Europäischen Bischofskonferenz aus versuchen, so dass wir im Umfeld der Pariser Konferenz eine starke Stellungnahme abgeben. Das ist zwar nur ein Teil, aber ein wichtiger. Der Papst schreibt ja in Bezug auf das Klima, da sei nicht viel passiert, die Erfolge seien eher spärlich. Deswegen wäre es ein Zeichen, dass auch durch den Schub einer solchen Diskussion, die Weltgemeinschaft zeigt,

zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Jahrgang 45

Herausgeber und Verleger:
Katholische Akademie in Bayern, München
Direktor: Dr. Florian Schuller
Verantwortlicher Redakteur: Dr. Robert Walser
Mitarbeit: Simon Berninger
Fotos: Akademie
Anschrift von Verlag u. Redaktion:
Katholische Akademie in Bayern,
Mandlstraße 23, 80802 München
Postanschrift: Postfach 401008,
80710 München,
Telefon 089/38 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.



wir können handeln, wir können Schritte gehen. Vielleicht noch nicht ausreichend, aber wir können vorankommen, und das ist eine große Chance. Da hat der Papst einen guten Aufschlag gemacht.

Florian Schuller: Herr Kardinal, was könnte in den Pfarreien passieren, was in unseren Einrichtungen?

Reinhard Marx: Wir haben, glaube ich, schon eine Menge getan, wenn ich an die vielen Umweltbeauftragten bei uns denke. Was mir fehlt, ist der integrative Ansatz des Papstes in seiner Enzyklika, wenn er sagt, das sei nicht etwas für ein paar Umwelt-Freaks. Die haben wir natürlich; da schaut einer, dass die Plastikteller verschwinden usw. Aber was heißt das für die Pastoral insgesamt? Daran müssen wir weiterarbeiten. Das ist mir noch ein wenig zu schwach ausgebildet und hier könnte

die Enzyklika uns noch einmal neue Impulse geben.

In vielen Pfarreien gibt es ein hohes Bewusstsein, wenn irgendwie die Umwelt betroffen ist. Da ist schon eine hohe Sensibilität. Aber diesen Schub hin zu einer ganzheitlichen Sicht, den würde ich mir wünschen. Die Soziallehre der Kirche ist leider in vielen Pfarreien und Köpfen unbekannt, und man hat sich jetzt auf Einzelthemen, etwa Fragen der Dritten Welt oder Umweltfragen, spezialisiert, aber den Zusammenhang nicht diskutiert. Da möchte ich noch einmal einen Impuls in unsere Pfarreien geben.

Florian Schuller: Sie, Herr Kardinal, haben gerade Ihren Schlussimpuls weitergegeben. Prof. Töpfer, Ihr Schlusswort?

Klaus Töpfer: Ich wäre sehr dankbar, wenn man den Hinweis des Papstes,

aber auch der G7, eine Dekarbonisierung der Wirtschaft zu erreichen, überprüfen könnte am gestrigen Beschluss der Koalition über den Umgang mit Kohle, insbesondere mit Braunkohle in Deutschland. Ich bin sehr der Überzeugung, dass das eine Herausforderung für uns wird, die wir gut bestehen können. Es ist klasse, dass in Elmau gesagt wird, wir werden eine Dekarbonisierung bis zum Ende dieses Jahrhunderts hinbekommen. Bei solchen zeitlichen Perspektiven hat man allerdings immer die Besorgnis, dass alle meinen, wir hätten noch lange Zeit. Wir wollen keine Revolution, sondern eine Evolution. Das stellt nun wirklich nicht unser Wohlstandsmodell auf den Kopf. Aber es scheint sich die Möglichkeit abzuzeichnen, dass wir als erste große Industrienation mit wichtigem Exportanteil in der Lage sind, ohne Kernenergie und mit immer weniger fossiler Energie auszukommen. Das eigentlich schwebt dem

Papst vor. Machen wir ihm doch die Freude und sagen es auch unserer Regierung, dass es realisiert werden kann, dass es schnell realisiert werden muss.

Florian Schuller: Ganz herzlichen Dank, Herr Kardinal, ganz herzlichen Dank, Professor Töpfer. Ich möchte mit einem Zitat schließen, weil ich glaube, dass es das, was den Papst umtreibt, deutlich wiedergibt: „Aller Scharfsinn des Menschen strebt auf eines hin, dass er ohne Verantwortung leben könne. Des Pfarrers Bedeutung für die Gesellschaft soll darin bestehen, dass er alles tut, um jeden Menschen ewig verantwortlich zu machen für jede Stunde, die er lebt, auch für das Geringste, was er sich vornimmt, denn das ist Christentum“. Sören Kierkegaard. Gesegnete Zeit uns allen. □

Presse

KNA

2. Juli 2015 – Der frühere Bundesumweltminister Klaus Töpfer (CDU) hat das jüngste Lehrschreiben des Papstes gewürdigt. Mit seiner Umweltenzyklika sei Franziskus „vielen auf die Füße getreten, und die verdienen das auch“, sagte Töpfer am Donnerstag in München. (...) Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Reinhard Marx, äußerte die Hoffnung, dass die Enzyklika die Ende November beginnende Weltklimakonferenz in Paris positiv beeinflusse. Dies sei von Franziskus beabsichtigt. Die Kommission der EU-Bischofskonferenzen, deren Vorsitzender der Münchner Erzbischof ist, werde zuvor ebenfalls noch eine „starke Stellungnahme“ veröffentlichen, kündigte der Kardinal an. (...) Marx und Töpfer äußerten sich bei einem Mittagstisch in der Katholischen Akademie in Bayern. Akademiedirektor Florian Schuller sprach sich dabei dafür aus, dass der Papst auch einen Umweltbeauftragten für den Vatikan ernennen sollte. *Christoph Renzikowski*

Augsburger Allgemeine

3. Juli 2015 – Den Klimawandel gibt's doch gar nicht. Derartige Kritik an der neuen Enzyklika von Papst Franziskus, in der das Oberhaupt der katholischen Kirche überaus klar die menschliche Verantwortung für Umweltzerstörung und Umweltschutz benennt, hat es durchaus gegeben. Kardinal Reinhard Marx, Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, und der frühere CDU-Bundesumweltminister Klaus Töpfer sind da aber ganz einer Meinung. Sie finden: Niemand sonst könnte einen Text vorlegen, der so oft gelesen wird – bis ins letzte Dorf von Afrika. Und: Der Papst beziehe viele Meinungen mit ein – auch die von Nicht-Christen. (...) Marx, Erzbischof von München und Freising, und Töpfer haben sich gestern in der Katholischen Akademie in München zum Gespräch über die Enzyklika „Laudato si“ (Gelobt seist du) getroffen. (...) Zwei Konservative, die stellenweise klingen, als seien sie Mitglieder der Grünen. Er habe sich darüber gefreut, „dass endlich einmal etwas von meiner Kirche geschrieben wird, das von der Wirtschaft so richtig kritisiert wird“, meint Töpfer noch. Wichtig sei für ihn, „dass am Ende nicht nur ein Jammern steht“, sagt Kardinal Marx. „Sondern ein positiver Ausblick auf neue Kriterien für den richtigen Fortschritt.“ *Elisa Hipp*

Süddeutsche Zeitung

3. Juli 2015 – Papst Franziskus hat es vorgemacht: Mit seiner neuen Enzyklika sei er vielen auf die Füße getreten, lobt Klaus Töpfer, der ehemalige Bundesumweltminister, den Pontifex. „Die verdienen das auch!“ Und dann zeigt er, dass er dafür ebenfalls eine Begabung hat. Töpfer sitzt im Saal der Katholischen Akademie an der Mandlstraße. Mit Erzbischof Reinhard Marx diskutiert er vor etwa 300 Zuhörern über das Rundschreiben des Papstes. Aber viel zu kritisieren haben sie nicht: Wie Franziskus Ökologie und Armut verknüpfe, finden sie „beeindruckend“ (Töpfer) und „einen großen Wurf“ (Marx). Was sie stört, ist dagegen, dass sonst wenig geschehe. (...) Die Enzyklika sei eine Chance für alle, mehr in Zusammenhängen zu denken, sagt Marx: „Weltweit lesen jetzt Hunderttausende diesen Text!“ Für die Zuhörer klingt das wie ein Appell. Denn tatsächlich bereits gelesen hat die Enzyklika hier kaum jemand. Auf die Frage in den Saal meldet sich ein Dutzend – von 300. *Jakob Wetzel*

Münchner Kirchennachrichten

12. Juli 2015 – „Um das Gute zu gestalten, muss man auf globaler Ebene eine Rahmenordnung setzen. Wir werden das lernen müssen, mühsam, und ich weiß nicht, unter welchen Schmerzen“, sagte der Erzbischof letzte Woche bei einer Veranstaltung in der Katholischen Akademie in Bayern zur kürzlich veröffentlichten Enzyklika „Laudato si“ von Papst Franziskus. Marx diskutierte mit dem früheren Bundesumweltminister und Leiter des Umweltprogramms der Vereinten Nationen, Klaus Töpfer. (...) „Papst Franziskus ist dagegen, dass alles zu Geld gemacht wird“, betonte der Kardinal. Vielmehr fordere er „eine neue Fortschrittsidee, die nicht auf Kurzfristigkeit und materiellen Gewinn angelegt ist“. Es könne nicht sein, dass lediglich die Kapitalvermehrung den Rhythmus vorgebe. (...) Verglichen mit dem Papst sprächen die Vereinten Nationen „die Sprache von vorgestern“, bemängelte der frühere Exekutivdirektor des UN-Umweltprogramms. Bei den UN-Nachhaltigkeitszielen sei immer noch von mehr Konsum und Wirtschaftswachstum die Rede.

Kommende Akademieveranstaltungen

Diese Terminvorschau ist vorläufig. Sie entspricht dem Stand unserer Planungen. Zu allen Veranstaltungen werden rechtzeitig jeweils gesonderte Einladungen ergo- hen. Dort finden Sie dann das verbindliche Datum und den endgültigen Titel.

Vernissage

Mittwoch, 13. Januar 2016
Werke von Nicole Ahland
(Ausstellung bis 23. März 2016)

Forum

Freitag, 15. Januar 2016
Aus dem Turm heraus? Katholische Intellektuelle und die deutsche Kultur um 1900

Filmabend in Zusammenarbeit mit der Hochschule für Film und Fernsehen München

Mittwoch, 20. Januar 2016
Film 01-Screening

Benefizkonzert zugunsten von Flüchtlingen

Donnerstag, 21. Januar 2016
Schubert – Liederzyklus „Schwanengesang“

Historische Tage

(Ascher-)Mittwoch bis Samstag, 10. bis 13. Februar 2016

Nur eine finstere Krisenzeit?

„Das dramatische 14. Jahrhundert“ – Ereignisse und Trends

Reihe „Wissenschaft für jedermann im Deutschen Museum“

Mittwoch, 17. Februar 2016
Biokunststoffe. Chancen und Grenzen biobasierter Wirtschaft

Filmabend in Zusammenarbeit mit der Hochschule für Film und Fernsehen München

Mittwoch, 24. Februar 2016
Film-Themenabend

Abendveranstaltung

Donnerstag, 25. Februar 2016
Chlodwigs Taufe. Die Bedeutung des Merowinger-Königs für die Christianisierung Westeuropas

Reihe „Musiker im Gespräch“

mit Siegfried Mauser
Mittwoch, 16. März 2016
Christian Gerhарт

Sudientag

Samstag, 19. März 2016
Exodus

Biblische Tage

21. bis 23. März 2016
Der erste Korintherbrief



Die Taufe Chlodwigs wurde sehr häufig dargestellt. Diese Abbildung findet sich auf einem Elfenbein-Buchdeckel und ist im 9. Jahrhun-

dert in Reims entstanden. Rund 400 Jahre früher wurde Chlodwig vom Reimsrer Bischof Remigius getauft.

Akademiegespräch mit Offizieren der Bundeswehr

Was heißt selbstbestimmt sterben?

Rund 300 Offiziere und Offiziersanwärter aus Bundeswehrstandorten in Süddeutschland waren wieder zum Akademiegespräch zu Gast. Das Thema der Veranstaltung war diesmal, am 13. Oktober 2015, der Debatte um die Suizidbeihilfe gewidmet. Im unmittelbaren Vorfeld der Bundestagsdebatte, bei der dann eine neue gesetzliche Regelung beschlossen wurde, sprach Professor Eberhard Schockenhoff, der

auch Mitglied des Deutschen Ethikrates ist. Mit seinem Beitrag „Was heißt selbstbestimmt sterben?“, den Sie im Folgenden nachlesen können, stimmte er viele der anwesenden Soldaten sehr nachdenklich. Das Akademiegespräch, das zusammen mit der katholischen Militärseelsorge ausgerichtet wird, findet jährlich zwei Mal in der Katholischen Akademie Bayern statt.

Zur Debatte um die Suizidbeihilfe

Eberhard Schockenhoff

Der Begriff der Autonomie ist eine Schlüsselkategorie der gegenwärtigen Medizinethik. Für diese liegt die oberste Richtschnur ärztlichen Handelns nicht mehr in der Selbstverpflichtung des Arztes, das Wohl des Patienten zu achten, Schaden von ihm abzuwehren und im Zweifelsfall dem Leben zu dienen. Diese Maximen des ärztlichen Handelns sind vielmehr eingebettet in die oberste Richtschnur, die Autonomie des Patienten zu achten. Von ihr her empfängt das ärztliche Handeln erst seine moralische und rechtliche Legitimation. Ohne die informierte Einwilligung des Patienten, die dieser einem Behandlungsvorschlag des Arztes in der Ausübung seiner eigenen Autonomie erteilt, hat der Arzt keinen Auftrag, zugunsten des Patienten tätig zu werden.

Trotz der zentralen Bedeutung, die dem Autonomiebegriff in der gegenwärtigen Medizinethik zukommt, herrscht über seine genaue Bedeutung alles andere als Einmütigkeit. Ungeklärt ist vor allem, ob Autonomie im Arzt-Patient-Verhältnis mehr auf der Linie der angelsächsischen, auf *John Locke* zurückgehenden Tradition als individuelle Selbstbestimmung oder, wie in der kontinentaleuropäischen Tradition, als vernünftige Selbstgesetzgebung des Menschen verstanden werden soll. Die erste Variante reduziert Autonomie häufig auf die Fähigkeit und das Recht, eigene Wünsche zu äußern und sich zu deren Verwirklichung der Mithilfe des pflegerischen und ärztlichen Personals der Einrichtungen der Gesundheitsfürsorge zu bedienen. Dagegen bedeutet Autonomie in der praktischen Philosophie der europäischen Aufklärung, als deren wirkmächtigster Vertreter Immanuel Kant gilt, gerade nicht das Recht auf subjektive Wunscherfüllung, sondern die Fähigkeit des Menschen, sich in vernünftiger Selbstgesetzgebung aus dem Bannkreis sinnlicher Neigungen, subjektiver Wünsche und hypothetischer



Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff,
Professor für Moralthologie an der
Universität Freiburg

Zwecksetzungen zu erheben. Das Beharren auf subjektiven Wünschen drückt nach dieser Konzeption nicht die Autonomiefähigkeit des Menschen aus, sondern verbleibt im Bannkreis subjektiver Neigungen, der die Sphäre der Heteronomie nicht durchbricht.

Derart unterschiedliche Autonomiebegriffe führen bei der Bewertung von Sterbewünschen und der Bitte um Suizidbeihilfe zu gegensätzlichen Schlussfolgerungen. Der Streit darüber lässt sich nicht auf die Alternative: Respekt vor der Selbstbestimmung des Sterbenden oder paternalistische Entmündigung des Sterbenden reduzieren. Es geht auch nicht um die Gegenüberstellung von Selbstbestimmung und Fürsorge, da die Beachtung von Wünschen

und die Ermöglichung von Selbstbestimmung generell wichtige Elemente der ärztlichen und pflegerischen Fürsorge für den kranken Menschen sind. Im Streit um die Suizidbeihilfe treffen vielmehr zwei unvereinbare Konzeptionen von Autonomie und Selbstbestimmung aufeinander. In der politischen Auseinandersetzung um deren gesetzliche Regelung muss es vor allem darum gehen, die Selbstbestimmung der Schwachen, nämlich der besonders vulnerablen Personengruppe schwerstkranker und sterbender Menschen gegenüber sozialem, moralischem und rechtlichem Druck zu stärken.

I.

Die normative Begründung, die von den Befürwortern der ärztlichen Suizidbeihilfe angeführt wird, setzt oft am Leitbild eines eigenen Todes an, das zunächst den Wunsch nach persönlicher Selbstbestimmung der Umstände des eigenen Sterbens reflektiert. Der Wunsch, einen persönlichen Tod zu sterben, wird aber nicht nur als Hoffnung darauf verstanden, in einer vertrauten Umgebung und im Begleitetwerden durch nahe Mitmenschen zu sterben. Vielmehr soll dieser Wunsch das Recht einschließen, den Zeitpunkt und die Umstände des eigenen Todes selbst festzulegen und dabei auf die Unterstützung durch Dritte zurückzugreifen. Die Forderung nach einem selbstbestimmten Tod erscheint als die letzte Konsequenz des Rechtes auf ein selbstbestimmtes Leben, das wir uns in allen anderen Lebensfeldern selbstverständlich zugestehen. Moralische Selbstbestimmung beinhaltet nach dieser Ansicht vor allem die Fähigkeit, den Wert der eigenen Existenz zu beurteilen. Die Unterscheidung zwischen einem lebenswerten und einem nicht-lebenswerten Leben verliert in dieser Perspektive ihre moralische Anstößigkeit. Sie dient angeblich sogar dem Schutz der Menschenwürde, wenn sich bei der Beurteilung des jeweiligen Lebenswertes eines Menschen Kriterien des sozialen Nutzens oder andere dem Individuum übergeordnete Gesichtspunkte sicher ausschließen lassen.

Die dargelegte Argumentation beruht auf zwei Voraussetzungen: Die moralische Zulässigkeit hängt davon ab, ob wir die Bitte eines sterbenden Menschen als wohlwogener Ausdruck seiner moralischen Selbstbestimmung betrachten dürfen und ob die Erfüllung dieser Bitte für ihn eine *wirkliche* und noch dazu die *einzig* Hilfe darstellt, die wir ihm in seiner qualvollen Lage geben können. Beide Voraussetzungen erweisen sich jedoch als fragwürdig – sowohl, was ihre philosophische Begründbarkeit anbelangt als auch im Hinblick auf die ärztliche Erfahrung im Umgang mit sterbenden Menschen. Die unterstellte Autonomie der Person, die sich in der Fähigkeit äußern soll, über den Wert des eigenen Lebens frei von Fremdeinflüssen, allein aus der Binnenperspektive der eigenen Existenz zu urteilen, entspringt einer atomistischen Konzeption, die der faktischen Abhängigkeit des menschlichen Daseins nicht gerecht wird. Das Bild, das ein Mensch von sich selbst gewinnt, hängt nicht zuletzt davon ab, wer er in den Augen der anderen ist. Die Einschätzung des eigenen Lebenswertes stellt in der einen oder anderen Richtung immer auch eine Reaktion auf die Wertschätzung dar, die er im Urteil der anderen erfährt.

Die Einseitigkeit der Autonomiekonzeption, die den Rechtfertigungsversuchen ärztlicher Suizidbeihilfe zugrunde liegt, zeigt sich in ihrem Blick auf den Sterbenden. Dieser wird als ein solitäres, einsames Subjekt gesehen, das Wünsche äußern und ihre Erfüllung gegenüber seiner Umgebung durchsetzen will,

nicht aber als ein relationales Selbst wahrgenommen, dessen Autonomie in seine Abhängigkeit von anderen eingebettet ist. Auf diese Weise wird Autonomie mit einer Form der Autarkie gleichgesetzt, mit der Selbstgenügsamkeit des starken, selbstbewussten, keiner Hilfe bedürftigen Menschen, die bereits in gesunden Tagen ein fragwürdiges moralisches Ich-Ideal darstellt und in der Situation schwerer Krankheit durch die Konfrontation mit dem Sterben müssen und die Abhängigkeit von fremder Hilfe an ihre Grenzen stößt. Tatsächlich sind Abhängigkeit von anderen und das Angewiesensein auf Hilfe, Unterstützung und Pflege nicht menschenunwürdige Zustände, sondern eine Grundverfassung des menschlichen Daseins, die das Leben in seinen verschiedenen Phasen auf unterschiedliche Weise prägt.

Auch die Autonomie des Menschen ist deshalb nicht als Vermögen eines unabhängigen und isolierten Subjekts zu denken, das frei von der Beeinflussung durch andere handelt und entscheidet; sie wird vielmehr erst in den Beziehungen verwirklicht, in denen das autonome Ich sich als ein soziales Selbst erfährt, das von dem Wohlwollen, der Fürsorge und der Solidarität anderer getragen ist. Als eine grundlegende Verfassung der menschlichen Person ist Autonomie immer von sozialen Vorbedingungen, biographischen Prägungen und aus der körperhaften Existenzweise des Menschen resultierenden Gegebenheiten (Verletzbarkeit, Sorge, Angst) abhängig, die eine moralische Beurteilung der Suizidbeihilfe nicht ausblenden darf. Insbesondere erweist es sich als unzulässig, krankheitsbedingte Einschränkungen und Abhängigkeiten mit dem Verlust von Autonomie und Menschenwürde gleichzusetzen.

Die Berufung auf das Autonomieprinzip bleibt, solange Autonomie unter Einklammerung ihrer sozialen Vorbedingungen als reine Selbstbestimmung verstanden wird, abstrakt und realitätsfern. Angesichts der faktischen Abhängigkeit des menschlichen Daseins, die am Lebensende und in der letzten Sterbephase in besonderer Intensität erfahren wird, erfordert ein menschenwürdiges Sterben mehr als bloßen Respekt vor einer angeblich unbeeinflussten Selbstbestimmung des Sterbenden. Menschenwürdiges Sterben ist überhaupt nur unter der Bedingung möglich, dass personale Beziehungen und menschliche Nähe zum Sterbenden aufrecht erhalten werden. Unsere moralischen Pflichten ihm gegenüber lassen sich nicht auf die formale Bereitschaft reduzieren, seinen Willen zu respektieren und diesen zur Richtschnur des eigenen Handelns zu machen. Die moralische Anerkennung des Sterbenden, die ihn in seiner Vulnerabilität und Hilfsbedürftigkeit achtet, erfordert vielmehr, bis zuletzt bei ihm zu bleiben, ihn nicht allein zu lassen, gemeinsam auszuharren und mit ihm auf den Tod zu warten. Die Formel vom Respekt vor der Autonomie des Sterbenden, die seine Tötung oder die Suizidbeihilfe rechtfertigen soll, führt dagegen zur Verweigerung wirklicher Hilfe, die dem Sterbenden die Annahme seines eigenen Todes erlauben könnte.

Die Zweifel, ob wir die Sterbewünsche schwerstkranker Patienten als ein unabhängiges Ergebnis rationaler Abwägungsvorgänge betrachten dürfen, die allein aus der Innensicht der individuellen Existenz heraus erfolgen, werden durch Erfahrungsberichte aus der ärztlichen Praxis gestützt. Gerade in einem fortgeschrittenen Krankheitsstadium stellen Sterbewünsche häufig verhüllte Mitteilungen dar, die auf einer tieferen Ebene etwas anderes meinen, als sie sprachlich zum Ausdruck bringen. In den einzelnen Sterbephasen



Das Akademiegespräch, bei dem diesmal Professor Eberhard Schockenhoff referierte, veranstaltet die Katholische Akademie Bayern immer zusammen mit der katholischen Militärseelsorge.

unterliegt der Kranke zudem oft wechselnden Stimmungen. Die in einer depressiven Phase geäußerte Bitte um einen sofortigen Tod kann später von einer neuen Lebenskraft abgelöst werden, die dem Sterbenden die bewusste Annahme seines eigenen Todes ermöglicht. Im Nachhinein erweisen sich solche Todeswünsche als verzweifelter Appell, in der Not des Sterbens nicht allein gelassen zu werden. Hinter ihnen steht der Wunsch nach wirksamer Hilfe im Sterben, den ein wörtliches Verständnis der Bitte um Suizidbeihilfe oder ihre sofortige Erfüllung nur enttäuschen könnten.

II.

In der medizinethischen und öffentlichen Debatte um die Suizidbeihilfe wird häufig unterstellt, dass Sterbewünsche und die Nachfrage nach Suizidbeihilfe ein andauerndes, stabiles Ergebnis eines längeren Überlegungsprozesses sind, das später nicht mehr infrage gestellt wird. Studien zum Auftreten und zu den unterschiedlichen Formen von Sterbewünschen im Zusammenhang mit unheilbaren Erkrankungen zeigen jedoch, dass dies keineswegs der Fall ist. Selbst die häufig verwendete Definition eines gesteigerten Todeswunsches (*desire for hastened death*) umfasst noch sehr unterschiedliche Erscheinungsformen wie einen gelegentlich geäußerten Wunsch zu sterben (*wish to die*), ein fortdauerndes Todesverlangen (*desire to die*) oder das akute Verlangen nach einem baldigen Tod (*desire for hastened death*). Auch ist zwischen der grundsätzlichen Einstellung (*attitude*) zum Suizid und dem aktuellen, persönlichen Wunsch (*wish*) zu sterben, und einer konkreten Bitte um aktive Sterbehilfe oder assistierten Suizid zu unterscheiden. Häufig entwickeln Menschen in gesunden Tagen Vorstellungen eines qualvollen Sterbens unter Bedingungen, unter denen sie aus antizipierter Sicht nicht weiterleben wollen. Um valide Ergebnisse über die Aussagekraft von Todeswünschen zu erhalten, ist es daher erforderlich, in stärkerem Maße zwischen einem aktuellen und einem hypothetischen Todeswunsch zu differenzieren, d.h. zu unterscheiden, ob jemand im Augenblick den Wunsch hat zu sterben und eine konkrete Bitte um Suizid-

beihilfe äußert oder ob er dies für eine unbestimmte Zukunft unter bestimmten, von ihm als wahrscheinlich angenommenen oder auch nur hypothetisch möglichen Bedingungen wünscht.

Umfragen nach den Bedürfnissen von Sterbenden ergeben dementsprechend sehr unterschiedliche Antworten, je nachdem, ob sie aus der vorweggenommenen Perspektive Gesunder, die auf ihr eigenes Sterben vorausblicken, oder in der unmittelbaren Konfrontation mit dem Tod in der letzten Sterbephase beantwortet werden. Im ersten Fall steht häufig das Bedürfnis im Vordergrund, die eigene Autonomie zu wahren und selbstbestimmte Wünsche durchzusetzen, in unmittelbarer Todesnähe überwiegt dagegen das Bedürfnis nach Schmerzfreiheit, nach guter medizinischer Versorgung und der Nähe von Angehörigen. Obwohl es für die Entstehung von Todeswünschen keine generalisierungsfähigen Aussagen über ihre Entstehung, ihr Verschwinden und ihre Wiederkehr gibt, konnte in mehreren Studien ein Zusammenhang zwischen gesteigertem Todeswunsch, Depression und Hoffnungslosigkeit nachgewiesen werden. Häufig sind Hoffnungslosigkeit und Depression die stärksten Determinanten für einen gesteigerten Todeswunsch, hinter denen krankheitsbezogene Faktoren oder ein konkretes Schmerzempfinden zurücktreten. Andererseits unterstreicht eine US-amerikanische Studie, dass es weniger die depressiven und hoffnungslosen Patienten, sondern vielmehr solche sind, die ihre Unabhängigkeit und Selbstkontrolle zu bewahren wünschen, die den Sterbeprozess beschleunigen möchten.

Wie realitätsfremd die Unterstellung eines wohlwollenen, diskursiv abgeklärten und eindeutigen Sterbewunsches ist, zeigt die Beobachtung, dass Todeswunsch und Lebenswille bei vielen Patienten gleichzeitig auftreten können. Sie dürfen nicht als gegenüberliegende Eckpunkte eines Kontinuums verstanden werden, in dem Todeswünsche den Lebenswillen verdrängen und umgekehrt. Vielmehr können beide Stimmungen und Wünsche nebeneinander bestehen und ineinander übergehen, so dass es für die Annahme, die Äußerung eines Sterbewunsches entspringe einer dauerhaften Einstellung oder ei-

nem abgeschlossenen Überlegungsprozess keine ausreichende Basis gibt. Das klinische Erfahrungswissen vieler Palliativmediziner berichtet vielmehr davon, dass Sterbewünsche und Sterbegedanken kommen und gehen können; häufig ist ihre Äußerung Ausdruck einer mangelnden palliativmedizinischen Versorgung. Sie können auch in wellenförmigen Bewegungen auftreten und wieder vergehen oder nach einer erfolgreichen palliativen Sedierung verschwinden. Kurz: Sterbewünsche sind in ihren empirisch greifbaren Erscheinungsformen, anders als es die Annahme einer wohlwollenen Bitte um Suizidbeihilfe oder eines freiverantwortlichen Suizids unterstellt, in der weitaus überwiegenden Zahl der Fälle ein ambivalentes und klärungsbedürftiges, ein labiles und flüchtiges Phänomen.

Die vielfältigen Erscheinungsformen von Sterbewünschen und ihre häufige Abhängigkeit von psychiatrischen Erkrankungen zeigen, dass die Identifizierung eines wohlwollenen Sterbewunsches, der zu einem frei verantwortlichen Suizid motivieren könnte, nur in äußerst seltenen Fällen mit der notwendigen Eindeutigkeit möglich ist. Die von Palliativmedizinern geäußerte Sorge, aus Unkenntnis über die vielfältigen Erscheinungsformen und Gründe von Suizidwünschen könnte das gesamte Instrumentarium von psychiatrischen und palliativmedizinischen Interventionsmöglichkeiten überhaupt nicht mehr zur Anwendung kommen, wenn Ärzte die Suizidbeihilfe erst einmal als regulären Bestandteil der medizinischen Begleitung von Sterbeprozessen ansehen, mahnt zur Skepsis gegenüber rechtlichen Regelungsvorschlägen, die allzu unbefangen auf die Rechtsfiktion eines wohlwollenen Sterbewunsches und einer freiverantwortlichen Bitte um Suizidbeihilfe setzen.

III.

Der Argumentation, die gesellschaftliche und rechtliche Akzeptanz der geschäftsmäßigen Suizidbeihilfe erhöhe den Druck auf Schwerstkranke und Sterbende und führe daher zu einer Schwächung ihrer Selbstbestimmung, wird oft entgegengehalten, für eine derartige Annahme gäbe es keine empirische Evidenz. Die Beispiele von Ländern, in denen es tatsächlich zu einer Billigung der Suizidbeihilfe gekommen sei – verwiesen wird in der Regel auf den US-Bundesstaat Oregon, auf die Benelux-Staaten und die Schweiz – belegen im Gegenteil, dass die Zahl der begleiteten Selbsttötungen durch das Angebot ärztlicher Hilfe nicht zugenommen habe. Der Versuch, die Überzeugungskraft moralischer Argumente durch die Bestreitung ihrer empirischen Überprüfbarkeit auszuhebeln, wirkt schwierige geltungslogische Probleme auf, die hier nicht im Einzelnen erörtert werden müssen. Zunächst fällt der selektive Gebrauch des Einwandes mangelnder empirischer Evidenz auf. Denn die umgekehrte Behauptung, gerade das verlässliche Angebot der Suizidassistenten führe dazu, dass im Ergebnis weniger Menschen tatsächlich darum bitten, ermangelt ebenfalls der empirischen Evidenz, ohne dass ihrem Nicht-Vorhandensein in diesem Fall entscheidende Bedeutung zuerkannt wird.

Wichtiger als die willkürliche Verwendung des Empirie-Arguments ist aber, dass die behauptete Eindeutigkeit des Zahlenmaterials auch auf der empirischen Ebene nicht stimmt. Das *National Violent Death Reporting System* (NVDRS) des US-Bundesstaates Oregon, das seit 1981 eine jährliche Statistik der Selbsttötungsfälle herausgibt, verzeichnet in seinem Report aus dem Jahr 2013: „Suicide ist one of Oregon's



Generalmajor Klaus Habersetzer vom Multinationalen Kommando Operative Führung in Ulm war der ranghöchste Offizier beim Akademiegespräch.



Foto: kna/Harald Oppitz

Zuneigung und Hilfe erfahren Sterbende und Angehörige in vielen Hospizen. Die Hospizbewegung und die Palliativmedizin zu stärken wäre nach Ansicht

von Professor Schockenhoff ein guter Weg, um oft aus Verzweiflung geborene Wünsche nach Suizid-Beihilfe gar nicht erst aufkommen zu lassen.

most persistent yet largely preventable public health problem.“ (Siehe zusätzliche Erläuterungen im Kasten.) Im Jahr 2010 war die nach Altersgruppen berücksichtigte Suizidrate unter der Bevölkerung Oregons um 41% höher als im nationalen Durchschnitt der USA. Ferner hält der Bericht fest: „The rate of suicide among Oregonians has been increasing since 2000.“ Allerdings ist die ohnehin überdurchschnittlich hohe allgemeine Suizidrate für die Frage nach den ärztlich unterstützten Suizidhandlungen allenfalls von indirekter Bedeutung, da sie auf ein gesellschaftliches Umfeld verweist, in dem Suizidhandlungen stärkere Verbreitung und Akzeptanz als anderswo finden. Tatsächlich werden seit der Verabschiedung des *Death with Dignity Act* Todesfälle, die im Kontext ärztlicher Suizidbegleitung stehen, in Oregon nicht mehr rechtlich als Suizide gezählt. Diese Gruppe der *physician-assisted suicides* muss folglich für sich betrachtet werden. Dabei zeigt sich: Auch hier liegt die Rate deutlich höher als im nationalen Trend; auch hier kam es seit 2000 zu einem Anstieg um 30%. Berücksichtigt man die geringe Bevölkerungszahl des Bundesstaates Oregon, so mag der relative Anstieg in absoluten Zahlen ausgedrückt unbedeutend erscheinen. Doch stieg die Zahl der Toten aufgrund ärztlicher Suizidassistenten immerhin von 16 im Jahr 1998 auf 37 im Jahr 2004 und auf 105 im Jahr 2014. Das entspricht in der Todesursachenstatistik einem Wert von 31 Suizidtoten aufgrund ärztlicher Beteiligung auf 10.000 Tote. Bezogen auf die Zahl der Sterbefälle in der BRD entspräche dies einem Anstieg von 1070 auf 2770 Menschen pro Jahr, die durch ärztlich assistierte Selbsttötung gestorben wären.

Die verfügbaren Zahlen aus den Niederlanden und Belgien belegen ebenfalls eine starke Zunahme der gemeldeten Todesfälle aufgrund aktiver Lebensbeendigung durch den Arzt oder ärztlicher Suizidbeihilfe. In Belgien stieg die Zahl der gemeldeten Fälle nach Einführung des Gesetzes im Jahr 2002 stetig an, wobei die Zunahme in den Jahren zwischen 2003 und 2008 besonders stark war. Der Anteil der gemeldeten Todesfälle mit aktiver Sterbehilfe lag in Belgien im Jahr 2009 bei 7,9 von 1.000 Todesfällen. Das sind in absoluten Zahlen 800. Allerdings sind diese Zahlen nur begrenzt aussagekräftig, da die gesetzliche Definition der aktiven Sterbehilfe in Belgien sowohl die Tötung auf Verlangen als auch die ärztliche Suizidbeihilfe umfasst, wobei die einvernehmliche Tötung durch den Arzt weitaus öfter als die Lebensbeendigung durch Suizid gewünscht werden.

Am ehesten mit der Situation der Bundesrepublik Deutschland vergleichbar dürfte die Lage in der Schweiz sein, einem Land also, das eine vergleichbare pluralistische Gesellschaftsstruktur aufweist. Zudem gleichen die gesetzlichen und standesrechtlichen Bestimmungen, die am Verbot der Tötung auf Verlangen festhalten, aber die Suizidbeihilfe durch Organisationen wie Exit und Dignitas oder einzelne Ärzte tolerieren, weitgehend den entsprechenden Vorschlägen, die für die Bundesrepublik Deutschland im Raum stehen. Auch in der Schweiz zeigte sich ein deutlicher Anstieg der Todesfälle nach ärztlicher Suizidbegleitung bei Personen mit Wohnsitz in der Schweiz (also ohne die Fälle von Suizid- oder Sterbehilfetourismus aus anderen Ländern). Im Jahr 2009 nahmen sich 297 Schweizer mit Unterstützung durch eine Sterbehilfeorganisation das Leben;

im Jahr 2013 verzeichnet die Todesursachenstatistik bereits 508 Fälle von Suizidassistenten, was einer Steigerung von 60% und einem Anteil von 0,73% aller Sterbefälle entspricht. Rechnet man diese Zahlen auf die deutschen Verhältnisse hoch (bei 860.000 Sterbefällen im Jahr 2014), so ergäbe sich ein Wert von 6.500 Suizidtoten in Deutschland, mehr als doppelt so viele, wie

durch Verkehrsunfälle ums Leben kommen.

Die Befürchtung, die Zulassung der ärztlichen Suizidbeihilfe könnte auch in Deutschland den Druck auf Schwerst- und Sterbende erhöhen, kann sich diesen Angaben zufolge durchaus auf belastbares Zahlenmaterial stützen. In eine ähnliche Richtung verweisen auch die Ergebnisse einer bundesweiten



Professor Eberhard Schockenhoff diskutierte mit vielen Teilnehmern des Akademiegesprächs.



Akademiedirektor Dr. Florian Schuller (re.) moderierte die Fragerunde im Anschluss an Professor Schockenhoffs Referat.



Viele Offiziere fragten nach – trotz des ernststen Themas nicht immer mit ernster Miene.



Eberhard Schockenhoff war auch in den Pausen ein gesuchter Gesprächspartner.

stellt die Berechtigung dieser Regel keinesfalls in Frage. Im Gegenteil: Damit die Ausnahme als Ausnahme erkennbar ist und eine Ausnahme bleiben kann, muss die Akzeptanz der Regel vorausgesetzt werden.

Wird dagegen die Ausnahme als nach bestimmten Kriterien legale Möglichkeit anerkannt, verändert sich die Entscheidungssituation für alle Beteiligten. Warum sollen sie diese legale Möglichkeit nur in Extremfällen wählen, wo sie sich doch auch im Normalfall als humane Alternative, als Abkürzung eines langen, mühsamen und kostspieligen Weges empfiehlt? Die moralische Billigung der ärztlichen Suizidbeihilfe oder die empfehlende Feststellung, dass sie dem ärztlichen Ethos nicht widerspricht, erweitern das Handlungsspektrum des Arztes und die Wahlmöglichkeiten des Patienten nicht einfach nur um eine weitere Option, sondern sie verändert die Entscheidungsbasis von Grund auf: Allein das Wissen um diese Möglichkeit, die von vielen als naheliegend und wünschenswert betrachtet wird, führt dazu, dass sie auch in Fällen gewählt wird, die mit der ursprünglich als Ausnahme gedachten Extremlage nicht mehr vergleichbar sind.

Erst recht würde ein öffentliches Angebot organisierter Suizidhilfe Handlungen, die auf die Auslöschung der eigenen Existenz gerichtet sind, den Anschein von Normalität und allgemeiner Akzeptanz verleihen. Um dies zu vermeiden, kann eine Rechtsordnung, die auf die Hochschätzung vor dem Leben jedes einzelnen ihrer Bürger gegründet ist, die Beihilfe zur Selbsttötung nur als individuelle Gewissensentscheidung eines dem Suizidwilligen nahestehenden Menschen, nicht aber als unterstützendes Angebot von Sterbehilfe-Vereinen tolerieren. Jede darüber hinausgehende Bereitstellung, Erleichterung und Förderung von Möglichkeiten der Suizidbeihilfe würde das fatale Signal an Schwerkranken und Sterbende aussenden, die Gesellschaft lege ihnen ein freiwilliges, lautloses Abschiednehmen aus der Mitte der Lebenden nahe, bevor sie diesen zur Last zu fallen drohen. Selbst die an einen Arztvorbehalt gebundene Legitimation der Suizidhilfe kann diesem Dilemma nicht enttrinnen. Wenn Ärzte in den Augen ihrer Patienten und unter deren Angehörigen als Anlaufstellen für den Wunsch nach assistiertem Suizid und als „Experten für den freiwilligen Tod“ gelten, würden sowohl die Suizidhandlung selbst wie die ermöglichende Beihilfe zu ihr durch das moralische Gütesiegel einer achtenswerten, gesellschaftlich geschätzten und verlässlich erwartbaren professionellen Tätigkeit geädelt. Dieses fatale Signal gegenüber den Sterbenden und der Gesellschaft sollte ein demokratischer Rechtsstaat, der auf die Achtung des Lebens aller seiner Bürgerinnen und Bürger gegründet ist, nicht geben. □

Umfrage des sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD, die am 12. Mai 2015 unter dem Titel „Sterben? Sorgen im Angesicht des Todes“ publiziert wurde. Nach den Ergebnissen dieser Studie stimmen 62,7% der Befragten der Aussage zu, dass sich mehr Menschen für einen „vorzeitigen“ Tod entscheiden würden, wenn Ärzte Suizidbeihilfe leisten dürften. 60,8% sind der Auffassung, die Menschen würden dann vermehrt um todbringende Medikamente bitten, weil sie sich als Belastung für ihre Familie oder die Gesellschaft fühlen. 42,3% befürchten, dass die Bemühungen um einen Ausbau von Hospizen und Palliativmedizin nachlassen würden und 36,1% meinen, es würde ein gesellschaftlicher Druck entstehen, sich für den selbst herbeigeführten Tod zu entscheiden.

IV.

Die Forderung, die Suizidbeihilfe als letzte Ausnahme in die Regeln des ärztlichen Berufsethos aufzunehmen, steht vor demselben Dilemma wie eine Legalisierung der Tötung auf Verlangen, die ebenfalls nur als *Ultima Ratio* in Betracht kommen soll. Eine Ausnahme muss eine Ausnahme bleiben und kann nicht zur Grundlage einer neuen moralischen Regel werden. Der Versuch, die Ausnahme zu regeln, kann der ungewollten Ausweitungstendenz der neuen Regel nicht entgehen, da es dann wiederum Ausnahmen zu dieser Regel geben wird, die einen weiteren Regelungsbedarf nach sich ziehen. Der Umstand, dass es gerechtfertigte Ausnahmen von einer moralischen Regel geben kann,

Links zur weiteren Information

Shen X., Millet L., Suicide in Oregon: Trends and Risk Factors. 2012 Report. Oregon Health Authority, Portland, Oregon. Website: <http://public.health.oregon.gov/DiseasesConditions/InjuryFatalityData/Pages/nvdrs.aspx>

Die jährliche Todesursachenstatistik der Schweiz, die im internationalen Vergleich auch Angaben zu den Benelux-Staaten erhält, wird vom Bundesamt für Statistik (BFS) herausgegeben und ist vom Informationsdienst Gesundheit unter der Email-Adresse „gesundheit@bfs.admin.ch“ abrufbar.

Sowohl der US-Bundesstaat Oregon als auch die Schweiz weisen neben den Todesfällen infolge ärztlicher Suizidassistenz eine sehr hohe allgemeine Suizidrate auf, die deutlich über dem internationalen Vergleichsdurchschnitt liegt. Für die Behauptung, der ungehinderte Zugang zu Angeboten organisierter oder ärztlicher Suizidbeihilfe führe dazu, dass Menschen mit Suizidabsichten sich nicht mehr vor den Zug werfen oder von der Brücke stürzen müssten, gibt es demnach keine empirischen Belege.

Jan Hus

Theologe, Reformator, Nationalheld. Zum 600. Todestag

Der 6. Juli 1415 war ein schwarzer Tag in der Kirchengeschichte. Es war das Datum, an dem Jan Hus als Ketzer verbrannt wurde. Das Konstanzer Konzil sah in den Forderungen des Prager Universitätslehrers nach einer grundlegenden Reform der Kirche einen Angriff auf die angestammte Lehre und verurteilte ihn als Häretiker. 600 Jahre später wird der böhmische

Kirchenmann in der Forschung und in der Öffentlichkeit viel differenzierter gesehen – „Jan Hus. Theologe, Reformator, Nationalheld“ lautete der Titel einer Abendveranstaltung in der Katholischen Akademie in Bayern am 6. Juli 2015 anlässlich des 600. Todestages. In den drei Vorträgen wurde dieses ausdifferenzierte Bild des Jan Hus greifbar.

Leben und historische Einordnung des Jan Hus

Franz Machilek

I. Jan Hus in den Traditionen der Kirchen

Auf den Tag genau vor 600 Jahren, am 6. Juli 1415, wurde der Prager Magister Jan Hus in der XV. Generalsitzung des Konstanzer Konzils nach Verlesung der ihm als ketzerisch angelasteten Artikel als verstockter Ketzer zum Tod verurteilt, als Priester degradiert, dem weltlichen Arm zur Urteilsvollstreckung ausgeliefert und anschließend vor der Stadt auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Um Reliquien zu verhindern, wurde seine Asche im Rhein verstreut.

Die wohl bei vielen seiner Gegner in Böhmen und im römisch-deutschen Reich vorhandene Erwartung, dass die Causa Hus mit seinem Tod abgeschlossen sei, erscheint aus der Rückschau als völlig unrealistisch. Nach Überzeugung der Anhänger war Hus in Konstanz weder überführt, noch rechtmäßig verurteilt worden – „non convictus, non condemnatus“, wie die hussitischen Quellen immer wieder betonten. Seine Verehrung als Wahrheitszeuge und Heiliger setzte unmittelbar nach seinem Tod ein. Gut zwei Monate nach Hussens Feuertod würdigten Rektor, Magister und Doktoren der Prager Universität das Leben und die Verdienste ihres früheren Kollegen in einem an ausgewählte Königreiche und Länder verschickten Zeugnis in überschwänglichen Worten: Hus, der demütig, fromm und tugendhaft lebte und als Spiegel der Heiligkeit erglänzte, habe in Konstanz standhaft den Tod erlitten und damit glorreich über alle Feinde triumphiert. Die Aussteller wünschten, dass Hus – so wie er das Beispiel eines Gerechten war – allen Christgläubigen zu einem Zeugen der katholischen Wahrheit werde.

Ihr Wunsch hat sich durchaus erfüllt: Utraquisten, Taboriten, Böhmisches Brüder, Waldenser vornehmlich in Deutsch-



Prof. Dr. Franz Machilek, Honorarprofessor für Mittelalterliche Geschichte und Historische Hilfswissenschaften an der Universität Bamberg

land, Lutheraner, Herrnhuter und die nach 1918 neu konstituierten evangelisch-hussitisch-brüderischen Kirchen auf dem Gebiet der heutigen Tschechischen Republik hielten das Gedächtnis an den unbesiegt Wahrheitszeugen hoch und bewahrten sein Vermächtnis. Eines der eindrucksvollsten ikonographischen Zeugnisse der Hus-Verehrung stellt die großformatige Miniatur der Apotheose Hussens in dem vor 1517 entstandenen Graduale der Leitmeritzer Utraquisten dar. Über der Szene des Martyriums wird Hus in goldenem priesterlichem Gewand von Gottvater in die Glorie des Himmels aufgenommen.

In der römisch-katholischen Kirche blieb Hus bis in jüngere Zeit der Ketzersohn Wyclifs und Zerstörer der christlichen Einheit Böhmens. Einprägsam hat der preußisch-protestantische Historiker Leopold von Ranke das Weiterleben Hussens unter Verehrern wie Gegnern über die Jahrhunderte hinweg in seiner Weltgeschichte 1888 in den vielzitierten Satz gefasst: „Als Hus tot war, wurde er erst eigentlich lebendig“ – ein Satz, der auch in der folgenden Zeit seine Gültigkeit nicht verloren hat.

In den letzten Jahrzehnten haben die intensiven Bemühungen von Historikern und Theologen um die Klärung der Lebensumstände Hussens und die Einschätzung seines Reformwerks die zuvor bestehenden nationalen und konfessionellen Barrieren weitestgehend überwunden. Einen wichtigen Schritt in der Wahrnehmung Hussens als christlicher Reformator bedeutete die 1960 erstmals erschienene Monographie des belgischen Benediktiner Paul de Vooght über die Häresie Hussens. Hervorragende Bedeutung für die Hus-Forschung hatten die beiden internationalen Hus-Symposien 1993 in Bayreuth und 1999 im Vatikan. Allein schon die Ortswahl der letztgenannten Zusammenkunft setzte ein Zeichen über die gewandelte Einstellung Roms in der Frage Hus. Unter dem Titel „Jan Hus ve Vatikane“, Jan Hus im Vatikan, erschien die Dokumentation über das Symposium. Darin findet sich folgendes Statement des Konstanzer Mediävisten Alexander Patschovsky: „Unmittelbar vor Anbruch des neuen Jahrtausends christlicher Zeitrechnung sich in Rom im Vatikan zu versammeln und Bilanz zu ziehen hinsichtlich einer der folgenreichsten tragischen Entscheidungen der Kirche, ist ein schon im Moment des Vollzugs historisches Ereignis. Daß die katholische Kirche in der Person des Heiligen Vaters ihren Frieden mit Jan Hus und der mit seinem Namen untrennbar verbundenen Reform der Kirche in seinem Heimatland Böhmen zu machen sucht, verdient Respekt und ist ein Zeichen der Verheißung für eine Zukunft, die vom Dialog und nicht von gegenseitiger Verdammung bestimmt ist.“

II. Hus und die Reform der Kirche

Der aus einfachen Verhältnissen stammende Jan Hus wurde nach 1370 in dem kleinen südböhmischen Ort Husinec geboren, unweit der Stadt Prachatitz am Goldenen Steig, dem alten Handelsweg zwischen Bayern und Böhmen. Vom Ortsnamen Husinec abgeleitet nannte er sich später Hus. Der Zusammenhang des Namens mit dem tschechischen Wort „husa“ – zu deutsch: „Gans“ – führte dazu, dass er später vielfach in guter oder böser Absicht als solche bezeichnet und in der lutherischen Reformation symbolisch als die in Konstanz gebratene Gans dargestellt wurde. In Prachatitz besuchte er die Pfarrschule. Nach seiner eigenen Aussage in seinen „Büchern über den Ämterkauf“ von 1413 habe er damals vorgehabt, bald Priester zu werden, um eine gute Wohnung und Kleidung zu haben und von den Menschen geschätzt zu werden. Selbstkritisch fügte er dann hinzu: „Aber dieses Begehren erkannte ich als böse, sobald ich die Schrift verstanden hatte.“

Wahrscheinlich vor 1390 zog Hus zum Universitätsstudium nach Prag, der Hauptstadt des Königreichs Böhmen und damals auch Residenzstadt des römisch-deutschen Königs, Sitz des Prager Erzbischofs und Aufenthaltsort zahlreicher Vertreter des hohen Adels, der Wissenschaften und Künste. Unter der Regierung Kaiser Karls IV. aus dem Hause Luxemburg hatte die Stadt einen glanzvollen Aufstieg genommen. Zu den

herausragenden Leistungen aus dieser Zeit zählten neben dem Ausbau der Burg und des Doms auf dem Hradschin die Gründungen der Universität und der Prager Neustadt. Die Errichtung der letzteren führte in den folgenden Jahrzehnten zu tiefgreifenden Wandlungen im sozialen, kirchlichen, nationalen und administrativen Gefüge der Gesamtstadt Prag. Mit dem Regierungsantritt des böhmischen und römisch-deutschen Königs König Wenzel IV., dem ältesten Sohn Karls IV., im Jahr 1378 und der schrittweisen Abkehr von der Regierungslinie des Vaters kam es zu wachsenden Spannungen im weltlichen Bereich. Der Konflikt zwischen ihm und Erzbischof Johann von Jenstein, seinem früheren Hofkanzler, hatte gravierende Schäden im staatlich-kirchlichen Verhältnis zur Folge. Er gipfelte in der von Wenzel geplanten Errichtung eines westböhmischen Bistums mit Sitz in Kladrau und der Ermordung des erzbischöflichen Generalvikars Johannes von Nepomuk. Hus hat diese sicher miterlebt, aber mit Rücksicht auf König Wenzel in seinen Schriften darüber geschwiegen.

Das im Jahr 1378 beginnende Große Abendländische Schisma mit zunächst zwei konkurrierenden Päpsten in Rom und Avignon sowie seit dem Konzil von Pisa 1409 zusätzlich mit einem von diesem gewählten dritten Papst belastete durch die in Kirche, Staat und Volk entstehenden Polarisierungen das friedliche Miteinander. Die Folgen der Spaltung boten vielfachen Anlass zu Kirchenkritik, gerade von Seiten der wyclifitisch-hussitischen Reformbewegung, und wirkten sich vor allem seit 1407 nachhaltig auf die Politik König Wenzels aus.

Um 1400 gab es in Prag neben dem Dom, dem Metropolitankapitel und der erzbischöflichen Kurie drei Kollegiatkapitel, über zwei Dutzend Klöster, über 40 Pfarreien mit vielen Kapellen und eine Reihe von Spitälern. Entsprechend dieser hohen Zahl kirchlicher Institutionen war der Anteil des Welt- und Ordensklerus sowie der weiblichen Ordensangehörigen an der Gesamtbevölkerung der Prager Städte überaus hoch. Unter dem Klerus entstanden zum Teil extreme soziale Spannungen. Der niedere Klerus hatte mit wachsenden Existenzschwierigkeiten zu kämpfen. Das Verhalten eines Teils des hohen Klerus gab Anlass zu wachsender Kleruskritik. Nach dem Visitationsprotokoll des Prager Archidiaconats von 1393 waren Konkubinat, Wirtshausbesuch und Spielsucht unter dem Stadt- und Landklerus weit verbreitet. Hus hat noch aus der Haft in Konstanz seinen Nachfolger an der zur Predigt in tschechischer Sprache begründeten und päpstlich privilegierten Kapelle zu den unschuldigen Kindern von Bethlehem – kurz Bethlehemkapelle genannt – eindringlich vor der Gefahr gewarnt, die für einen Geistlichen von einer Frau ausgehe.

Gegenüber der seit Gründung der Universität und mit der Heirat Annas, der Schwester König Wenzels, mit König Richard II. von England 1382 endgültig dominierenden philosophischen Richtung eines gemäßigten Nominalismus fanden nun die Ideen des Oxforder Theologen und radikalen Kirchenkritikers John Wyclif Eingang an der Universität – und mit ihm der philosophische Realismus. Im Zug der Emanzipationsbestrebungen der böhmischen Universitätsnation wandten sich vor allem jüngere tschechische Magister dieser Richtung zu, darunter Hussens Lehrer Stanislaus von Znaim, die radikal gesinnten Magister Jacobellus von Mies, Hieronymus von Prag und auch Jan Hus. Die meisten der älteren deutschen Magister hingen weiterhin dem Nominalismus an. Der entstehende



Der Generalkonsul der Tschechischen Republik, Milan Čoupek, begrüßte die rund 170 Teilnehmer der Abendveranstaltung.

Universalien- und Wyclif-Streit war somit von Anfang an in hohem Maß von Auseinandersetzungen zwischen den Generationen und Nationalitäten bestimmt.

Die Prager Erzbischöfe und eine größere Zahl von Mitgliedern des Welt- und Ordensklerus sowie der Universität setzten sich in Wort und Schrift nachdrücklich für notwendige Reformen ein. Besondere Erwähnung verdienen die Bemühungen um eine stärkere Einbindung der Laien in das kirchliche Leben, unter anderem durch die Empfehlung zu häufigem Kommunionempfang. Im Blick auf die Reformbemühungen von Erzbischof Johann von Jenstein stellte der Mediävist Ferdinand Seibt fest: „Es war die Tragik der Entwicklung, daß Jenstein nicht imstande war, alle Reformbemühungen zu vereinigen, und daß nach seiner Resignation weder sein Neffe und Nachfolger Olbram (Wolf-ram) von Škvorec (1396-1402) noch Zbyněk Zajíc von Hasenburg (1402-1411) bei bemerkenswerter Reformfreudigkeit sich dem Anliegen der wyclifistisch-hussitischen Reformen gewachsen zeigten.“

Von nachhaltiger Wirkung waren die Predigten des als „Vater der böhmischen Reformation“ geltenden tschechischen Predigers Jan Milič von Kremsier, der eine Generation vor Hus die Bildung jener Gemeinde anbahnte, die später zum Kern der hussitischen Reformbewegung wurde. Mit anderen Vertretern der sogenannten böhmischen „Devotio moderna“ forderte er die Rückkehr der veräußerlichten Kirche zu den Prinzipien der Urkirche auf der Grundlage der Heiligen Schrift. Hus hat ihre Anliegen in breitem Umfang aufgegriffen, sich aber nicht ausdrücklich auf sie berufen.

Hus schloss das Studium der Artes an der Prager Dreifakultätenuniversität 1393 als „baccalarius artium“, 1396 als „magister artium“ ab. Bei der ersten Graduierung bestätigte ihm sein Promotor, dass er durch Fleiß einen guten Geist erworben, aber seinen Körper wegen körperlicher Krankheit vernachlässigt habe. Von Letzterer ist auch später noch mehrfach in den Quellen die

Rede. 1397/98 nahm er – wohl von der Universität abgeordnet – an einer Reise König Wenzels in den Westen des Reichs teil. Ein Jahrzehnt später erwähnt Hus im Zusammenhang mit weiblichen Kleider- und Schmuckwünschen beiläufig, dass er am Rhein aufwendig geschmückte Frauen gesehen habe. Neben seiner Lehrtätigkeit an der Prager Artistenfakultät begann Hus um 1398 mit dem Studium der Theologie. 1400 wurde er zum Priester geweiht. Im folgenden Jahr begann er als Prediger bei St. Michael in der Prager Altstadt, wo er durch seine Parteinahme für den inzwischen als deutscher König abgesetzten Wenzel IV. und gegen den neuen deutschen König Ruprecht von der Pfalz einen ihm lange gewogenen Fürsprecher gewann. Seit 1402 war er Rektor der schon erwähnten Bethlehemkapelle in der Prager Altstadt. Im Wintersemester 1401 war Hus Dekan der Artistenfakultät, im Wintersemester 1409 Rektor der Universität.

Seit 1398 beschäftigte sich Hus zunächst intensiv mit den philosophischen Werken Wyclifs. Die um diese und bald auch um die theologischen Werke Wyclifs geführten Disputationen mündeten schon bald in Auseinandersetzungen um die Anwendbarkeit der Wyclifischen Doktrin auf die Reformdiskussionen ein. Die Bemühungen der allgemein als Wyclifisten bezeichneten Anhänger des Wyclifischen Realismus zielten dabei immer stärker auf Ausweitung ihres Einflusses und schließlich auf die volle Beherrschung der Universität.

An der Bethlehemkapelle gewann Hus durch seine charismatischen Predigten, in denen er die Kirche seiner Zeit der ursprünglichen Kirche gegenüberstellte und den weltlichen Besitz der Kirche sowie den Reichtum des höheren Klerus anprangerte, eine wachsende Gemeinde aus allen Schichten der Prager Bevölkerung bis hin zu Königin Sophie. Die hohe Bedeutung, die Hus selbst der Predigtstätte zumal, klingt noch aus einem späteren Brief aus der Konstanzer Kerkerhaft an seine Anhänger in Prag an: Behaltet Bethlehem lieb, solange Gott dort die Predigt seines Wortes gewährt. Auf diese Stelle

ist der Teufel ergrimmt, gegen sie hat er Pfarrer und Kanoniker aufgestachelt, als er sah, dass an dieser Stelle seine Herrschaft untergraben werde.

Hus wurde wegen seiner Reformgesinnung von Erzbischof Zbyněk Zajíc von Hasenburg lange Zeit hoch geschätzt. Er trat 1405 und 1407 als Prediger auf den Prager Diözesansynoden auf und war unter anderem als theologischer Gutachter in dem 1404 ausgebrochenen Streit um das Wilsnacker Wunderblut tätig, das er als Betrug entlarvte. Seine Kritik an Missständen in der Kirche setzte zunächst nicht an der Institution selbst, sondern bei deren Amtsträgern an: Er rief sie zu einem Leben nach den Evangelien und zur Christusnachfolge auf.

Der 1403 offen ausgebrochene und sich seit 1406 verschärfende Streit um Wyclif bestimmte fortan das geistige Klima an der Universität, strahlte aber bald auch darüber hinaus. Von Anfang an spielte dabei die Remanenztheorie eine herausragende Rolle. Seit 1406 wurde Hus vor allem wegen seiner Predigten von den Wyclifgegnern an der Universität und im Prager Klerus bei Erzbischof Zbyněk, dann in Rom zunächst bei Papst Gregor XII. und später bei den Konzilspäpsten Alexander V. und Johannes (XXIII.) als Anhänger der Wyclifischen Häresie angeklagt. In seiner programmatischen Schrift „Über das Lesen häretischer Bücher“ von 1410 verteidigte Hus die Lektüre solcher Bücher mit den darin auch enthaltenen Wahrheiten. Im Streit um die von Zbyněk zunächst ins Auge gefasste und schließlich durchgeführte Verbrennung der Schriften Wyclifs und um das offensichtlich gegen ihn gerichtete Verbot der Predigt an nicht autorisierten Plätzen zerbrach das bisherige Einvernehmen mit dem Erzbischof. Drei Tage nach der Verbrennung exkommunizierte Zbyněk Hus. Einer Zitation an die päpstliche Kurie folgte Hus nicht und setzte trotz des Verbots seine Predigtstätigkeit in der Bethlehemkapelle fort.

Am Streit um die Änderung der Universitätsverfassung zugunsten der böhmischen Universitätsnation und dem Erlass des Kuttenberger Dekrets vom 18. Januar 1409, der zum Auszug von etwa 700-800 deutschen Magistern und Studenten an andere Universitäten und zur Gründung der Leipziger Universität führte, war Hus zwar in Zusammenarbeit mit dem königlichen Hof beteiligt, die Führungsrolle in der Reformbewegung erlangte er jedoch erst mit der demonstrativen Wahl zum Rektor der Universität am 17. Oktober 1409. Ihm gegenüber vertraten Hieronymus von Prag, Jacobellus von Mies und der deutsche Hussit Nikolaus von Dresden vielfach radikalere Positionen.

Mit seiner Stellungnahme gegen die Verkündigung eines von Johannes (XXIII.) gegen den abgesetzten römischen Papst Gregor XII. und dessen weltliche Beschützer gewährten Kreuzzugsablasses, an dem König Wenzel finanziell beteiligt war, verlor Hus 1412 die königliche Gunst. Trotz seiner Fürsprache wurden am 11. Juli 1412 drei junge Männer, die den Ablasspredigern widersprochen hatten, öffentlich hingerichtet. Sie wurden spontan als die ersten Märtyrer der Reformbewegung verehrt. In einer kurz danach im Collegium Carolinum der Prager Universität abgehaltenen Disputation über die Auslegung ausgewählter Wyclif-Artikel exponierte sich Hus durch seine Stellungnahmen zur Predigt im Fall der Exkommunikation, der nicht-autorisierten Predigt, dem Recht der weltlichen Gewalt auf Einzug von Kirchenvermögen, dem Zehnten, den Folgen von Todsünden und vor allem zum Wyclifischen Artikel 15: „Niemand ist Herr, niemand ist Prälat, wenn er sich im Stand der Todsünde befindet.“

Seine Prager Gegner forcierten den an der päpstlichen Kurie laufenden Prozess. Wegen Nichterscheins vor der Kurie in Rom sprach Kardinal Pietro degli Stefaneschi die verschärfte Exkommunikation über ihn aus, die am 18. Oktober 1412 auf der Prager Synode feierlich verkündet wurde. Am gleichen Tag appellierte Hus demgegenüber in ebenso feierlicher Form an Christus als gerechtesten Richter. Die Berufung auf diese, im Kirchenrecht nicht vorgesehene Instanz war eine eklatante Missachtung der kirchlichen Autorität.

Im Herbst 1412 verließ Hus unter dem Druck der Ereignisse Prag, lebte in den folgenden zwei Jahren unter dem Schutz des böhmischen Adels auf verschiedenen Burgen im Exil, predigte auf dem Land und entfaltete eine fieberhafte Tätigkeit als Schriftsteller. Teilweise noch in Prag entstanden die zu seinen Hauptwerken zählenden tschechischen „Auslegungen“ von Glaubensbekenntnis, Zehn Geboten und Vaterunser. Die Auslegung des Credo enthält das berühmte, von Joh 8,32 ausgehende Bekenntnis Hussens zur Wahrheit, das gemeinhin als Schlüssel zu seiner überlegenen, schließlich den Tod nicht scheuenden Haltung gilt: „Darum frommer Christ, suche die Wahrheit, höre die Wahrheit, lerne die Wahrheit, liebe die Wahrheit, sprich die Wahrheit, halte die Wahrheit fest, verteidige die Wahrheit bis zum Tod, denn die Wahrheit befreit dich von der Sünde, vom Teufel, vom Tod der Seele und schließlich vom ewigen Tod.“

In den eng an Wyclifs Simonie-Traktat angelehnten „Büchern über den Ämterkauf“ erhob er seine schärfsten Angriffe gegen Missstände in der Kirche. In seinem Traktat „Über die sechs Verirrungen“ legte er sein Reformprogramm in umfassender Weise dar. Einzelne Passagen daraus wurden als Inschriften an den Innenwänden der Bethlehemkapelle angebracht. Wohl im Frühjahr 1413 schloss Hus in differenzierender Anlehnung an Wyclifs Kirchentraktat sein Hauptwerk „Über die Kirche“ ab.

III. Hussens Prozess vor dem Konstanzer Konzil

Die Einberufung des Konstanzer Konzils zu Ende des Jahres 1413 leitete die letzte Phase des gegen Hus als Vertreter der Reformbewegung in Böhmen geführten Prozesses ein. König Wenzel IV. und sein 1410 zum deutschen König gewählter Halbbruder Sigismund (ab 1433 Kaiser) strebten auf Grund der immer häufiger erhobenen Forderung nach Eingreifen des weltlichen Arms eine Behandlung der böhmischen Frage vor dem Konzil an, um den durch den Vorwurf der Ketzerei erschütterten Ruf des Landes wieder herzustellen und sich selbst vom Vorwurf der Ketzerbegünstigung zu befreien. Auf Drängen Sigismunds, aber – wie er vor dem Konzil wiederholt betonte – freiwillig war Hus bereit, unter sicherem Geleit nach Konstanz zu kommen, sich dort einer Examinierung in öffentlicher Audienz zu unterziehen, zu predigen und gegebenenfalls auch für die Wahrheit des Gesetzes Christi sterben zu wollen. In drei vor der Abreise nach Konstanz konzipierten Ansprachen wollte er vor der Kirchenversammlung auf Grundfragen des christlichen Lebens eingehen: „Über den Frieden“, „Von der Vollgenügsamkeit des Gesetzes Christi“ und „Von der Erleuchtung durch den Glauben“.

Trotz des Geleitbriefs wurde Hus bald nach seiner Ankunft – noch vor dem Eintreffen Sigismunds in Konstanz – auf Veranlassung der Kardinäle in Haft gesetzt. Die von ihm erwartete Disputation zur Darlegung seiner Überzeugungen wurde ihm verwehrt. Unter

den Anhängern der hussitischen Reformbewegung in Böhmen trug die ohne Wissen Sigismunds erfolgte Verhaftung diesem den seither unablässig wiederholten Vorwurf des Geleitbruchs ein. Obwohl ein Urteil gegen Hus noch nicht gesprochen war, sah ein Gutachten des Kurienbeamten Dietrich von Niem vom Mai 1415 mit Blick auf Hus bereits vor, dass das einem Ketzer gewährte Geleit einseitig gelöst werden könne.

Auf Grund von Bemühungen Sigismunds wurden Hus Anfang Juni 1415 drei öffentliche Anhörungen vor dem Konzilsplenum zugestanden. Hus weigerte sich, die ihm hier und in nichtöffentlichen Verhören vorgelegten, zu meist aus seinem Traktat „Über die Kirche“ gezogenen, aber zum Teil grob entstellten, verkürzten oder unzutreffenden Anklageartikel zu widerrufen und forderte die Widerlegung seiner Thesen aus der Schrift. Trotz mehrfacher Entschärfung der Anklageartikel war Hus nicht zum Widerruf bereit. Seine Position wurde aussichtsloser, als er sich im Juni 1415 entgegen seiner ursprünglich abwartenden Haltung in der Kelchfrage in einer kurzen Stellungnahme entschieden dagegen wandte, dass das durch Christus und die Apostel eingesetzte Kelchsakrament als Ketzerei verurteilt worden war. Jacobellus von Mies hatte vorher den Laienkelch in Prag eingeführt und das Konzil hatte dies verurteilt. Damit stellte sich Hus gegen das Konzil.

In der XV. Generalsitzung des Konzils am 6. Juli 1415 wurde Hus als verstockter Ketzer zum Tod verurteilt. Der vorbereitete Beschluss über seine Absetzung und Einschließung zeigt, dass die Richter bis zuletzt mit der Möglichkeit eines Widerrufs gerechnet hatten. Hus lehnte diesen ab, um die Reformbewegung nicht durch Zugeständnisse gegenüber dem Vorwurf der Häresie zu belasten und fasste die Gründe der Verweigerung des Widerrufs unmittelbar vor seiner Degradierung als Priester ein letztes Mal zusammen: „Ich scheue mich, das zu tun, um nicht angesichts des Herrn als Lügner dazustehen, auch um nicht gegen mein Gewissen und gegen Gottes Wahrheit zu verstoßen, da ich die fälschlicherweise gegen mich angeführten Sätze niemals behauptet habe, vielmehr ihnen entgegen geschrieben, gelehrt und gepredigt habe, und auch deswegen, um nicht einer so großen Menge, der ich gepredigt habe, sowie anderen getreu das Wort Gottes Verkündigenden Ärgernis zu geben.“ Hus, der bis zuletzt seine Freunde ermahnt hat, sich stets an das Gesetz Christi zu halten, opferte sich in reformatorischem Selbstbewusstsein für die mit seinem Namen verbundene Reformbewegung.

In der Beurteilung des Hus-Prozesses und der Rolle der Richter gingen die Auffassungen entsprechend der grundsätzlichen Einstellung der Autoren zur Hus-Frage weit auseinander. Die Palette reicht von der Beschuldigung, dass Hus einem Justizmord zum Opfer gefallen sei, und dem pauschalen Vorwurf der Voreingenommenheit seiner Richter bis zur Überzeugung, dass der Prozess gegen ihn in gerechter Weise geführt und Hus zu Recht verurteilt wurde. Wie der vor wenigen Wochen verstorbene Prager Rechtshistoriker Jiří Kejř in einer umfassenden Monographie über den Hus-Prozess nachgewiesen hat, lassen sich beim Verfahren vor dem Gericht des Prager Erzbischofs und vor dem Gericht an der päpstlichen Kurie schwerwiegende Unregelmäßigkeiten feststellen, darunter die Beiziehung falscher Zeugen. Im Gegensatz dazu wurden in Konstanz Prozessvorschriften nicht verletzt. Der Hauptwiderspruch zwischen der Rechtsauffassung des Konzils und



Foto: akg-images

Eines der ältesten „Porträts“ von Jan Hus. Es stammt aus dem frühen 16. Jahrhundert und beruht vielleicht auf einer älteren Vorlage.

dem Angeklagten lag nach Jiří Kejř in Hussens Überzeugung, in allem nach dem Gesetz Gottes zu handeln, auch wenn er dabei geltende Rechtsregeln verletzte.

So sei geschlossen mit den Worten des früheren Prager Erzbischof Kardinal Miloslav Vlk, der in den beiden letzten Tagen als offizieller Vertreter von Papst Franziskus an den ökumenischen Hus-

Gedenkfeiern in Prag mitwirkte und im Vorwort seines zuvor genannten Buches schreibt: „Dozent Kejř hat aufgezeigt, dass der gesamte Husprozess ein klassisches Beispiel dafür ist, wie – auf beiden Seiten – die Wahrheit ohne liebevolle Reflexe und ohne den Blick auf die anderen verabsolutiert wurde und anstelle des biblischen Gebots der Liebe das Kirchenrecht ohne Liebe angewandt

wurde. Beiden Seiten, aber vor allem der Machtposition der Kirche fehlte die Liebe nicht nur in der Art und Weise, wie man auf Hus als Menschen zuging, sondern leider wurde gegen sie auch bei der Suche und der Präsentation der Beweismittel in bedeutendem Maß verstoßen.“ □

Von der Sprengkraft der Theologie des Jan Hus

Thomas Prügl

I. Die Häresien des Jan Hus

Die Väter des Konstanzer Konzils haben es sich mit der Verurteilung des Jan Hus nicht leicht gemacht. Man rollte einen Prozess auf, der bereits Jahre zuvor an der römischen Kurie gegen den Prager Reformator in Gang gesetzt worden war. Man beauftragte theologische Experten, die in großer Zahl in Konstanz verfügbar waren, mit der Durchsicht der Schriften Hus' und exzerpierte verdächtig klingende Thesen. Man prüfte diese eingehend, legte sie dem Angeklagten zur Stellungnahme vor, verwarf sie, wenn Hus sie glaubhaft entkräften konnte. Man erstellte eine neue Liste, reduzierte auch diese ein weiteres Mal, ehe am 6. Juli 1415 ein Konzilsdekret mit 30 Irrtümern feierlich verabschiedet wurde, denen abzuschwören Hus nicht bereit war und wofür noch am selben Tag das Todesurteil an ihm vollstreckt wurde.

Welches waren die Häresien, die ihm das Leben kosteten? Zu Beginn des Verurteilungsdekrets wird ihm vorgeworfen, er sei ein Schüler des Erzhäretikers John Wyclif und habe dessen Irrtümer gegen das Verbot der Kirche gepredigt und verteidigt. Von den 30 Irrtümern, die danach aufgelistet werden, bezieht sich kein einziger auf die Eucharistie, obwohl man Hus zu Lebzeiten und auch später fälschlicherweise vorgeworfen hat, er vertrete die häretische Remanenzlehre Wyclifs, die der katholischen Transsubstantiationslehre widerstreite. In eucharistischer Hinsicht war Hus rechtgläubig. Auch die Forderung nach dem Laienkelch, die zum Signum des Hussitismus wurde, entstammte weder der Theologie des Jan Hus noch wurde er dafür belangt. Hus wurde auch nicht wegen seiner Christologie oder irriger Auffassungen hinsichtlich des Dreifaltigkeitsdogmas verurteilt. Nicht beanstandet wurden seine Sakramententheologie, auch nicht seine Ansichten zu Ablass, Heiligen- und Reliquienverehrung, Wundern und Wallfahrten, trotz aller Kritik, die er daran äußerte.

Vielmehr erstrecken sich 27 der 30 inkriminierten Sätze des Verurteilungsdekrets auf Aussagen über die Kirche. Von diesen 27 Sätzen wiederum thematisieren 13 explizit das Papstamt, dessen Autorität Hus nur sehr eingeschränkt anerkennen wollte. Die Thesen klangen provokant und wollten es auch sein: „Petrus ist nicht das Haupt der Kirche, und er war es auch nie“ (no. 7), oder: „Die päpstliche Würde erwuchs vom Kaiser und der Vorrang und die Einsetzung des Papstes entsprang der Vollmacht des Kaisers“ (no. 9), oder: „Der Papst ist nicht der wahre und offenkundige Nachfolger des Apostelfürsten Petrus, wenn sein moralischer Lebenswandel dem des hl. Petrus entgegensteht“ (no. 13), oder, um ein letztes Beispiel zu geben: „Keiner ist ein weltlicher Herr, keiner ist ein Vorsteher, keiner ein Bischof, solange er sich in einer Todsünde befindet“ (no. 30).

Hus wurde also wegen seines Kirchenverständnisses, seiner Ekklesiologie und, davon abgeleitet, wegen seines Ungehorsams gegenüber der Kirche und dem Konzil zum Häretiker erklärt. Die inkriminierten Thesen wurden weithin aus seiner Spätschrift „De ecclesia“, „Über die Kirche“, exzerpiert, finden



Prof. Dr. Thomas Prügl, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Wien

sich aber auch in anderen seiner Schriften. Die Kirchenkritik des Jan Hus war fundamental, ihre Implikationen sahen die renommiertesten Theologen der Zeit, die in Konstanz versammelt waren, in aller Deutlichkeit. Man hat Hus gelegentlich Naivität unterstellt, da er meinte, er könne das Konzil von der Wahrheit seiner Ansichten überzeugen, so wie er bei seinen Predigten in Prag Tausende mitzureißen verstand. Er musste sich dennoch bewusst gewesen sein, dass seine radikalen Ansichten nicht mehr vom katholischen Konsens gedeckt waren und er sein Leben riskierte.

Welche theologischen Überzeugungen leiteten Hus, welche Theologie führte ihn dazu, kompromisslos den Widerruf zu verweigern, der ihm nachdrücklich und mehrmals ans Herz gelegt wurde? Es waren nicht individuelle Dogmen, für die Hus zu sterben bereit war, als vielmehr sein Verständnis von der Heiligen Schrift, sein Kirchenbild und, eng damit verbunden, sein Selbstverständnis als Prediger und Theologe, derentwegen er den Konflikt mit Kollegen, Bischof, Papst und Konzil durchfocht.

II. „Lex Dei“: Heilige Schrift als Heilmittel und Richtschnur der Theologie

Jan Hus akzeptierte als Grundlage seiner Theologie und Kirchenkritik nur die Hl. Schrift, die er als hinreichend für eine kirchliche Ordnung ansah. Dabei war sein Schriftverständnis durch und durch mittelalterlich und wurde von vielen seiner Zeitgenossen geteilt. Im Gegensatz zum späteren „sola scriptura“ hatte der Begriff „sacra scriptura“ im Mittelalter eine viel breitere Bedeutung. Er meinte nicht nur den Text des biblischen Kanons, sondern auch die darin enthaltene Offenbarung und ihre reflektierte Weitergabe, sodass „sacra scriptura“ Botschaft, Auslegung und auch Theologie bedeutete.

Hus hat dieses breite und gleichzeitig tiefe Verständnis von Hl. Schrift in einer Vorlesung im Rahmen seiner Doktor-

promotion erläutert. Der Glaubende, so beginnt er seine Überlegungen, bedarf auf seinem Pilgerweg der Weisheit; diese findet er in der Trinität als „unerschaffene“ Weisheit, in Christus als „inkarnierte“, und in der Heiligen Schrift als „inspirierte“ Weisheit. Die Frucht der Weisheit ist die Heiligung des Lebens, das als letztes Ziel das ewige Leben nach sich zieht. Heiligung des Lebens ist daher die wichtigste Aufgabe der Heiligen Schrift. Ohne sie explizit als Sakrament zu bezeichnen, spricht Hus dennoch von der Wirksamkeit der Schrift, im Menschen Heiligkeit hervorzubringen: „Wer die Schrift richtig gebraucht, der wird durch sie wirksam geheiligt.“ Aus der Heiligen Schrift erkennt man die Glaubenswahrheiten, die göttlichen Gebote, die nachzuahmenden Verhaltensweisen, den ewigen Lohn und die Strafen. Daher ist die Heilige Schrift die „lex universalissima“, die zum Erkennen der Weisheit notwendig ist.

Dieser enge Schriftbezug ist nicht auf die Bibellektüre fixiert, sondern zielt auf ein Leben mit Christus: „Lebe also Christus, und dann kennst du ihn gut. Wenn du schlecht lebst, kennst du Christus nicht und wirst in Ewigkeit zugrunde gehen.“ Christus ist für Hus die Auslegungsmaxime der Schrift und universales Lebensmodell gleichermaßen. Näherhin ist es der arme Christus, den Hus nicht müde wird, seinen Zuhörern vor Augen zu stellen. „Sacra scriptura“ bzw. Theologie bedeutet daher für Hus ein Wissen um das gute, richtige Leben. Wer im Besitz solchen Lebens- und Heilswissens ist, bringt Gott mehr Dankbarkeit entgegen und ist schneller bereit zur Liebe und zur Vermeidung der Sünde.

„Sacra scriptura“ umfasst also die gesamte Offenbarung und ihre Aneignung. In diesem Zusammenhang stellt Hus drei Aspekte heraus:

1. „Sacra scriptura“ als Offenbarungsinhalt: „Und so ist die Hl. Schrift das Wort Gottes, Christus, zusammen mit allem, was dem Menschengeschlecht durch ihn gesagt und geoffenbart wurde.“ Hus spezifiziert den Gegenstand der Heiligen Schrift weiterhin als jede Wahrheit, die dem Menschen eine Anweisung gibt, Gott richtig zu dienen. Offenbarung hat für ihn unbedingten Verpflichtungscharakter. Sie wird zum Gesetz, zur „lex Dei“. Das Gesetz Gottes muss erfüllt, also aktiv gelebt werden und steht nicht nur als Normenkatalog im Hintergrund, um im Konfliktfall zu greifen, sondern konstituiert das religiöse und soziale Leben. Wie die „lex Dei“ so ist auch die Wahrheit bei Hus mit einem Imperativ konnotiert, auch sie muss umgesetzt werden: „Die Worte Christi sind Wahrheiten, die nicht vergehen, bevor sie nicht zu ihrer Zeit ausgeführt sind.“ Die Theologie des Jan Hus zielt daher immer auf das Handeln. Als Wissen um das Gesetz Gottes und seinen Verpflichtungscharakter ist sie zutiefst „praktische Theologie“. Man könnte in diesem Zusammenhang auch von einem Vorrang der Werke, besser gesagt des Tuns vor dem Glauben sprechen. Jedenfalls ist Hus mit seinem Verständnis von „lex Dei“ nur eingeschränkt als Vorläufer von Luther zu werten.

2. Das Wissen um die Offenbarung und ihre Erkenntnis bildet für Hus einen zweiten Aspekt von „sacra scriptura“. Hier meint der Begriff die Theologie. Das theologische Erkennen kann unterschiedliche Intensitäten erreichen: auf der elementarsten Stufe ist es ein einfaches Festhalten der Wahrheit, etwas höher steht ein bereits reflektiertes Einsehen in theologische Prinzipien und daraus abgeleitete Folgesätze, und zuletzt ist es ein vollkommenes Begreifen der Theologie. Dieser dreifachen Unterscheidung zufolge gibt es für Hus drei Gruppen von Theologen: zunächst

die „einfachen Leute“, die im Glauben dem Wort Gottes und seinen Wahrheiten fest anhängen, dann die Professoren, die die katholische Wahrheit intellektuell und mit Argumenten verteidigen können, und die ausgebildeten Prediger, die das Wort Gottes dem Volk darlegen können, und schließlich die dritten, die nach ausgiebiger Ausbildung und Reflexion in der Theologie ruhen, ohne sich weiter apologetisch damit auseinandersetzen zu müssen.

3. „Sacra scriptura“, so führt der Prager Reformator einen dritten Aspekt an, das sind auch die Texte und Zeichen, die Christus, das Wort Gottes, oder jegliche durch Christus gegebene Wahrheit darstellen. Diese können sich in verschiedenen Sprachen, Buchstaben oder Bildern äußern. Während die Zeichen variabel sind, wird der Inhalt der Heiligen Schrift, also Christus selbst, dadurch nicht verfälscht. Mit diesem Gedanken vertritt Hus offensiv die Interessen der Laien, die über Bilder und volkssprachige Bibeltexte an der Theologie und der Bibel unmittelbar partizipieren wollen. Hus legt hier auch ein leidenschaftliches Plädoyer für Bibeln auf Tschechisch und für tschechische Schriftzeichen ab, Initiativen, denen sich Hus nicht aus kulturellen oder pädagogischen, sondern aus theologischen Gründen verschrieben hatte, weil sie die Erfüllung von Gottes Gesetz ermöglichten.

Wie schon mehrmals angedeutet, steht im Mittelpunkt des Schriftverständnisses von Jan Hus der Begriff der „lex Dei“. Er verwendet ihn synonym zu „sacra scriptura“, und dennoch ist der Kern der Hl. Schrift eben das Gesetz Gottes. Mit der Vorstellung der Heiligen Schrift als Gesetz, und zwar des höchsten und wichtigsten Gesetzes überhaupt, trägt Hus eine gewisse totalitäre Vorstellung in die Schriftauslegung ein, insofern es neben oder gar über dem göttlichen Gesetz kein ernsthaft konkurrierendes Normsystem geben kann. Hus hat den Begriff und die Bedeutung von „lex Dei“ bei Wyclif vorgefunden, der die Schrift ebenfalls als die allein verbindliche religiöse Norm postulierte, dieses aber theologisch differenzierter und systematischer im Sinne einer Hermeneutik herausarbeitete.

Hus hat dem Begriff dagegen eine eigene Zuspitzung als Offenbarungsinhalt und als Spiegel für rechtes moralisches Verhalten generell, als das eigentliche Anliegen aller Predigt und damit des christlichen Lebens an sich gegeben. Die „lex Dei“, die man nur in der Heiligen Schrift findet, inkludiert das natürliche Sittengesetz und überragt jede andere positive Rechtsordnung. Die „lex Dei“ ist im letzten der Wille Gottes, den er als Anspruch an die Welt richtet. Die „lex Dei“ ist nicht nur Schöpfungswirklichkeit, sondern sie zielt auf bewusste Umsetzung. Die Antwort des Menschen auf die Offenbarung ist daher nicht so sehr der Glaube, sondern die Erfüllung von Gottes Gesetz: ein tugendhaftes christliches Leben. Wiederum könnte man einen Unterschied zum späteren Luther ziehen, im Zentrum dessen Theologie die Rechtfertigung allein aus Glaube ging, ein Thema, das Hus völlig fremd war.

Christus selbst habe die „lex Dei“ erfüllt, und daher verpflichtet sie alle Menschen. Wäre Hus ein Sozialrevolutionär gewesen, so hätte das göttliche Gesetz auch das politische Leben in die Pflicht genommen, eine Konsequenz, die in der Sache angelegt, aber von Hus nicht weiter verfolgt wurde. Die „lex Dei“ war für ihn in erster Linie die Lebensregel für die Kirche, weniger für die weltlichen Machthaber, mit denen er weitaus milder umging als mit dem Klerus. Und damit komme ich zum zweiten Interessensfeld der Theologie des Jan Hus, der Kirche und der Kirchenreform.

III. Kirche und Kirchenreform

Seit seiner frühesten Predigtstätigkeit, also ab circa 1402, verstand sich Jan Hus als Theologe im Dienst der Kirchenreform. Er teilte diesen Eifer mit zahlreichen Zeitgenossen und stand gerade in Böhmen in einer Reformtradition, deren Anliegen er fortsetzte. Spätmittelalterliche Kirchenreform zielte kaum auf pastoral-strukturelle oder liturgische Veränderungen ab, sondern war in erster Linie an einer Intensivierung des religiösen Lebens und Besserung der Sitten interessiert. Die Reformaufrufe von Hus sind daher häufig konventionell und stereotyp. In endlosen Variationen werden den Zuhörern ihre eigenen Laster und die der anderen vor Augen gestellt und die Tugenden eingefordert. Seine erste Zielgruppe war die tschechischsprachige Bevölkerung Prags. Unter ihnen, seiner Gemeinde, vor der er täglich in der Bethlehmkapelle predigte, fühlte er sich am wohlsten.

Daneben stand der Klerus im Fadenkreuz seiner Reformtheologie. In dem Versuch, die Sitten des Klerus zu heben, setzte auch der Prager Erzbischof Zbyněk Zajíc von Hasenburg, der später zum erbitterten Feind wurde, auf die Überzeugungskraft des jungen Theologen Hus und übertrug ihm die Reformpredigt auf den beiden Prager Diözesansynoden von 1405 und 1407. In diesen wie in zahlreichen anderen seiner Predigten dominieren drei Themen: die Unzucht des Klerus, Besitz und Reichtum des Klerus und die Simonie. Hus ruft den Prager Klerus zunächst auf, Gott zu lieben und die Gemeinschaft mit Christus zu suchen. Der freundlichen Einladung folgen aber schnell die Drohworte: „Niemand, der sich in Todsünde befindet, liebt Gott. Jeder Geistliche, der Unzucht treibt oder direkt im Konkubinat lebt oder durch irgendeine Todsünde entstellt ist, der hasst Gott.“ Scharf verurteilt er das Konkubinat: „Kleriker, die offen im Konkubinat leben, sind offene Teufel, und die versteckt vor den Blicken der Menschen huren, sind versteckte Teufel und Zerstörer der Kirche Jesu Christi.“ Unzucht und sexuelle Ausschweifungen stellen für Hus die schlimmste Todsünde dar. Hier spricht er sogar von der „ketzerischen Schar der Hurer“.

Ein weiteres Ziel seiner Kritik ist der besitzende Klerus. In der ihm typischen plastischen Rhetorik stellt Hus den reichen Prager Priestern den armen Jesus gegenüber, den er selbst sprechen lässt: „Ich weine in Lumpen gehüllt, der Klerus vergnügt sich in Purpurgewändern. Ich werde meines Kleides beraubt, er brüstet sich im königlichen Luxus. Ich schwitze Blut im Todeskampf, er genießt das raffinierteste Bad. ... Ich schreie ans Kreuz genagelt, er schnarcht im weichen Bett.“ Die Beschimpfung des reichen, selbstgefälligen Klerus geht nahtlos in die Verurteilung der Simonie über. Kritik an simonistischen Praktiken ist mit Abstand das häufigste Thema im Schrifttum des Jan Hus. Eine seiner prägnantesten Schriften, die das gesamte theologische Programm des Jan Hus komprimiert enthält, ist die auf Tschechisch abgefasste Schrift über die Simonie „O svatokupectví“. In diesem Buch von 1413 schreibt er, dass es nur drei Arten von Ketzerei gebe: Abfall vom Gesetz Gottes, Gotteslästerung (hierin erblickt Hus das Wesen des Antichristen) und schließlich die Simonie, die eine Sünde gegen den Heiligen Geist darstellt. Zutiefst angewidert von der Vorstellung, dass für Sakramente und andere geistliche Dienste Geld bezahlt oder gefordert wurde, vergleicht er den simonistischen Klerus mit Judas Iskariot und rückt ihn ins Lager des unersätlichen, geldgierigen Antichristen. Selbst in seinen akademischen Schriften fließen



Foto: akg-images

Noch aus dem 15. Jahrhundert stammt diese Buchmalerei, wie sie in der Chronik des Ulrich von Richental erscheint und Hus auf dem Weg zum Scheiter-

haufen zeigt. (Hier ein Nachdruck.) Die Chronik ist eine der wichtigsten Quellen zu den Vorgängen um Jan Hus in Konstanz.

ihm Schimpftiraden gegen simonistische Praktiken aus der Feder. Statt sich um Einkünfte im Überfluss zu kümmern, solle der Klerus zur „lex Dei“ zurückgeführt werden, indem er allen weltlichen Pomp ablege und wie die Apostel das arme Leben Jesu nachahme. Erneut ist es die „lex Dei“, die gerade dem Klerus als die verbindliche Lebensform Jesu und der Urkirche vor Augen gestellt wurde.

Je mehr der Konflikt mit dem Prager Bischof und dann auch mit Papst und Kurie eskalierte, desto stärker wurde die „lex Dei“ als Regulativ und Maßstab auch des Kirchenrechts ins Feld geführt. Für Hus wurde damit der Widerstand

gegen eine kirchliche Hierarchie, die Gesetze und Anordnungen erließ, die mit der „lex Dei“ unvereinbar waren, geradezu zur religiösen Pflicht. Ausgehend von der Simoniekritik konnte es nicht ausbleiben, dass auch das Papsttum mehr und mehr zum Ziel der Angriffe des Prager Reformers wurde. Spätestens seit der Verkündigung des Ablasses von 1411, der den Krieg gegen Ladislaus von Neapel finanzieren sollte, war der Papst in den Augen von Hus der schlimmste Simonist in der Kirche. Sein Handeln, das dem Gesetz Gottes diametral zuwider zu laufen schien, war das offenkundige Indiz, dass in Rom der Antichrist herrschte.

Jan Hus trug seine Kleruskritik zunächst ohne tiefere Reflexion über das Wesen von Kirche vor. Erst die Sanktionen gegen ihn – Predigtverbot, Exkommunikation und schließlich Verbannung aus Prag – veranlassten ihn, seine Kritik auf ein entsprechendes ekklesiologisches Fundament zu stellen. Dass der Begriff der Kirche vielschichtig ist und es viele Weisen gibt, ihn zu definieren, teilte Hus mit der gesamten mittelalterlichen Tradition. In seiner Synodalpredigt von 1405 legte er eine dreifache Unterscheidung von Kirche vor: Neben der Bedeutung als Kirchenbau ist „ecclesia“ vor allem die Bezeichnung für eine Ortskirche, so wie man von der



Rege Diskussion auf dem Podium: Prof. Dr. Franz Machilek, Stephan Höpfinger, Studienleiter der Katholischen Akademie in Bayern, Dr. Eva Doležalová und Prof. Dr. Thomas Prügl (v.l.n.r.).

„ecclesia Pragensis“ oder der „ecclesia Romana“ spricht. Daneben ist „ecclesia“ aber die Gesamtheit der Erwählten, der mystische Leib Christi. Damals, im Jahr 1405 hatte Hus noch keinen gravierenden Gegensatz zwischen den sichtbaren Ortskirchen und der unsichtbaren Universalkirche gesehen.

In diesem Punkt durchlief seine Ekklesiologie jedoch eine folgenschwere Entwicklung. Im Sinne von John Wyclif verstand Hus die eigentliche Kirche mehr und mehr als die „universitas praedestinatorum“, also die Vereinigung aller, die Gott zum Heil vorherbestimmt hat. Das Kriterium der Kirchengliedschaft war damit nicht mehr Taufe und Glaubensbekenntnis, sondern die eschatologische Entscheidung Gottes, einen Menschen am Ende seines Lebens als Gerechten in die Schar der Heiligen aufzunehmen, ein Kriterium, das allerdings im gegenwärtigen Leben nicht sicher erkannt werden kann. In aller Konsequenz hat Hus diese Ekklesiologie in seinem Spätwerk, dem Traktat über die Kirche „De ecclesia“, ausgearbeitet. Die theoretische Abhandlung über Prädestination und Verwerfung – der Kirche der Prädestinierten entsprach als Gegenpart die „ecclesia malignantium“, „Kirche der Übeltäter“, deren Haupt nicht Christus, sondern der Teufel ist – findet sich allerdings nur in den ersten sechs (von 27) Kapiteln des Traktats. Ab dem siebten Kapitel kommt Hus zielstrebig auf die römische Kirche zu sprechen, die er in Papst und Kardinälen erblickt und deren Ansprüche, Prärogativen und Autorität er mit Verweis auf die unsichtbare Kirche, den mystischen Leib Christi, radikal in Frage stellt. Die Prädestinationsekklesiologie des Jan Hus ist daher, auch wenn sie zahlreiche Gedanken von Augustinus aufgreift, vor allem ein Vehikel der Papstkritik und eine Apologie seines eigenen widerständigen Verhaltens.

Jan Hus sprach der „ecclesia Romana“ jegliche Kompetenz ab, die allgemeine Kirche zu repräsentieren oder disziplinarische Superiorität über andere Kirchen zu beanspruchen. Weder

Papst noch Kardinäle seien unfehlbar, und ihre Gesetze, ihre Lebensweise, vor allem ihr pompöser Reichtum seien vielmehr Indizien, dass sie der Kirche des Antichristen angehören, und nicht dem wahren Leib Christi, den sie mit ihren Maßnahmen verfolgen. Die Kritik an der römischen Kirche war somit das Zentrum und eigentliche Anliegen der Ekklesiologie des Jan Hus, nicht die Spekulationen über Prädestination oder Verwerfung. Für Hus gab es klare Zeichen, wo sich die wahre Kirche befinde, nämlich dort, wo die Gebote Gottes befolgt und umgesetzt werden.

Dabei kam dem Vorbild der Urkirche eine entscheidende Rolle zu. Reichtum, Macht, Geldgier seien erst durch Kaiser Konstantin in die Kirche eingedrungen, und auch der päpstliche Primat sei eine Folge der Konstantinischen Schenkung gewesen. Dabei bestritt Hus die päpstliche Autorität nicht grundsätzlich; er knüpfte sie aber an eine Kompatibilität mit dem Gesetz Gottes. Wenn sich der Papst gemäß der „lex Dei“ verhalte, verdiene er Gehorsam, wenn er aber gegen das göttliche Gebote lebe und handle, sei Widerstand gegen ihn geboten. Bernhard Töpfer stellte diesen Grundsatz der Theologie des Hus gut heraus: „Nicht die schwer entscheidbare Frage, ob ein Getaufter zur wahren Kirche der Prädestinierten gehört, steht im Zentrum, sondern die Frage, ob die Angehörigen der kirchlichen Hierarchie vom Priester bis zum Papst gemäß der ‚lex Dei‘ leben und dieser entsprechende Anordnungen erlassen.“

IV. Theologie als Verkündigung: Der Prediger Jan Hus

Blicken wir, nachdem wir uns mit dem Schriftverständnis und Kirchenbegriff von Hus auseinandergesetzt haben, noch kurz auf sein theologisches Selbstverständnis als Prediger. Hus war Prediger mit Leib und Seele, und der Inhalt seiner Predigt war die „lex Dei“. In den zehn Jahren, in denen er an der Bethlehemkapelle angestellt war, predigte er fast täglich, so dass man mit circa 3.000

bis 3.500 Predigten in diesem Zeitraum rechnen muss. Der Stimulus für den Prediger Hus war, Gottes Gesetz zu seinem Recht zu verhelfen. Die Predigt sei die erste Aufgabe eines Priesters und unbedingter Auftrag Gottes, schrieb Hus in seiner Abhandlung „Über die fünf Aufgaben des Priesters“. Aus diesem Grund dominiert in seinen Predigten wie auch in seinen anderen Schriften eine suggestive Rhetorik. Subtile theologische Argumentation hingegen vermied er. Der Prediger, so seine Überzeugung, muss sich derselben klaren Sprache und offenkundigen Plausibilität bedienen, die das Gesetz Gottes selbst auszeichnet. Hus prägte damit eine eigene Verkündigungstheologie, die in aller Regel von einem Schrifttext ausging, der auf seine Leitbegriffe hin befragt, dann rasch entkontextualisiert und auf zeitgenössische Situationen hin aktualisiert wurde. So gelang es ihm, aus fast allen Schriftstellen, auch aus eher unbekanntenen Episoden der historischen Bücher des AT, das Reformanliegen für die Gegenwart herauszuschälen.

Wie sehr Hus die Predigt als theologischen Auftrag verinnerlicht hat, zeigte sich nach dem Predigtverbot, das ihm 1411 auferlegt wurde. Damals setzte er alles daran, die „Freiheit des Wortes Gottes“ hervorzuheben. Predigt verdankt sich nicht der Erlaubnis kirchlicher Oberer, sondern ist unmittelbarer Auftrag Gottes. Als er 1412 einige Artikel Wyclifs, die von der Universität Prag verurteilt worden waren, verteidigte, wählte er an erster Stelle das Recht der Prediger, das Evangelium zu verkünden, auch wenn sie der kirchlichen Exkommunikation unterliegen. Die Predigt entstammt dem unmittelbaren Antrieb Christi, dem man mehr gehorchen müsse als allen menschlichen Geboten. Priester und Diakone, die dem demütigen Vorbild Christi folgen, besäßen eine besondere Gnadengabe der Gotteserkenntnis und einen „Sinn zur Evangelisierung“. Eine Behinderung der Prediger komme daher dem Versuch gleich, Christus das Wort zu verbieten und die Anstrengungen des Heiligen Geistes zu unterlaufen.

Jan Hus hat den Predigtauftrag als göttliche Verpflichtung so sehr verinnerlicht, dass er vor seinen Richtern in Konstanz jeglichen Widerruf oder jedes Abweichen von seinen Positionen als Verrat an der „lex Dei“ verstanden hätte. Einer hagiographischen Überlieferung zufolge habe er noch unmittelbar vor seiner Hinrichtung das Predigtamt als seine eigentliche Lebensaufgabe beschworen: „Das wichtigste Anliegen meiner Predigt war, die Menschen von der Sünde abzuhalten. In der Wahrheit des Evangeliums, das ich verkündete, bin ich freudig bereit, heute zu sterben.“

Für die Konstanzer Konzilsväter war Jan Hus ein hartnäckiger, verstockter Häretiker, der das hierarchische Gefüge der Kirche im Innersten infrage gestellt hat und wegen seines Ungehorsams einer gerechten Strafe zugeführt wurde. Für seine Anhänger wurde er durch Prozess und Hinrichtung ein Märtyrer für das Evangelium und für die böhmische Kirche. Wie sah er sich selbst? Die Nachstellungen und Prüfungen, gepaart mit dem begeisterten Zuspruch, der ihm von einer geradezu bedingungslos loyalen, allerdings auch gezielt emotionalisierten Anhängerschaft entgegengebracht wurde, müssen ihn in dem Bewusstsein bestärkt haben, ein von Gott berufener Prophet für die Wahrheit des Gesetzes Gottes zu sein, der das Schicksal Christi teilt, ja teilen muss. In seiner radikalen und oft unduldsamen Schroffheit einerseits und andererseits in seiner unbedingten Ausrichtung an Christus, den er vor allem als Wahrheit, weniger als Bruder und Freund verkündete, bleibt Hus ein ambivalenter Charakter. Seine Theologie vermochte es dennoch, einem Zeitgefühl Ausdruck zu geben und Massen zu mobilisieren. □

Hus – ein tschechischer Nationalheld?

Eva Doležalová

I.

Leben und Werk von Jan Hus inspirierten seine Nachfolger und seine Widersacher im positiven wie im negativen Sinne und blieben in der tschechischen Geschichte bis in die heutige Zeit gegenwärtig. Das Hus-Bild war und ist jedoch veränderlich, und jedes der vergangenen Jahrhunderte wählte von Hus und seinem Werk diejenigen Motive, die in ihm selbst am stärksten widerhallten. Mit der Zeit entstanden so mindestens drei Versionen des Jan Hus, die neben einem gemeinsamen Fundament auch unterschiedliche oder sogar sich widersprechende Züge aufweisen:

1) das irdische Leben: ein der göttlichen Wahrheit ergebener Priester; aber mancher sagt auch: ein sehr auf Popularität bedachter Mann

2) ein Märtyrer und Heiliger der böhmischen Reformation und Reformator: ein Vorgänger der deutschen Reformation; aber mancher sagt, er habe auf unverantwortliche Weise Nationalitätenkonflikte und Religionskriege entfacht

3) ein Held – das Ideal eines Kämpfers, dessen Name auf Bannern getragen wird; aber wofür kämpfte er? Für Gewissensfreiheit oder für nationale Emanzipation oder für soziale Gerechtigkeit oder für eine Kombination all dieser Sachen?

Die verschiedenen Hus-Bilder von seinem Tod bis zum Bild des Nationalhelden und darüber hinaus wurden nicht nur von denjenigen geschaffen und geformt, die Annahmen, auf seinen Spuren zu wandeln, sondern auch von denen, die ihm nicht zustimmten und Widerstand leisteten. Dabei sind zwei entgegengesetzte Versionen von Hus-Bildern erkennbar: Bereits die Augenzeugen des Konstanzer Scheiterhaufens hatten die Ereignisse unterschiedlich beschrieben. Nach dem Zeugnis des Peter von Mlado war Jan Hus als Märtyrer und tapferer Mensch gestorben. Dagegen beschreibt sein Zeitgenosse Ulrich Richental, Chronist des Konstanzer Konzils, die Ereignisse ohne emotionale Verbindung und naturalistisch.

Hier soll es überwiegend um das Bild gehen, das von den Nachfolgern des Hus geschaffen wurde.

II.

Nach dem Tod von Hus nahmen die Ereignisse schnell an Fahrt auf. In Böhmen wurde Hus von seinen Anhängern bald zum Märtyrer erklärt und galt als Heiliger. Der Name des Hus fand Eingang in das Kalendarium, der 6. Juli wurde zu seinem Gedenktag. Ein Beispiel ist das Kalendarium im Memorialbuch der Artistenfakultät, wo zu diesem Datum geschrieben stand: „Jan Hus – es wird nicht disputiert“, ebenso wie an den Tagen, die anderen Heiligen und Kirchenvätern geweiht waren. Hus wurde auch im liturgischen Raum der utraquistischen Kirchen abgebildet. Es sind zwar nur einige solcher Denkmäler überliefert, aber selbst diese Fragmente sind ein eindeutiges Zeugnis. Jan Hus wird als Märtyrer (häufig im schwarzen Gewand) gezeigt, mit einem Heiligenschein oder mit dem Symbol des Heiligen Geistes. Zu seinem leicht lesbaren Attribut wurde die mit Teufeln bemalte Kettermütze.

Nach der deutschen Reformation begann Jan Hus in Böhmen wie im Reich



Dr. Eva Doležalová, Historikerin an der Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik, Prag

als Vorgänger Martin Luthers wahrgenommen und abgebildet zu werden. Ein einzigartiger Beleg ist eine Illumination im Kleinseitner Graduale von 1572, wo die Verbrennung des Jan Hus, die Enthauptung Johannes des Täufers und am Rand des Blattes drei Porträts von Kirchenreformatoren festgehalten sind: John Wyclif, der einen Funken entfacht, Jan Hus, der an dem Funken eine Kerze entzündet, und Martin Luther, der bereits die brennende Fackel der Reformation in den Händen hält. Ähnliche Motive tauchten dann auch in jüngeren Drucken des 16. und 17. Jahrhunderts auf.

Der Weg der deutschen und schweizerischen Reformatoren zu Jan Hus und seinem Werk war aber nicht einfach und führte nie zu dessen vollkommener Akzeptanz. Das Werk des Hus verbreitete sich damals durch den Buchdruck sowohl in Böhmen als auch in Deutschland. Hus wurde auch zum Gegenstand und Helden erster dramatischer Werke. Es ist sicherlich kein Zufall, dass zu den ältesten überlieferten Theaterstücken die „Tragoedia von Johann Huss“ zählt, die in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts von Johann Agricola, dem deutschen Reformator und Literaten, verfasst wurde. Von diesem Zeitpunkt an taucht Jan Hus in der Belletristik, der Poesie und im Drama relativ regelmäßig auf, was den Weg zu seiner Transformation in einen Helden bereitete.

Der Wandel des Hus-Bildes auf beiden Seiten des Meinungsspektrums intensivierte sich nach der Schlacht am Weißen Berg bei Prag im Jahr 1620, dem Dreißigjährigen Krieg und der Re-katholisierungs- oder Rekonfessionalisierungs-Politik in den Böhmisches Ländern. Hus war weiterhin ein Bestandteil der Tradition der deutschen Reformation. Sein Andenken blieb auch bei den Geheimprotestanten in den Böhmisches Ländern und bei den tschechischen Emigranten jenseits der Grenzen der Böhmisches Länder – etwa in Sachsen oder Schlesien – weiter lebendig. Allerdings müssen wir auch festhalten, dass es gerade die ursprünglichen, jetzt neu zum Katholizismus bekehrten Utraquisten waren, die das Andenken an Jan

Hus in den Böhmisches Ländern wahlten. Historischen Berichten zufolge blieb die Verehrung gegenüber Hus und den Objekten, die einen Bezug zu ihm hatten, weiter gewahrt. So ist die Nachricht über einen Pfarrer namens Lukas Nusek aus dem Dorf Dubí überliefert, der noch 1677 eine Hostienbackform mit dem Bild des Jan Hus in Flammen besaß und diese Hostien den Gläubigen verkaufte.

Daneben formierte sich langsam auch ein neues katholisches Hus-Bild. Hus galt zwar immer noch als Ketzer, daneben fügten einheimische Autoren aber in ihre Texte hin und wieder Motive ein, die Hus sympathischer erscheinen ließen. Als Beispiel sei der tschechische katholische Geistliche Jan František Beckovský genannt, der um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert lebte. In seiner Chronik „Poselkyně starých časů“ („Botin alter Zeiten“) erwähnte er beispielsweise eine vermutlich ausgedachte Episode, mit der er zu zeigen versuchte, dass Hus ursprünglich ein guter Geistlicher war, der nur zu Schlechtigkeiten verführt wurde: „Auch gab es zu dieser Zeit in Prag einen Priester und Magister nach allgemeinem Ruf in Leben und Umgang ehrbar, mit Vornamen Jan und Nachnamen Hus, zu dem der genannte Hieronymus kam und im Geheimen seine aus England mitgebrachten Bücher zur Lektüre übergab. Magister Jan waren die in diesen Büchern niedergelegten Artikel sehr zuwider, er beschimpfte sie als ketzerisch und bat Magister Hieronymus, sie entweder zu verbrennen oder irgendwo in einen See zu werfen.“ Der hier genannte Hieronymus war ein Magister mehrerer europäischer Universitäten und Freund des Hus, der später dessen Schicksal bis zum gleichen tragischen Ende in Konstanz teilte.

III.

Im 17. Jahrhundert und auch später wurde Hus häufig als national denkender Tscheche präsentiert. Einen Beleg dafür bietet das Werk „Protomartyr poenitentiae“ (1736) des Jan Tomáš Vojtěch Berghauer, in dem der Autor schreibt: „Jan Hus war bäuerlicher Abstammung aus dem Dorf Husinec (einige Ketzer leiten seine Herkunft von den adligen Herren von Husinec ab), Bakkalaureus der heiligen Theologie an der Prager Hochschule, dieser Hus erreichte 1401 durch Schmeicheleien, dass er zum Dekan der Fakultät der freien Künste gewählt wurde, heimlich brannete er jedoch dafür zu werden; er verbreitete ständig Hass auf die deutschen Doktoren mit der Absicht, seine (die böhmische Universitäts-)Nation zur Eifersucht anzustacheln. Bei Disputationen verteidigte er Wycliffes Häresie. Nachdem er die Deutschen vertrieben hatte, verbreitete er die Wycliffesche Ansteckung weiter unter dem Volk, viele Kleriker mit losen Sitten schlossen sich ihm an.“

Ein weiteres Motiv war der angebliche Stolz des Jan Hus, von dem er sich bei seinen Predigten und demonstrativen Taten beherrschen ließ. Als Stolz wurde der Mangel an Gehorsam gegenüber den kirchlichen Autoritäten bezeichnet. Ein Vertreter dieser Geschichtsschreibung ist der Jesuit Nikolaus Adaukt Voigt, der Hus folgendermaßen beurteilte: „Wenn wir den Gelehrten nennen, der in Böhmen mit seinen Irrlehren schreckliche Verwüstungen anrichtete, dann geschieht dies nicht, weil wir seine Irrlehren loben möchten, sein Lebenslauf soll eher eine Warnung an die feurigen und aufrührerischen Geister sein, wie leicht ein allzu schroffes Naturell, Eigenliebe zu seinen Ansichten und die unzeitgemäße Sehnsucht, freie Ansichten mit großem Mut zu verteidigen, zur Vernichtung nicht nur der eigenen Person,

sondern auch ganzer Staaten führen können, wenn sie den Geist mangelnder Eintracht ihren Mitbürgern aufdrängen.“ In diesem Sinn wurde Hus – auch als Gegenpol zu dem neuen Landesheiligen Johannes von Nepomuk – in den Theaterspielen der Jesuiten- und Piaristenschüler im 17. Jahrhundert interpretiert.

Mit dem Aufkommen der Aufklärung ändert sich der bisherige Blick auf Jan Hus. In den Vordergrund tritt ein neuer Schwerpunkt – Jan Hus als Gelehrter und Universitätsmagister, der gegen die Kirche als Institution kämpft. Zugleich entsteht das Bild des Nationalhelden im modernen Sinn des Wortes. Hus ist zu einem Mann geworden, der sein Leben für das tschechische Volk und dessen Rechte gab im Kampf gegen eine verknöcherte Institution – die mittelalterliche Kirche. In den Böhmisches Ländern begann die nationale Wiedergeburt, auch unter dem Einfluss des modernen deutschen Patriotismus.

Zum wesentlichen Motiv bei der Hus-Abbildung wird dessen Verdienst um die Kultivierung der tschechischen Sprache und Orthographie. In Böhmen können die Schriften des Jan Hus erneut erscheinen. 1781 wird das Toleranzpatent erlassen, das zwei weitere Konfessionen zulässt – die Augsburger und die Helvetische Konfession. Zu ihnen bekennen sich die bisherigen Geheimbrüder. Für Hus interessieren sich immer stärker auch die katholischen Geistlichen, Geschichtsschreiber und Intellektuellen. Bereits kurz nach den josephinischen Reformen schrieb Josef Dobrovský, ursprünglich Jesuit und nach der Aufhebung des Ordens Erzieher, Sprachwissenschaftler und Historiker: „Mit dem tschechischen Reformator Hus beginnt eine neue Epoche in der Geschichte der tschechischen Nation und ihrer Bildung, und damit auch ihrer Sprache. Alle finden (gemeint ist die Zeit von Hus) ein großes Interesse an theologischen Lehren, von denen die Frage der Eucharistie unter beiderlei Gestalt durch ihre Folgen zu der wichtigsten wurde. Brennend für das göttliche Gesetz damit erwacht die Sehnsucht, die Bibel zu lesen. Gesetze, Urkunden und andere Schriften (werden) jetzt häufiger in tschechischer Sprache formuliert. Die nicht von fremden Kräften gesteuerten Tschechen ... beginnen ihre eigene Kraft zu spüren.“

IV.

Zur endgültigen Formierung des Bildes von Jan Hus als Nationalheld kam es dann im 19. Jahrhundert. Hus und neben ihm vor allem Jan Žižka werden als ideale Kämpfer für die Rechte der Nation beschrieben. Das Bild Žižkas als unüberwindlicher Feldherr gegen fremde Heere stellt manchmal sogar das Bild von Jan Hus in den Schatten. Beide Bilder wirken auf viele katholische Geistliche. Die Standpunkte der katholischen und der nicht-katholischen Autoren nähern sich einander an. Mit einer gewissen Übertreibung lässt sich behaupten, dass häufig gerade die katholischen Intellektuellen zu Trägern des Hus-Verständnisses werden.

Um die Mitte des 19. Jahrhunderts wurde auch das neue Interpretationskonzept der tschechischen Geschichte formuliert, das der Nationalgeschichtsschreiber František Palacký schuf. Palacký schrieb als einer der ersten Historiker eine kritische Abhandlung über die tschechische Geschichte, in der er einen Schwerpunkt auf Hus und das Hussitentum als Hochzeit der tschechischen Geschichte legte. Ab Mitte des 19. Jahrhunderts taucht Jan Hus vielfach in Belletristik und Drama auf. Neue Theaterstücke, besonders von Josef Kajetán Tyl und Alois Jirásek, stellten die sittliche



Die Konzilsstadt Konstanz, wie sie Ende des 15. Jahrhunderts in der Schedelschen Weltchronik abgebildet erschien.

Reinheit von Hus und dessen Kampf für Gerechtigkeit und Nation in den Vordergrund. Auch deshalb wurden diese Stücke häufig in angespannten Situationen aufgeführt, wie etwa vor dem Zweiten Weltkrieg und nach dessen Ende.

Die Gesellschaft war jedoch bereits auf moderne Weise diversifiziert und das Hus-Bild spaltete sich weiter. Als treffende Illustration mag hier der Streit um die Hus-Gedenktafel und später um sein Denkmal in Prag dienen, den der Historiker Jan Galandauer zusammenfassend bearbeitet hat. Die Ereignisse begannen 1889 mit einer anscheinend unschuldigen Diskussion im Abgeordnetenhaus über die Namen, die auf der Fassade des entstehenden Nationalmuseums in Prag verewigt werden sollten. Nachdem auch der Name von Jan Hus auftauchte, entbrannte eine geradezu fanatische Diskussion um die Rolle von Hus in der tschechischen Geschichte.

Das damalige Mitglied der Großgrundbesitzerkurie Karl III. von Schwarzenberg trat gegen diesen Vorschlag mit den Worten auf: „Die Lehre von Hus trägt die Schuld an den Hussitenkriegen, am Dreißigjährigen Krieg, an jenem Un-

glück, das sich als Folge jener Konflikte und Kriege über unsere Nation ergossen hat. Ich sage nicht, dass dies die Schuld von Hus ist, sondern die seiner Lehre, und es lässt sich nicht bestreiten, dass die hussitische Lehre nichts anderes ist als der Kommunismus des 15. Jahrhunderts. Unter den Hussiten waren zu Anfang viele ehrenwerte Charaktere, aber

Die Prager Deutschen sahen in der Politisierung des Denkmalbaus dagegen einen eindeutigen Akt des tschechischen Nationalismus.

leider verwandelten sie sich bald in eine Bande von Räufern und Brandstiftern. Wenn Sie (d.h. die anderen Abgeordneten) sich als Hussiten bekennen, werden wir Ihre grausamsten Feinde sein.“

Als Reaktion auf diesen Auftritt wurde der Verein für die Errichtung einer Statue des „treuen Tschechen und Na-

tionalhelden“ Jan Hus gegründet. Kurz darauf wurde eine nationale Sammlung veranstaltet, und die Gelder für den Bau des Denkmals kamen sehr schnell zusammen. 1903 konnte endlich der Grundstein gelegt werden. Der Akt der Grundsteinlegung verwandelte sich in eine politische Proklamation des Vermächtnisses von Jan Hus als Nationalheld. Der damalige Politiker der jungtschechischen (also liberalen) Partei Eduard Grégr fasste dies so zusammen: „In dieser für die ganze christliche Menschheit so traurigen und elenden Zeit wurde in einem kleinen Städtchen am Fuße des Böhmerwalds ein Mann geboren, der zu einer leuchtenden Fackel in der dunklen Nacht des Mittelalters werden sollte, der als erster die Fesseln zu zerbrechen begann, mit denen der menschliche Geist gefangen gehalten wurde. Ohne Jan Hus und ohne die siegreichen Gotteskämpfer hätte sich die tschechische Nationalität nicht retten können, Magister Jan Hus sollte von jedem Tschechen verehrt und gefeiert werden, egal welcher religiösen und politischen Überzeugung er anhängt, und wenn es keine anderen Gründe gä-

be, dann aus rein nationalen und patriotischen Gründen.“

Die Prager Deutschen sahen in der Politisierung des Denkmalbaus dagegen einen eindeutigen Akt des tschechischen Nationalismus. Die Tageszeitung Bohemia schrieb: „Die, die damals die Errichtung des Denkmals für einen Frevel hielten und dagegen kämpften, können sich heute beruhigen. Diese Hus-Feier war nicht gegen den Katholizismus gerichtet, sondern stellte eine politische, antideutsche, nationale Demonstration panslawistischen Charakters dar; das Denkmal soll nicht den Überzeugungshelden, den Reformator feiern, sondern jenen Hus, der sein Volk aus den Fängen der Fremden befreite und die Universität von frechen Eindringlingen säuberte.“

V.

Um das damalige politische Meinungsspektrum in ganzer Breite zu zeigen, seien auch der evangelische Standpunkt und die Einstellung der Sozialdemokratie genannt. Die evangelische Zeitschrift „Hlasy ze Siona“ äußerte

§ CONSTANCIA §



Foto: akg-images

sich zu der politisierten Diskussion bereits Anfang 1889: „Das ist nicht der ganze Hus; gerade das Wichtigste fehlt, es fehlt sein Herz, seine Seele. Gerade seine aufrichtige Frömmigkeit war ihm Aufmunterung, Quelle der Gewissenhaftigkeit, der Stärke und der Ausdauer. Hus war also kein Liberaler oder sogar Revolutionär, sondern ein Konservativer, der sich darum bemühte, das alte Fundament der Kirche und die Seele der Gläubigen zu wahren und zu verteidigen. Hus war zunächst ein treuer Apostel Christi und erst danach Magister unserer Nation.“

Die Führung der sozialdemokratischen Partei gab sie im Zusammenhang mit der Grundsteinlegung eine Erklärung heraus, die unter anderem besagte: „Wo die Sozialdemokraten Hus nicht selbst und auf ihre Weise feiern können, werden sie sich nicht den bourgeois Heuchlern anschließen und diesen bei den Feiern als freiwillige Komparserie dienen. Der moderne Mensch steht mit seinen Ansichten in großem Widerspruch zu Hus und auch die Sozialdemokratie ist gegen ihn, denn unser Ziel liegt nicht in der Religion und jenseits

des Grabes, sondern unser Ziel liegt hier auf Erden.“

Das Hus-Denkmal wurde Prag feierlich im Jahr 1915 anlässlich des 500. Jahrestags der Verbrennung von Jan Hus übergeben. Eine festliche Enthüllung hatten die Behörden verboten und die Übergabefeier durfte nur hinter den geschlossenen Türen des Altstädter Rathauses stattfinden, aber auch so wurden die dort vorgetragenen Reden als Äußerungen des Patriotismus verstanden.

Auch in der modernen Zeit elektrisierten Jan Hus und sein Vermächtnis die Massen weiter. Die Konstituierung des neuen Staatsfeiertags der Tschechoslowakischen Republik, nämlich des Jan-Hus-Feiertags, bei gleichzeitiger Aufhebung des Johannes-Nepomuk-Feiertags steht hinter dem Konflikt zwischen der Tschechoslowakei und dem Vatikan. Der päpstliche Nuntius verließ die Republik und die diplomatischen Beziehungen hatten einen Schaden erlitten. Auch aus diesem Grund hat die Tschechische Republik bis heute mit dem Vatikan keinen gängigen diplomatischen Vertrag geschlossen.

Die Interpretation von Hus als Nati-

onalheld und für Wahrheit und Gerechtigkeit kämpfender Persönlichkeit entwickelte sich zur zentralen These, die in der tschechischen Gesellschaft bis heute überlebt. In den Folgejahren und besonders in der Zeit des Kommunismus wurden die christlichen und kirchlichen Motive im Leben des Jan Hus noch weiter unterdrückt, während sein Kampf für die tschechische Nation und neu vor allem für soziale Gerechtigkeit in den Vordergrund rückte. Hus überlebte daher im Bewusstsein der Tschechen eher als Kämpfer für die Rechte des armen Volks denn als Kirchenreformer. Zur Verfestigung dieses Bild trug in den 1950er Jahren auch die Filmtrilogie über das Hussitentum bei, die auf Alois Jiráseks Schriften aus dem frühen 20. Jahrhundert basierte.

Das Bild Hussens als Nationalhelden wird heute schwächer, bleibt aber im Bewusstsein der säkularisierten tschechischen Gesellschaft. Vielmehr sind es die Kirchen, und unter ihnen an erster Stelle die katholische Kirche, für die Hus und sein Andenken eine lebendige Herausforderung darstellen. Die ersten Versuche, den traditionellen katholi-

schen Standpunkt zu verändern, gab es bereits beim Zweiten Vatikanischen Konzil, wo Kardinal Josef Beran, der im Exil lebende abtretende Prager Erzbischof, sagte: „Anscheinend leidet auch in meinem Heimatland die katholische Kirche immer noch für das, was in der Vergangenheit in ihrem Namen gegen die Gewissensfreiheit ausgeübt wurde, wie im 15. Jahrhundert die Verbrennung des Priesters Jan Hus, oder im 17. Jahrhundert der äußere Zwang gegenüber einem Großteil der tschechischen Nation, erneut den katholischen Glauben zu empfangen. Selbst wenn die weltliche Macht der katholischen Kirche dienen will oder dies zumindest vorgibt, verursacht sie mit solchen Taten in Wirklichkeit eine dauerhafte verborgene Wunde im Herzen der Nation.“

An diese Initiative knüpften die Arbeit der Hus-Kommission und die abschließende Konferenz im Vatikan im Jahr 1999 an. Johannes Paul II. äußerte hier sein Bedauern über den grausamen Tod des Jan Hus und stellte ihn in die Reihe der europäischen Kirchenreformer. Jüngst hat sich auch Papst Franziskus zu diesem Nachlass gemeldet. In seiner



Foto: akg-images/Jürgen Raible

Auf dem Altstädter Ring in Prag steht das 1915 – zum 500. Todestag – eingeweihte Hus-Denkmal. An einem der zentralen Orte der tschechischen Hauptstadt war und ist es oft Schauplatz

wichtiger politischer Kundgebungen und zeigt die Bedeutung des Reformators auch für die heutige tschechische Gesellschaft.

Rede zu Vertretern verschiedener Kirchen aus Tschechien sagte er: „Im Lichte dieser Annäherung muss das Studium zur Person und zum Wirken von Jan Hus weitergeführt werden. Eine solchermaßen ohne ideologische Beeinflussung durchgeführte Forschung wird ein wichtiger Dienst an der geschicht-

lichen Wahrheit und an allen Christen und der gesamten Gesellschaft auch jenseits der Grenzen eurer Nation sein.“ Wir sind sehr dankbar für diese Worte. Der Nachlass von Jan Hus bleibt mit uns wie ein stilles, sanftes Sausen. Hören wir ihm zu. □



Der tschechische Generalkonsul Milan Čoupek war während der gesamten Tagung in der Akademie. Hier spricht er mit einer Besucherin.



Fernsehjournalist Alexander Seibold (Mi.) drehte ein Video über den Abend, das in der Mediathek der Akademie zu sehen ist. Hier interviewt er Professor Machilek.

Sommergespräche

Geld ohne Grenzen

Gibt es einen sanften Kapitalismus?

Im gemeinsamen Projekt „Sommergespräche“ der Evangelischen Akademie Tutzing, der Akademie für Politische Bildung Tutzing und der Katholischen Akademie Bayern, diskutierten Experten am 23. Juni 2015 in der Katholischen Akademie über die Frage: Gibt es einen sanften Kapitalismus? Bei der Veranstaltung mit dem Titel

„Geld ohne Grenzen“ waren zu Gast Prof. Dr. Jörg Althammer, Professor für Wirtschafts- und Unternehmensethik an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, und Prof. Dr. Helge Peukert, Professor für Finanzwissenschaft und Finanzsoziologie an der Universität Erfurt.

Finanzmarktkrise – Krise der ökonomischen Theorie?

Jörg Althammer

I. Einleitung

Vor nunmehr fast acht Jahren brach die massivste Krise der internationalen Finanzmärkte seit dem „schwarzen Freitag“ im Jahr 1929 aus. Im August 2007 stiegen die Zinsen für Interbankkredite, ein Indikator für das gegenseitige Vertrauen der Akteure auf den Finanzmärkten, sprunghaft an. Etwa ein Jahr später musste das Investmenthaus „Lehman Brothers“, eines der renommiertesten Finanzhäuser weltweit, Insolvenz anmelden. Und letztlich war die Staatengemeinschaft gefordert, um mit massiven Finanzhilfen und Ausfallbürgschaften einen vollständigen Zusammenbruch des Finanzmarkts zu verhindern und das Vertrauen unter den Finanzinstituten notdürftig wiederherzustellen. Und die Finanzkrise ist noch längst nicht überwunden; sie hält uns nach wie vor fest in ihrem Griff.

Diese Krise ist aber nicht nur eine Krise der Finanzmärkte. Sie hat sich zu einer Vertrauens- und Akzeptanzkrise der Marktwirtschaft insgesamt ausgeweitet. Im Zuge der Finanzmarktkrise hat sich die Kritik spürbar verstärkt, die an unserem Wirtschaftssystem insgesamt und an der Art und Weise, wie wir ökonomische Zusammenhänge analysieren, geübt wird. Und diese Kritik kommt mittlerweile nicht nur von systemkritischen Organisationen wie Occupy Wall Street oder Attac, sie reicht bis in die Mitte der Gesellschaft. Papst Franziskus spricht in seinem Schreiben *Evangelii gaudium* davon, dass diese Wirtschaft tötet. Und das „Wall Street Journal“, ansonsten kein Hort systemkritischen Gedankenguts, schreibt in einem Artikel vom 19.11.2014, die ökonomische Theorie sei „korrekt, präzise und absolut nutzlos“.

Diese tiefgreifende Verunsicherung strahlt auch auf die Fachdisziplin selbst



Prof. Dr. Jörg Althammer, Professor für Wirtschafts- und Unternehmensethik an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt

aus. Michael Burda, der langjährige Vorsitzende des Vereins für Socialpolitik (VfS) – das ist die größte Vereinigung von Ökonomen in Deutschland –, forderte die Mitglieder unlängst auf, ihre Modelle und Politikempfehlungen vor dem Hintergrund der Finanzkrise gründlich zu überprüfen und gegebenenfalls zu revidieren. Neuerdings findet bei den Jahrestagungen dieses Vereins auch eine Ergänzungsveranstaltung zur heterodoxen Ökonomie statt.

Eigentlich müsste diese tiefe Verunsicherung, welche die Finanzkrise unter den Ökonomen ausgelöst hat, ja über-

raschen. Denn die Finanzkrise der Jahre 2007/08 war nun wahrlich nicht die einzige krisenhafte Erscheinung, mit der die entwickelten Volkswirtschaften in der Vergangenheit konfrontiert waren. Auf dem Arbeitsmarkt wurde das Ziel der Vollbeschäftigung mehr als 40 Jahre lang verfehlt. In Deutschland waren im Jahr 2005 fast fünf Millionen Menschen arbeitslos, die Arbeitslosenquote lag seit Mitte der 1990er Jahre teilweise deutlich über zehn Prozent. Und die Krise 2007/08 ist auch nicht die einzige Krise, die die internationalen Finanzmärkte in den vergangenen Jahrzehnten erfasst hätte. Allein in den vergangenen zwanzig Jahren gab es mit der Tequila-Krise (1994/95), der Asienkrise (1997/98), der Rubelkrise (1998/99) und dem Platzen der Dotcom-Blase (2000) kaum eine Region, die nicht von tief greifenden Verwerfungen auf den Finanzmärkten betroffen gewesen wäre. Es gab also schon vor der jüngsten Finanzkrise hinreichenden Grund dazu, kritische Anfragen an unsere Art des Wirtschaftens und an die ökonomische Theorie zu stellen.

Und dennoch ist die Finanzkrise der Jahre 2007/2008 außergewöhnlich, vielleicht sogar einzigartig. Denn diese Krise traf einen hoch entwickelten Kapitalmarkt, der zudem in den Jahren zuvor systematisch dereguliert wurde. Und der Kapitalmarkt gilt ja noch immer als dasjenige Marktsegment, das den Prämissen eines vollkommenen Marktes am nächsten kommt. Während Güter- und vor allem Arbeitsmärkte mehr oder weniger „notorisch unvollkommen“ sind, wird auf dem Kapitalmarkt ein weitgehend homogenes Gut zwischen einer Vielzahl von Anbietern und Nachfragern gehandelt, deren Anpassungsgeschwindigkeit annähernd unendlich hoch ist. Und dennoch war der Bankensektor im Zuge der Finanzkrise von einer finanziellen Kernschmelze betroffen, aus der er sich aus eigener Kraft nicht befreien konnte. Das Bankensystem – und damit die finanzwirtschaftliche Grundlage unserer gesamten Ökonomie – konnte nur durch massive staatliche Interventionen und öffentliche Bürgschaften gerettet werden.

Insofern stellt die Finanzmarktkrise einen zentralen Grundsatz in Frage, den die meisten Ökonomen bislang akzeptiert haben: die Effizienz und die Selbstheilungskräfte des freien Marktes. Seit Adam Smith ist in der ökonomischen Disziplin die Auffassung verbreitet, dass der Markt die dezentralen wirtschaftlichen Aktivitäten effizient koordiniert und die egoistischen Einzelinteressen durch seine „unsichtbare Hand“ zum Gemeinwohl kanalisiert. Demgegenüber wurden staatliche Interventionen zumeist als ineffizient und wohlfahrtsschädigend kritisiert. Vereinfacht ausgedrückt: der Markt schafft Wachstum und Wohlstand, staatliche Wirtschaftspolitik behindert diese Dynamik und setzt den Wettbewerb und seine wohlfahrtsteigernde Funktion außer Kraft. Nach dieser Auffassung müssen lang anhaltende Krisen und dauerhafte Ungleichgewichte letztlich auf staatliches Handeln zurückzuführen sein. Und bislang konnten auch die meisten Krisen durch dieses Modell erklärt werden:

- die lang anhaltende, strukturell verfestigte Arbeitslosigkeit wurde als das Ergebnis einer rigiden Arbeitsmarktpolitik und übermächtiger Gewerkschaften interpretiert;
- die bisherigen Finanzmarktkrisen wurden mit künstlich festgelegten Wechselkursen, falschen Anreizen für private Investoren und überregulierten heimischen Güter- und Faktormärkten erklärt.

Und auch die jüngste Finanzkrise beginnt mit einer Reihe politischer Fehlsteuerungen. Die Immobilienblase, die „Subprime-Krise“, wurde ja durch künstlich niedrig gehaltene Hypothekenzinsen in den USA und durch eine Politik des „leichten Geldes“ ausgelöst.

Und dennoch: die Finanzmarktkrise zeigt überdeutlich die Grenzen der Leistungsfähigkeit unregulierter Märkte. Denn dass die amerikanische Hypothekenkrise eine so ungeheure Wucht entfalten und den globalen Finanzmarkt an den Rand des Zusammenbruchs bringen konnte, ist eben auch auf den privaten Finanzsektor zurückzuführen. Hier wurden neue Finanzprodukte entwickelt, die das tatsächliche Risiko eines Wertpapiers systematisch verschleierte. Die Verbriefung der Hypothekendarlehen und die Entwicklung strukturierter Wertpapiere führten zu Anlageformen, die sich später als „toxisch“ herausstellten.

Hinzu kam eine unheilvolle Verknüpfung von Unternehmensberatung und Wirtschaftsprüfung. Thomas Straubhaar, langjähriger Leiter des renommierten Hamburger Weltwirtschaftsinstituts und liberaler Ökonom, äußert sich in der Online-Zeitschrift „EurActiv“ vom 20.08.2011 über den Finanzmarkt wie folgt: „Finanzmärkte sind alles andere als informationseffizient, sie sind alles andere als rational gesteuert. (...) Ihre Eigendynamik führt weit weg von rationalem Verhalten und makroökonomisch effizienten Ergebnissen. (...) Das hat mit der klassischen Lehre, wonach Produktionsfaktoren ihrer knappen Verwendung zugeführt werden und Preise auf Güter- und Faktormärkten, auf Arbeits- und Kapitalmärkten relativen Knappheiten entsprechen, nichts mehr zu tun.“

II. Ist ein grundsätzliches Umdenken der Ökonomen erforderlich?

Stellt also die Finanzkrise die Art und Weise in Frage, mit der wir bisher ökonomische Fragen analysiert haben? Brauchen wir einen ganz anderen Ansatz zu wirtschaften und Ökonomie zu denken? Um diese Frage zu beantworten, ist es zunächst erforderlich, die wesentlichen Prämissen des ökonomischen Ansatzes genauer zu betrachten. Es geht also um die Frage, wodurch sich eine ökonomische Analyse von anderen theoretischen Zugängen unterscheidet. Dabei ist das Prämissengerüst der ökonomischen Theorie relativ bescheiden. Im Wesentlichen sind es lediglich zwei Annahmen, auf denen die ökonomische Analyse beruht: die Annahme der Ressourcenknappheit und das Rationalitätsaxiom.

Zunächst zur Annahme der Ressourcenknappheit. Vereinfacht ausgedrückt bedeutet dies: unsere Bedürfnisse sind höher als die uns zur Verfügung stehenden Bedarfsdeckungsmittel. Und das wiederum bedeutet, dass wir uns zwischen unterschiedlichen Alternativen entscheiden müssen. Der Preis für ein Gut oder eine Dienstleistung besteht in dem entgangenen Nutzen. „Das eine tun ohne das andere zu lassen“ ist eine wohlfeile Formulierung, die der Realität aber nicht gerecht wird. Private Haushalte müssen ihre Entscheidungen vor dem Hintergrund eines gegebenen Haushaltseinkommens treffen. Das Gleiche gilt für die Gesellschaft als Ganzes. Auch eine politische Gemeinschaft verfolgt unterschiedliche Ziele, die über ein gegebenes öffentliches Budget finanziert werden müssen. Die Milliarde, welche die Politik für Gesundheit ausgibt, steht nicht mehr für Bildung, Inklusion oder zur Armutsbekämpfung zur Verfügung.

Natürlich könnte man daran denken, dass der Staat seine Einnahmen ja erhöhen kann, indem er die Steuern anhebt. Damit wird das Problem jedoch nur



Moderierte das Podiumsgespräch:
Akademiedirektor Dr. Florian Schuller
(Mi.) im Gespräch mit den beiden
Referenten.

verschoben, da in diesem Fall der Staatskonsum privaten Konsum verdrängt. Insofern hat sich nicht das Problem, sondern nur die Fragestellung verschoben. Letzten Endes geht es für den privaten Haushalt ebenso wie für die Gesellschaft als Ganzes um die Frage, wie die gegebenen gesellschaftlichen Ressourcen auf die alternativen Verwendungsmöglichkeiten bestmöglich aufzuteilen sind.

An die Annahme der Ressourcenknappheit knüpft das zweite Axiom der ökonomischen Analyse an: Das Rationalitätsaxiom. Ökonomen gehen davon aus, dass die Menschen die Folgen ihres Handelns vernünftig abwägen und aufgrund ihrer Werthaltungen – Ökonomen sprechen hier von Präferenzen – über die Aufteilung der gegebenen Ressourcen entscheiden. Dabei sind sie bestrebt, ihre Ziele bestmöglich zu realisieren. Das ist gemeint, wenn in der ökonomischen Literatur von der „Nutzenmaximierung“ die Rede ist. Die Verwendung der knappen Ressourcen soll möglichst effizient vonstattengehen, Verschwendung ist zu vermeiden.

Mit diesen beiden Axiomen steht und fällt der ökonomische Ansatz. Deshalb ist es notwendig, sich mit diesen zentralen Annahmen etwas ausführlicher zu beschäftigen. Dass die Menschen unter Knappheitsbedingungen leben und wirtschaften, ist zunächst unmittelbar einsichtig. Allerdings müssen bereits an dieser Stelle zwei Einschränkungen gemacht werden. Zum einen gilt die Knappheitsannahme nur für die Gesamtheit aller Güter und Dienstleistungen. Auf einzelnen Märkten kann es also durchaus zu Sättigungserscheinungen und zu einem Nachfragedefizit kommen. Selbst wenn man unterstellt, dass wir – zumindest in den entwickelten Volkswirtschaften – hinreichend mit materiellen Gütern versorgt sein sollten, so besteht doch nach wie vor ein ungedeckter Bedarf an ökologischen und sozialen Gütern.

Zum anderen wird im Zuge der Nachhaltigkeitsdebatte die Knappheitsannahme aus moralischen Gründen in Frage gestellt. Hier wird im Wesentlichen argumentiert, dass die globalen Ressourcen insgesamt ausreichen würden, um allen Menschen einen angemessenen Lebensstandard zu gewährleisten. Das eigentliche Problem wird darin gesehen, dass der Wohlstand weltweit ausgesprochen ungleich verteilt ist. Letztlich hätten wir es somit nicht mit einem Knappheits- sondern mit einem Verteilungsproblem zu tun.

In diese Richtung argumentiert auch Papst Franziskus in seiner Sozialenzyklika „Laudato si“, wenn er fordert, dass in der westlichen Welt eine gewisse „Rezession“ in Kauf zu nehmen sei, um den Schwellenländern bessere Entwicklungsmöglichkeiten einzuräumen. Aber letztlich geht es auch hier um ein Knappheitsproblem. Die Verteilungsfrage entsteht, da die ökologischen Ressourcen und die Absorptionsfähigkeit der natürlichen Umwelt begrenzt sind. Wenn der ökonomische Ansatz einen Beitrag leisten kann, um dieses Knappheitsproblem zu verringern, dann wird dadurch auch der Verteilungskonflikt abgeschwächt.

Eine wesentlich problematischere Annahme als das Knappheitsaxiom ist die Annahme rationalen Verhaltens. Die Frage, inwieweit der ökonomische Ansatz tragfähig und für die Praxis tauglich ist, dreht sich vor allem um diese Prämisse. Und natürlich stellt das Modell eines stets rational handelnden Menschen eine grobe Vereinfachung dar. Menschen verhalten sich nicht immer vernünftig, sondern häufig situativ, kontextbezogen, und teilweise sogar widersprüchlich, also irrational. In seinem Bestseller „Schnelles Denken, langsames Denken“ liefert der Nobelpreisträger Daniel Kahneman zahlreiche empirische Belege dafür, dass Menschen gar nicht in der Lage sind, sich immer vernünftig und logisch konsistent zu verhalten. Und vielleicht wäre ja auch ein Leben, das vollständig auf vernünftigen Entscheidungen beruht, gar nicht erstrebenswert. Der Erkenntnistheoretiker Paul Feyerabend schreibt: „Gegen die Vernunft habe ich nichts, ebenso wenig, wie gegen Schweinebraten. Aber ich möchte nicht ein Leben leben, in dem es tagaus tagein nichts anderes gibt als vernünftiges Verhalten. Das wäre in der Tat ein elendes Leben.“ Und er fährt fort: „Die vernünftigen Bedingungen, die wir an unser Wissen stellen, werden oft besser erfüllt, wenn wir der Unvernunft einen Eintritt in unser Verhalten erlauben.“

Die gängige ökonomische Theorie beschreibt das vielschichtige menschliche Verhalten also hochgradig unvollkommen. Die Rationalitätsannahme ist als empirische Prämisse eine starke Vereinfachung der Realität. Allerdings muss jede Wissenschaft vereinfachende Annahmen treffen, denn ansonsten würde sie ihrer Aufgabe als Theorie nicht gerecht werden. Von der britischen Ökonomin Joan Robinson stammt der ein-

prägsame Satz: „Ein Modell, das die ganze Buntheit der Wirklichkeit berücksichtigt, wäre nicht nützlicher als eine Landkarte im Maßstab 1:1.“

Die Güte eines sozialwissenschaftlichen Modells bemisst sich also nicht daran, ob der Ansatz die äußerst komplexe soziale Realität möglichst genau abbildet. Sie zeigt sich vielmehr in der Fähigkeit des Modells, Verhaltensänderungen, die aus einer Veränderung der Rahmenbedingungen resultieren, zu prognostizieren. Und hier ist der ökonomische Ansatz durchaus leistungsfähig. Wir können mit unseren ökonomischen Modellen relativ gut vorhersagen, wie das Verhalten von privaten Haushalten auf Veränderungen von Steuern und Transferleistungen reagiert. Ebenso sind wir in der Lage, die gesamtwirtschaftlichen Effekte ungeklärter oder falsch gesetzter Eigentumsrechte zu analysieren. Die fortschreitende Abholzung der Regenwälder, die Übernutzung der Gewässer, der zu hohe Ausstoß von klimaschädlichem CO² – das alles sind letztlich Beispiele für die negativen gesamtwirtschaftlichen Effekte einer unvollständigen Eigentumsordnung. Diese Effekte lassen sich durch den ökonomischen Ansatz erklären, und es lassen sich gut begründete politische Schlussfolgerungen aus der ökonomischen Theorie ableiten.

III. *Homo oeconomicus*: Menschenbild oder heuristische Fiktion?

Aber die ökonomische Theorie ist nicht nur eine wertfreie, deskriptive Wissenschaft, die beobachtbares menschliches Verhalten beschreibt und prognostiziert. Sie versteht sich auch als eine normative, präskriptive Wissenschaft, die zur Lösung gesellschaftlicher Probleme beitragen will und Handlungsanleitungen für die Politik geben möchte. Dazu verwendet die Wirtschaftswissenschaft das Modell des *Homo oeconomicus*, die wohl bekannteste, gleichzeitig aber auch umstrittenste Verhaltensannahme der ökonomischen Theorie. Unter dem *Homo oeconomicus* versteht man die weitergehende Annahme, wonach sich die Menschen nicht nur rational – also vernünftig –, sondern ausschließlich egoistisch verhalten. Es wird unterstellt, dass der einzelne nur an der Maximierung seiner individuellen Wohlfahrt interessiert ist, ohne die Auswirkungen seines Handelns auf das Wohlergehen anderer zu berücksichtigen.

Dieses Modell eines vollständig egoistisch handelnden Menschen ist nicht nur ungenau, es ist empirisch sogar falsch. Menschen verhalten sich nicht rein egoistisch. Sie sind fähig zur Kooperation und zu solidarischem und altruistischem Verhalten. Sie sind nicht nur an ihrem eigenen Nutzen interessiert, sondern auch an Gerechtigkeit und Fairness. Das zeigt nicht nur die Alltagserfahrung, das bestätigt auch die experimentelle Verhaltensforschung. Damit stellt sich die durchaus berechtigte Frage, ob es nicht völlig unsinnig ist, ein Erklärungsmodell zu verwenden, das – zumindest als generelle Annahme menschlichen Verhaltens – empirisch widerlegt ist?

Der Sinn dieser Modellannahme lässt sich an einem Beispiel aus der Politikwissenschaft verdeutlichen. In seiner erkenntnistheoretischen Schrift „Vermutungen und Widerlegungen“ geht Karl Popper der Frage nach, wie ein politisches System ausgestaltet sein sollte. Er schreibt: „Eine der traditionellen Grundlagen der philosophischen Staatslehre ist die Frage: ‚Wer soll herrschen?‘ Diese Frage verlangt nach einer autoritären Antwort: etwa ‚die Besten‘ oder ‚die Weisesten‘ oder ‚das Volk‘ oder ‚die Mehrheit‘. (...) Diese politische Frage ist falsch gestellt. Man sollte eine ganz andere Fragestellung an ihre Stelle setzen, etwa: Was können wir tun, um unsere politischen Institutionen so zu gestalten, dass schlechte oder untüchtige Herrscher (die wir natürlich zu vermeiden suchen, aber nur allzu leicht bekommen können) möglichst geringen Schaden anrichten.“

Ganz in diesem Sinn verwenden Ökonomen das – empirisch falsifizierte – Modell des *Homo oeconomicus*. Ebenso, wie die Politikwissenschaft nicht davon ausgeht, dass alle Politiker schlecht oder unfähig wären, unterstellt die ökonomische Theorie keineswegs, dass sich alle Menschen ausschließlich egoistisch verhalten. Aber in der normativen Ökonomie geht es nicht darum, ein realistisches Abbild menschlichen Handelns zu entwerfen. Die Fragestellung lautet hier: Wie müssen gesellschaftliche Strukturen und wirtschaftliche Institutionen beschaffen sein, um gegebene Ziele möglichst effizient umzusetzen? Und die Antwort hierauf lautet: Eine effiziente ökonomische Institution generiert selbst dann gesellschaftlich akzeptable Ergebnisse, wenn sich alle Menschen rein egoistisch verhalten würden.

Der *Homo oeconomicus* ist also keine umfassende Verhaltensannahme oder gar ein vollständiges Menschenbild, sondern ein theoretisches Konstrukt zur Analyse wirtschaftlicher Institutionen. Für diese Frage ist die Annahme rein egoistischen Verhaltens ausgesprochen hilfreich. Mit Hilfe des *Homo oeconomicus*-Tests lässt sich zeigen, unter welchen Bedingungen freie Märkte effizient funktionieren, und wann die Politik gefordert ist, regulierend einzugreifen.

Denn es ist falsch, wenn man Ökonomen rundweg vorwirft, sie würden sich ausschließlich für unregulierte und möglichst freie Märkte aussprechen. Natürlich ist die Garantie und die effektive Durchsetzung von Eigentumsrechten eine unverzichtbare Voraussetzung dafür, dass Märkte entstehen und sich entfalten können. Und es ist ebenfalls richtig, dass sich der Preismechanismus als das bislang leistungsfähigste Instrument zur Koordinierung der zahllosen Wirtschaftspläne erwiesen hat. Aber die Forderung nach einer weitgehend freien Marktwirtschaft ist eine wirtschaftsliberale Engführung, die sich in dieser Allgemeinheit nicht aus der ökonomischen Theorie ableiten lässt. So ist unter ordoliberalen Ökonomen völlig unstrittig,



Foto: dpa/Florian Peljak

Mit Hilfe der ökonomischen Analyse lassen sich gesellschaftliche Strukturen analysieren, bestehende Prozesse verbessern und eine effiziente Rahmenordnung entwickeln, zeigt sich der

Autor sicher. Die Volkswirtschaftslehre – unser Bild zeigt Studierende im ersten Semester an der LMU München – sei daher weiterhin eine wichtige Stimme.

dass der Markt eine stabile und verlässliche Rahmenordnung benötigt. Ebenfalls unstrittig ist, dass die Wirtschaftsordnung aus Gründen der sozialen Gerechtigkeit durch eine Sozialordnung ergänzt werden muss.

Damit endet aber noch nicht die wirtschaftliche Verantwortung des Staates. Sofern bestimmte Märkte hochgradig unvollkommen und intransparent sind, oder wenn starke Ungleichgewichte in der Marktmacht vorliegen, dann ist es die Aufgabe des Staates, das Marktergebnis durch regulatorische Eingriffe zu verbessern. So ist es beispielsweise keineswegs zwingend, dass ein Mindestlohn Arbeitsplätze vernichtet. Bei einer auf die jeweilige Marktverfassung abgestimmten Mindestlohnpolitik können der Lohnsatz und die Beschäftigung sogar steigen. Auch das ist ein Ergebnis der ökonomischen Analyse. Die Frage nach der optimalen Intensität staatlichen Handelns ist Gegenstand der normativen Theorie der Regulierung beziehungsweise des Marktdesigns, des derzeit wohl innovativsten Teilbereichs der ökonomischen Theorie.

IV. Fazit

Ökonomik ist der Versuch, gegebene individuelle oder gesellschaftliche Ziele möglichst effizient zu realisieren. Die jüngste Finanzmarktkrise hat mehr als deutlich gezeigt, dass fehlende oder falsch gesetzte Rahmenbedingungen zu massiven makroökonomischen Verwerfungen führen können. Und diese Gefahr besteht nicht nur auf den Finanzmärkten, sondern auch in den Bereichen Umwelt und Soziales. Aufgrund der zunehmenden internationalen Verflechtung von Wirtschaft und Gesellschaft wird es zunehmend wichtiger, die gesamtgesellschaftlichen Wirkungen politischer Maßnahmen zu analysieren und ihre Effekte vor dem Hintergrund eines umfassenden Zielsystems zu bewerten. Dazu leistet die ökonomische Theorie einen unverzichtbaren Beitrag. Mit Hilfe der ökonomischen Analyse lassen sich gesellschaftliche Strukturen analysieren, bestehende Prozesse verbessern und eine effiziente Rahmenordnung entwickeln. Dabei muss die Ökonomik wie jede Wissenschaft mit An-

nahmen arbeiten, die empirisch nicht haltbar sind. Dies schmälert jedoch keineswegs den Erklärungsgehalt der Theorie. Anders formuliert: aus der Tatsache, dass das Modell des *Homo oeconomicus* die Realität nicht adäquat wiedergibt folgt nicht, dass der ökonomische Ansatz als solcher verworfen werden müsste.

Und schließlich: Der Ökonomie ist das Optimierungsprinzip zu eigen. Der ökonomische Ansatz zielt auf die Maximierung des Nutzens beziehungsweise auf die Minimierung des Ressourceneinsatzes. Beschränkungen im Sinne von Genügsamkeit oder Suffizientarismus sind keine ökonomischen Kategorien. Aber auch hier wäre es falsch, das Optimierungsprinzip als „technokratischen Materialismus“ zu verwerfen. Ganz im Gegenteil: Wenn wir die drängenden Herausforderungen der Zukunft meistern wollen, wenn wir es ernst meinen mit der Energiewende und mit einer Politik der Dekarbonisierung, dann sind wir auf effiziente, möglichst ressourcensparende Technologien angewiesen. Andernfalls sind die politisch gesetzten

Ziele nur mit einer massiven Beeinträchtigung unserer Lebensqualität zu realisieren, welche die gesellschaftliche Akzeptanz dieser Politik grundsätzlich in Frage stellen würde. Und auch im Bereich des Umweltschutzes gilt: Bei geeigneten Rahmenbedingungen und entsprechender Regulierung sind kompetitive Märkte nach wie vor das beste Instrument, um diese Ziele zu erreichen. □

Geld- und Finanzkrisen – wann kommt die nächste?

Helge Peukert

Zu allererst möchte ich meinen normativen Standpunkt kurz darlegen, da auch die Wirtschaftswissenschaften nicht wertneutral sein können. Ich vertrete die Interessen des einfachen Steuerzahlers und des Durchschnittsbürgers. Mein Eindruck ist, dass diese Interessen zurzeit etwas unter die Räder geraten. Um es prononciert zu sagen: Ich vertrete weder Reiche noch Banken noch den offiziellen Politikbetrieb, auch keine Drittmittelgeber, und ich mache Ihnen jetzt auch keine Angst und biete Ihnen dann anderswo irgendeinen Fonds an, damit Sie gut schlafen können.

Unser Oberthema lautet „Geld ohne Grenzen“. Deswegen möchte ich kurz ein paar grundlegende Reflexionen über das Geld anstellen. John Locke hat einmal gesagt, „Geld“ sei gar nicht so schwierig zu verstehen. Als Geld diene ursprünglich oft Münzgeld, also ein Edelmetall. Es handele sich bei Geld also um eine quasi-physikalische Angelegenheit, ein objektives Phänomen. Das Geld ist demnach eine praktische Sache mit natürlichen Eigenschaften, das in erster Linie den Warentausch vereinfachen soll. Und auch heute noch geht die vorherrschende Mainstream-Ökonomie davon aus, dass Geld eigentlich eine neutrale Sache ist, so wie wenn ich Öl in einen Motor hineintue, und dann funktioniert er.

Meiner Analyse nach ist Geld aber eine soziale Erfindung, eine Institution, die in sehr unterschiedlicher Art und Weise organisiert werden kann. Die Frage ist zunächst einmal, in welchem Maß Geld überhaupt das soziale Leben bestimmen soll. Da hatten zum Beispiel Platon und Aristoteles zu den nötigen Grenzen des Geldes eine kritische Auffassung. Gleiches gilt für das Alte Testament und heute wird auch bei Regiogeld eine Begrenzung angestrebt. Soll also das Geld praktisch viele oder alle sozialen Bereiche beeinflussen oder nicht? Das ist erst einmal zu entscheiden.

Dann kann man sich auch fragen: Hat Geld etwas mit Herrschaft und Privilegien zu tun? Ist es weniger unschuldig, als das in der üblichen Volkswirtschaftslehre dargestellt wird? Nehmen Sie einmal die Emissionsgewinne: Ich stelle einen 500 Euro-Schein für 10 Cent her und bekomme dann reale Güter im Gegenwert von 500 Euro. Das heißt, derjenige, der diese 500 Euro druckt, hat einen ganz schönen Emissionsgewinn. Die Frage ist: Wer ist dieser Jemand? Wer hat praktisch das Monopol und das Privileg des Emissionsgewinns? Das ist eine wichtige Frage, die sich zum Beispiel Studenten in ihrem Studium kaum stellen, da sie in den Lehrbüchern in dieser Form gar nicht vorkommt.

Dann kann man sich fragen: Wer setzt den Knappheitsanker? Wer bestimmt, wie viel Geld in Umlauf sein soll und Inflation oder Deflation bewirken kann? Und wenn etwas im Geldwesen schief geht, wer trägt dann letztlich die Risiken?

Kurzum: Das Geld ist keine unschuldige und neutrale Angelegenheit, sondern es spielen unter anderem Interessen, Vorstellungen und Begrenzungen eine Rolle. Meiner Meinung nach hat das heutige Geldsystem, das ein historisch gewachsenes ist und eben auch



apl. Prof. Dr. Dr. Helge Peukert,
Professor für Finanzwissenschaft und
Finanzsoziologie an der Universität
Erfurt

anders aussehen könnte, zwei fundamentale Schwächen.

Die erste ist, dass das heutige Geld ein Schuldgeldsystem ist. Das heißt, ohne Verschuldungsprozesse gäbe es überhaupt kein Geld und die Geldmenge läge bei Null. Wenn man sagt, es ist schlecht, dass im heutigen Geldsystem eine solch hohe Verschuldung herrscht, dann ist zu bedenken, dass Verschuldung der heutigen Geldordnung inhärent ist, da Geld überhaupt nur in die Welt kommt, indem die Banken sich bei der Zentralbank verschulden und sich dann private Haushalte und Unternehmen bei den Banken verschulden. So findet der Geldschöpfungsprozess statt. Wir leben prinzipiell in einem Schuldgeldsystem. Würden alle Schulden beglichen, gäbe es kein Geld mehr im Umlauf.

Die zweite Schwäche ist, und das ist genauso wichtig, dass Banken heutzutage Giralgeld schöpfen, und dass sie das Geld „aus dem Nichts“ holen. Jetzt werden Sie fragen, wie das vor sich geht. Sie gehen zu einer Bank und wollen einen Kredit aufnehmen. Der Betrag wird ihnen einfach gutgeschrieben, auf der anderen Seite der Bankbilanz steht als Gegenbuchung der Kredit als Verbindlichkeit. Sie können einwenden, es gebe eine einprozentige Mindestreservepflicht. Das ist aber ein sehr, sehr weites Band, an dem die Banken hier gehalten werden, und meistens akkommodiert die Zentralbank. Das heißt, sie befriedigt praktisch mit der Geldzufuhr das Bedürfnis an Zentralbankgeld, was im üblichen Verschuldungsprozess und Bankenkreditierungsprozess nötig ist und von den Banken nachgefragt wird. Ich habe in diesem Zusammenhang insgesamt sechs Thesen.

I.

Wir haben bei der Geldschöpfung ein ungerechtfertigtes Privileg vorliegen (Stichwort Emissionsgewinn). Die Tatsache, dass die Geldschöpfung über private Banken erfolgt, ist eine zentrale

Quelle der Destabilisierung der Geld- und Finanzsphäre, denn die Banken haben ein Eigeninteresse an Bilanz-erweiterungen. Das führt regelmäßig zu Übertreibungen und Kreditbooms. Gutbürgerliche Ökonomen wie Isabel Schnabel und Markus Brunnermeier haben empirische Untersuchungen darüber angestellt. Sie haben gezeigt, dass immer dann, wenn es zu großen Finanzkrisen kam, es meistens vorher Banken gab, die zu viele Kredite aus-händigten. Wenn dies zutrifft, wäre es sinnvoll, wenn man an der Quelle der Ursache Veränderungen zum Beispiel durch Einführung eines Vollgeldsystems (siehe weiter unten) vornähme.

II.

Die Finanzmärkte sind besondere Märkte. Im Unterschied zu Güter- und Arbeitsmärkten beispielsweise sind sie strukturell instabil. Sie zeichnet kumulative Verstärkereffekte aus. Wenn Sie, um ein Beispiel zu wählen, Brennstäbe in einem Atomkraftwerk nicht abkühlen und in kühles Wasser tun, erleben Sie eine unkontrollierbare Kettenreaktion. Eine Kernschmelze kann Ihnen bei Unter- oder Falschregulierung auch auf den Finanzmärkten blühen und dann hilft Ihnen dort auch keine Bankenunion mehr.

Woher kommt diese gefährliche Instabilität? Wenn Sie zehn internationale Automobilunternehmen haben und eins geht pleite, dann freuen sich die neun restlichen. Wenn Sie aber zehn internationale Megabanken haben und eine geht pleite, dann zittern die anderen, weil sie eine gute Chance haben, auch pleite zu gehen (Interconnectedness).

Wenn der Preis für Äpfel steigt, dann merken die Leute, dass Birnen auch ganz gut schmecken, kaufen also mehr kostengünstigere Birnen. Wenn die Preise steigen, sinkt die Nachfrage. Das ist ein negativer Feedback-Prozess. Jetzt überlegen Sie, was passiert, wenn Sie zum Beispiel eine Aktien-Hausse haben, bei der die Preise der Aktien (Gleiches gilt für Staatsanleihen) steigen. Dann sagen sich einige: Da muss ich auch einsteigen. Das führt dazu, dass die Preise noch mehr steigen, ohne dass mehr Aktien ausgegeben werden, um diese Nachfrage zu dämpfen. Dann sagen sich Dritte und Vierte: Jetzt muss ich auch mitmachen. Und wenn Sie ein Vermögensverwalter sind, müssen Sie mitmachen, weil Sie sonst am Quartalsende schlecht aussehen.

Wir haben es hier mit kumulativen Verstärkereffekten zu tun, und das führt dann häufig zu irrational manischem Überschlag. Anders kann man das nicht bezeichnen. Der Mensch ist ein eigentümliches Wesen. Früher waren es einmal Tulpenzwiebeln, die zu einer solchen spekulativen Übernachfrage führte, später waren es zum Beispiel hochriskante amerikanische Junk Bonds und in Deutschland richtete sich zu Zeiten der Dotcomblase das Interesse auf die Brüder Thomas und Florian Haffa und ihr EM.TV. Eine 1500-prozentige Kurssteigerung erschien völlig normal, denn sie hatten ja immerhin die „Muppet Show“ im Angebot.

Sie sehen, die Finanzmärkte sind etwas Besonderes. Sie sind wesensmäßig instabil, es gibt zahlreiche Verstärkereffekte. Wir können vor allem dann nicht auf einen rationalen Akteur hoffen, wenn man sich in einer kollektiven manischen Phase befindet. Danach kracht es, und es wird dann wieder zerstört, was vorher in vielen Jahren aufgebaut wurde. Die Kosten der Krise zahlen meist nicht ihre unmittelbaren Verursacher.

III.

Die Politik hat bis 2007 mit der Deregulierung genau das Gegenteil von dem gemacht, was nach dem zuvor Gesagten eigentlich erforderlich war. Sie hat die Erkenntnis nicht beherzigt, dass man die Brennstäbe in kaltes Wasser tun muss, um Überhitzung zu vermeiden. Stattdessen wurden die Brennstäbe ins Wasser getan und es dann langsam erhitzt. Für Überhitzung sorgten allerlei „Finanzinnovationen“ (Kreditausfallversicherungen, Verbriefungen und so weiter), die hier nicht näher beschrieben werden können. Geringes Eigenkapital der Banken war in Ordnung, und die heutigen Krisenländer konnten im Euroraum unkontrolliert enorme Leistungsbilanzdefizite anhäufen. Das hing unter anderem mit dem „freien“ Kapitalmarkt zusammen. Die Exportüberschussländer hatten Sparbeträge übrig und die haben sie denen ausgeliehen, die trotz Importüberschüssen sich gerne noch etwas mehr gönnen wollten. So exportierte man neben Gütern auch Kapital und verdiente doppelt. Private und öffentliche Verschuldungsüberreibungen in einigen Ländern hätte ohne den unkontrollierten freien Kapitalverkehr nicht stattfinden können.

Die in den Wirtschaftswissenschaften häufig vertretene Theorie effizienter Märkte, die auf die spontane Selbstdisziplinierung der Märkte setzt, spielte auch eine wichtige Rolle. Man nahm an, die Privatverschuldung regle sich selber, da eine Bank nicht so dumm sein werde, jemandem ohne ausreichende Bonität Geld zu leihen und die Marktakteure überhaupt Informationen über Staaten und Firmen rational einpreisen würden. Offenkundig ist das aber selbst auf den hochentwickelten Kapitalmärkten der Metropolen nicht passiert. Einige meinen entschuldigend, an der Krise war doch das „Subprime“-Desaster in den USA und die Politik Clintons ursächlich. Aber Clinton war ja nun nicht an der Immobilienkrise in Spanien und Irland schuld? Es scheint vielmehr immanente Entwicklungsdynamiken zu haben, die völlig unabhängig vom Land, seiner Währung, seiner Wirtschaftssinnung und so weiter ist. Entscheidend ist, ob man meint, die Privatverschuldung regle sich selber oder nicht und die Kredit-, Geld- und Kapitalmärkte weitgehend sich selber überlässt.

Hinzu kam natürlich noch der Euro-Einheitszinssatz, und es ist kein Wunder, dass Leute Häuser bauen, wenn ein Hypothekenkredit nur noch ein Fünftel so viel kostet wie vor drei Jahren. Das hätte man alles ahnen und entsprechend handeln können. Das hat man aber unterlassen, auch die als Krisenfeuerwehr vielgelobte EZB nicht. Ganz zu schweigen vom damaligen und heutigen Steuerlachsheitwettbewerb, der auch die Einkommens- und Vermögenspolarisierung verschärfte (Piketty-Problematik), sodass mangels Nachfrage in der Realökonomie (und Lohnstagnation in Deutschland) die Sparbeträge und Gewinne der Wohlhabenderen im Finanzsektor nach Rendite suchten.

Die einfache Wahrheit lautet: Deregulierung führt mit großer Wahrscheinlichkeit zu Finanzkrisen. Diese These ist nicht eine Erfindung von irgendeiner Organisation wie Attac, sondern sie kann in einem der meistgelesenen und meistzitierten Bücher in diesem Zusammenhang nachgelesen werden (etwa bei Carmen M. Reinharts und Kenneth S. Rogoffs „Dieses Mal ist alles anders: Acht Jahrhunderte Finanzkrisen“).

IV.

Die bisherigen Reformen waren ungenügend, und das ist durchaus im Sinne einer Notengebung gemeint. Das

heißt nicht, dass die vorgenommenen bürokratischen (Schein)Reformen vor allem auf der EU-Ebene nicht sehr teuer für die Banken sind und einigen Aufwand für sie mit sich bringen. Das bestreite ich gar nicht. Sie bringen aber wenig, weil man sich kaum an die wirklichen Wurzeln der Probleme herantraut.

Inwiefern waren die Reformen ungenügend? Es gibt nach wie vor Megabanken. Die Bankenunionen gibt ihnen eine indirekte Bestandsgarantie. Wir haben keine Staateninsolvenzverordnung. Die Politik redet über alles Mögliche, kehrt nur nicht vor der eigenen Tür. Der Hochfrequenzhandel kennt weiterhin keine Mindesthaltedauer. Die Schattenbanken werfen immer weitere Schatten. Über Basel III könnte man Vieles sagen, hier nur Folgendes: In den Bilanzen soll, so die Planung, nach wie vor ungewichtet (ohne etwa der Herausrechnung von „risikolosen“ Staatsanleihen) nur drei Prozent Eigenkapital vorgehalten werden müssen. Das heißt, die Banken können weiterhin 97 Prozent fremdfinanziert sein. Gehen Sie mal als Nicht-Bank zu einer Bank und versuchen Sie, sich Geld auszuleihen und sagen, Sie seien 97 Prozent fremdfinanziert. Dann sagt die Bank. Kommen Sie bei Gelegenheit noch einmal wieder.

Die Volkswirtschaftslehre hat meiner Meinung nach nicht viel aus der Finanzkrise gelernt. Zum Beispiel vertreten zur Frage des Geldschöpfungsprivilegs der Banken weniger als zwei Prozent der befragten Ökonomen des „Vereins für Socialpolitik“, der Standesorganisation der Ökonomen, die Meinung, dass dieses Privileg recht problematisch ist. In den 1930er Jahren, zur Zeit der großen Weltwirtschaftskrise, war die Mehrheitsmeinung nicht nur in der Wissenschaft übrigens völlig anders, zumindest in den USA. Da hat man das Politikpersonal ausgewechselt und ein konsequentes Trennbankensystem mit dem Glass Steagall Act eingeführt. Dementsprechend wurden übliche Geschäftsbanken und eher spekulative Investmentbankentätigkeiten getrennt. Die damaligen radikalen Reformen, die der Finanzgroßwirtschaft auch damals absolut nicht gepasst haben, sorgten für relative Ruhe bis in die 1970er Jahre. Nach 2007 wurde es dieses Mal – „this time is really different“ – anders gemacht. Politiker und alle möglichen „Fachleute“, die noch vor kurzem für Deregulierung eintraten, werden heute als diejenigen akzeptiert, die den Schlamassel beheben wollen und sollen. In gewissem Sinne lässt man hier den Bock als vermeintlichen Gärtner gewähren.

V.

Wir erleben heute eine schleichende Aushöhlung der bürgerlichen Gesellschaftsordnung und der sozialen Marktwirtschaft. Ich erwähne kurz einige Faktoren, einschließlich der EZB als einem Hauptakteur dieser Aushöhlung.

Die (Banken)Rettungsschirme (EFSF, ESM) haben das Haftungsprinzip weitgehend außer Kraft gesetzt, da mit ihnen der oft ahnungslose Durchschnittsbürger die Kosten oder das Risiko trägt. In diesem Zusammenhang handelt es sich meiner Meinung nach auch um eine extreme Rechtsdehnung, da wir im EU-Vertrag eine eindeutig formulierte Nichtbestandsklausel haben.

Natürlich kann man in Luxemburg eine Zweckgesellschaft gründen und sagen, das ist jetzt etwas Freiwilliges und ganz anderes, aber dem Geiste der Verträge widerspricht es mit Sicherheit. Und eine gute Idee ist es marktwirtschaftlich gesehen sicher auch nicht.

Dann haben wir weiterhin die schon erwähnte marktbeherrschende Stellung von Großbanken („too big to fail“).

Eigentlich dürfte es in einer Markt- und Wettbewerbswirtschaft keine marktbeherrschenden Unternehmen geben, schon gar nicht, wenn es sich um Banken handelt, die angesichts ihrer Gefährdungsqualität für den gesamten Zahlungsverkehr implizite Staatsgarantien haben. Finanzminister Wolfgang Schäuble kann hundertmal schwören, dass er im Zweifelsfall die Deutsche Bank bei Schieflage über die Bankenunion abwickeln würde. Ich glaube es ihm aber nicht, weil dann nämlich höchstwahrscheinlich der Zahlungsverkehr in Deutschland selbst nach der Selbstschumpfungspolitik der Deutschen Bank zusammenbrechen würde. Die friedvolle Abwicklung von Megabanken (über ein Wochenende) ohne Gefährdung des Geld- und Finanzsystems und ohne massiven Rückgriff auf Steuergelder ist schlicht illusorisch.

Ein Wort noch, da dieser Akademie, Herrn Althammer und auch mir die Sozialpolitik ein Anliegen ist. Das soziale Minimum ist bei den Vorschriften der Troika für die Krisenländer oft deutlich unterschritten worden. Es ist – ganz unabhängig von der Frage, für welchen Schuldanteil an der Krise die Griechen selbst verantwortlich sind – ethisch gesehen nicht richtig, dass in einem EU-Land wie Griechenland ein Drittel der Menschen vor dem Regierungsantritt von Tsipras keinen Gesundheitsschutz mehr hat und in den Krankenhäusern katastrophale Zustände herrsch(t)en, die man sonst nur aus Ländern kennt, in denen Kriege geführt werden. Das ist tatsächlich so. Es ist keine Übertreibung. Es gibt neben den Nutznießern des früheren Schlendrians viele Leute, die dort unterhalb des Existenzminimums auch als Rentner regelrecht um ihr Leben kämpfen.

In letzter Zeit ist öfters die hoffnungsfrohe Botschaft zu hören, dass es in einigen Ländern wieder aufwärts geht. Es werden zum Beispiel Portugal und Irland genannt. Nur eins steht fest: Die zum Teil eher bescheidenen Verbesserungen sind durch die Schleifung und Opferung des Sozialstaates in diesen Ländern erkauft worden. Man hat den Staat durch Ausgabenkürzungen vor allem im Sozialbereich zu sanieren versucht. Und die jungen Leute sind zum großen Teil ausgewandert, auch dadurch sinkt die Arbeitslosenquote. Das ist nicht meine Vorstellung einer gerechten Rettungs- oder Krisenpolitik.

Kommen wir jetzt zur kontrovers diskutierten Rolle der EZB. Man kann sagen, dass ihr Präsident Mario Draghi, „Super-Mario“, der mächtigste Mann Europas ist. Nehmen wir einmal an, das stimmt. Das bedeutet auch eine Aushebelung der Demokratie, da zum Beispiel nicht der Bundestag über Hilfgelder des Rettungsschirms ESM entscheiden muss, sondern Herr Draghi das den Politikern etwa durch Anleihenkäufe abnimmt. Auch folgt aus dieser Unterstützungspolitik das gut biblische Motiv: Wer hat, dem wird gegeben, denn durch die mit der Politik des billigen Geldes hervorgerufenen Kurssteigerungen und der Verhinderung von Verlusten auf Seiten der Gläubiger werden die Reichen reicher. Das ist keine Phantasieaussage eines heterodoxen Ökonomen, sondern das können Sie auch in OECD-Berichten mit schönem Zahlenmaterial als Beleg nachlesen.

Trotz aller möglicher (Finanz)Krisen, und Herr Althammer hat ja einige erwähnt, gibt es keine Vermögensverluste am oberen Ende der sozialen Pyramide, was man auch in den Studien zur globalen Reichtumsverteilung nachlesen kann. Als Kontrapunkt hierzu haben wir eine Troika-Politik, die eine Austeritätspolitik und Schockstrategie verfolgt, die breite Teile der Bevölkerung (meist die untere Hälfte) massiv trifft und hier



Foto: dpa/Heinz Krimmer

Geld ist weit weniger unschuldig, als das in der herrschenden Volkswirtschaftslehre dargestellt wird. Es hat nach Meinung des Autors viel mit Macht und Privilegien zu tun.

keine größeren Rücksichten kennt. Hier liegt eine Unwucht und Asymmetrie in Bezug auf die europäische Politik vor, da einem Negativ-Sozialismus durch Schuldenübernahme im Finanzsektor eine radikale Kürzungspolitik bei den Anpassungsprogrammen der Krisenländer gegenübersteht. Das finde ich ungerrecht.

Mit Thomas Mayer würde ich das, was im Moment im Finanzbereich vor sich geht, als monetäre Planwirtschaft bezeichnen, Stichwort ultraexpansive Geldpolitik. Viele haben Alan Greenspan dafür gescholten, dass er die Zinsen so niedrig setzte und die Märkte mit Geld überflutete. Die EZB scheint ihn hier nun toppen zu wollen durch Nullzinsen, Vollzuteilung und Einlagenminuszinsen. Hinzu kommt eine Vollversicherung zum Nulltarif, das OMT-Programm, das vor kurzem die Absolution von Seiten des Europäischen Gerichtshofes erfuhr. Als nächste Maßnahme dürfte das Bargeldverbot anstehen, um praktisch eines der letzten System-schlupflöcher für diejenigen abzuschaffen, die nicht mit alledem einverstanden sind und befürchten, als Sparer in Zukunft vielleicht enteignet zu werden. Wir haben es insgesamt zunehmend mit einer monetären Planwirtschaft zu tun, die mit Marktwirtschaft immer weniger zu tun hat.

Im Grunde laufen wir auf einen Schattenstaat hinaus, der als oligopolistisch-hegemoniales Interessenbündnis von vier Gruppen verstanden werden kann: dem Polit-Establishment, den Vermögenden, der Finanzgroßwirtschaft und der EZB. Nennen wir es die postliberale Viererbande. Tatsache ist auf jeden Fall, dass wir seit einem halben Jahrzehnt in einem permanenten Ausnahmezustand leben. Wir haben heruntermanipulierte Zinsen, neue Blasenbildungen, siehe den amerikanischen Aktienindex, vom Dax ganz zu schweigen.

Wir erleben immer neue Interventionen und QE (Quantitative Easing), also den Ankauf von Staatsanleihen der Euroländer durch die EZB in der Höhe von über einer Billion Euro.

Wenn man sich fragt, was hinter all diesen Maßnahmen steckt, lautet die Devise: die in den letzten Jahrzehnten aufgebaute Superblase und die Vermögenswerte dürfen nicht schrumpfen. Es dürfen keine realen, „ehrliehen“ Abschreibungen und Korrekturen erfolgen. Die Superblase wird weiter aufgeblasen. Wenn ein Luftballon ein Loch bekommt, dann muss man noch mehr Luft vorne hineinblasen, damit er nicht schrumpft. Dann kriegt er noch mehr Löcher, und so geht es immer weiter.

Das ist in Kürze mein Rundumbild der Lage. Eine auch für die Vermögensbesitzer schmerzliche Reinigungskrise, die die gutbürgerlichen Ökonomen wie Joseph Schumpeter nach Überschwingphasen für nötig hielten, soll partout verhindert werden.

Jetzt könnte man sagen: das macht ja nichts. Aber schauen Sie sich die internationalen Verschuldungsniveaus an. Es gibt eine McKinsey-Studie, die vor kurzem herausgekommen ist, und unverblümt zusammenzählte: Im Jahr 2000 gab es weltweit, alle vier Sektoren einbezogen, das heißt private Haushalte, Staat, Unternehmen und Finanzsektor, 87 Billionen Dollar Schulden. Im Jahr 2007, kurz vor der Krise, lag die Schuldensumme bei 142. Im Jahr 2014 ist sie auf 200 Billionen Dollar Schulden gestiegen. Die oft im Fokus stehende Austeritätspolitik verdeckt die Grunddynamik. Um die Superblase weiter am Leben zu erhalten und um Vermögensabschreibungen zu vermeiden, geht die internationale Verschuldung immer weiter.

Sieht es aber in der EU und im Euro-Raum mittlerweile nicht wieder besser aus? Wir regen uns gerne – und teilweise zu Recht – über die Schuldenquote



Die Veranstaltung wurde auch für das Fernsehen aufgezeichnet und in der Reihe „Denkzeit“ im Bildungskanal ARD-alpha ausgestrahlt.

Griechenlands auf. Wenn Sie alle vier Sektoren des Landes nehmen, landen Sie Mitte 2015 bei 350 Prozent Gesamtverschuldung im Verhältnis zum Bruttoinlandsprodukt. Portugal liegt bei 440, Spanien bei 480 Prozent, also 130 Prozent höher als Griechenland, das demnach nicht eine eigentümliche, exotische Katastropholos-Besonderheit, sondern die Spitze des Eisbergs darstellt. In Europa stehen hohe Abschreibungssummen an, über deren Lastenverteilung ein offener wirtschaftsethischer Diskurs zu führen wäre.

VI.

Ohne radikale Strukturereformen, und das ist die Antwort auf die im Titel gestellte Frage, kommt die nächste (Finanz)Krise bestimmt. Ich weiß nicht genau, wann sie eintreten wird, aber es könnte bereits morgen oder übermorgen sein. Jetzt lautet natürlich die Frage: Was soll man machen? Ich nenne Ihnen jetzt ein paar Reformfordernisse im Schnelldurchgang:

Erstens wäre ein Ende der interessenbelasteten Willkürpolitik der EZB nötig. Ihre Politik müsste regelbasiert und/oder demokratisch legitimiert sein. Was das genau heißt, darüber kann man noch diskutieren.

Zweitens müsste eine Schuldentilgungskonferenz, am besten auf internationaler, mindestens auf europäischer Ebene stattfinden, verbunden mit einmaligen, aber satten Vermögensabgaben. Das wäre zum Beispiel in Ländern wie Italien überhaupt kein Problem, weil dort hauptsächlich die Wohlhabenden die Staatsanleihen besitzen, deren Geldvermögen auch deutlich über der Summe der Staatsverschuldung liegen. Das ist aber nur akzeptabel – es ist ja immerhin eine Teilenteignung –, wenn es gleichzeitig klare Regeln für eine zukünftige staatliche Insolvenzordnung gibt. Eine spezielle Insolvenzordnung sollte auch für Banken gelten, die wirklich pleitegehen können, was wohl ihre Größenbeschränkung voraussetzt. Stattdessen haben wir heute eine Bankenunion, die dazu dient, Megabanken möglichst wenig oder gar nicht pleitegehen zu lassen. Wir brauchen für Banken und Staaten klare Insolvenzordnungen, an die sich dann, auch wenn es weh tut, gehalten wird.

Drittens: Unter anderem mag es dann auch nötig sein, dass wir Parallelwährungen einführen. Zum Beispiel wäre dies für Griechenland gegenwärtig eine vernünftige Lösung. Man diskutiert gerne „Euro oder Grexit“, drinnen bleiben oder raus gehen (müssen). Es gibt aber elegante Zwischenlösungen zum Vorteil für Gläubiger- und Schuldnerländer. So bliebe Griechenland im Euro (eigentlich können sie auch von den Verträgen her austreten oder ausgetreten werden). Die griechische Regierung führt für die Bezahlung seiner Staatsbeamten eine Parallelwährung ein (IOUs). Es gäbe keine neuen Hilfgelder und einen massiven Schuldenschnitt der Altschulden. Die Importgüter würden wegen der Abwertung der Parallelwährung massiv teurer, aber die Troika verließ das Land und die einsetzende Importsubstitution würde die regionale Wirtschaftstätigkeit anregen. Neben einigen heterodoxen Ökonomen hat auch der ehemalige griechische Finanzminister Yanis Varoufakis schon vor längerer Zeit einen entsprechenden praktischen Plan beschrieben. Es ist erstaunlich und erfreulich, dass hier die traditionellen Frontstellungen zwischen Links und Rechts aufgehoben werden, da Personen aus dem linken Bereich und eher Marktliberale, wie hier um die Ecke Hans-Werner Sinn, die Einführung einer Parallelwährung oder eines temporären Ausstiegs befürworten.

Viertens: Eine Vollgeldreform ist nötig, um das Geldschöpfungsprivileg der Banken zu beenden. Banken sollen weiterhin selbstverantwortlich Kredite vergeben, aber nicht gemäß privatem Gewinnmotiv darüber entscheiden, wie hoch die Geldmenge in einer Gesellschaft ist, weil dies immer wieder zu Kreditbooms, Übertreibungen und Krisen führt. Vollgeld bedeutet, dass nur eine unabhängige Zentralbank wie bei Banknoten und Münzen legitimiert ist, (Giral)Geld inflationsneutral in Abhängigkeit vom Potenzialwachstum der Wirtschaft zu schaffen. Es gibt Vereinigungen wie die Monetative (www.monetative.de) und die Neue Geldordnung (www.neuegeldordnung.de), die auf ihren Websites beschreiben, wie das praktisch umgesetzt werden könnte. Sie werden vielleicht im Stillen denken, dass dies eine ungewöhnliche Idee ist (obwohl viele Menschen bei Befragun-

gen zu erkennen geben, dass sie meinen, wir lebten heute in einem Vollgeldsystem), aber in Island erwägt die Regierung, es einzuführen. In der Schweiz gibt es zur Einführung des Vollgeldes eine Volksbefragung.

Fünftens: Eine Bankenentflechtung tut not. Der ehemalige Bundesminister für Wirtschaft und Energie, Rainer Brüderle, nannte diese Maßnahme in anderem Zusammenhang offen und ehrlich „Zerschlagung“. Die Bilanz einer Bank sollte nicht größer als 100 Milliarden sein. Ansonsten ist sie in irgendeiner Form systemrelevant und wird gerettet. Das ist schlecht und setzt falsche Anreize. Genauso wie der Gemüseladen um die Ecke im Zweifelsfall pleitegeht. Das ist das unschöne Gesicht der Marktwirtschaft, aber gleichzeitig eine Effizienzbedingung. Auf jeden Fall: Auch gewinnorientierte Privatbanken müssen pleitegehen können, sonst wird es teuer für die Steuerzahler. In den USA mussten 600 Banken schließen. Da hat kein Hahn, zumindest hier in Europa, danach gekräht.

Sechstens: 30 Prozent hartes Eigenkapital, wie bei Unternehmen der Realwirtschaft üblich, ist erforderlich. Basel III sieht nur drei (bei Systemrelevanz: fünf) Prozent vor. Ich finde, dass wir das verzehnfachen müssen, damit die Banken bei Vermögenswertverlusten genügend Abfederungspolster haben. Fordert man damit nicht zu viel? Über viele Jahrzehnte gab es tatsächlich eine so hohe Eigenkapitalquote der Banken, und beispielsweise Martin Hellwig, der immerhin im Europäischen Finanzstabilitätsrat sitzt, fordert das auch.

Siebtens: Es muss auch an manchen Stellen einfach Verbote geben. Beim Verbot des Betretens einer Wiese in einem Park steht, es dürfen keine Hunde oder Menschen darüber laufen. Es liegt nicht ein Leitfaden mit 30 Seiten aus, der darüber informiert, welche Hunde, wann, um welche Uhrzeit, unter welchen Bedingungen über die Wiese laufen dürfen. Genauso muss man einfach auch festlegen, dass Leerverkäufe und Kreditausfallversicherungen verboten sind, weil die Nachteile die Vorteile überwiegen. Das macht man aber nicht, obwohl es den Vorteil hätte, dass der Durchschnittsbürger die Regelungen auch verstehen könnte. So bleiben die komplizierten Regelungen und technischen Durchführungsbestimmungen eine Angelegenheit für Spezialisten. Und dann hängt der Bürger die weiße Fahne aus dem Fenster und findet sich damit ab, das alles nicht mehr zu verstehen. Das freut die Finanzgroßwirtschaft. Aber es führt zu einer Haltung, die der Demokratie sehr abträglich ist.

Achtens: Eine Finanztransaktionssteuer wäre auch vordringlich. Das hätte vor allem auch Auswirkungen auf das Derivate-Volumen, das bei richtiger Ausgestaltung (Besteuerung des Basiswertes und nicht des deutlich geringeren Einzahlungsbetrages) mächtig schrumpfen würde. Auch der Hochfrequenzhandel wäre weniger lukrativ. Das sind Gründe, warum die Finanzbranche eine sehr intensive Kampagne initiierte, die bisher leider auch bei Politikern eingefangen hat. Seit einem halben Jahrzehnt überlegt man, ob man die Steuer mit sehr geringen Steuersätzen zwischen 0,1 und 0,01 Prozent einführen sollte (zum Vergleich: der übliche Mehrwertsteuersatz liegt bei 19 Prozent). Bundesfinanzminister Schäuble war öffentlich ein Riesenbefürworter und jetzt ist immer noch nichts daraus geworden. Ein halbes Jahrzehnt wurde diskutiert und verzögert, obwohl sie segensreiche ordnungspolitische Wirkungen hätte. Schauen Sie sich einmal die Bilanz der Deutschen Bank an, wie viel Derivate sie enthält. Wenn dieses Volumen zusammenschrumpfen würde, wäre das

natürlich für die Bank sehr unerfreulich.

Neuntens: Ich glaube, wir müssen auch auf EU-Ebene gegensteuern, da ist bewusst das Wort Steuer enthalten. Wir brauchen Mindeststeuersätze. So wie das zurzeit in Europa läuft, kann es nicht weitergehen (Stichwort: Lux Leaks und Kommissionspräsident Jean-Claude Juncker). Steueroasen mitten in Europa sind ein Unding, die nach Aussagen der EU-Kommission zu Steuerausfällen von bis zu einer Billion Euro pro Jahr führen. Man fragt sich, ob es ohne Steueroasen überhaupt ein europäisches Staatschuldenproblem gäbe. Schon gar, wenn es längerfristig zu einer selbstbewussteren Vermögens- und Erbschaftsbesteuerung käme. Denn die Finanzmärkte werden dann zusätzlich instabil, wenn wir eine steigende Einkommens- und Vermögenspolarisierung erleben. Die einen haben nichts zu kaufen, die anderen haben Sparüberschüsse, was macht man dann im Anlagenotstand? Entweder man schliddert in die Deflation oder die Einkommenschwachen können (versuchen), sich privat zu verschulden wie in den USA. Wenn eine Kreditkarte überzogen ist, bezahlt man mit der nächsten. Das geht eine Weile gut.

Zehntens: Mir schwebt letztlich eine Postwachstumsmodellregion Europa vor. Da spielt sozialökologisches Dumping keine Rolle mehr. Wenn man sich fragt, warum die Flachbildschirme aus Südkorea so billig sind, dann muss man sich nur kurz vergegenwärtigen, wie sie produziert werden und wie es den Arbeitern oft dabei geht, ganz abgesehen von der Lohnhöhe. Ich denke hier an das Akzeptieren von Gesundheitsgefahren. Das ist eine Form des Dumpings und unfairer Wettbewerb, da es hierzu angemessene Gesundheitsvorschriften gibt. Deswegen müsste es Klimazölle oder Grenzausgleichabgaben geben, in Abhängigkeit vom ökologischen Rucksack, der in diesen Produkten steckt. Dann hätten auch vor allem die europäischen Südländer eine Chance, „wettbewerbsfähige“ Produkte herzustellen, ohne dies nur zu Löhnen unterhalb der Armutsgrenze tun zu können. Ansonsten sehe ich nicht so richtig, wie ein angemessenes Lohnniveau und Wettbewerbsfähigkeit koexistieren können. Es ist mir unklar, was die Menschen in diesen Ländern eigentlich herstellen sollen, ohne zu verarmen.

Sie haben natürlich schon gemerkt, dass ich bestrebt bin, ein Mensch guten Willens zu sein und dass auch mich ein gewisser missionarischer Eifer antreibt. An solche richten sich ja auch die Enzykliken „Evangelii Gaudium“ und „Laudato si“. Es finden sich dort Aussagen, wonach die Armen die ersten Adressaten seien, und ein „Nein“ zu einer Wirtschaft der Ausschließung und Disparität der Einkommen. Die Einsicht, dass Ungleichheit Gewalt sät, und dass die „Trickle Down“-These falsch ist, sind Aussagen, die ich hundertprozentig teile. Die „Trickle Down“-These besagt, dass es bei weitgehend deregulierten Märkten allen nach einer gewissen Zeit besser gehen wird. Darauf hoffte schon Adam Smith zur Systemlegitimation auf der ersten Seite seines Hauptwerkes „An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations“ aus dem Jahr 1776.

Was mir jenseits aller Theorie wirklich wichtig erscheint: Das Wirtschafts- und Finanzlebens muss zurückkehren zu einer Ethik des auch mit der Biosphäre ökosolidarischen und spirituell suffizienten Menschen. Jenseits der Wegwerfkultur und eines außenorientierten Konsumerismus. Diese Maxime wird auch in „Laudato si“ besonders betont. Ich danke Papst Franziskus für diesen Brückenschlag. □

Die deutschen Arbeitsmarkt-reformen

Die aktuellen Herausforderungen am Arbeitsmarkt waren das Thema von Frank-Jürgen Weise, dem Vorstandsvorsitzenden der Bundesagentur für Arbeit, als er am 29. Oktober 2015 in der Katholischen Akademie Bayern zu

Gast war. Die Veranstaltung, zu der rund 200 Zuhörer gekommen waren, wurde im Rahmen der Schwabinger Vorträge in Zusammenarbeit mit dem Rotary-Club München-Schwabing organisiert.

Auswirkungen auf Arbeitsmarkt und die Bundesagentur für Arbeit

Frank-Jürgen Weise

Die Arbeit ist für die meisten Menschen nicht nur eine Quelle von Einkommen und dient nicht nur zur Sicherung des Lebensunterhaltes. Arbeit ist häufig Ursprung von Anerkennung, Selbstbewusstsein und sozialen Kontakten. Arbeit ermöglicht Teilhabe und ist oft die Grundlage für eine geregelte Lebensführung. Viele Menschen – vor allem die, die mit ihrer Arbeit zufrieden sind – erleben Arbeit als sinnstiftend und häufig auch als wichtig für die Allgemeinheit. Die, die keine Arbeit haben, erleben dies dagegen häufig als Belastung. Nachfolgend werden die Arbeitsmarkt-reformen in Deutschland seit Beginn dieses Jahrtausends und ihre Auswirkungen auf die Bundesagentur für Arbeit und den Arbeitsmarkt betrachtet.

I. Deutschland vor den Arbeitsmarkt-reformen

Anfang des Jahrtausends waren „Arbeit“ und „Arbeitsmarkt“ in Deutschland Stichworte für massive ökonomische und gesellschaftliche Probleme. Noch im Jahr 1999 bezeichnete der britische Economist Deutschland als den „kranken Mann des Euroraums“. Deutschland lag im internationalen Vergleich in vielen Kategorien des Arbeitsmarktes im letzten Drittel. Die allgemein hohe Arbeitslosigkeit und hier besonders die Langzeitarbeitslosigkeit war das bestimmende Kennzeichen des deutschen Arbeitsmarktes. Es wurde sehr viel Geld von Beitrags- und Steuerzahlern aufgewandt um die schlimmsten Formen der Arbeitslosigkeit zu bekämpfen. Gleichzeitig war vor allem die Beteiligung Älterer am Erwerbsleben sehr niedrig. Die Erwerbstätigkeit von Frauen war ebenfalls unterdurchschnittlich. Zudem waren die Frauen häufig in schlechter bezahlten Stellen tätig als Männer. Als gesichert galt die Erkenntnis, dass



Frank-Jürgen Weise ist Vorstandsvorsitzender der Bundesagentur für Arbeit.

mit jeder Konjunkturkrise die sogenannte Sockelarbeitslosigkeit weiter anstieg und auch in der anschließenden wirtschaftlichen Erholungsphase nicht mehr zurückging. Der Beitragssatz zur Arbeitslosenversicherung lag bei heute unvorstellbaren 6,5 Prozent, dennoch hatte die damalige Bundesanstalt für Arbeit Milliardendefizite. Diese wurden über einen automatischen Defizitausgleich durch den Bundeshaushalt ausgeglichen. Zwar gab es bereits erste Bemühungen die Bundesanstalt für Arbeit zu reformieren. Ziel war es, die Wirksamkeit und Wirtschaftlichkeit der aktiven Arbeitsmarktpolitik als auch die Zufriedenheit der Kunden und Mitarbeiter zu erhöhen. Diese Bemühungen

wurden aber durch eine öffentliche Debatte über die Vermittlungsstatistik überholt: Die Bundesanstalt hatte Vermittlungserfolge auch dort ausgewiesen, wo der Kontakt ohne ihr Zutun zustande gekommen war. Das Vertrauen der Öffentlichkeit und der Politik in die Bundesanstalt für Arbeit und ihre Fähigkeit, den Problemen am Arbeitsmarkt adäquat begegnen zu können, ging verloren.

II. Die Arbeitsmarkt-reformen

Mit den Gesetzen für moderne Dienstleistungen am Arbeitsmarkt leitete der Gesetzgeber tiefgreifende Reformen am Arbeitsmarkt ein. Die Reformen sollten in drei Bereichen wirken:

- Neue Formen der Arbeit wurden ermöglicht. Neben dem sogenannten Normalarbeitsverhältnis wurde die Aufnahme atypischer Beschäftigungen wie Mini- und Midi-Jobs, Zeitarbeit, Teilzeitbeschäftigung und Befristungen erleichtert. Menschen mit geringerer Produktivität wurde dadurch der Eintritt in den Arbeitsmarkt erleichtert.

- Das einschneidendste Reformprojekt war die Zusammenlegung von Sozialhilfe und Arbeitslosenhilfe zum Arbeitslosengeld II. Dadurch wurden viele hunderttausend Menschen, die zuvor von den Sozialämtern betreut wurden in der Arbeitslosenstatistik sichtbar. Ein politisch gewagter Schritt in Richtung mehr Transparenz. Kurzfristig stieg die Zahl der Arbeitslosen auf über fünf Millionen. Für den Personenkreis der Sozialhilfeempfänger bedeutete dies aber vor allem aus einer reinen Fürsorgeleistung herauszukommen und von nun an in ihrem Bestreben nach Teilhabe gefördert und gefordert zu werden. Alte Strukturen wurden durch die individuelle Betreuung in den Jobcentern und durch die Zusammenarbeit der bundesstaatlichen Bundesagentur für Arbeit mit Ländern, Kommunen und privaten Dritten abgelöst. Gleichzeitig wurde die Bezugsdauer des Arbeitslosengeldes I für die meisten Personen verkürzt, um die Anreize zur Aufnahme einer Arbeit zu verbessern.

- Die neuen Gesetze ermöglichten es der alten Bundesanstalt für Arbeit, sich zu einer ergebnisorientierten Dienstleistungsorganisation, der neuen Bundesagentur für Arbeit (BA), zu entwickeln. Die Kontrolle über die neue Bundesagentur ist im Bereich der Arbeitslosenversicherung drittelparitätisch durch die Sozialpartner sowie durch die öffentlichen Körperschaften organisiert. Im Bereich der Grundsicherung, dem Arbeitslosengeld II, agiert die Bundesagentur als Auftragnehmerin des Bundesministeriums für Arbeit und Soziales. Hier bilden Zielvereinbarungen die Grundlage des BA-Handelns. Transparenz über den Einsatz der finanziellen Mittel, über die Anwendung von Arbeitsmarktprogrammen sowie über die Leistungsfähigkeit der Arbeitsagenturen innerhalb von vergleichbaren Arbeitsmärkten ist eine der wichtigsten Errungenschaften der Reformen. Entstanden ist so eine lernende und sich stetig verbessernde Organisation.

III. Der deutsche Arbeitsmarkt nach der Reform

Bestimmte Entwicklungen und Trends am Arbeitsmarkt der letzten Jahre eindeutig den Reformen zuzuordnen wäre unseriös. Wissenschaftlich korrekt müsste die Entwicklung am Arbeitsmarkt der letzten Jahre mit einer hypothetischen Situation ohne Reformen verglichen werden. Dies ist in der Realität natürlich nicht möglich. Es darf aller-

dings vermutet werden, dass die fundamentalen Arbeitsmarkt-reformen, die durch die Gesetze für moderne Dienstleistungen am Arbeitsmarkt angestoßen wurden, einen erheblichen Anteil an den außergewöhnlichen Entwicklungen der Folgejahre haben. So ist als deutlichstes Signal einer nachhaltigen Änderung der Arbeitsmarktlage der starke Rückgang der Arbeitslosigkeit seit 2005 zu nennen. Von erstmals über fünf Millionen Arbeitslosen verringerte sich die Arbeitslosigkeit auf unter drei Millionen bundesweit. Der vormalige Trend, dass die Sockelarbeitslosigkeit mit jedem Abschwung wuchs, ist offensichtlich nachhaltig durchbrochen worden. So hat sogar die Wirtschaftskrise 2009 keine nachhaltigen Spuren am Arbeitsmarkt hinterlassen. (Siehe Abb. 1)

Während der Krise konnten die gute Zusammenarbeit von Arbeitnehmern und Arbeitgebern sowie der breite Einsatz von Kurzarbeitergeld eine neue Massenarbeitslosigkeit verhindern. Der deutsche Arbeitsmarkt hat bewiesen, dass er über eine starke Widerstandskraft gegenüber externen Krisen verfügt. Im Jahr 2014 blieb die Zahl der Arbeitslosen saisonbereinigt durchgehend unter drei Millionen. 2015 dürfte die Arbeitslosigkeit gegenüber 2014 um rund 100.000 sinken. Für 2016 hingegen prognostiziert das Institut für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung (IAB) aufgrund der anhaltenden Flüchtlingszuwanderung einen Anstieg von rund 73.000. Natürlich ist Arbeitslosigkeit für die Betroffenen immer noch ein großer Schlag. Eine sinkende Zahl von Arbeitslosen deutet aber auch für die Betroffenen auf eine Verbesserung der individuellen Chancen hin.

Parallel zur Arbeitslosigkeit hat sich die Zahl der Menschen, die – oft als Folge von Arbeitslosigkeit – hilfebedürftig wurden, ebenfalls signifikant reduziert. Auf der Beschäftigungsseite erleben wir einen seit Jahren ungebrochenen Anstieg der Erwerbstätigen und darunter besonders der sozialversicherungspflichtigen Beschäftigten. Beide Zahlen sind mittlerweile auf Rekordniveaus gestiegen. In Deutschland waren im Jahr 2014 fast 43 Millionen Menschen erwerbstätig und davon rund 30 Millionen sozialversicherungspflichtig beschäftigt. Betrachtet man die ersten Monate des Jahres 2015, können wir heute erkennen, dass sich das Wachstum von Erwerbstätigkeit und sozialversicherungspflichtiger Beschäftigung weiter unverändert fortsetzt.

Aufgrund der Pluralisierung der Erwerbsformen in den letzten Jahrzehnten gibt es heute – anders als früher – nicht mehr das typische, normale Beschäftigungsverhältnis (unbefristet, Vollzeit, sozialversicherungspflichtig). Die Zunahme von Teilzeit-, befristeter und geringfügiger Beschäftigung bietet Arbeitslosen die Chance, den Wiedereinstieg in den Arbeitsmarkt zu realisieren. Jedoch sind Hinweise der Wissenschaft bedenklich, dass die Aufstiegsmobilität nach dem Einstieg in solche Beschäftigungsverhältnisse in Deutschland nicht so hoch ist wie in anderen Ländern. Hier besteht also noch Verbesserungspotential.

Besonders große Fortschritte wurden bei der Erwerbstätigkeit Älterer erzielt. Während die Erwerbstätigenquote aller in Deutschland lebenden Menschen im Alter von 20 bis unter 65 Jahren von Beginn des Jahrtausends bis 2014 um 8,9 Prozentpunkte gestiegen ist, ist die Erwerbstätigenquote der 50- bis unter 65-Jährigen um 23,5 Prozentpunkte gestiegen. Ganz besonders erfreulich ist der Anstieg der Erwerbstätigenquote der 60- bis unter 65-Jährigen. Hier kann ein Anstieg von 19,9% im Jahr 2000 auf 52,3% Prozent, und damit um 32,4 Prozentpunkte, im Jahr 2014 verzeichnet werden.

Sockelarbeitslosigkeit geht zurück



Bundesagentur für Arbeit

Die Entwicklung der Arbeitslosigkeit in Deutschland: Seit den Reformen der Regierung Schröder ist die Sockelarbeitslosigkeit offensichtlich zurückgegangen.

Diese guten Entwicklungen sind letztlich darauf zurückzuführen, dass der Arbeitsmarkt – und hier natürlich auch die Bundesagentur – nach den Reformen Arbeitslose und offene Stellen schneller zusammenbringt als zuvor. Dies bestätigen zahlreiche eingehende Untersuchungen. (Siehe Literaturliste) Die Wissenschaftler kommen gemeinsam zu dem Ergebnis, dass das Matching auf dem Arbeitsmarkt seit den Reformen signifikant besser funktioniert als vorher. Dadurch hat die Reform der BA messbar zum Rückgang der Arbeitslosigkeit beigetragen.

Insgesamt betrachtet erscheint die Entwicklung am Arbeitsmarkt seit den Reformen ausgesprochen positiv. Zu diesem Wandel haben neben den genannten noch weitere Faktoren beigetragen: etwa Reformen im Bereich des Steuersystems oder in der Rentenversicherung sowie die moderate Lohnpolitik der Tarifpartner. Zweifellos hatten allerdings die sogenannten „Hartz-Gesetze“, als eine der größten Sozialreformen in der Nachkriegsgeschichte einen erheblichen Anteil an der begrüßenswerten Entwicklung der letzten Jahre. Ein primäres Ziel der von der Hartz-

Kommission vorgeschlagenen Reformen war es, die damalige Bundesanstalt in ein modernes Dienstleistungsunternehmen am Arbeitsmarkt – die Bundesagentur für Arbeit (BA) – zu reformieren. Tatsächlich kam es innerhalb der Arbeitsverwaltung zu tiefgreifenden Veränderungen und zu vielen Neuerungen. Die BA hat sich seit 2003 in drei Reformphasen – „Führbarkeit“, „Operative Leistung“ und „Innovation“ – einschneidend verändert und wird sich in Zukunft in Richtung „individuelle Kundenlösungen“ weiter verändern. Strukturen und Prozesse wurden neu gestaltet, Standards neu gesetzt. Die Schaffung moderner Arbeitsagenturen als serviceorientierte Kundenzentren hat dafür gesorgt, dass die sprichwörtlichen „Warteschlangen beim Arbeitsamt“ verschwunden sind. Heute werden wirksame wirtschaftliche und kundenorientierte Dienstleistungen erbracht.

Über 70 Prozent der Arbeitsabläufe in der BA wurden verändert. Der Zugang für Arbeitgeber und Arbeitnehmer kann persönlich, telefonisch oder über das Internet erfolgen. Ein Arbeitgeber-Service akquiriert fachkundig offene Stellen, und das Ziel, Kandidatinnen

und Kandidaten mit offenen Stellen zusammenzubringen, wird durch integrierte Datenbanken mit flexiblen Suchalgorithmen unterstützt. Die Jobbörse der BA ist für alle unentgeltlich nutzbar.

Heute werden wirksame wirtschaftliche und kundenorientierte Dienstleistungen erbracht.

Neben der konkreten Vermittlung in offene Stellen ist die Beratung Kernaufgabe der Bundesagentur für Arbeit. Die Kunden der BA werden befähigt, sich im Arbeitsmarkt zurechtzufinden und darin unterstützt, sich wichtige und nachgefragte Fähigkeiten für das Arbeitsleben anzueignen. An der Zufriedenheit der Kunden mit der Arbeit der BA will sich die BA messen lassen. Und tatsächlich hat sich die Zufriedenheit mit dem Dienstleistungsangebot der BA auf Arbeitnehmer- und Arbeitgeberseite in den letzten Jahren deutlich erhöht. Dies wurde der BA auch von externen Instituten bestätigt.

Der Beitragssatz zur Arbeitslosenversicherung lag im Jahr 2005 noch bei 6,5 Prozent und konnte bis heute auf 3,0 Prozent gesenkt werden. Von 2007 bis 2014 wurden die Beitragszahler hierdurch um rund 229 Milliarden Euro entlastet. Vermindert man dies um die vorübergehende Beteiligung der Steuerzahlergemeinschaft mit einem Mehrwertsteuerpunkt, wurden die Beitragszahler im Zeitraum von 2007 bis 2014 in der Summe um rund 184 Milliarden Euro entlastet. Die Steigerung der Effizienz und Wirtschaftlichkeit der Bundesagentur für Arbeit ist somit für eines der größten Konjunkturprogramme der Nachkriegsgeschichte verantwortlich.

Trotz des niedrigen Beitragssatzes konnte die BA Rücklagen in Höhe von fast 18 Milliarden Euro bilden. Mit Hilfe dieses Geldes konnten während der Krise große finanzielle Mittel für Instrumente der Arbeitsmarktpolitik mobilisiert werden – ohne Beitrags- oder Steuererhöhungen. Dies hat als einer von mehreren Stabilisatoren dazu beigetragen, dass Deutschland besser durch die Wirtschaftskrise gekommen ist als andere Länder. Aktuell reicht die Rücklage der BA aus, um eine kurzzeitige

konjunkturelle Eintrübung abzufedern. Sie ist jedoch zu gering, um die Arbeitsmarktfolgen einer Rezession auszugleichen.

Ein weiterer wichtiger Baustein der Reform der BA war der Ausbau der Wirkungsforschung. So wurde der Austausch zwischen der BA und der Forschung im Bereich der Evaluation stark

In das operative Geschäft der Bundesagentur fließen nun ganz selbstverständlich Ergebnisse wissenschaftlicher Analysen ein.

verbessert. Erkenntnisse aus der Wissenschaft wurden in die Praxis umgesetzt. So wurden Maßnahmen der aktiven Arbeitsmarktpolitik, für die in wissenschaftlichen Studien keine oder sogar negative Auswirkungen nachgewiesen wurden, zurückgefahren. Konkret handelte es sich dabei zum Beispiel um Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen. Instrumente, bei denen bessere Wirkungen nachgewiesen werden konnten, wie betriebsnahe Maßnahmen, wurden dagegen ausgebaut. In das operative Geschäft der Bundesagentur fließen nun ganz selbstverständlich Ergebnisse wissenschaftlicher Analysen ein. Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter vor Ort wurden befähigt, diese Erkenntnisse in ihrer täglichen Arbeit zu nutzen.

Beispielhaft sei das *TrEffeR-Projekt* genannt, bei dessen Entwicklung die BA unter anderem von der Harvard University beraten wurde. Die Maßnahmen der aktiven Arbeitsmarktpolitik werden heute zielgenauer eingesetzt und helfen den Menschen wirklich. Gleichzeitig gilt es aber, kritisch zu beobachten, ob diese Steuerung immer dem politischen Auftrag gerecht wird. Der Verwaltungsrat und die Führungskräfte der BA behalten dies permanent im Blick, um Fehlentwicklungen zu verhindern. Die Bundesagentur für Arbeit ist ein „People-Business“: der größte Teil der Verwaltungsausgaben sind Personalkosten. Es gibt zahlreiche maßgeschneiderte Programme zur Qualifizierung und Weiterentwicklung, um die Beschäftigten der BA zu befähigen, ihre jeweilige Aufgabe kompetent wahrzunehmen. Karrieren und Aufstiege finden unabhängig von Laufbahnschranken, aber getrieben durch gute Ergebnisse statt. Darüber hinaus hat die BA im Sinne finanzieller Nachhaltigkeit die gesamte Beamtenspende ihrer Beschäftigten als Kapitalrücklage bei der Bundesbank hinterlegt und schiebt diese Lasten nicht der nächsten Generation zu. Die BA ist heute ein moderner Arbeitgeber und bietet ihren Mitarbeitern wichtige Dienstleistungen – von der Unterstützung bei der Kinderbetreuung bis hin zum Gesundheitsmanagement.

IV. Erkenntnisse für zukünftige Reformen

Die Arbeitsmarktreformen der Agenda 2010 haben erheblich zu den bemerkenswerten Entwicklungen am Arbeitsmarkt der letzten Jahre beigetragen. Zentral hierbei war das gute Zusammenspiel von Arbeitsmarktpolitik und Arbeitsmarktforschung. Die Reformen wurden begleitend evaluiert und haben daher wichtige wissenschaftliche Erkenntnisse geliefert. Die BA selbst schlug einen an wissenschaftlicher Evidenz orientierten Reformkurs ein. Hierbei war besonders die Hilfe ihrer Forschungseinrichtung, dem Institut für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung (IAB) von großer Bedeutung. Der Austausch

zwischen Arbeitsmarktpolitik und Arbeitsmarktforschung ist heute sehr intensiv. Wie kaum ein anderes Politikfeld beruht Arbeitsmarktpolitik damit auf wissenschaftlicher Expertise.

Politik und Verwaltung sind im Bereich der Arbeitsmarktpolitik stark an kausaler Evidenz zur Wirkung der Reformen interessiert. Nur auf Basis wissenschaftlicher Erkenntnis können nachgewiesene wirksame arbeitsmarktpolitische Programme entwickelt werden. Dank der Evaluationsstudien wissen wir, dass sich die Wirkungen von Fördermaßnahmen oft nach Teilnehmergruppen unterscheiden. Diese Erkenntnis hilft, einen noch zielgenaueren Einsatz der arbeitsmarktpolitischen Instrumente zu realisieren. Mit Hilfe dieses Wissens kann aktive Arbeitsmarktpolitik konsequent an den Kriterien Wirksamkeit und Wirtschaftlichkeit ausgerichtet werden.

Die Wirkungsforschung zu den Arbeitsmarktinstrumenten, das bestätigen Arbeitsmarktökonominnen auch gegenüber dem Vorstand der BA, verfügt in Deutschland über im internationalen Vergleich bemerkenswerte Rahmenbedingungen. Zum einen sind die Forschungsprojekte mit ausreichenden Ressourcen ausgestattet. Zum anderen steht mit den Prozessdaten der BA eine

Arbeitsmarktinstrumente können so in Modellversuchen erprobt werden, bevor sie bundesweit eingeführt werden.

ausgezeichnete Datenbasis zur Verfügung. Um diese Datensätze für die wissenschaftliche Gemeinschaft aufzubereiten und zugänglich zu machen, wurde das Forschungsdatenzentrum der BA im IAB ins Leben gerufen. Länder wie Dänemark und Frankreich überprüfen die Wirkung von Maßnahmen aktiver Arbeitsmarktpolitik schon seit Jahren häufig im Rahmen von Feldexperimenten. Auch die Bundesagentur für Arbeit hat in den letzten Jahren ausgewählte Modellprojekte in einzelnen Arbeitsagenturen initiiert. Damit findet wissenschaftliche Begleitung bereits bei der ersten Umsetzung von neuen Instrumenten statt. Arbeitsmarktinstrumente können so in Modellversuchen erprobt werden, bevor sie bundesweit eingeführt werden.

V. Die Bundesagentur der Zukunft

Nach ihrer tiefgreifenden Erneuerung in den vergangenen Jahren kann die BA nun den Blick weiter voraus in die Zukunft richten. Um sich auf Entwicklungen einzustellen, die den Arbeitsmarkt prägen werden, hat die BA das Handlungsprogramm „BA 2020“ erarbeitet. Mit dem Handlungsprogramm „BA 2020“ positioniert sich die BA als führender Dienstleister am Arbeitsmarkt und stellt sich den rasanten Veränderungen unserer Zeit. Denn allein mit neuen Organisationsstrukturen kann den Herausforderungen der nächsten Jahre nicht begegnet werden. Im Zuge der Entwicklungen von Gesellschaft, Wirtschaft, Technologie und Arbeitsmarkt ist die BA aufgefordert, ihr Dienstleistungsportfolio weiter zu diversifizieren und auszubauen. Die Einführung des Kundenzentrums und die Gründung der Jobcenter ab 2003 standen noch unter dem Eindruck hoher Arbeitslosenzahlen und des „Massengeschäfts“. Infolge von langfristigen und einschneidenden Trends wird die BA zukünftig aufgefordert sein, verstärkt



Bei der Begrüßung: Dr. Mathias Fontin, Präsident des Rotary-Clubs München-Schwabing, Frank-Jürgen Weise und Dr. Florian Schuller (v.l.n.r.).



Frank-Jürgen Weise im Gespräch mit dem Historiker Professor Michael Wolffsohn.



General a. D. Klaus Naumann (li.) mit Rechtsanwalt Hans-Peter Hoh, Ordentliches Mitglied im Verein der

Freunde und Gönner und Mitglied im Allgemeinen Rat der Katholischen Akademie Bayern.

individuelle, an den spezifischen Bedürfnissen der Kunden ausgerichtete Angebote zu unterbreiten. Damit trägt die BA direkt und indirekt zu einem effektiven Ausgleich von Angebot und Nachfrage am Arbeitsmarkt bei.

In ihrer Rolle als Akteur staatlicher Arbeitsmarktpolitik wird es in Zukunft darum gehen Information, Beratung, Vermittlung und Arbeitsförderung als Management der Übergangsprozesse im Erwerbsverlauf zu verstehen. Die BA wird sich damit zum kundenorientierten Lösungsanbieter weiterentwickeln. Mit wissenschaftlicher Unterstützung hat die BA sieben globale Megatrends identifiziert, die Gesellschaft und Arbeitswelt im beginnenden 21. Jahrhundert prägen werden. In diesen Megatrends spiegeln sich die großen Linien des Wandels, die die BA zu aktivem gestaltenden Handeln auffordern:

1. Leben und Arbeit werden mobiler, flexibler, volatiler
2. Der demographische Wandel wird spürbar
3. Die Märkte werden internationaler
4. Die Informations- und Wissensgesellschaft entwickelt sich rasant
5. Teilhabechancen sind ungleich verteilt
6. Öffentliche Finanzen bleiben knapp
7. Entfaltung einer „Arbeitswelt 4.0 und Industrie 4.0“

Die BA wird sich diesen Herausforderungen stellen – nicht nur, indem sie versucht, sich anzupassen. Sie wird ihre Handlungsspielräume aktiv nutzen, um die Zukunft des Arbeitsmarktes mitzugestalten und zu prägen. Zunehmende Individualisierung, Mobilität und Unsicherheiten über die Qualität von Beschäftigungsverhältnissen erhöhen den Bedarf an Beratung von Arbeitnehmern und Arbeitgebern durch die BA. Dabei geht es vor allem darum, die Anpassungsfähigkeit an die Anforderungen der modernen Arbeitswelt zu verbessern. Die BA wird ihre Beratungsangebote weiterentwickeln, um die Potenziale von Frauen, Älteren, Schwerbehinderten, Rehabilitanden und Migranten besser zu erschließen. Die bundesweite Präsenz der BA soll erhalten bleiben, und soll besser an die Bedürfnisse der



Foto: Bundesagentur für Arbeit

Die Bundesagentur für Arbeit hat ihre Zentrale in Nürnberg.

Kunden vor Ort angepasst werden. Im Zuge der Internationalisierung werden Personalrekrutierung und Arbeitsmigration verstärkt europa- und weltweit erfolgen. Angesichts der weltweiten Flüchtlingswanderung müssen die nach Deutschland kommenden Menschen schnell und erfolgreich in den Arbeitsmarkt integriert werden ohne dabei diejenigen Menschen zu vernachlässigen, die schon da sind. Dadurch wird der Beratungsbedarf sowohl von Seiten der Arbeitnehmer als auch der Arbeitgeber steigen. Weitere und stärkere Vernetzung mit anderen europäischen Arbeitsverwaltungen ist daher für die BA geboten.

Die absehbaren Entwicklungen der Rahmenbedingungen des Arbeitsmarktes in den nächsten Jahren fordern von Arbeitnehmern wie Arbeitgebern ein höheres Maß an Flexibilität. Die BA muss daher die Eigenverantwortlichkeit und eigenständige Problemlösungskompetenz ihrer Kunden fördern und unterstützen. Für marktnahe und IT-affine

Kundengruppen kann sie in einigen Bereichen den persönlichen Kundenkontakt im operativen Geschäft durch professionelle E-Services ergänzen. Beschäftigungsfähigkeit zu erwerben, zu erhalten und auszubauen, wird in Zukunft noch wichtiger werden.

Infolge möglicher zukünftiger Fachkräfteengpässe wird es für qualifizierte Arbeitskräfte weniger um die Sicherung der Arbeit gehen, sondern um das Ergreifen von Chancen. Zügige Vermittlung in perspektivenreiche und für die Fachkraft interessante Beschäftigung rückt hier zunehmend in den Fokus. Geringqualifizierte Arbeitnehmer drohen dagegen noch mehr den Anschluss im Erwerbsleben zu verlieren. Diese intensiver zu betreuen wird eine zentrale Aufgabe der BA werden. Schließlich wird sowohl für Gut- wie für Geringqualifizierte lebenslanges Lernen deutlich wichtiger. Ziel muss es sein, die Stärken der Menschen zu fördern, und ihnen bei ihren Schwächen zu helfen.

Die Versicherungsleistungen der BA bedürfen auch in Zukunft einer soliden, ausgeglichenen Finanzierung. Die BA muss in der Lage zu sein, bei konjunkturellen Schwankungen rechtzeitig stabilisierend eingreifen zu können. Dies ist eine der zentralen Lehren der Finanz- und Wirtschaftskrise. Es muss möglich sein, auch mit Hilfe neuer innovativer Dienstleistungen auf außergewöhnliche Herausforderungen zu reagieren. Um dies zu erreichen muss die BA auch weiterhin durch Wirtschaftlichkeit und Eigenverantwortung die notwendigen finanziellen Freiräume schaffen.

Die Antwort der BA auf die oben dargestellten Megatrends ist in mehreren Handlungsfeldern definiert. Im Vordergrund steht die Entwicklung passgenauer Lösungen für unsere Kunden. In einem sich immer stärker individualisierenden Umfeld müssen auch die Angebote flexibler werden. Entsprechend passt die BA ihre Dienstleistungstiefe an. In Netzwerken wird sie so agieren, dass die Beiträge der Netzwerkpartner zielgerichtet und effizient genutzt werden können, etwa bei der Integration von Jugendlichen ohne Schulabschluss. Um die Herausforderungen eines volatilen Arbeitsmarktes zu bewältigen, ist

die Veränderungsbereitschaft von Organisation und Personal und die Fähigkeit der BA sich neue Fähigkeiten anzueignen elementar. Nur so kann die BA flexibler, schneller und individueller agieren und damit leistungstärker werden.

Das Handlungsprogramm „BA 2020“ wurde vor dem Hintergrund eines bestimmten Szenarios für die zukünftige Entwicklung des Arbeitsmarktes formuliert. Angesichts der Volatilität des Marktes kann sich jedoch jederzeit herausstellen, dass dieses Szenario überarbeitet werden muss. Die BA wird darum die Entwicklungen der identifizierten Megatrends und die mögliche Entstehung neuer Megatrends sehr genau beobachten, um bei Bedarf den Kurs zeitnah neu zu justieren. Das Handeln der BA ist also bis 2020 nicht fest zementiert, sondern wird regelmäßig auf den Prüfstand gestellt. Dabei wird sich der Blick sukzessive in die Zukunft verschieben, um eine kontinuierliche Weiterentwicklung zu gewährleisten. □

Weiterführende Literatur:

Fahr/Sunde, Did the Hartz Reforms Speed-Up the Matching Process? A Macro-Evaluation Using Empirical Matching Functions, German Economic Review, 2009, 10 (3), S. 284 – 316

Gartner/Klinger, Verbesserte Institutionen für den Arbeitsmarkt in der Wirtschaftskrise, Wirtschaftsdienst, 2010, Jg. 90, H. 11, S. 728-734

Klinger/Rothe, The impact of labour market reforms and economic performance on the matching of the short-term and the long-term unemployed, Scottish Journal of Political Economy, 2012, Vol. 59, No. 1, S. 90-114

Launov/Wälde, Thumbscrews for Agencies or for Individuals? How to Reduce Unemployment, GSME Discussion Paper Series, 2013, No. 13/07

Stephan/Rässler/Schewe, Wirkungsanalyse in der Bundesagentur für Arbeit – Konzeption, Datenbasis und ausgewählte Befunde, 2006, IAB-Discussion Paper



Foto: Bundesagentur für Arbeit

156 Arbeitsagenturen mit zusammen rund 600 Dependancen gibt es in Deutschland. Dazu kommen noch rund

300 Jobcenter, die von den Arbeitsagenturen zusammen mit den Kommunen betrieben werden.

Heillos gespalten? Segensreich erneuert?

500 Jahre Reformation – vielseitig und ökumenisch betrachtet

„Heillos gespalten? Segensreich erneuert?“ So fragten die Katholische Akademie Bayern und die Evangelische Akademie Tutzing bei der gleichnamigen gemeinsamen Veranstaltung vom 23. bis zum 25. April 2015 im Hinblick auf den Beginn der Reformation vor 500 Jahren und die daraus resultierende Kirchenspaltung. Auf der dreitägigen Tagung, die auch der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA) der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in

Deutschland (ACK) und die Theologischen Fakultäten in München mitveranstalteten, referierten und argumentierten aber nicht nur katholische und evangelisch-lutherische Theologen, sondern auch Fachleute reformierter, freikirchlicher und orthodoxer Kirchen. Alle warfen aus ihrer Sicht einen Blick auf den ökumenischen Status quo. Einige der Vorträge sind in der Folge dokumentiert, die gesamte Tagung wird in einem wissenschaftlichen Sammelband erscheinen.

Einheit in versöhnter Verschiedenheit: Perspektiven für die ökumenische Bewegung aus evangelisch-lutherischer Sicht

Landesbischof Karl-Hinrich Manzke

I. Vorspann

Seit Beginn des systematischen Dialoges zwischen den im Lutherischen Weltbund verbundenen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil gibt es eine Debatte um die Frage, welche Zielvorstellung denn eine mögliche Verständigung der Kirchen haben kann. Beinahe fünfzig Jahre nach Lund und der Verständigung über einen freundschaftlichen ökumenischen Dialog scheint es sinnvoll zu sein, die Debatte um die gemeinsame Zielvorstellung für eine mögliche ökumenische Verständigung und das Bild einer Kirchengemeinschaft, die den ökumenischen Lehrgesprächen und der geistlichen Gemeinschaft neue Impulse und Inspiration geben kann, neu zu beleben.

Haben doch nicht nur evangelische, sondern auch römisch-katholische Partner im ökumenischen Dialog bisweilen pointiert hervorgehoben, dass es einer Zielvorstellung bedarf für das ökumenische Miteinander und die ökumenischen Dialoge, um den Gesprächen auch eine orientierende Richtung zu geben. In den Jahren des systematischen und freundschaftlichen Dialoges zwischen den lutherischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche, insbesondere zwischen dem Lutherischen Weltbund und dem Einheitssekretariat in Rom, hat es in dieser Hinsicht sehr unterschiedliche Versuche gegeben, das Ziel der Lehrgespräche und der geistlichen Ökumene zu beschreiben und begrifflich zu fassen. Das Programm einer Konvergenz-Ökumene steht dabei neben den nach wie vor kursierenden Vorstellungen einer Rückkehr-Ökumene und dem



Landesbischof Dr. Karl-Hinrich Manzke, Evangelisch-Lutherische Landeskirche Schaumburg-Lippe, Bückeburg

Modell einer wie auch immer zu beschreibenden Konvivenz ökumenischer Partner.

Diese und andere Modelle sind verschiedentlich diskutiert und auf ihre Stimmigkeit abgeklopft worden. Sowohl der Gedanke einer Rückkehr-Ökumene, der davon ausgeht, dass die mit der Reformation von Rom getrennten Kirchen des Abendlandes in den Schoss der Kirche zurückkehren, wie auch unterschiedliche Modelle einer Konvivenz-

Ökumene, in der Partner nebeneinander in bestimmter Form der Gemeinschaft existieren, müssen klären: Wie ist eine Communio, also eine Struktur der realen Kirchengemeinschaft, zu fassen und beschreibbar, wenn es sich nicht nur um ein bloßes Nebeneinander von konfessionsgetrennten Kirchen in unversöhnter Verschiedenheit handeln soll?

II. Das Modell „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“

Meines Wissen ist die Formel von der (sichtbaren) „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ erstmals in der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Daressalam 1977 als ein mögliches Modell der Einheit, das Zielsetzung und Motivation für die ökumenische Bewegung sein könnte, festgehalten worden. Seitdem ist die Formel „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ immer wieder als ein Denkmodell dafür gewürdigt worden, dass die gesuchte Einheit der Kirche keine simple Vereinheitlichung bedeutet, sei es im Sinne einer Verschmelzung der bestehenden Kirchen, sei es im Sinne ihrer Absorption in einer der bestehenden Kirchen. Der Begriff nimmt also zunächst die alte und allgemeine ökumenische Maxime „Einheit, nicht Gleichförmigkeit“ wieder auf, die schon ganz zu Beginn der ökumenischen Bewegung betonte, dass die gesuchte Einheit durchaus legitime Verschiedenheiten umfassen kann.

Dennoch gab und gibt die Formel „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ jener alten Maxime zugleich eine gezielte und spezifische Ausrichtung: Es ging und geht ihr nicht so sehr um die Begründung von Verschiedenheit überhaupt, schon gar nicht darum, den Pluralismus getrennter Kirchen als Selbstzweck zu feiern, der aber keinen Bezug mehr auf die in Christus vorgegebene und zu erstrebende Einheit hat. Die Formel will dagegen ganz gezielt das Verhältnis konfessioneller Verschiedenheiten zueinander und auf einen gemeinsamen Kirchenbegriff hin beschreibbar machen. Und es geht ihr darum zu zeigen, dass die gesuchte Einheit der Kirche auch für konfessionelle Verschiedenheiten Raum bietet.

Vorausgesetzt ist dabei allerdings, dass ihnen ihre kirchentrennende Schärfe entzogen ist und sie in diesem Sinne miteinander versöhnt werden können und auch versöhnt sind. Dabei erhebt die Formel von der Einheit in versöhnter Verschiedenheit den Anspruch, einen differenzierenden Konsens in Lehrfragen zu beschreiben, der bei unterschiedlichen Zugängen zu entscheidenden Lehrstücken des christlichen Glaubens die verbindende Gemeinsamkeit der Partner im Dialog ausdrücklich machen kann.

Die VI. Vollversammlung des LWB in Daressalam hält dazu fest: „Das Modell soll zum Ausdruck bringen, dass die konfessionellen Ausprägungen des christlichen Glaubens, in ihrer Verschiedenheit, einen bleibenden Wert besitzen; dass diese Verschiedenheiten aber, wenn sie gemeinsam auf die Mitte der Heilsbotschaft und des christlichen Glaubens bezogen sind und diese Mitte nicht in Frage stellen, ihren trennenden Charakter verlieren und miteinander versöhnt werden können zu einer verpflichtenden ökumenischen Gemeinschaft, die in sich auch konfessionelle Gliederung bewahrt.“

Der Weg der Einheit in versöhnter Verschiedenheit ist dabei, so fügt das Dokument von Daressalam hinzu, ein „Weg lebendiger Begegnung, geistlicher Erfahrung miteinander, theologischen Dialogs und geistiger Korrektur, auf dem sich die jeweilige Besonderheit des Partners nicht verliert, sondern sich läutert,

wandelt und erneuert und so für den anderen als legitime Ausprägung des Christseins und des einen christlichen Glaubens sichtbar und bejahbar wird. Die Verschiedenheiten werden nicht ausgelöscht. Sie werden auch nicht einfach konserviert und unverändert beibehalten. Sie verlieren vielmehr ihren trennenden Charakter und werden miteinander versöhnt.“

Ziel der ökumenischen Dialoge und Begegnungen ist nach diesem Modell die Erklärung und Praktizierung von sichtbarer Kirchengemeinschaft auf der Basis und unter der Voraussetzung der von Gott gewirkten, wahren Einigkeit der Kirche, die im gemeinsamen schriftgemäßen Verständnis des Evangeliums gegeben und im rechten Gebrauch der Sakramente erkennbar ist. Wahre Einheit kann demnach niemals durch die Kirchen selbst hergestellt werden. Vielmehr wird sie als Verheißung und Verpflichtung für alle im Christusglauben verbundenen Kirchen konstatiert. Sie liegt uns in der geglaubten Gegenwart des Geistes voraus. Wenn Kirchen also erkennen, dass zwischen ihnen ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums von Jesus Christus entwickelt und herausgearbeitet ist, dann müssen die Kirchen dem dadurch Rechnung tragen, dass sie untereinander Kirchengemeinschaft an Wort und Sakrament erklären und praktizieren. Es gibt also eine im gottesdienstlichen Glaubensbekenntnis aller christlichen Kirchen festgehaltene und bekannte Verpflichtung, sich der Einheit in versöhnter Verschiedenheit nicht zu verweigern, wenn wesentliche Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums erreicht ist.

Besonders in letzter Zeit kann man deutliche Zweifel hören, ob denn auch auf katholischer Seite die Zielvorstellung einer Einheit in versöhnter Verschiedenheit als eine diskutabile Formel, die einen differenzierenden Konsens ermöglichen könnte, in Erwägung gezogen oder gar befürwortet werden könnte. Unmittelbar nach Daressalam hat es auch im ökumenischen Dialog einige prominente Vertreter der katholischen Theologie gegeben, wie zum Beispiel Heinrich Fries und Karl Rahner in ihrer bemerkenswerten Schrift „Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit“ von 1985 und Yves Congar, die sich alle auf dieses Modell positiv bezogen haben. Andere, wie etwa der große Kardinal Kasper, haben jüngst darauf hingewiesen, „dass ein Mangel an einer gemeinsamen Zielvorstellung eines der wohl schwerwiegendsten Probleme der gegenwärtigen ökumenischen Situation sei.“ Denn, so fährt er fort, „hat man kein gemeinsames Ziel, besteht die Gefahr, dass man sich, ohne es zu wollen, in verschiedene Richtungen bewegt und am Ende weiter auseinander ist als zuvor.“

Gewiss, katholische Kirche und Theologie haben mit und seit dem letzten Konzil zwar immer wieder die einzelnen und für sie grundlegenden Erfordernisse kirchlicher Einheit klar herausgestellt. Aber sie haben ihre Vorstellung und ihr Modell kirchlicher Einheit nicht in einem Konzept oder in einer mit einer griffigen Formel beschreibbaren Vision zusammengefasst und in die Diskussion eingebracht. Dennoch begegnen in der katholischen Theologie schon der 1960iger und 1970iger Jahre kurze und prägnante Aussagen über das Ziel des ökumenischen Diskurses, die dem Konzept einer Einheit in versöhnter Verschiedenheit sehr nahe kommen und wie Parallelkonzepte anmuten müssen.

Ein oft zitiertes Wort Josef Ratzingers, das noch aus der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils stammt, spiegelt das in allgemeiner Form wieder. Er sagte, es gehe grundsätzlich um eine „Einheit der Kirchen, die Kirchen bleiben



Professor Uwe Swarat (re.) war ein gesuchter Gesprächspartner.

und doch eine Kirche werden.“ Dabei ist auch der von Kardinal Willebrands einst entwickelte Gedanke zu erwähnen, man könne von „Kirchentypen“ sprechen, die in der Einheit nicht nivelliert, verschmolzen oder in einem der Kirchentypen aufgehen sollten. „Das Leben der Kirche bedarf einer Vielfalt solcher Typoi, die den vollen katholischen und apostolischen Charakter der einen und heiligen Kirche manifestieren.“ Und die immer wieder zitierte Würzburger Bischofssynode von 1974 macht das besonders deutlich. In ihren Beschlüssen hieß es: „Es ist berechtigt, in der Vielfalt der Traditionen der verschiedenen Konfessionen auch eine legitime Vielfalt zu erkennen und positiv zu bewerten. Die Synode hofft auf eine Entwicklung, in der bisher kirchentrennende Gegensätze abgebaut und bisher getrennte Kirchen und kirchliche Gemeinschaften zu Trägern solcher Vielfalt der einen Kirche Jesu Christi werden.“

So lag es durchaus nahe, dass bei der Unterzeichnung der katholisch-lutherischen Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre von 1999 der Gedanke einer Einheit in versöhnter Verschiedenheit auch von katholischer Seite eine geradezu offizielle Billigung erfahren konnte. Der katholisch-lutherische Dialog, so wurde dort gesagt, „wolle zu voller Kirchengemeinschaft, zu einer Einheit in Verschiedenheit gelangen, in der verbleibende Unterschiede miteinander versöhnt würden und keine kirchentrennende Kraft mehr hätten.“

Dass es gegenwärtig dennoch jene Stimmen gibt, die diese Einheitsvorstellung als eine primär protestantische betrachten, die ihre Anwendung auf das katholische Bemühen um christliche Einheit bezweifeln, muss darum überraschen. Was sind die Gründe? Die katholischen Äußerungen scheinen darauf hinaus zu laufen, dass man das Konzept einer Einheit in versöhnter Verschiedenheit so eng an die lutherisch-reformierte Leuenberger Konkordie mit ihren Begriffen von Kirchengemeinschaft heranrückt, dass beides geradezu identisch wird. Das macht die katholischen

Vorbehalte gegenüber dem Konzept einer Einheit in versöhnter Verschiedenheit zunächst durchaus verständlich. Denn die aus katholischer Sicht gewichtige Frage des kirchlichen Amtes und der Gemeinschaft im kirchlichen Amt ist in der Leuenberger Konkordie zwar durchaus präsent und gehört zu ihrem Verständnis von Kirchengemeinschaft unbedingt hinzu, spielt dort in der Tat aber keine prominente Rolle. Aber das Konzept der Leuenberger Konkordie und einer Kirchengemeinschaft bei der Anerkennung von Lehrunterschieden, die dennoch keine trennende Funktion mehr haben, kommt eher von dem Konzept der Einheit in versöhnter Verschiedenheit her und bezieht sich darauf als dass es diese begründet. Nicht, wie manche katholischen Ausleger der Leuenberger Konkordie und des Konzepts von der versöhnten Verschiedenheit meinen, steht die Leuenberger Konkordie als ein vermeintliches Bekenntnis über dem Modell der Einheit in versöhnter Verschiedenheit.

Zum Teil werden auch Argumente vorgetragen, dass das Modell der Einheit in versöhnter Verschiedenheit auf das Bemühen um die Klärung ganz offensichtlicher Differenzen und damit das Bemühen, sie in Lehrgesprächen zu deuten, zu verstehen und zu überwinden, verzichtet. Für die lutherischen Kirchen bedeutet das Modell der Einheit in versöhnter Verschiedenheit vielmehr die Verpflichtung, dass die in Kirchengemeinschaft stehenden Kirchen zuvor in Lehrgesprächen zu der Erkenntnis kommen, dass ihre unterschiedlichen Bekenntnisschriften und theologischen Unterschiede legitime Ausformungen ein und desselben Evangeliums sind. Dafür haben der Lutherische Weltbund und die Vereinte Evangelisch-Lutherische Kirche auch Kriterien des Dialoges entwickelt. In Lehrgesprächen wird geprüft, ob unterschiedliche, sogar sich auf den ersten Blick ausschließende Lehrtraditionen unter bestimmten Voraussetzungen als komplementär verstanden werden können. Besonderes Augenmerk gilt jenen

Lehren, bei denen Lehrverurteilungen ausgesprochen wurden. Zum einen ist nach dem Gehalt eines Konsenses zu fragen, das heißt der konstituierenden Mitte des Glaubens. Die notwendige Entfaltung in Sprache und Form der konstituierenden Mitte des Glaubens führt zu einer Verschiedenheit der Entfaltung, die sich dann wiederum als trennend erwiesen hat. Aus diesem Grunde ist zum anderen die Gestalt – das heißt die Art und Struktur – des Konsenses zu untersuchen.

Wobei hier wiederum zwischen Sache und Sprache sowie Ausdrucksformen unterschieden werden muss. Hinter dieser Differenzierung steht die Glaubensüberzeugung, dass menschliche Wahrnehmung und menschliches Reden von Gottes Offenbarung zur Offenbarung Gottes immer nur in einem Verhältnis der Approximation, nicht der völligen Kongruenz stehen. Die Diskussion um die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre und ihre Methode führte nochmals zum genauen Nachdenken darüber und sie wurde dahingehend präzisiert, dass nun vom differenzierten Konsens gesprochen wird. Harding Meyer hat dieses beispielhaft folgendermaßen bestimmt: „Es geht folglich in den erreichten Übereinstimmungen jeweils um einen in sich differenzierten Konsens. Der erreichte Konsens hat gleichsam zwei Schichten oder vielleicht besser: er umfasst zwei Informationen. In der ersten Affirmation sagt und zeigt er, dass im für einen Konsens Notwendigen einer bislang kontroversen Lehre Übereinstimmung erreicht ist; in der zweiten Affirmation sagt und zeigt er, dass Unterschiede bleiben, die jedoch die Übereinstimmung des im Konsens Notwendigen nicht infrage stellen und damit zulässig, vielleicht sogar sinnvoll sind.“

Für einen solchen differenzierten Konsens gibt es ein Beispiel im ökumenischen Dialog in Nordamerika. Im

Jahre 1982 unterzeichneten „Lutheraner“ und „Espiscopale“ in Amerika eine Übereinkunft, die offiziell eine Interimsabendmahlsgemeinschaft zwischen den beiden Partnerkirchen vereinbarte. Für die Unterzeichner sagte diese Gemeinschaft jedoch nicht aus, dass die endgültige und volle Anerkennung der jeweiligen Ämter und Kirchenverständnisse bereits erreicht seien. Hier begegnet uns das Konzept, dass eine volle dogmatische Übereinstimmung nicht erreicht werden muss, um erste Schritte auf dem Weg zur sichtbaren Einheit zu unternehmen. Das bemerkenswerte an dieser Verständigung ist, dass die Schritte zur Verständigung im Amtsverständnis sich in einer Interimsabendmahlsgemeinschaft niedergeschlagen haben, ohne dass die vollständige gegenseitige Anerkennung der Ämter erfolgt ist.

III. Ekklesiologische Voraussetzungen für das Modell „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“

Der große französische Konzilstheologe Yves Congar hat in seinem Werk „Der Heilige Geist“ von 1979 vor dem Hintergrund der Konstitutionen des Zweiten Vatikanischen Konzils festgehalten, dass es besonders einer Entwicklung der Theologie des Heiligen Geistes und damit der dritten Gestalt der Trinität bedarf, um der ökumenischen Bewegung und damit der Bezo-genheit aller Kirchentümer auf eine vorausgesetzte Einheit der Kirche, die allen menschlichen Entscheidungen vorausgeht, eine theologisch begründete Verortung zu verleihen. Damit hat Yves Congar einen Grund gelegt, der sich überkonfessionell in vielen theologischen Entwürfen zur Ökumene und zum ökumenischen Gespräch niederschlägt. Er hat vorgetragen, dass nur in einer konsequenten Entwicklung der Ekklesiologie aus einer christozentrischen Pneumatologie das Geheimnis



Prof. Dr. Uwe Swarat, einer der Vorstände des DÖSTA, begrüßte die rund 100 Teilnehmer der ökumenischen Tagung.

der Kirche angemessen beschreibbar ist. Gott ruft uns zur Teilnahme an seinem Leben durch sinnfällige Mittel: Die Geschichte der Patriarchen und Israels, Worte der Propheten und der inspirierenden Psalmen, geistliche Bewegungen innerhalb und außerhalb der Kirche. Aber sie stehen, das leistet eine Theologie des Heiligen Geistes, in allen institutionellen Ausformungen im Dienste der Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus. Aber alle geistliche Frucht ist ohne Formen der Ausgestaltung nicht denkbar.

Zwischen diesen beiden Ebenen des ursprünglichen und des geformten und institutionell Gestalt gewinnenden Wirken des Heiligen Geistes finden wir nach Congar eine Dialektik wieder. Sie macht einen Wesenszug des Nachdenkens über die Kirche und den Heiligen Geist aus. Doch wie die Sachverhalte und die Geschichte zeigen, „kann jede der beiden Ebenen, die des geistig-geistlichen und die der sinnfälligen Dinge, sich ständig entwickeln. In der Tat hat es Ekklesiologien gegeben, die von der Betonung der Mittel dominiert waren bis hin zu einem unerträglichen Juridismus und Klerikalismus, und Ekklesiologien der reinen geistigen Innerlichkeit, einer Unmittelbarkeit der Geistesfrucht, welche Vermittlungen mehr oder weniger ausschließt.“

Alles ökumenische Tun und alle ökumenische Selbstverpflichtung der Kirchen sind darauf angewiesen, dass es eine Gemeinschaft im Geiste, im Gebet und in der Wiederaufwertung der Pneumatologie geben kann und geben muss. Gute Theologie umfasst für Congar deshalb im Wesentlichen vier Aufgaben für diejenigen Theologen, die mit Leidenschaft die sichtbare Einheit der Kirchen und Konfessionen suchen:

1. Darin, dass sie miteinander beten, miteinander das Gotteswort meditieren, beieinander offensichtliche Gaben Gottes feststellen, erkennen sich die Teilnehmer an ökumenischen Zusammenkünften und erst recht die Angehörigen der Erneuerung der Kirche als echte Christen und als mögliche, weil schon wirkliche Brüder und Schwestern an.

2. Die Wiederaufwertung der Pneumatologie ist einer der Faktoren, die das Antlitz der Kirche und den Sinn für die lebendige Zugehörigkeit zu ihrer Realität tief verändern. Die Gaben und spirituellen Stärken der jeweils anderen Ausprägung in einem gemeinsamen Bezug auf die Mitte der Schrift können als Bereicherung zur eigenen Ausprägung empfunden werden.

3. Alle Charismen in den Kirchen und Konfessionen können darauf hin bezogen und gewürdigt werden, insofern sie einen Beitrag leisten zur Kräftigung des Christusbezugs und der Gottesgemeinschaft.

4. Jede Bewegung in der Kirche wird sich daraufhin befragen lassen müssen, inwieweit sie eine Gestaltwerdung des Geistes Christi ist und in ihrer Gestaltwerdung auch den Bezug auf den die eigene Konfessionalität übersteigenden Geist Christi in sich enthält und sich an den jeweils anderen, die eigene Tradition bereichernden Entfaltungen erfreut.

„Die ökumenische Bewegung setzt die Wahrheit ins Leben um, dass die Kirche sich von innen her aufbaut, dass die Gemeinschaft in der Liebe über jede Organisation oder äußere Vermittlung den Primat hat.“ Papst Franziskus hat in seinem Interview mit Antonio Spadaro im ersten Jahr seines Pontifikats formuliert: „In den ökumenischen Beziehungen ist dies wichtig: das, was der Geist

in anderen gesät hat, nicht nur besser zu kennen, sondern vor allem auch besser anzuerkennen als ein Geschenk auch an uns.“

IV. Gemeinsames Handeln der Kirchen in ökumenischer Verantwortung

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in „Unitatis redintegratio“ die Haltung beschrieben, in der im ökumenischen Zeitalter die getrennten Kirchen miteinander arbeiten: „Das Heilige Konzil wünscht dringend, dass alles, was die Söhne der katholischen Kirche ins Werk setzen, in Verbindung mit den Unternehmungen der getrennten Brüder fortschreitet, ohne den Wegen der Vorsehung irgendein Hindernis in den Weg zu legen und ohne den künftigen Anregungen des Heiligen Geistes vorzugreifen. Darüber hinaus erklärt es seine Überzeugung, dass dieses heilige Anliegen der Wiederversöhnung aller Christen in der Einheit der einen und einzigen Kirche Christi die menschlichen Kräfte und Fähigkeiten übersteigt. Darum setzt es seine Hoffnung gänzlich auf das Gebet Christi für die Kirche, auf die Liebe des Vaters zu uns und auf die Kraft des Heiligen Geistes“ (UR 24).

Und Papst Franziskus hat in seinem apostolischen Sendschreiben „Evangelii Gaudium“ erklärt, dass die Kirche „eine tiefe missionarische Erneuerung vollziehen möchte“, die eine Form der Verkündigung „vorgibt, die uns allen als tägliche Pflicht zukommt“. Es geht darum, „das Evangelium zu den Menschen zu bringen, mit denen jeder zu tun hat, zu den nächsten wie zu den unbekannt“. Und er hat hinzugefügt: „Ich will keine Kirche, die darum besorgt ist, der Mittelpunkt zu sein, und schließlich in einer Anhäufung von fixen Ideen und Streitigkeiten verstrickt ist.“

Es ist nicht schwer zu zeigen, dass die Zukunft des konfessionellen Religionsunterrichtes etwa in Niedersachsen oder die verlässliche seelsorgerliche Unterstützung der Bundespolizisten – um nur zwei Beispiele des öffentlichen und gemeinsamen Wirkens der Kirchen in der Bundesrepublik zu nennen – davon entscheidend abhängt, dass die Kirchen viel konsequenter noch als bisher ökumenisch denken und handeln.

V. Abschlussbemerkungen

Exegetische Forschungen zum Akt des Bekennens im Urchristentum und in den biblischen Schriften kommen über Konfessionsgrenzen hinweg übereinstimmend zu dem Ergebnis, dass im Zentrum allen Bekennens und aller Bekenntnisbildung das Christusbekenntnis steht. Es ist in seinem Ursprung Bekenntnis zu Jesus Christus, zu seiner Botschaft und zu seiner Person. Beim Bekennen geht es um ursprüngliche und persönliche Gemeinschaft mit Jesus Christus, nicht um feierliche Selbstverpflichtung auf einer Reihe von Lehraussagen. In den Evangelien tritt dieser Personalcharakter des Bekennens ausdrücklicher hervor in dem doch wohl auf Jesus selbst zurückgehenden Wort: „Jeder, der sich zu mir bekennt, vor den Menschen, zu dem wird sich der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes“ (Lk 28,8).

Das Urbekenntnis des christlichen Glaubens ist das Bekenntnis, dass Jesus der Herr ist und auferstanden ist. Die Einheit der Kirche ist nicht in erster Linie eine Einheit der Lehre. Sie beruht hingegen auf dem gemeinsamen Bekenntnis zu Jesus Christus. Die Gemeinsamkeit dieses Bekenntnisses wird durch Unterschiede und sogar Gegensätze im Glaubensverständnis nicht notwendigerweise beeinträchtigt. Solche Gegensätze können betrachtet werden



Der Bischof von Speyer, Dr. Karl-Heinz Wiesemann, ist Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher

Kirchen (ACK) und nahm ebenfalls an der Tagung in der Katholischen Akademie Bayern teil.

als einander ergänzende und bisweilen auch korrigierende Ausdrucksformen letztlich derselben Glaubensintentionen.

Im ökumenischen Diskurs geht es darum, diese gemeinsame Grundlage des persönlichen Christusbezuges als eine Grundlage zu beschreiben, auf deren Hintergrund unterschiedliche Ausdrucksformen und Entfaltungen in der Lehrbildung ruhen, die sich aber darauf auch zurückbeziehen. Wenn in ökumenischen Gesprächen seit einigen Jahren auf Vorschlag von Bischof Feige und Präses Schneider das Reformationsgedenken als gemeinsames Christusbekenntnis der evangelischen und katholischen Christen in Deutschland hervorgehoben wird, ist genau dieses gemeint und intendiert. Die Gegensätze im entfalten Lehrverständnis können betrachtet werden als einander ergänzende Ausdrucksformen letztlich derselben Glaubensintention. Sie können als Gegensätze gelten gelassen werden, die ihr Recht hatten und ihr Recht haben, deren sich gegenseitig ausschließende Beurteilung auf dem Hintergrund des gemeinsamen Christusbekenntnisses aber nicht mehr gilt.

Um meinen Lehrer Wolfhart Pannenberg abschließend zu zitieren: „Die Überwindung der Glaubensspaltung der Christenheit ist die unerlässliche Voraussetzung dafür, dass das Christentum zum Zeichen für die Einheit der Menschheit werden kann.“ Sicherlich ist das Wesen der Kirche auch gegenwärtig nicht völlig unsichtbar, aber es leidet unter schweren Entstellungen. Und bis zur Unkenntlichkeit ist die allgemein menschliche Universalität, die wahre Katholizität der Kirche Christi entstellt unter uns durch die Spaltung und gegenseitige Verdammung der Christen selber, sowie durch unsere Unfähigkeit zur versöhnenden Überwindung dieser ererbten Gegensätze. Nur die konsequente Bewegung zu einer Einheit in versöhnter Verschiedenheit wird die Kirchen dazu führen können, dass sie ihrem gemeinsamen Auftrag, das Evangelium unter die Menschen zu bringen und ihm zu einer Leuchtkraft zu verhelfen, gerecht werden. □

Aus Gründen der besseren Lesbarkeit wurde beim Abdruck in unserer Zeitschrift auf die Fußnoten verzichtet.



Professor Thomas Söding im Dialog mit einer Teilnehmerin.

Auf ewig geteilt? Für immer geeint? Ökumenische Zukunftsvisionen

Bischof Gerhard Feige

„Auf ewig geteilt? Für immer geeint? Ökumenische Zukunftsvisionen“, so lautet das Thema des Vortrages zum heutigen Auftakt des Symposiums. Schon seit Längerem ist immer wieder einmal zu hören, dass es in der Ökumene eine Stagnation, gar eine „Eiszeit“ gebe. Eine solche Einschätzung kann ich jedoch nicht teilen. Als Vorsitzender der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz bewege ich mich in vielen bi- und multilateralen Kontexten, die mir verdeutlichen, wie positiv sich – bei allen Schwierigkeiten und offenen Fragen – doch insgesamt der ökumenische Dialog entwickelt hat. Manchmal sind es freilich nur kleine Schritte, die uns auf dem ökumenischen Weg voranbringen. Dennoch oder gerade deshalb sollten wir mit Geduld und Zuversicht die noch offenen kontrovers-theologischen Fragen angehen und auf das Wirken des Heiligen Geistes vertrauen.

Aber wohin soll dieser Weg führen? Was ist das Ziel, auf das hin wir unterwegs sind. Dass es zwischen den Kirchen bisher keine gemeinsame Zielbestimmung gibt, sieht Kardinal Kurt Koch als „die eigentliche Krux“ in der gegenwärtigen Situation an. Und er drängt immer wieder dazu, sich diesem Thema intensiv zu widmen: „Denn“ – so Kardinal Koch – „nur wenn das Ziel der ökumenischen Bewegung klar vor Augen steht, lässt sich auch die Frage nach den nächsten notwendigen Schritten adäquat stellen und klären.“

Das Ökumenismuskonkordat des Zweiten Vatikanischen Konzils „Unitatis Redintegratio“ hält gleich zu Beginn das Ziel der ökumenischen Bewegung fest: „Die Einheit aller Christen wiederherstellen zu helfen ist eine der Hauptaufgaben des Heiligen Ökumenischen Zweiten Vatikanischen Konzils.“ Letztlich gründet dieses Ziel im Wunsch Jesu Christi selbst nach Einheit, wie er im Johannesevangelium als eines der letzten Worte unseres Herrn überliefert ist. Damit ist der Ökumenismus „nicht bloß irgendein ‚Anhängsel‘ (...), das der traditionellen Tätigkeit der Kirche angefügt wird. Im Gegenteil, er gehört“ – wie Papst Johannes Paul II. im Jahr 1995 in seiner Enzyklika „Ut Unum Sint“ bemerkt – „organisch zu ihrem Leben und zu ihrem Wirken“. Und er beschreibt in dieser wegweisenden Enzyklika das Ziel aller ökumenischen Dialoge und Bemühungen wie folgt: „Fast alle streben, wenn auch auf verschiedene Weise, zu einer einen, sichtbaren Kirche Gottes hin, die in Wahrheit allumfassend und zur ganzen Welt gesandt ist, damit sich die Welt zum Evangelium bekehre und so ihr Heil finde zur Ehre Gottes.“ Auch der Ökumenische Rat der Kirchen betrachtet sich als „eine Gemeinschaft von Kirchen auf dem Weg zur sichtbaren Einheit in dem einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet“.

Aber wie soll diese sichtbare Einheit aussehen? Ein konkretes Modell in der Form eines Strukturplanes, zu dessen Umsetzung wir dann ein detailliertes Konzept entwickeln könnten, gibt es auch auf katholischer Seite nicht. Einigkeit besteht darin, dass auch aus katholischer Sicht sichtbare Einheit nicht bedeuten kann, dass die bestehenden



Bischof Dr. Gerhard Feige,
Bischof von Magdeburg

Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zu einer uniformen Einheitskirche verschmolzen werden. Auch von der sogenannten „Rückkehrökumene“, also der Vorstellung, dass alle Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zur katholischen Kirche zurückkehren mögen, hat sich die katholische Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil verabschiedet und in ihrem Ökumenismuskonkordat ausdrücklich „die Teilnahme der katholischen Gläubigen am ökumenischen Werk“ gewürdigt. Wie aber kann dann die Einheit aussehen? Dieser Frage möchte ich im Folgenden in drei Schritten nachgehen. Dabei versuche ich, zu den mir vorgegebenen Stichpunkten „Auf ewig geteilt?“, „Für immer geeint?“ und „Ökumenische Zukunftsvisionen“ jeweils Aspekte einer Antwort aufzuzeigen, im letzten Teil besonders im Hinblick auf den bevorstehenden 500. Jahrestag der Reformation im Jahr 2017.

I. Auf ewig geteilt?

In der Ökumene haben wir momentan keine gemeinsame Vision einer anzustrebenden Kircheneinheit. Überdies ist der Begriff der „Einheit“ in Verruf gekommen und wird zunehmend negativ konnotiert. Er steht „unter dem Verdacht von Vermassung, Uniformierung, Zentralismus und Entmündigung“ und scheint „fast zu einem Schreckgespenst geworden zu sein. Stattdessen wird Verschiedenheit neuerdings als das Ideal gepriesen, werden Sonderwege immer mehr zur Normalität gerechnet, sieht man in der Entfremdungs- und Spaltungsgeschichte der Christenheit kaum noch eine Tragik, sondern eher sogar die erfreuliche Entwicklung zu einer größeren ‚Buntheit‘.“

Diese Beobachtung hat sich bei meiner Lektüre des Grundlagentextes des Rates der EKD zu 500 Jahre Reformation mit dem Titel „Rechtfertigung und Freiheit“ verdichtet. Darin wird die katholische Kirche als eine aus der Reformation hervorgegangene Konfessionskirche dargestellt, deren Idee der Universalkirche sich als nicht haltbar

erwiesen habe. Die aus der Reformation hervorgegangene Vielfalt hingegen ist die eigentliche Leitvorstellung, nicht mehr das Konzept der sichtbaren Einheit.

Wie schwierig es ist, im Dialog noch zu einer gemeinsamen Sicht der Zielsetzung der Ökumene zu finden, zeigt sich auch in der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen (ÖAK) zu 2017. Einerseits hält der ÖAK an der anzustrebenden sichtbaren Einheit fest, andererseits spricht er zugleich – im Sinne der Ökumene der Gaben – mit Wertschätzung von der Vielfalt der Konfessionen: „Die konfessionelle Polyphonie christlichen Zeugnisses und Dienstes in der Welt der Gegenwart kann man heute – sofern sie nicht mit gegenseitiger Verurteilung und Fundamentalkritik verbunden ist – auch als Ausdruck der Gabenvielfalt des einen Leibes Christi verstehen.“ Insgesamt gesehen liegt dem ÖAK an einer Betrachtung der Reformation, die dem historischen Ereignis gerecht wird und die gegenwärtigen Herausforderungen der Ökumene offen anspricht. Dies alles geschieht in Zustimmung zum Ost und West verbindenden Glaubensbekenntnis von 381 n. Chr., das das hohe Gut der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche als gemeinsame Glaubensgrundlage festhält.

Zwar wird von evangelischer Seite in letzter Zeit vermehrt betont, dass die Spaltung der abendländischen Christenheit durch die Reformation auch ein Grund zur Trauer sei. So heißt es in dem Bericht der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, der unter dem Titel „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“ Perspektiven zu einem gemeinsamen lutherisch/römisch-katholischen Gedenken im Jahr 2017 aufzeigt: „Wenn im Jahr 2017 evangelische Christen den Jahrestag des Reformationsbeginns feiern werden, feiern sie damit nicht die Spaltung der Kirche des Westens. Kein theologisch Verantwortlicher kann die Trennung der Christen feiern.“ Aber dennoch ist insgesamt eine Tendenz dahingehend zu beobachten, den Status quo hinzunehmen, sich vorschnell mit dem Zustand der geteilten Christenheit abzufinden oder die darin begründete Vielfalt gar positiv zu bewerten.

Diese Haltung kann aber nicht die der katholischen Kirche sein. Aus ihrer Perspektive ist die Wiederherstellung der vollen sichtbaren Einheit das Ziel der ökumenischen Bewegung, einer Einheit, die – wie Papst Johannes Paul II. festhält – „durch die Bande des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der hierarchischen Leitung und Gemeinschaft gebildet wird“. „Denn diese vom Heiligen Geist geschenkte Einheit besteht“ – wie er außerdem betont – „nicht bloß in einer Ansammlung von Personen, die sich zu einer Summe addieren“. Dieses Ziel bekräftigen auch die deutschen Bischöfe ausdrücklich in ihrem im Herbst 2014 veröffentlichten Wort zur Ökumene aus Anlass des 50. Jahrestages der Verabschiedung von „Unitatis Redintegratio“: „Mit der unübersehbaren Vielfalt in der Christenheit wollen wir uns nicht abfinden.“ Aus katholischer Sicht kann das Ziel der ökumenischen Bewegung nur die volle sichtbare Kirchengemeinschaft sein. Sie findet ihren Ausdruck in engster und tiefster Weise in der Eucharistiegemeinschaft. Trotz vieler Fortschritte in den letzten Jahren ist uns diese noch nicht geschenkt. Somit dürfen wir in unseren Bemühungen um die Wiederherstellung der vollen sichtbaren Einheit der Kirche nicht nachlassen, denn nur so erfüllen wir den sehnlichen Wunsch unseres Herrn.

Es bleibt in der Ökumene weiterhin eine Herausforderung, die unterschiedlichen Einheitsvorstellungen ins

Gespräch miteinander zu bringen. Die oftmals propagierte „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ kann sicherlich ein Modell sein. Dennoch stellen sich dann die Fragen, die ich vor wenigen Jahren schon einmal formulierte: Wie viel Verschiedenheit ist möglich, ohne die Einheit zu gefährden? Wie viel Einheit ist nötig, damit Vielfalt nicht zur Beliebigerkeit verkommt? Welche Unterschiede sind komplementär und welche trennen? Auf diese Fragen theologisch gereifte und kirchlich rezipierte Antworten zu finden, bleibt unsere gemeinsame Aufgabe in der Ökumene.

II. Für immer geeint?

Nach dem Aufweis des Problemhorizonts, der sich hinsichtlich des Ziels der Ökumene auftut, lautet die Frage nun: „Für immer geeint?“ Die Einheit, um die Jesus Christus im Johannesevangelium betet, kann nicht von der ökumenischen Bewegung geschaffen werden. Sie ist ein Wesensmerkmal der Kirche Jesu Christi und damit von vornherein zu ihr gehörig. Das Ökumenismuskonkordat hält dazu fest: „Christus der Herr hat eine einzige und einzige Kirche gegründet“. Die Einheit der Kirche ist uns durch das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus schon vorgegeben. Das entlastet uns einerseits von dem Druck, diese Einheit mit allen Mitteln erwirken zu müssen, entbindet uns jedoch nicht von der Aufgabe, die Einheit der Kirche Jesu Christi auch in der heutigen Welt sichtbar zu machen. Aus der Gabe Gottes an seine Kirche „folgt die Aufgabe, sie auch im Erscheinungsbild der Gesamtchristenheit deutlich erkennbar zu machen“.

Die ökumenische Bewegung hat uns immer mehr bewusst gemacht, dass es über Konfessionsgrenzen hinweg viele Gemeinsamkeiten gibt, in denen die bereits bestehende Einheit konkret wird. Dazu gehört an erster Stelle das Bekenntnis zu Christus als Quelle und Mitte aller kirchlichen Communio, in die wir durch Glaube und Taufe aufgenommen werden. Die Taufe begründet nach katholischer Auffassung „ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind“. Alle Getauften sind in den einen Leib Christi eingegliedert und damit in die Gemeinschaft Gottes aufgenommen, die er uns in Jesu Leiden, Tod und Auferstehung eröffnet hat. Ein weiteres wesentliches Element, in dem sich die bereits bestehende Einheit zeigt, ist die Heilige Schrift als gemeinsame Grundlage unseres Glaubens. Zu nennen sind hier auch die Elemente der alten Liturgie zur Verehrung und Anbetung Gottes, die insbesondere unsere Verbundenheit mit den Christen in den Ostkirchen zum Ausdruck bringen. Mit Lutheranern und Methodisten verbindet uns in besonderer Weise der differenzierte Konsens in der Rechtfertigungslehre.

Die beeindruckende Sammlung der „Dokumente wachsender Übereinstimmung“ veranschaulicht die Fülle der schon erreichten Gemeinsamkeiten und Konvergenzen. Ermutigt durch diese Zeugnisse können wir miteinander in Liebe und Geduld weiter den Weg der Ökumene gehen. Dabei dürfen wir jedoch nicht vergessen, dass die Erwirkung der Einheit letztlich nicht in unserer Hand liegt, sondern als ein Geschenk Gottes erfahren wird. Der geistliche Ökumenismus, den das Konzil „als die Seele der ganzen ökumenischen Bewegung“ bezeichnet, ist zugleich Motor und Katalysator unserer Bemühungen. Daher dürfen wir im gemeinsamen Gebet um die Wiederherstellung der sichtbaren Einheit der Kirche nicht nachlassen. So kann das Vertrauen immer mehr wachsen, dass wir durch die Gabe Gottes in der einen Stiftung Jesu Christi schon für immer geeint sind.

III. Ökumenische Zukunftsvisionen

Was folgt aus diesen – wie ich hoffe – ermutigenden Impulsen für die ökumenische Arbeit in der kommenden Zeit? In den nächsten zwei Jahren wird vor allem im evangelisch-katholischen Dialog der 500. Jahrestag des Beginns der Reformation im Jahre 2017 eine große Rolle spielen und sich – da bin ich sicher – auch als Prüfstein für die multilaterale Ökumene erweisen. Immerhin findet 2017 die erste Jahrhundertfeier statt, die auf einen sehr fruchtbaren gemeinsamen Dialog zurückblicken kann. Deshalb muss die Frage gestellt werden, inwieweit die geplanten Feierlichkeiten auch in einem ökumenischen Horizont stehen. Dieses Anliegen verfolgt ja auch dieses Symposium.

2017 rückt immer näher, der 31. Oktober wird voraussichtlich in allen Bundesländern ein einmaliger gesetzlicher Feiertag sein, viele Gedenkstätten der Reformation werden aufwändig saniert oder restauriert, und auf EKD- und landeskirchlicher Ebene ist eine Vielzahl von Gremien damit beschäftigt, sich auf dieses Jahr vorzubereiten. Vergessen dürfen wir aber auch nicht die zahlreichen anderen Kirchen und Gruppierungen, die sich auf ihre je eigene Weise auf die reformatorische Tradition berufen. Schließlich sind auch nicht unerhebliche Interessen der Reise- und Tourismusbranche zu beobachten, die sich durch 2017 erhöhten Umsatz erhoffen.

Verschiedentlich wurde und wird auch die katholische Kirche zum Mitfeiern eingeladen. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, dass die Reformation Auslöser für die Spaltung der abendländischen Christenheit war und Glaubenskriege, Flucht, Verletzungen und schmerzliche Konflikte nach sich zog – mit Schuld auf beiden Seiten. Unbestritten ist mittlerweile, dass im Jahr 2017 auch Raum sein wird für den Schmerz und das Bedauern über das Zerbrechen der Einheit und für die Vergegenwärtigung der Schuldgeschichte, die daraus folgte. Der Kontaktgesprächskreis zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland hat dazu

Vielmehr geht es darum, miteinander die beiderseitigen Verletzungen ehrlich zu benennen und voreinander und vor Gott für das geschehene Unrecht um Verzeihung zu bitten.

einen Healing-of-Memories-Prozess angestoßen, der bereits angelaufen ist. Er wird voraussichtlich am Vorabend des zweiten Fastensonntags 2017 in einen zentralen Gottesdienst münden, der hoffentlich Impuls dafür sein wird, ähnliche Gottesdienste anschließend auch dezentral zu feiern.

In diesem Zusammenhang irritiert es mich, wenn dabei von evangelischer Seite betont wird, dass Katholiken hoffentlich danach verstehen können, warum Protestanten das Jahr 2017 feiern wollen. Eine solche Intention sollte meiner Ansicht nach nicht mit diesem Healing-of-Memories-Prozess verbunden werden. Vielmehr geht es darum, miteinander die beiderseitigen Verletzungen ehrlich zu benennen und voreinander und vor Gott für das geschehene Unrecht um Verzeihung zu bitten. Dies ist sicherlich ein notwendiger und entscheidender Schritt, um einen freieren und versöhnlicheren Umgang mit der Geschichte der Reformation zu ermöglichen. Genauso wichtig erscheint mir



Udo Hahn, Direktor der Evangelischen Akademie Tutzing und Mitveranstalter der Tagung, moderierte das Podium mit den Bischöfen Dr. Gerhard Feige (re.) und Dr. Karl-Hinrich Manzke.

dabei der Blick in die Zukunft, verbunden mit der gegenseitigen Zusage, dass wir hinter diesen Akt der Versöhnung nicht mehr zurückfallen werden, sondern auf diesem Fundament miteinander in die Zukunft gehen wollen.

Der neue Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm, hat in seinen ersten Aussagen nach seiner Wahl das Paradigma des „Christusfestes“ wiederholt aufgegriffen. Für ein Christusfest in ökumenischer Gemeinschaft wolle auch der Text „Rechtfertigung und Freiheit“ werben, wie der Ratsvorsitzende im Geleitwort zu dessen vierter Auflage unterstreicht. Solche Äußerungen stimmen mich als Vorsitzenden der Ökumenekommission hoffnungsvoll, bedeutet es doch, dass die EKD plant, die Jahrhundertfeier in ökumenischer Aufgeschlossenheit zu begehen und sich dabei auf das alle Christen Verbindende zu beziehen. Wenn 2017 also dazu führen könnte, dass wir uns als Christen tiefer auf die Quelle und die Mitte unseres Glaubens besinnen, dass wir uns im Lichte Jesu Christi selbstkritisch die Frage stellen, ob der momentane Ist-Zustand unserer Kirchen seinem Willen entspricht, und uns darum bemühen, ihn in Gottesdienst und Studium der Heiligen Schrift noch intensiver kennenzulernen und zu erfahren, dann wird es auch – da bin ich mir sicher – zu einer tieferen Verbundenheit der Christen untereinander führen.

Die konkrete inhaltliche Gestaltung des „Christusfestes“ wird von Region zu Region andere Schwerpunkte haben. Auf der Ebene von EKD und Deutscher Bischofskonferenz und ebenso auf der Ebene der Landeskirchen und der Bistümer sind schon viele Initiativen in Planung, die genau diese ökumenische Ausrichtung stark machen wollen. Allen Vorbereitungen gemeinsam kann aber die Orientierung an dem sein, was der ökumenische Dialog im letzten Jahrhundert an Gemeinsamkeiten festgestellt hat und was somit zu Wegmarken auf dem Ziel zur sichtbaren Einheit der Kirche werden kann. Gleichzeitig bietet 2017 die Möglichkeit, auf diesem Weg

weiter voranzuschreiten. Ich sehe hier die Chance, aber auch die Herausforderung, mit allen Christen weitere Verständigungen und ein intensiveres Kennenlernen zu erreichen.

Wenn wir alle, die wir uns zu Jesus Christus bekennen und in der Taufe in seinen Leib eingegliedert wurden, gemeinsam unseren Glauben ins Wort fassen, können wir die Glaubwürdigkeit der Evangeliumsverkündigung in einer von Globalisierung und Säkularisierung geprägten Gesellschaft in erheblichem Maße verstärken. Gerade angesichts der Multireligiosität und multikulturellen Prägung unserer Welt kann das Christentum nur dann „ein ernstzunehmender Gesprächspartner sein, wenn es seinen verschiedenen Traditionen, Kirchen und Konfessionen gelingt, sich einheitlicher zu präsentieren und die spezifisch christliche Grundüberzeugung symphonischer und markanter zum Ausdruck zu bringen.“

Dabei ist es wünschenswert, dass sich auch die anderen Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen an diesem Christusfest beteiligen. Hier denke ich auch an die Kirchen des Ostens, die über Jahrhunderte einen eigenen Weg gegangen sind. Die Reformation und die Geschehnisse in der Folgezeit gehören größtenteils nicht zu ihrer Kirchengeschichte. Es erscheint ihnen demnach umso schwerer, einen Zugang zu finden. Bei dieser Herausforderung könnte sich das Paradigma des Christusfestes ebenfalls als weiterführend erweisen, kann es doch dazu führen, dass auch orthodoxe Christen sich eingeladen fühlen, Jesus Christus als die Mitte ihres und unseres gemeinsamen Glaubens zu bekennen und zu feiern. Hier sage ich jetzt bewusst „feiern“, denn die im Glauben an Christus schon gegebene Einheit scheint mir ein Grund zur Freude und zum Feiern.

Zum Abschluss möchte ich nochmals die Schrift „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“ zitieren: „Katholiken und Lutheraner sollen sich erneut dazu verpflichten, die sichtbare Einheit zu suchen, sie sollen gemeinsam erarbeiten, welche konkreten Schritte das bedeutet, und sie

sollen immer neu nach diesem Ziel streben.“ Dieser Imperativ gilt nicht nur für Katholiken und Lutheraner, sondern für alle Christen.

Wie gesagt: Ein fertiges Modell, wie diese Einheit konkret aussehen soll, haben wir auch auf katholischer Seite nicht. Aber diese Einheit müsste doch mehr sein als eine Kirchengemeinschaft, die sich damit begnügt, dass die Kirchen einander wechselseitig anerkennen. Aus katholischer Perspektive reicht das Modell „Leuenberg“ nicht. Es braucht eine sichtbare, auch das Amt einschließende Einheit. Dieses Mehr macht es anstrengender. Aber es ist unverzichtbar, weil es dabei nicht einfach um äußerliche Strukturen geht. Es geht darum, wie die Kirche das Evangelium in Treue zu dem von den Aposteln bezeugten Glauben durch die Zeit tragen und unter den jeweiligen Bedingungen der Zeit glaubwürdig verkündigen kann. Diese Frage bewegt aktuell auch die katholische Kirche, wie die Diskussionen im Vorfeld der Bischofssynode im Oktober dieses Jahres deutlich zeigen.

Mein dringender Wunsch und meine Hoffnung für die Ökumene bestehen darin, dass wir uns noch intensiver, als es bereits geschieht, den Grundfragen der Ekklesiologie zuwenden. Denn nur wenn wir hier zu einer größeren Übereinstimmung gelangen, kann es uns auch gelingen, eine gemeinsame Vorstellung von dem zu entwickeln, wohin wir in der Ökumene wollen und welche Schritte dazu nötig sind. Ich möchte dafür werben, dass wir nicht angesichts theologischer Differenzen und unterschiedlicher Einheitsvorstellungen resignieren, sondern in gemeinsamer Verbundenheit geduldig und zielstrebig weiter miteinander nach Lösungen suchen und uns im Vertrauen in das Wirken des Heiligen Geistes manchmal mit kleineren und gelegentlich auch mit größeren Schritten aufeinander zu bewegen. □

Aus Gründen der besseren Lesbarkeit wurde beim Abdruck in unserer Zeitschrift auf die Fußnoten verzichtet.

Luther und die Reformation 1517-2017

Heinz Schilling

I. Die veränderte Ausgangslage

Auch in ökumenischer Perspektive gilt die alte Fleischer-Weisheit, dass von einem Rind nur Rindfleisch zu erwarten ist. Deshalb hält ein Historiker einen historischen Vortrag. Der ökumenische Geist mag gleichwohl wehen, weil der Vortragende zwar Protestant ist, aber ein Kölner Protestant – „un dat is nid a su schlimm!“

Sollten Theologen wie Historiker, aber auch die nur am Reformationsjubiläum interessierten normalen Menschen nicht sicher sein, was am 31. Oktober zu feiern oder zu erinnern sei? Nämlich ein weltgeschichtliches Ereignis, das auf der Basis einer Revolution in der Gott-Mensch-Beziehung zunächst in Europa, dann darüber hinaus ganz neue, eben neuzeitliche Bedingungen des Denkens und Handelns eröffnet hat, des Selbstbewusstseins, der individuellen wie kollektiven Identität sowie des alltäglichen Zusammenlebens in Familie, kirchlicher wie politischer Gemeinde und natürlich auch und vor allem im neuzeitlichen Staat, der zusammen mit der Reformation zur beherrschenden Macht der Neuzeit aufstieg? Diese „Modernisierungskraft“ schrieb man – zumal in Deutschland – ausschließlich dem Protestantismus zu.

Berufen konnte man sich auf niemanden Geringeres als auf den berühmten Berliner Weltgeistdeuter Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) und Leopold von Ranke (1795-1886). Zwar war zuzugestehen, dass ökonomisch, philosophisch und künstlerisch „alles in Italien anfang““. Doch den epochalen Umbruch brachte „erst die Heroengestalt eines Luther, erst das deutsche Gewissen mit dem Erlebnis des tiefsten Sündenbewusstseins, mit der Entdeckung der allein auf dem Wege des Glaubens an den Gekreuzigten anzueignenden Gottesgerechtigkeit und mit der Befreiung der Bibel aus der Gefangenschaft päpstlicher Autorität.“

Noch nach der Katastrophe des Ersten Weltkrieges und im Angesicht der Nazi-Barbarei stand für Adolf von Harnack (1851-1930), dem wohl bedeutendsten Theologen und Wissenschaftsorganisator seiner Zeit, fest: „Die Neuzeit hat mit der Reformation Luthers ihren Anfang genommen, und zwar am 31. Oktober 1517; die Hammerschläge an der Tür der Schloßkirche zu Wittenberg haben sie eingeleitet.“

Allein, die Sicherheit, dass die Moderne in Deutschland ihren Ursprung nahm und von dort aus die Welt verbesserte, kam just am Vorabend des 500. Reformationsjubiläums abhanden. Hatte noch 2008 der damalige Vorsitzende der EKD, Bischof Wolfgang Huber, voller Optimismus eine „Lutherdekade“ ausgerufen, die – so war zu hoffen – die Deutschen in freudiger Annäherung zum 500. Reformationstag geleiten würde, so sind inzwischen längst heftige Kontroversen über den Sinn einer solchen Feier aufgebrochen – bis hin zu der radikalen Forderung, Luther aus dem historischen Gedächtnis der Deutschen und der Welt insgesamt zu löschen, weil er (ich zitiere den Journalisten Alan Posener mit seinen „Neuneinhalb Thesen gegen Luther“ aus der „Welt am Sonntag“) „kein Aufklärer, sondern ein religiöser Fundamentalist“ gewesen sei, der durch seine Bußlehre „die Angst zum ständigen Lebensbegleiter des



Prof. Dr. Heinz Schilling, Professor für Geschichte der frühen Neuzeit an der Humboldt-Universität Berlin

Menschen“ gemacht, „die Autoritätshörigkeit des Protestantismus begründet“, „Selbsthass statt Befreiung“ gepredigt, „einen eliminatorischen Antisemitismus“ begründet, „den Platz der Frau unter dem Mann“ gesehen, an Hexen und den Teufel geglaubt habe – und, so möchte man dieses ganz und gar nach den Maßstäben unserer Gegenwart einschneidende Verdikt ironisch ergänzen, nicht einmal Auto fahren konnte.

Die verbreitete Ratlosigkeit, wie mit dem Gedenkjahr 2017 umzugehen sei, ergibt sich im Wesentlichen aus der grundlegenden Veränderung der denkpolitischen Rahmenbedingungen für die Reformation. Die fünfzehnjährigen Gedächtnisfeiern finden in einer Situation statt, die durch drei wesentliche Veränderungen gekennzeichnet ist: erstens durch die erste gesamtdeutsche Demokratie (während frühere Jahrhundertfeiern stets monarchisch, wenn nicht monarchistisch und der 500. Geburtstag 1983 durch den Antagonismus der beiden deutschen Gesellschaften bestimmt waren); zweitens durch eine kirchenpolitische Atmosphäre, die wo nicht durch eine herzliche Ökumene, so doch durch das Ende konfessioneller Feindseligkeit gekennzeichnet ist; drittens und nicht weniger wichtig durch die Globalisierung des Geschichtsbildes, nach der Historiker, aber auch Politiker oder Kirchenführer nicht mehr – wie noch vor 50 Jahren möglich – naiv davon ausgehen können, dass nur in Europa weltgeschichtliche Umbrüche aufbrachen.

Von der globalgeschichtlichen Perspektive des Jahres 1517 kann ich heute nur die europäisch-innerchristlichen Zusammenhänge etwas näher anleuchten. Es soll aber wenigstens gesagt sein, dass die globalgeschichtliche Betrachtungsweise beim fünften Zentenarium der Reformation die Deutschen und Europäer zum Umdenken und zur Bescheidenheit zwingt: Sie müssen anerkennen, dass die bis heute fortwirkenden weltgeschichtlichen Entscheidungen im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, konkret auch diejenigen des Jahres 1517, keineswegs nur in Europa gefallen sind.

II. Kirchliches und religiöses Reformpotential: Innovationen ohne den Papst, Spanien als Vorreiter

Blicken wir auf das kirchliche und religiöse Reformpotential des Jahres 1517 und fragen konkret, ob in Europa tatsächlich nur der Wittenberger Aufbruch innovativ war, wie es die protestantische Geschichtsdeutung über die Jahrhunderte dargestellt hat und wie man es gelegentlich auch heute noch hören kann.

Danach wäre die Wittenberger Rebellion mit anschließender Errichtung eigenständiger evangelischer Kirchen alternativlos, weil ohne den Bruch mit Rom eine Reform von Kirche und Religion nicht möglich gewesen sei. Die radikale Gegenposition propagierte allerdings die Querela Pacis des Erasmus (übrigens in eben demselben Jahr 1517 in Basel publiziert), die mit Leidenschaft die Einheit des Christentums als Voraussetzung für den Frieden forderte.

Die Ereignisse des Jahres 1517 scheinen auf den ersten Blick Luther und seinem bekanntlich in der Anti-Christ-These gipfelnden Konfrontationskurs recht zu geben: Im März gelang es Papst Leo, das Fünfte Laterankonzil feierlich zu beenden, ohne religiöse oder institutionelle Reformen zuzulassen, aber auch ohne die in der Kirche allenthalben sich zu Wort meldenden Reformer allzu sehr vor den Kopf zu stoßen. Der Papst hatte sich als „souveräner Pontifex“ (Paolo Prodi) gefestigt und hatte als erster der europäischen Fürsten eine semi-absolutistische Position durchgesetzt.

Innerhalb der Kirche waren aber längst Reformen ohne den Papst auf dem Weg, die die Kirche von Grunde auf verändern und erneuern würden, wenn auch nicht im Sinne Luthers und der evangelischen Reformation. Ich nenne nur die Frömmigkeitsbewegung der „devotio moderna“, die die Laien und ihr subjektives Heilsverlangen ins Zentrum rückte und sie zu eigener Urteilsbildung durch Lektüre anregte – „met het boekje in het hokje“, das spätmittelalterliche Landesherrliche Kirchenregiment und die Konkordate mit Frankreich und anderen Ländern. Das war eine epochale Neuregelung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat, die auf den europäischen Fundamentalprozess der Herausbildung von frühmodernen Staaten antwortete, die auf Autonomie angelegt waren.

Angesichts der strukturellen Verzahnung von Religion und Politik waren diese rechtlichen und institutionellen Neuregelungen schlicht grundlegend für jeden weltgeschichtlichen Wandel in Europa und darüber hinaus. Diese fundamentale Veränderung des Verhältnisses von geistlicher und weltlicher Gewalt leitete vor und unabhängig von der protestantischen Reformation den universellen Umbruch im Sinne von Säkularisation ein. In dieser langen historischen Perspektive waren die protestantischen Landeskirchen nur die spezifische, besonders radikale Variante eines übergreifenden Prozesses. Sie waren Teil eines universellen Umbruchs, aber nicht sein einziger Motor.

Anstatt Weiteres zu nennen, sei nur ein konkretes Ereignis des Jahres 1517 notiert – und zwar nicht aus Frankreich, sondern aus Spanien, das zu dieser Zeit Vorreiter kirchlicher und religiöser Reformen war. Auf der Iberischen Halbinsel war das gelungen, was die spätmittelalterlichen Erneuerungsbestrebungen in den meisten übrigen Ländern Europas in einen Sumpf von Interessenskonflikten geführt und sie dort hatte festfahren lassen, nämlich die soziale und geistig-moralische Reform des Klerus – der Orden ebenso wie der Weltgeistlichkeit. Das war das Verdienst der

katholischen Könige, die das Visitationsrecht der Krone durchsetzten und regelmäßig Visitatoren durch ihre Länder schickten.

Die eigentlichen Impulse des religiösen Wandels kamen aber aus der spanischen Kirche selbst, in der sich ausgangs des 15. Jahrhunderts ein beeindruckend offenes und lebendiges Reformklima entfaltetete. Das gilt für den 1373 gegründeten Reformorden der Hieronymiten oder Jeromiten, der Anfang des 16. Jahrhunderts das Land mit 49 Konventen überzog, ebenso wie für eine Reformergemeinschaft innerhalb der spanischen Benediktiner, die sich der neuen Spiritualität der niederländischen „devotio moderna“ anschlossen. Durch diesen geistigen Aufbruch und durch eine ganz außergewöhnliche Zusammenarbeit zwischen Krone und Kirchenführung bei der Durchsetzung der neuen Disziplinfordernungen war in Spanien ein Klerus herangezogen worden, der an religiöser Eifer, Sittlichkeit und Bildung den Klerus anderer Länder weit überragte.

Leitender politischer Kopf der Reform war Francisco Jimenez de Cisneros (1436-1517), Erzbischof von Toledo, seit 1507 Großinquisitor, und als Beichtvater der Königin und Regent von Kastilien (1516/17) einer der mächtigsten Männer der vereinigten Kronländer. Cisneros hatte begierig die neuen religiösen Ideen reformerischen und mystischen Charakters aus dem Ausland aufgegriffen, insbesondere Gedanken Savonarolas, Katharinas von Siena und Erasmus' von Rotterdam. Um die Verbreitung der Reformschriften zu beschleunigen, förderte Cisneros gezielt den Buchdruck. 1499 gründete er die Universität von Alcalá (oder nach dem römischen Namen der Stadt) Complutense. Die spanische Complutense-Universität wurde sogleich zum Zentrum des geistigen und religiösen Aufbruchs auf den Grundlagen der neuesten wissenschaftlich-humanistisch-philologischen Kenntnisse.

Für diese Bestrebungen brachte das Jahr 1517, das zugleich das Sterbejahr des großen Kirchenmannes werden sollte, einen Höhepunkt – den Abschluss eines vor 15 Jahren begonnenen großen Editionsprojektes, das weitgehend aus dem Privatvermögen des Erzbischofs finanziert worden war. Mit der Vollendung des druckfertigen Manuskripts des Alten Testaments war im Frühjahr 1517 die Arbeit an der Complutensischen Polyglotte zu einem glücklichen Ende gekommen, nachdem das Neue Testament bereits 1514 gedruckt worden war. Damit hatte Spanien die erste polyglotte Gesamtausgabe der Bibel auf dem Stand der neuesten philologischen Erkenntnisse hervorgebracht. Das bedeutete einen Meilenstein in der frühmodernen Bibelwissenschaft.

Die 1517 abgeschlossene Ausgabe des Alten Testaments war besonders anspruchsvoll: Die Seite wurde in drei Textspalten gesetzt – außen Hebräisch, in der Mitte das Latein der Vulgata und in der Innenspalte der griechische Text der Septuaginta, im Falle des Pentateuchs am unteren Rand noch um erläuternde aramäische Texte und deren lateinische Übersetzung ergänzt. Innerhumanistische Querelen, vor allem mit Erasmus, verzögerten den Druck, so dass die Complutensische Polyglotte erst Anfang der 20er Jahre in sechs stattlichen Bänden vorlag – vier für das Alte, einer für das Neue Testament, der sechste mit aramäischen, hebräischen und griechischen Wörterbüchern und sonstigen philologischen Hilfsmitteln. In den knapp fünf Jahren seit Abschluss des Manuskripts 1517 hatten sich aber die religiösen und wissenschaftlichen Konfliktlinien dermaßen verändert, dass die unmittelbaren Wirkungen dieses

spanischen Pionierwerks begrenzt bleiben.

Doch aufs Ganze gesehen war auf der Iberischen Halbinsel bereits vorreformatorisch das geleistet, was anderwärts erst der reformatorische Aufstand und die tridentinische Reaktion darauf erzwangen. Das hatte wie nichts anderes Spanien gegen die lutherische „Häresie“ imprägniert.

Vergleichbare Ansätze praktischer Kirchenreformen brachen auch in anderen Ländern, ja auch in Rom selbst auf. Die Bruderschaft des Oratorio del Divino Amore, zu der sich die italienischen Reformströmungen zunächst in Genua, dann in Rom und anderwärts institutionalisierten, stellte nicht fromme Werke zu Gunsten des eigenen Seelenheils ins Zentrum, sondern das Ideal gelebter, die Person durchdringender Caritas, die sie als eine von Gott geschenkte Gnade begriff – eine Distanz zur herrschenden Werkfrömmigkeit also, wie sie im selben Jahr auch in den Ablassthesen des Wittenberger Augustiners zum Ausdruck kam. Bei der Realisierung im kirchlichen Alltag schlugen beide aber unterschiedliche Wege ein. Die Italiener setzten auf den Klerus selbst, der durch Verbesserung seiner Bildung, Frömmigkeit und Disziplin den Laienstand gleichsam organisch nach sich ziehen und damit die Priesterkirche wieder auf den Stand der Reinheit bringen sollte. Luther dagegen entwickelte aus seiner Gnadenlehre die These vom Priestertum aller Getauften und machte damit einen zur Vermittlung des göttlichen Heils notwendigen Priesterstand überflüssig.

1517 indes war ein solcher fundamentaler Gegensatz noch nicht zu erkennen. Erst als die römische Hierarchie keine Antwort auf die im Oktober 1517 veröffentlichten Ablassthesen gab, traten die beiden Wege der Reform Schritt für Schritt auseinander, wurde Luther zum systemsprengenden Reformator und die bei Rom bleibenden Reformer zu systemstabilisierenden Stützen der Papstkirche.

III. Antagonismen und kommunizierende Röhren im nachreformatorischen Verhältnis der Konfessionen

Der Blick auf das Jahr 1517 lässt erkennen, dass die in der Geschichtswissenschaft übliche Abfolge Reformation-Gegenreformation nicht der historischen Wirklichkeit entspricht. Es handelte sich vielmehr um zwei Ausprägungen der Kirchenreform, die sich unter dem Druck der Ereignisse – von Entscheidungen und Fehlentscheidungen – antagonistisch herausbildeten. Das Jahr 1517 markiert insofern eine Scheidelinie, als das tiefverwurzelte Reformverlangen in zwei alternative Wege des religiösen und kirchlichen Aufbruchs auseinander trat – den radikalen Systembruch der Wittenberger Reformation und die systemkonforme Reform der römischen Kirche von innen heraus. Dadurch wurden Gegensätze heraufbeschworen, die in der Perspektive des Jahres 1517 inhaltlich-sachlich ganz und gar un begründet waren.

Das gilt – um nur das prominente Beispiel zu nennen – auch für die Einschätzung der Bibel. Die aufgezeigte hohe Blüte der Bibelwissenschaft einschließlich der Forderung nach Verwendung volkssprachlicher Ausgaben im Gottesdienst setzte sich nur im Protestantismus fort und wurde zu dessen Markenzeichen. „Luther hat den Christen die Bibel gebracht“, dieses Lob hört man im Zusammenhang mit dem 500. Reformationsjubiläum selbst aus katholischem Munde. Mit Blick auf die 1517 abgeschlossene spanische Polyglott-Bibel ist dieser Satz der Ergänzung bedürftig:

Luther brachte dem einen Teil der lateinischen Christenheit die Bibel und nahm sie dem anderen Teil. Denn wenn im katholischen Bereich die Hochschätzung der Bibel abbrach, dann war das in erster Linie eine Reaktion auf die Reformation.

Das Beispiel der Bibel lässt ein generelles Muster im nachreformatorischen Verhältnis der Konfessionen erkennen, das in der modernen Ökumene keine Rolle mehr spielt, von dieser aber gleichwohl ernst genommen werden sollte, nämlich die Funktion von Antagonismen und kommunizierenden Röhren im nachreformatorischen Verhältnis der beiden neuentstandenen Konfessionskirchen. Wie in der Einschätzung der Bibel, so setzte ein solcher Antagonismus auch in der Einschätzung der Gottesmutter ein. Die Abwertung Mariens setzte nicht mit Luther ein – erinnert sei nur an seine Magnifikat-Auslegung. Die in den 1950er und 1960er Jahren in Köln noch sehr präzente Selbstidentifizierung der Protestanten als diejenigen, für die Maria keine Rolle spielt, war erst die antagonistische Reaktion auf die Blüte der katholischen Marienfrömmigkeit im Barockkatholizismus.

Ein vergleichbarer Mechanismus lässt sich in der Frage der Priesterehe ausmachen: Vorreformatorisch war das quasi-eheliche Leben im Pfarrhaus fast die Norm. Es lässt sich kaum abschätzen, wie die Entwicklung ohne Luther weiter verlaufen wäre. So fällt etwa an Berichten lateinisch-christlicher Reisender ins Moskowitertum eine gewisse Sympathie mit dem Ehestand orthodoxer Priester auf. Der Zölibat als Kernbestand der katholischen Kirche erscheint daher dem Historiker des 16. und 17. Jahrhunderts als Reaktion auf die Ehe des frühmodernen protestantischen Pfarrers – wie er umgekehrt bei den Protestanten fast so etwas wie eine Zwangsehe und eine Zwangsfamilie ausmacht, durch die sich der protestantische Pfarrer als solcher beweisen und von einem katholischen absetzen musste.

Selbst die Kirchenverfassung unterlag einem solchen Mechanismus: Die Papstverfassung der Römischen Kirche war nach und nach durch Luther weit gefestigter als zuvor. Man denke nur an die scharfen Attacken des Erasmus von Rotterdam, und zwar nicht nur auf den Kriegspapst Julius II., sondern auf das Papsttum generell, allerdings in klandestiner Baseler Runde. Erst die ungebärdigen Angriffe Luthers auf den Römischen „Anti-Christ“, die den Feingeist als „pöbelhaft“ abstießen, veranlassten den damals unbestrittenen Meinungsführer des lateinischen Europa zu einer Kehrtwende hin zur Solidarität mit der Papstverfassung der Römischen Kirche. Es war Luther, der dem Papst das Überleben als souveräner Pontifex sicherte, und zwar selbst über den Systembruch der Französischen Revolution hinaus.

In den dogmatischen Kern der Reformation führt das Beispiel der Solus-Christus-Lehre. Wie die Sterbeszene Kaiser Karls V. belegt, wurde sie erst zu Mitte des 16. Jahrhunderts exklusiv protestantisch, von katholischen Konfessionalisten dazu gemacht: Der Kaiser und sein Beichtvater Caranza lebten noch in der vorkonfessionellen Christusfrömmigkeit, die auch der Wurzelgrund der Christuslehre Luthers war. Erst der Häresieprozess, den die am Sterbelager anwesenden Vertreter der jungen, konfessionalistisch denkenden Generation gegen Caranza und fast gegen den Kaiser selbst anstrebten, repräsentierte die neuzeitliche Dichotomie der Christusfrömmigkeit.

Auch die Rechtfertigungslehre drängt im Lichte der skizzierten Reformoffenheit des Jahres 1517 und der anschließenden antagonistischen Konfessionalisierung der Dogmenbildung zwei Fragen



Der Münchner Professor Athanasios Vletsis im Gespräch mit Dr. Elisabeth Dieckmann, Geschäftsführerin der ACK und gleichzeitig römisch-katholische Referentin.

auf: Wie weit gehört das Rechtfertigungsproblem, und zwar auch die von Luther gefundene Lösung, zu den zeitgebundenen Voraussetzungen der Ereignisse? Und wäre Luthers Zuspitzung nicht bereits damals in ähnlicher Weise konsensfähig gewesen – wie heute in der „Gemeinsamen Erklärung“ –, wäre nicht durch die zeitgeschichtlichen Umstände der skizzierte Mechanismus der Antagonisierung auch an diesem dogmatisch sensiblen Punkt in Kraft gesetzt worden? Die Entgegensetzung wurde von zeitgeschichtlichen Umständen politischer, kirchenpolitischer, fiskalischer Art vorangetrieben, vor allem aber auch (und vielleicht sogar am wichtigsten) durch individual- und sozialpsychologische Ängste der Menschen des frühen 16. Jahrhunderts, nämlich in dem tiefen, in manchem aus heutiger Sicht fast psychopathischen Heilsverlangen der Menschen, als erstes bei dem Erfurter Augustiner selbst.

Hinzu kommt, dass diese psychologische Erregtheit ein spezifisch deutsches Phänomen war und in Süd- und West-

europa kaum zu beobachten ist. Ein solches jenseitsbezogenes Heilsverlangen gibt es heute auch unter Christen kaum noch. Luthers Rechtfertigungslehre und die daran anschließenden theologischen Kontroversen sind damit nicht mehr zu vermitteln – allenfalls in säkularen Variationen als Angenommensein im Welthandel. Das liegt auf der langen Linie lateinisch-christlicher Säkularisierung, hat mit den heilsgeschichtlichen Positionen Luthers und seiner Kontrahenten aber nichts zu tun.

IV. Luther und die Neuzeit – eine komplizierte, dialektische Wirkungsgeschichte

Wie immer man Person und Werk beurteilt, Luther markiert eine „Wegscheide der Weltgeschichte“ und ist für die Gegenwart unmittelbar relevant: Ohne ihn wären wir nicht, was wir geworden sind – und zwar auch die areligiösen Laizisten in unserer zunehmend entchristianisierten Gesellschaft nicht.



War ein gesuchter Gesprächspartner: der Magdeburger Bischof Gerhard Feige, der auch Vorsitzender der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz ist.

1. Luthers Wirkungsgeschichte war dialektisch von Scheitern und langfristigen „Erfolg“ bestimmt. Wichtiger noch: Die Deutschland und Europa tief prägenden Wirkungen der Reformation waren in vielem ungewollt und liefen in eine Richtung, die Luther selbst bekämpft hatte oder die er sich gar nicht hätte vorstellen können.

2. Die wichtigste allgemeineschichtliche Konsequenz aus der Reformation Luthers ist der grundlegende Beitrag zur religiösen, später auch allgemein weltanschaulichen Differenzierung Europas; zur Durchsetzung von Toleranz und Pluralismus, dies in besonders eklatantem Widerspruch zu seinen Absichten; zur Aufwertung von Gewissen und Freiheit.

3. Durch Luther kam es zur Reaktivierung von Religion als heilsgeschichtlich gerichteten, existentiell gelebten und daher tief in die Gesellschaft hineinwirkenden Glauben. Mit der Reformation setzte nicht – wie Kritiker gelegentlich noch heute behaupten – die neuzeitliche Verweltlichung im Sinne von Religionslosigkeit ein. Vielmehr kehrte Religion mit ganzer Macht als Leitkraft in das private und öffentliche Leben Europas zurück.

4. Mit der Reformation wurde der Glaube „welthaft“, das heißt in die Welt hinein getragen, wo er sich im alltäglichen Handeln der Christenmenschen zu bewähren hatte. Wichtigster und vornehmster Ort für den Glauben und das von ihm generierte Handeln waren nicht mehr Klöster, Abteien, Stifte oder andere Orte separierter Sakralität, sondern der Alltag in der Welt. Dort hatte der einzelne Christ wie die Christenheit insgesamt die Religion zu leben und sich in ihrem Glauben zu bewähren. Indem Luthers eschatologische Theologie Glaube und Welt zusammenbindet und die Welt als Ort des Heilsgeschehens begreift, wird das Weltliche zu einem Teil der Heilsordnung. Ehe, Sexualität, Beruf, Politik wurden aufgewertet und erhielten eine neue Legitimität. Das setzte im privaten wie im öffentlichen Leben eine Dynamik frei, die unter der Herrschaft der mittelalterlichen Leistungsförmigkeit der Welt entzogen gewesen war. Glauben ohne Wirken auf die Welt war ebenso Sünde und Gottferne wie Handeln in der Welt ohne Glauben. Auf

dieser Grundlage wurde Religion über die Jahrhunderte hin zu einer gestaltenden Kraft der Neuzeit, kulturell, gesellschaftlich und politisch.

5. Von dieser lutherischen Zentrierung auf die Religion profitierte schließlich auch die römische Kirche – im Sinne des skizzierten Modells kommunizierender Röhren oder als „challenge and response“ (Arnold Toybee). In der tridentinischen Reform wurde sie zur neuzeitlichen katholischen Konfessionskirche, in der die Religion wieder im Zentrum stand und die dadurch in ganz ähnlicher Weise wie die protestantischen Kirchen einen spezifischen Beitrag zur frühmodernen Dynamisierung leisten konnte. Das belegen die Marianischen Kongregationen der Jesuiten ebenso wie der katholische Kult der Heiligen Familie, mit denen – ganz ähnlich wie bei der Pfarrfamilie oder dem Bürgergeist der Protestanten – „in Familie und Gesellschaft wie im religiösen Leben genügend Neues“ einsetzte, um „ein modernes Christentum“ zu begründen, das auch in den katholischen Regionen Europas „die Entstehung der bürgerlichen Kultur förderte“ (Louis Chatellier).

6. Die großen Erfolge, die die Päpste seit Johannes Paul II. mit ihren Inszenierungen des Religiösen, vor allem unter der Jugend feierten, wären ohne die von Luther gegen das Renaissancepapsttum erzwungene Wende zurück zur existentiellen Religiosität des Christentums kaum vorstellbar. Luther als Garant neuzeitlicher Religiosität – unter dieser Perspektive können sich somit auch die katholische und alle anderen christlichen Kirchen 2017 eingeladen fühlen, zusammen mit den Lutheranern den Reformator wo nicht zu feiern so doch zu würdigen.

7. Ein wichtiger ökumenischer Schritt der römischen Kirche wäre 2017 in den Augen eines Allgemeinhistorikers die Anerkennung der mit Luther zum endgültigen Durchbruch gelangten neuzeitlichen Differenziertheit Europas oder der Christenheit in ihrem strukturellen Kern, nämlich in der christlichen Theologie oder Religion selbst, und zwar nicht als Betriebsunfall oder Beginn neuzeitlicher Säkularität als Verfallsgeschichte, sondern als Freiheit, die dem Christentum eingeboren war und ist. □

Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ – heute gelesen. Eine exegetische Kritik in ökumenischer Absicht

Thomas Söding

I. Der Ort

Sie war eine schwere Geburt, aber ein glückliches Ereignis. Sie ist ein ökumenischer Durchbruch, aber auch ein Stein des Anstoßes: Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ wurde symbolträchtig in Augsburg am Reformationstag 1999 ratifiziert – mit der feierlichen Unterzeichnung der „Gemeinsamen offiziellen Feststellung“ durch Christian Krause, den damaligen Präsidenten des Lutherischen Weltbundes, und Kardinal Edward Cassidy, den seinerzeitigen Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, sowie die seinerzeitigen „Sekretäre“ Ishmael Noko und Walter Kasper.

Mehr als anderthalb Jahrzehnte später (von einem katholischen Neutestamentler) wieder gelesen, zeigt die „Gemeinsame Erklärung“ wie unter einem Brennglas Höhepunkt und Krise, Geschichte und Auftrag, Größe und Grenze der evangelisch-katholischen Ökumene.

Die „Gemeinsame Erklärung“ hat die Früchte jahrelanger Vorarbeiten, besonders in Deutschland und Nordamerika, geerntet. Sie ist das erste – und bislang einzige – ökumenische Dokument unter katholischer Beteiligung, das nicht nur ein Konsenspapier der Theologie, sondern ein offizielles Lehrdokument der Kirchen ist (wiewohl sein genauer Status Fragen aufwirft). 2006 ist der Weltrat Methodistischer Kirchen der „Gemeinsamen Erklärung“ beigetreten. Für ein Studienprojekt zur biblischen Basis der Rechtfertigungslehre (2012 auf Englisch und Deutsch publiziert) hat auch der Reformierte Weltbund Theologen nominiert. Deshalb gehört die „Gemeinsame Erklärung“, ursprünglich im lutherisch-katholischen Dialog entwickelt, zu den wichtigsten und international einflussreichsten Dokumenten multilateraler Ökumene. Im internationalen Dialog zwischen katholischen, lutherischen und methodistischen Partnern ist sie gesetzt. Sie hat Vertrauen geschaffen und Verbindlichkeit erzeugt.

Allerdings ist die „Gemeinsame Erklärung“ auch eines der umstrittensten „Dokumente wachsender Übereinstimmung“. In der letzten Phase der Entstehung hat ein kritisches Gutachten der Glaubenskongregation und des Einheitsrates Vorbehalte geäußert, denen aber mit der „Gemeinsamen offiziellen Feststellung“ Rechnung getragen werden konnte. Lauter und stärker war der öffentliche Protest gegen die „Gemeinsame Erklärung“, den im Januar 1998 an die 250 evangelische Theologieprofessoren unterzeichnet haben, weil sie einen Verrat der Reformation an eine Konsensökumene fürchteten, die theologische Profile nicht schärfte, sondern verschleife und so den Katholizismus hermeneutisch triumphieren lasse. Während der Protest international kaum Beachtung gefunden hat, wirkt er in Deutschland nach. Nachdem die lutherischen wie die reformierten Synoden Zustimmung signalisiert hatten, hat sich die EKD seinerzeit zurückhaltend, aber wohlwollend geäußert.



Prof. Dr. Thomas Söding, Professor für neutestamentliche Exegese und Theologie an der Ruhr-Universität Bochum

Die Voten aus freikirchlicher Sicht sind widersprüchlich. Während die Baptisten die „Gemeinsame Erklärung“ als „großen Fortschritt“ begrüßt und nur ihre spezifische Verhältnisbestimmung von Glaube und Taufe in Erinnerung gerufen haben, hat die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELKD) kritisch geltend gemacht, dass weder die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium in den Rang einer hermeneutischen Leitkategorie erhoben, noch das Urteil Gottes im Endgericht ins Verhältnis zum Glaubensleben der Gerechtfertigten gesetzt worden sei.

II. Die Brisanz

Der Streit lohnt sich. Denn die Rechtfertigung ist das Leib- und Magenthema der Reformation. Die „Gemeinsame Erklärung“ setzt ein klares Zeichen, dass sich einerseits die katholische Seite der protestantischen Herausforderung und dass sich andererseits die evangelische Seite der katholischen Kritik stellen will. Während das Konzil von Trient weitgehend der Abwehr diente, ist die „Gemeinsame Erklärung“ ein Dokument der Öffnung. Und während die protestantische Rechtfertigungslehre bald dazu erhalten musste, den Papst als Antichrist zu brandmarken, wird heute die Verständigung mit einem Päpstlichen Rat gesucht. Der Blick auf die Orthodoxie zeigt, dass der Streit gerade über die Rechtfertigung „nicht aus Werken des Gesetzes, sondern aus dem Glauben an Jesus Christus“ typisch für die lateinische Tradition ist, in der Augustinus einen starken Einfluss ausgeübt hat. Aber die kritische Brisanz und die intellektuelle Brillanz der Antithese sind eine Mitgift paulinischer Theologie für die ganze Christenheit.

Die „Gemeinsame Erklärung“ hat sich diesem großen Thema gestellt. Durch die Erklärung, ihre Vor- und Nachgeschichte



Die Bischöfe Dr. Gerhard Feige (li.) und Dr. Karl-Hinrich Manzke unterhielten sich vor ihren Referaten.

hat die Botschaft von der „Rechtfertigung“, die auf evangelischer wie katholischer Seite ein wenig in Vergessenheit geraten war, neues Interesse gefunden. Die Rechtfertigungslehre ruft die Frage nach dem gnädigen Gott und dem freien Mensch auf. Sie stellt sich dem Thema von Schuld und Vergebung. Sie reflektiert das Verhältnis zwischen himmlischer und irdischer Gerechtigkeit. Sie ist deshalb ein Megathema der Theologie und auch von hoher Aktualität, wie in der öffentlichen Debatte Odo Marquard mit seiner Kritik politischer inszenierter Tribunalisierungen oder Exkulpationen, Jürgen Habermas mit seinem Pathos kommunikativer Partizipation und sozialer Gerechtigkeit, und Martin Walser mit seiner Analyse öffentlicher Selbstgerechtigkeit von Repräsentanten des Staates wie der Gesellschaft und der Kirche gezeigt haben, ohne jedoch die Notwendigkeit einer theologischen Stellungnahme aufgelöst zu haben.

Es bleibt schleierhaft, wie man nach dem Jahrhundert des Massenmordes und der Massenvernichtungswaffen, nach der Explosion des Terrorismus und der globalen Auspähung auf die Idee kommen kann, die Rede, dass Menschen nicht in alle Ewigkeit auf das Unrecht festgelegt werden, das sie getan oder erlitten haben, sei von gestern: Es ist von atemberaubender Aktualität, wie Paulus in der Rechtfertigungslehre reflektiert, dass der gnädige Gott nicht der gütige Patron ist, der über alles hinwegsieht, sondern der Richter, der denen Recht verschafft, die unter Unrecht leiden, und der Retter, der die Sünder verwandelt – nicht gegen ihren Willen, sondern durch ihren Glauben, den er weckt und befreit.

III. Das Ziel

Die „Gemeinsame Erklärung“ hat zwei korrespondierende Ziele: Sie beschreibt erstens einen „Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre“ und begründet zweitens, dass „die weiterhin unterschiedlichen Entfaltungen nicht länger Anlass für Lehrverurteilungen sind“ (GER 5). Der Fokus liegt deshalb auf den theologischen Auseinandersetzungen der Reformationszeit. Beide Ziele werden an Schlüsselthemen festgemacht, die spätestens seit dem 16. Jahrhundert auf der theologischen Agenda stehen: „Unvermögen und Sünde des Menschen angesichts der Rechtfertigung“ (GER 19-21), „Rechtfertigung als Sündenvergebung und Gerechtmachung“ (GER 22-24), „Rechtfertigung durch Glauben und aus Gnade“ (GER 25-27), das „Sündersein der Gerechtfertigten“ (GER 28-30), „Gesetz und Evangelium“ (GER 31-33), „Heilsgewissheit“ (GER 34-36), die „guten Werke der Gerechtfertigten“ (GER 37-39).

Die Zielsetzung der „Gemeinsamen Erklärung“ ist innovativ. Es geht nicht um die Formulierung von Kompromissen oder die Festlegung auf eine gemeinsame Sprachregelung. Es wird vielmehr differenziert und reflektiert: Was sind die gemeinsamen Basics? Was sind die charakteristischen Anliegen der diversen Traditionen? Wie werden sie in den Augen des Partners bewertet?

Die Hermeneutik des differenzierten – oder differenzierenden – Konsenses eröffnet vom Ansatz her die Möglichkeit einer theologisch begründeten Pluralität, die auf Anerkennung beruht. Sie braucht Unterschiede nicht zu leugnen – sie muss sie vielmehr erkennen und bewerten. Sie braucht auch ein Verständnis von Einheit, das Vielfalt nicht leugnet, aber auch nicht hypostasiert, sondern so ins Verhältnis zu den einheitsstiftenden Faktoren setzt, dass Gemeinschaft entsteht. Die Rechtfertigungs-

lehre beantwortet die Frage, weshalb ein Sünder Vergebung erlangen kann und wie ihm dann geschieht. Sie reflektiert, wer zur Gemeinschaft der Kirche gehört und wie sie wachsen kann. Nicht zuletzt erhellt sie, mit welchem Recht, auf welchem Weg und mit welchem Ziel Mission getrieben werden kann. Deshalb kann der Sinn der „Gemeinsamen Erklärung“ nicht nur in der Lösung innerkirchlicher Konflikte und der Anbahnung einer interkonfessionellen Verständigung liegen, sondern letztlich nur in der Stärkung des Glaubens und in der Motivation der Evangelisierung bestehen.

IV. Die Methode

Die entscheidende Aufgabe der ökumenischen Methode ist nicht so sehr die Beschreibung der Gemeinsamkeiten und die Nachzeichnung der eigenen Profillinien, sondern die Bewertung, ob die Differenzen so groß sind, dass sie kirchentrennenden Charakter haben, oder ob sie – wie verschiedene Schulmeinungen – im gemeinsamen Haus des Glaubens Platz finden können, ja sollen. Zwei kritische Fragen stehen im Zentrum: Sind die Gemeinsamkeiten so stark, dass sie die Differenzen nicht nur ertragen lassen, sondern erklären können? Und spiegeln die Unterschiede einen Dissens in den theologischen Prinzipien wider oder lassen sie den Reichtum des Gemeinsamen erkennen?

Betrachtet man unter dieser Rücksicht die „Gemeinsame Erklärung“, so zeigt sich, dass an den kritischen Punkten sowohl die gemeinsame Grundlage als auch die jeweiligen Konfessionstraditionen deutlich markiert werden. Indem zwischen Position und Intention unterschieden wird, werden auch Brücken ökumenischen Verstehens konstruiert. Es fehlt allerdings der entscheidende Schritt, die Unterschiede reflexiv zu bewerten und diskursiv auf die Gemeinsamkeiten zu beziehen. Deshalb ist die Feststellung, dass die Unterschiede keinen kirchentrennenden Charakter haben, zwar sachlich richtig, wie sich sowohl aus den ausdrücklich herangezogenen Vorstudien wie aus der weiteren ökumenischen Debatte ergibt, hängt aber ein wenig in der Luft.

Dieses Strukturproblem erklärt sich nicht nur aus Zeitdruck und Kräftenangel. Es hat auch mit der Fixierung der Debatte auf die Probleme des 16. Jahrhunderts zu tun. Die biblische Basis, die in der „Gemeinsamen Erklärung“ aufgebaut wird (GER 8-12), ist dünn, ebenso fehlt die Einzeichnung in die moderne Debatte über Freiheit und Gerechtigkeit, Pluralität und Universalität, Position und Kommunikation. Weil das Schriftprinzip nicht zur Geltung kommt, werden weder der Stellenwert noch die Perspektive der traditionellen Kontroversen wie der ökumenischen Verständigungen reflektiert: Es wird nicht klar, wie und weshalb, mit welchen Wirkungen, Risiken und Nebenwirkungen sie die Schrift rezipieren, was sie akzentuieren und relativieren, wie sie weiterentwickelt werden könnten, wenn sie theologisch von der Schrift her kritisiert würden. Weil die Fragen der Gegenwart ausgespart bleiben, wird nicht klar, welche Impulse aus dem Zeitalter der konfessionellen Differenzierung, aus der Säkularisierung und aus der Globalisierung auf die Neuformulierung der Rechtfertigungslehre ausgehen, um ihre gegenwärtige Brisanz zu erhellen.

In dieser Debatte muss aber nicht nur die Sache, sondern auch die Methode der Ökumene weiterentwickelt werden. Die Suche nach Gemeinsamkeiten ist lange nicht zu Ende. Es gilt aber, auch ein qualifiziertes Verhältnis zu den bleibenden Differenzen zu gewinnen. In der Methode des differenzierten (oder



Vertreter der Medien: Christoph Renzikowski, Leiter der kna-Redaktion in München (re.), und Johannes Röser, Chefredakteur der Zeitschrift „Christ in der Gegenwart“.

differenzierenden) Konsenses ist dies angelegt, aber bislang nicht konsequent entwickelt. Erstens gibt es zwischen den ökumenischen Partnern nicht nur Konsense, sondern auch Dissense, etwa auf dem Feld der Ethik. Es gilt, die gegensätzlichen Positionen in ihrer Begründung zu rekonstruieren und in ihrer Reichweite zu ermessen: Nicht jeder Dissens ist kirchentrennend. Welche Widersprüche es wären und welche im Spektrum kirchlicher Einheit möglich sind, muss neu erörtert werden, indem die kirchenkonstitutiven Einheitsfaktoren in ein Verhältnis zur genuinen Pluralität christlicher Denkstile, Lebensformen gebracht werden.

Zweitens erfolgt die ökumenische Verständigung derzeit so, dass die widersprüchlichen Positionen auf die hintergründigen Intentionen zurückgeführt und auf diese Weise kommuniziert werden. Das bleibt ein wesentliches Verfahren, erklärt aber noch nicht die Entstehung von Unterschieden und Gegensätzen. Eine neue Krioteriologie ist notwendig – beginnend mit der Debatte, welche Kriterien wesentlich sind. Hier hat die „Gemeinsame Erklärung“ mit dem Disput, ob der differenzierte Konsens in der Rechtfertigungslehre das oder ein Kriterium kirchlicher Lehre sei (wie es jetzt in GER 18 heißt), einen starken Anstoß gegeben, der aber bislang kaum aufgenommen worden ist.

V. Die Kritik

Die Kritik an der „Gemeinsamen Erklärung“ kann ihre Bedeutung nicht in Frage stellen, aber die Diskussion über ihre Reichweite voranbringen. Nicht überraschend kommt der Vorwurf, die eigene Position werde verwässert. Es macht aber keinen Sinn, die jeweils steilsten Formulierungen der eigenen Profilbildung, die intern durchaus relativiert werden können, im ökumenischen Dialog einzufordern. Im Blick auf die „Gemeinsame Erklärung“ meinen manche Protestanten, es sei zu wenig von der Gnade, manche Katholiken, es sei zu wenig von der Freiheit die Rede. Aber selbst wenn dies richtig sein sollte, wäre damit noch nicht ein differenzierter Konsens zerstört, sondern nur die Frage gestellt, wie sich die innerevangelische und die innerkatholische Pluralität zur ökumenischen verhält.

Etwas gravierender ist die Kritik, dass die ekklesiologischen Konsequenzen

ausgeklammert würden. Spätestens nachdem Anno Domini 2000 „Dominus Jesus“ erschienen war, die Erklärung der Glaubenskongregation „über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche“, in der denjenigen „Gemeinschaften“ abgesprochen wurde, „Kirche im eigentlichen Sinne“ zu sein, die „den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben“ (DI 17), schien klar, dass die „Gemeinsame Erklärung“ nur eine Luftbuchung gewesen ist. Doch theologisch kann schwerlich bestritten werden, dass der Konsens in der Rechtfertigungslehre eine zwar notwendige, aber noch nicht hinreichende Bedingung der wechselseitigen Anerkennung als Kirche ist. Wer anders dächte, könnte sich weder auf Paulus noch auf Luther oder Calvin berufen.

Allerdings folgt aus der Offenheit der „Gemeinsamen Erklärung“ die ökumenische Verpflichtung, die Theologie der Kirche zu entwickeln. Auf der internationalen Ebene ist dies mit einer evangelisch-katholischen Studie über die „Apostolizität der Kirche“ geschehen (deutsch und englisch 2006). Danach müssen alle Hausaufgaben machen: die Katholiken, indem sie sich die historischen Wandlungen des Bischofsamtes vor Augen führen, und die Protestanten, indem sie ihre Theologie der Ordination stärken.

Ein dritter Kritikpunkt ist am wichtigsten. Er wird bislang am wenigstens beachtet. Die „Gemeinsamen Erklärung“ beruht auf dem Paradigma der Leistung. So heißt es an einer Schlüsselstelle: „Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht auf Grund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt und aufruft zu guten Werken“ (GER 15). Danach kritisiert die Rechtfertigungslehre ein Verdienstlichkeitsdenken, das meint, durch religiöse Übungen und moralische Praktiken Ansprüche vor Gott geltend machen zu können. Diese Deutung geht auf Augustinus zurück. Sie hat sich über Luther und seine Abrechnung mit der „Werkerei“ als eine kirchenkritische Deutungsschiene etabliert. Im 20. Jahrhundert hat sie – als Kontrapunkt zur Leistungsgesellschaft oder als Sublimation verheerender Niederlagen (so zuletzt Heinrich Bedford-Strohm in der



Viele Studierende nahmen an der dreitägigen Tagung teil.

FAZ vom 15. April 2015) – einen Boom wie nie erlebt. Von der katholischen Reformbewegung im Umkreis des Zweiten Vatikanischen Konzils ist sie begeistert aufgegriffen worden.

In derselben Zeit jedoch, in der das Leistungsparadigma ökumenische Früchte reifen ließ, die in der „Gemeinsamen Erklärung“ geerntet wurden, ist es exegetisch in die Krise geraten, weil erstens „Leistung“ kein originärer Begriff der paulinischen Theologie ist und zweitens das Judentum keine Religion der Gesetzlichkeit ist, von der Paulus das Christentum hätte absetzen müssen. Dass es das Problem religiöser Heuchelei und Hypertrophie gab und gibt, kann nicht bezweifelt werden. Die Beispielgeschichte vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18,9-14) ist einschlägig. Aber mit einem Plädoyer für religiöse Authentizität ist weder das Potential der Rechtfertigungslehre erschöpft noch überhaupt ihre Spitze erreicht.

An die Stelle des Leistungsmodells tritt das Modell der Partizipation: Die Rechtfertigungslehre reflektiert danach die Voraussetzungen, Begründungen und Formen der Teilhabe von Menschen am Volk Gottes und letztlich am Reich Gottes.

Ein entscheidender Impuls für das exegetische Umsteuern kam aus dem jüdisch-christlichen Dialog. Wichtig waren aber auch Anstöße aus der breiten innerchristlichen Rechtfertigungslehre in unterschiedlichen Konfessionen. Die Konvertiten Erik Peterson und Heinrich Schlier haben die genuin ekklesiale und missionarische Dimension der Rechtfertigungslehre geltend gemacht. Der lutherische Bischof Krister Stendhal hat die Völkermision als „Sitz im Leben“ der Rechtfertigungslehre beschrieben. Die Methodisten Ed P. Sanders und James D.G. Dunn haben die Heiligungstheologie fruchtbar gemacht und dadurch erklären können, warum das Gesetz nicht abgetan, sondern aufgerichtet wird. Der reformierte Alttestamentler Brevard S. Childs hat die Rechtfertigungslehre in eine gesamtbiblische Bundestheologie eingezeichnet. Der Anglikaner N. T. Wright hat die *Communio*-Theologie mit der Rechtfertigungslehre verknüpft. Der Amerikaner Richard B. Hays hat

sich durch die mennonitische Tradition inspirieren lassen, die Rechtfertigungslehre als Theologie des Friedens zu entwickeln. Kennzeichnend sind eine starke Kritik an der klassisch westlichen Fixierung auf die Heilsfrage des Einzelnen und am sublimen Antijudaismus der traditionellen Rechtfertigungstheologie.

An die Stelle des Leistungsmodells tritt das Modell der Partizipation: Die Rechtfertigungslehre reflektiert danach die Voraussetzungen, Begründungen und Formen der Teilhabe von Menschen am Volk Gottes und letztlich am Reich Gottes. Die „Werke des Gesetzes“ werden nicht als religiöse Leistungen, sondern als „identity marker“ gedeutet, die, auf die Beschneidung und die Reinheitsgebote wie Speisevorschriften konzentriert, die Zugehörigkeit zum Judentum im Gegensatz zu den Völkern begründen. Das Gesetz wird positiv gewürdigt, weit über seine Rolle als Zeugin der Verheißung und den „tertius usus legis“ hinaus: Es ist Urkunde der bleibenden Erwahlung Israels, an der die Gläubigen Anteil gewinnen. Die Erfüllung des Gesetzes durch die Liebe (Gal 5,14f. und Röm 13,8ff.) wird stark akzentuiert. Die missionsstrategische Bedeutung der Rechtfertigungslehre wird erschlossen: Sie öffnet den Heiden ohne die Beschneidung den Zugang zum Volk und zum Reich Gottes.

Dass es eine Differenz zwischen der paulinischen und der lutherischen wie der tridentinischen Rechtfertigungslehre gibt, ist lange bekannt. Die Ökumene hat sich dieses Themas bislang nicht methodisch angenommen. Hier liegt ein großes Entwicklungspotential.

VI. Die Weiterführung

Wer die „Gemeinsame Erklärung“ umgehen will, ist von der ökumenischen Bewegung isoliert. Der Konsens, so hat die Rezeption gezeigt, ist aber nicht derart über jede Kritik erhaben, dass man die Rechtfertigungslehre auf sich beruhen lassen und zu wichtigeren Themen, insbesondere ekklesiologischen und ethischen weitergehen könnte. Vielmehr bleibt die Rechtfertigungslehre in ihrer biblischen Grundlegung so aktuell, dass sie die Ökumene weiter anstößt. Der „Deutsche Ökumenische Studienausschuss“ hat in seiner Erklärung von 2006 „Von Gott angenommen – in Christus verwandelt“ die Herausforderung angenommen, die Rechtfertigungslehre in multilateralen Perspektiven ökumenisch so neu zu formulieren, dass die neuen Impulse stärkere Berücksichtigung finden. Denselben Weg ist auch die von den Unterzeichnern der „Gemeinsamen

Erklärung“ eingesetzte und vom Reformierten Weltbund unterstützte Arbeitsgruppe gegangen (deren Mitglied der Verfasser gewesen ist).

Die entscheidende Frage lautet, ob durch die Verbreiterung des exegetischen Befundes, die Vertiefung der biblisch-theologischen Reflexion und die Vernetzung mit dem jüdisch-christlichen Dialog der differenzierte Konsens, den die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ festgestellt hat, verwässert oder verdichtet, verabschiedet oder verbessert wird. Die Antwort ist positiv. Sie macht Aufgaben und Möglichkeiten deutlich, die Aktualität der Rechtfertigungslehre zu erhellen und die Vielstimmigkeit der Ökumene besser zu Gehör zu bringen. Dies ergibt sich aus den ge-

nuinen Dimensionen der paulinischen Rechtfertigungslehre und ihrer Einbindung in die biblische Theologie. Nach Paulus ist die Rechtfertigungstheologie dreifach verankert.

Sie begründet (erstens), warum der Schrei des Menschen nach Erlösung (Röm 7,24: „Ich elender Mensch, wer wird mich aus diesem Leib des Todes retten?“) nicht ungehört verhallt, sondern von Gott in Jesus Christus so beantwortet wird, dass Glaube entsteht (vgl. Gal 2,19f.). Die „Werke des Gesetzes“ werden deshalb aus der Rechtfertigung ausgeschlossen, weil das Gesetz zwar die Sünde widerspiegeln, aber nicht wegschaffen und das Gute zwar fordern, aber nicht bewirken kann. Der Glaube rechtfertigt, weil er in der Ein-

Presse

Münchener Kirchenzeitung

3. Mai 2015 – Die feierliche Erinnerung an den Beginn der Reformation vor 500 Jahren sollte 2017 keine Angelegenheit nur der Lutheraner oder der Evangelischen, auch nicht der Christen für sich allein oder gar der Deutschen sein. Auf dieses Fazit lässt sich eine multilaterale ökumenische Fachtagung bringen, die in München unter Beteiligung katholischer, evangelischer, freikirchlicher und orthodoxer Theologen in der Katholischen Akademie in Bayern stattfand. (...) Der katholische Bochumer Neutestamentler Thomas Söding, der als einer der DÖSTA-Vorstände die Tagung maßgeblich konzipiert hatte, zeigte sich am Ende zufrieden. Es sei deutlich geworden, dass das Reformationsjahr „keinen Grund für Jubelarien“ biete. (...) Die baptistische Kirchenhistorikerin Andrea Strübind (Universität Oldenburg) machte einen Einspruch gegen das mit den „Reformationslegenden“ verbundene „Pathos der Freiheit“ geltend. Zum Gedenken müsse auch gehören, dass die Reformation Kriege, Massenhinrichtungen und Zwangsmigration nach sich gezogen habe. (...) Der Münchner orthodoxe Theologe Athanasius Vletsis sagte, zu einem „Jubiläum“ müsse es auch „Geschenke“ geben. Dabei schlug er vor, 2017 dafür zu nutzen, gegenseitige Exkommunikationen und Lehrverurteilungen zurückzunehmen.

Christoph Renzikowski

Christ in der Gegenwart

Nr. 18/2015 – „Heillos gespalten? Segensreich erneuert?“ Drei Tage lang haben in der Katholischen Akademie in Kooperation mit der Tutzingen Evangelischen Akademie Theologen des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses, der örtlichen Fakultäten sowie Vertreter der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen den Stand der ökumenischen Dinge beraten und den Ertrag der Reformation gesichert. (...) Dabei sind es die „Säkularisierungserfolge, die die Kirchen zur Zusammenarbeit zwingen.“ Dessen ist sich der evangelische Theologe Reiner Anselm von der Ludwig-Maximilians-Universität sicher. Bei der Schwabinger Versammlung mahnte er mehr ökumenisches Bemühen bereits bei den ethischen Tagesdebatten an, wenn auch die konfessionellen Unterschiede etwa in biomedizinischen Fragen eine große Bandbreite spiegeln. (...) Dabei hätte die Ausbreitung der Reformation nicht automatisch in eine Kirchenspaltung münden müssen, wie der Kirchenhistoriker Franz-Xaver Bischof ausführte. Erst in dem Maße, in dem sich die Konflikte zwischen reformatorischem Anspruch und einer quasi-göttlichen Entscheidungsvollmacht des Papstes verschärften, lief der Erneuerungs-

prozess auf den Bruch hinaus. (...) Für eine wahrhaft theologische Vertiefung und Weiterentwicklung zu mehr Einheit hin plädierte der lutherische Landesbischof von Schaumburg-Lippe, Karl-Hinrich Manzke, Catholica-Beauftragter der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. Allerdings muss nach seiner Auffassung nicht die „volle dogmatische Übereinstimmung“ erreicht sein, „um erste Schritte zur vollen Gemeinschaft zu unternehmen“.

Johannes Röser

katholisch.de

26. April 2015 – Als der Augustiner-Eremit Martin Luther im Jahr 1517 seine 95 Thesen zum kirchlichen Ablasswesen veröffentlichte, löste er damit zunächst vor allem eines aus: Diskussionen. Heute, fast 500 Jahre später, diskutieren die Theologen in Deutschland noch immer. So auch bei der ökumenischen Studientagung „Heillos gespalten? Segensreich erneuert?“, die an diesem Wochenende in der Katholischen Akademie in München stattfand. (...) Wie sieht es 500 Jahre nach den umwälzenden Impulsen Luthers mit dem Thema Kirchenreform aus? Ausgerechnet auf evangelischer Seite herrscht Zurückhaltung. „Die Reformdiskussion innerhalb der evangelischen Kirche ist etwas müde geworden – der Höhepunkt ist überschritten“, erklärte Dr. Johann Schneider, Regionalbischof für den Propstsprengel Halle-Wittenberg. In der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) sieht er neben einer Finanzkrise vor allem eine Akzeptanz- und Überzeugungskrise. Die Reformer wollten diesen Problemen mit Aktionismus begegnen. „Dagegen sträubt sich mein theologisches Herz“, so Schneider. Auch der katholische Dogmatiker Berttram Stubenrauch warnte vor einem rein äußerlichen Engagement der Gläubigen, das dann auch zu einer verzerrten Außenwahrnehmung führe. „Viele sehen nicht mehr, dass Kirche mit Gott zu tun hat und suchen ihn daher außerhalb von ihr, ohne sie oder konträr zu ihr“, beschrieb er die Situation in der Gesellschaft. Daher brauche es die Umkehrbereitschaft jedes Einzelnen. „Die Diskrepanz zwischen dem persönlichen geistlichen Leben und dem äußerlichen Engagement ruft nach Reform“, sagte Stubenrauch. Wahre Reform bestehe darin, daran zu arbeiten, dass die institutionelle Seite der Kirche transparent für Gott bleibe. Damit das gelingen könne, verwies er auf den ökumenischen Dialog. „Wäre es nicht denkbar, von protestantischen Gläubigen mehr über die Heilige Schrift, von Orthodoxen mehr über Tradition, von Katholiken mehr über die Rolle des Lehramts zu erfahren?“, fragte der Theologe.

Theresia Lipp

heit von Erkenntnis und Bekenntnis, von Vertrauen und Verantwortung die Gott selbst im Geist gewirkte Bejahung des Evangeliums ist, die zur Gemeinschaft mit Jesus Christus und durch ihn mit der Kirche wird, gefeiert in der Taufe.

Die paulinische Rechtfertigungslehre begründet (zweitens), warum die Mission unter Juden und Heiden nicht nur notwendig, sondern auch möglich ist und dass sie auf den Gehorsam des Glaubens zuläuft: weil das Evangelium durch Jesus Christus im Heiligen Geist die Gerechtigkeit Gottes offenbart (Röm 1,16f.: „Gottes Kraft zur Rettung für jeden, der glaubt“). Die Völkermission ist kein Verrat an Israel, sondern die Bejahung der Abrahamsverheißung, die durch Jesus Christus verwirklicht wird. Mithin ist zwar die Auseinandersetzung über das Gesetz und den Messias angesagt, aber keine Verwerfung Israels, sondern eine Versöhnung mit Israel, die allerdings den Radius menschlicher Möglichkeiten, auch der apostolischen Mission, zu übersteigen scheint.

Die paulinische Rechtfertigungslehre begründet (drittens), wie die Einheit der Kirche als Koinonia entsteht: durch die Verkündigung des Wortes Gottes in der Gnade Gottes und durch den Glauben, „der in der Liebe wirksam wird“ (Gal 5,6). Im Galaterbrief arbeitet Paulus auf, dass in Jerusalem gegen den Widerspruch christlicher Nomisten durch die Besinnung auf die Gnade des Apostolates die Legitimität der auf den Glauben geeichten Heidenmission von der Urgemeinde anerkannt worden ist (Gal 2,1-10) und dass er in Antiochia Kephass der Heuchelei überführt habe, insofern er – wider besseren Wissens – die Mahlgemeinschaft der Kirche nicht allein am Glauben festgemacht habe (Gal 2,11-21). Der Römerbrief kann auf dieser Basis eine breite Ökumene des Glaubens zwischen Jerusalem und Spanien denken (Röm 1,1-17; 15,14-29), die Apostolizität genuin missionarisch denkt und mit einer Theologie Israels vermittelt, die Jesus nicht an den Rand rückt, sondern in die Mitte stellt.

Alle drei Eckpunkte markiert Paulus mit Rekurs auf die heiligen Schriften des Gottesvolkes, das „Alte Testament“, und im Diskurs mit der Philosophie seiner Zeit. Werden diese Impulse in eine Vertiefung des ökumenischen Dialoges über die Rechtfertigung aufgenommen, öffnen sich der Ökumene neue Perspektiven. So wie der Römerbrief im Zeichen der Gerechtigkeit Gottes eine Theologie der Hoffnung für Israel entwickelt, so kann der jüdisch-christliche Dialog eine wichtige Seite seiner Rechtfertigungslehre beleuchten, die lange im Schatten stand. Zweitens: So wie Paulus seine Rechtfertigungslehre in der Heiligen Schrift verwurzelt, kann sie durch eine Erschließung des Alten Testaments mit heutigen exegetischen Methoden nur gewinnen. So wie Paulus sich auf Jesus bezieht, den auferstandenen Gekreuzigten, so braucht sein Evangelium der Gerechtigkeit Gottes die Verbindung mit Jesu Evangelium der Herrschaft Gottes. So wie Paulus sich mit seiner Rechtfertigungslehre in den Dienst der Evangeliumsverkündigung für die ganze Kirche stellt, kann die theologische Gewichtung anderer theologischer Konzepte seine Soteriologie nicht schwächen, sondern kontextualisieren und profilieren. In einem solchen Projekt wird vor Augen geführt, dass und weshalb es keine innerchristliche Verständigung ohne eine Verbesserung des Verhältnisses zu den Juden gibt. Es wird der Druck erhöht, ekklesiologisch Klarheit zu schaffen. Und es wird unterstrichen, dass die Ökumene kein Selbstzweck ist, sondern der Förderung der Gottes- und der Nächstenliebe dient. □

Semper reformanda? Semper purificanda? Eine orthodoxe Besinnung auf ein westliches ekklesiologisches Leitwort

Athanasios Vletsis

I. Orthodoxie: die Kirche ohne Reformation?

Die Orthodoxen behaupten gern und nicht ohne Stolz, dass ihre Kirche bis heute keine Reformation durchlaufen hat oder je sie nötig gehabt hatte: Dies wird als Beweis der ununterbrochenen Überlieferung des Glaubens der alten Kirche vorgeführt. Der Bedarf einer Reformation im Leben der Kirche wird dann als Zeichen einer fehlerhaften Entwicklung interpretiert, als Widerspruch in sich, denn die Kirche kann nicht Fehler begehen, geschweige denn sündigen, wenn nach den Gründungsworten ihres Herrn „die Pforte des Hades (...) sie nicht überwältigen (werden)“ (Mt 16,18). Die Korrektur einer fehlerhaften Entwicklung des lateinischen Katholizismus wird von vielen Orthodoxen als ein notwendiges Übel hingekommen: „Das Schisma (zwischen Ost- und Westkirche) gibt im Voraus eine Erklärung für das Ereignis der Reformation; und die Reformation rechtfertigt das Schisma im Nachhinein. Luther kann als theologische Rechtfertigung des Photios angesehen werden“ (Marios Bezgos).

Wenn in der Orthodoxie das Wort von der Unfehlbarkeit außer dem Dreieinigen Gott irgendwo Gültigkeit beansprucht, dann für die Kirche als Ganzes. Das fehlerhafte Verhalten ihrer Mitglieder kann ihr Wesen und ihre Existenz nicht tangieren oder beeinträchtigen: Die gefallenen Mitglieder mögen durch Reue und Widerruf ihres Irrtums den Weg der Rückkehr zum sicheren Hafen ihrer Kirche finden. Die Orthodoxen haben nie daran gezweifelt, dass ihre Kirche „Träger und Zeuge des Glaubens und der Tradition der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche“ ist (III. Panorthodoxe Vorkonziliare Konferenz).

Doch schaut man etwas genauer auf die lange Geschichte der Orthodoxen Kirche zurück, wird man anderweitig fündig: Reformen waren kein unbekanntes Wort in der langen Geschichte der Orthodoxie und haben sogar zu tiefen Rissen geführt, von denen einige bis heute die Zeit überdauert haben. Ich kann hier nur zwei Stichworte kurz erwähnen: die Spaltung der altgläubigen Raskolniken (übersetzt: „Abspalter“) in der Russisch-Orthodoxen Kirche des 17. Jahrhunderts nach den Reformen des Patriarchen Nikon (1633) sowie die Trennung zwischen den Neu- und Altkalendariern nach der Einführung des neuen gregorianischen Kalenders 1923 nur durch einen Teil der Orthodoxen Kirchen. Die Kalenderreform hat zwar in der Communio-Eucharistischen Gemeinschaft nicht direkt zu einer Spaltung geführt, bis heute aber einen tiefen Riss im Leib der Orthodoxie hinterlassen.

Man hätte diesen Katalog weiterführen können, beispielsweise unter Verweis auf die Gründung von autokephalen Kirchen, was fast nie ohne Verwerfungen vor sich gegangen ist und bis heute immer wieder ein Grund für kleinere Spaltungen und sicherlich für eine Disfunktionalität in den Orthodoxen Kirchen ist. Sind denn die Orthodoxen so überheblich, diese und ähnliche



Prof. Dr. Athanasios Vletsis, Professor für Systematische Theologie an der Ausbildungseinrichtung Orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München

Reform- und Spaltungssymptome im Leben ihrer Kirche einfach unter den Teppich kehren zu wollen, oder steckt dahinter eine ganz andere Wahrnehmung des Kirchenverständnisses und letztendlich des Glaubens, demgemäß all diese vielfältigen Reformen, aber auch die Verfehlungen getrost ignoriert werden können, weil sie das Kirche-Sein nicht ernsthaft in Frage stellen können?

II. Was ist die Kirche? Versuch einer Verortung orthodoxer Ekklesiologie

Als vor etwas mehr als 40 Jahren ein Buch von Georg Florovsky mit dem Titel „Kirche – Der Leib des lebendigen Christus. Eine orthodoxe Interpretation der Kirche“ (Athen 1972) das Licht der Öffentlichkeit sah, wurde in den Kreisen orthodoxer Theologen tief aufgetan: Jetzt endlich hat auch die Orthodoxie eine Niederschrift ihrer Ekklesiologie, die ihrer langen Tradition würdig erscheint. Die Ekklesiologie war ja bis dahin irgendwie das Sorgenkind Orthodoxer Theologie: Nach den Worten von Yves Congar „betrachtete das östliche ekklesiologische Denken von Anbeginn an mehr die göttlichen Wirklichkeiten, die im Mysterium der Kirche enthalten sind, als ihre irdische Gestalt und ihre menschlichen Bindungen. Tatsächlich ist die Orthodoxe Patristik bei einer Christologie und noch mehr bei einer Pneumatologie stehen geblieben, indem sie die Kirche mehr in Christus und im Hl. Geiste betrachtete als in ihrem Wesen als solchem.“

Dieses Zitat hat sich nun der bekannte orthodoxe Theologe Lossky zu Eigen machen wollen: „Die östliche Theologie betrachtet die Kirche niemals außerhalb Christi und des Hl. Geistes“, schreibt er. Das Werk von Georg Florovsky wurde zu einer Art Siegel einer großen Entwicklung, die bereits in der Ekklesiologie der Sobornost-Katholizität des ausgehenden 19. Jahrhunderts in den

Kreisen der Russischen Religionsphilosophie (etwa Chomjakov) ihren Anfang nahm, um dann in der eucharistischen Ekklesiologie von Nicholas Affanassiev und von Johannes Zizioulas ihre Quintessenz zu gewinnen: Die Kirche verwirklicht sich dort, wo die Eucharistie gefeiert wird – oder mit dem Titel eines Buches von Paul McPartlan, gewidmet der Eucharistie Zizioulas: „The Eucharist makes the Church“.

Diese ganz innige und untrennbare Bindung zwischen Eucharistie und Kirche konnte sich auf die Tradition des ostkirchlichen patristischen Denkens berufen: Nach einem viel zitierten Satz des Hl. Nikolaos Kabasilas (14. Jahrhundert) „wird nun die Kirche in den Sakramenten sichtbar gekennzeichnet, nicht wie in äußeren Symbolen, sondern wie die Mitglieder des Leibes am Herz“. Zwar konnte die eucharistische Ekklesiologie des Metropoliten Zizioulas in ihrer Differenzierung von jener von Nicholas Affanassiev, der irgendwie als ihr Gründungsvater gilt, die Rolle des Bischofs und damit wohl die Elemente ihrer hierarchischen Strukturierung genug unterstreichen. Aber was das Wesen (die Natur) der Kirche betrifft, so hat jedoch auch diese Ansicht von Zizioulas keine Abstriche von der klassischen Linie gemacht.

In einer solchen Betrachtung ist es verständlich, dass die Sündhaftigkeit des Menschen nicht das Wesen der Kirche verformen kann, ihr lediglich äußerlich bleibt: Der rumänische Theologe Dumitru Staniloae vergleicht die Kirche mit „dem Teich Bethesda, der die Kranken heilt, von deren Krankheitskeimen jedoch nicht angesteckt wird, sondern sie zunichtemacht.“

Wo ist in dieser Erhabenheit kirchlicher Wahrnehmung überhaupt Platz für die Entfaltung einer Dynamik ihrer Mitglieder, von der sonst gerade die orthodoxe Anthropologie schwärmt, wenn sie den Weg von der Ebenbildlichkeit Gottes in uns in die Ähnlichkeit mit ihm (Gott) als einen dynamischen Prozess auffasst? Und welchen Einfluss kann diese Dynamik des personalen Lebens auf den Organismus der Kirche haben?

Im Werk von Lossky wird in der Tat die Rolle der Personen konstitutiv für das Wesen der Kirche akzentuiert und ihre Dynamik in der Entfaltung der Charismen des Hl. Geistes angeschaut. Als einen „ekklesiologischen Monophysitismus“ charakterisiert Lossky jene Ansicht, die in der Kirche „ein göttliches Wesen par excellence“ sehen wollte, in der „jede Einzelheit sakral ist, in der jede Vorschrift den Charakter göttlicher Notwendigkeit trägt, in der nichts geändert oder den Zeitverhältnissen angepasst werden darf“. Dann sei das, was in den Sakramenten und in den exakt ausgeführten Riten wirkt, „eine Magie des Heils“.

Kennt nun die Orthodoxe Kirche in ihrer Geschichte Beispiele, die einem „ekklesiologischen Monophysitismus“ entgegen wirken?

III. Neuerung als Ketzerei in der Ostkirche? Und sie bewegt sich doch

Bei einem Gespräch zwischen Bischof Athanasios von Alexandrien, dem großen Verfechter des Glaubens von Nicäa (325), und einem Anhänger des Makedonios, der die Gottheit des Hl. Geistes leugnete, entbrannte die Diskussion über die Legitimität der Zufügung im Credo bezüglich der Lehre über den Hl. Geist. Beide Gesprächspartner suchten vehement den Vorwurf von sich zu weisen, sie hätten etwas Neues im Credo hinzugefügt. Athanasios räumte jedoch ein, dass jene Zufügung legitim sei, die lediglich eine Erläuterung dessen darstellt, was eine inzwischen rätselhaft gewordene oder strittig interpretierte



Das schöne Wetter während der Tagung nutzten Teilnehmer zu einer Pause im Park der Akademie.

Stelle erforderlich macht. Die Akzeptanz dieser Zufügung – oder mit unseren Worten Änderung oder gar Reform? – wird zuletzt auf Grund ihrer Konformität beziehungsweise Kompatibilität mit dem Vorliegenden entschieden, wobei die Grundhaltung gleich bleibt: Sie wird nämlich weiterhin von der strikten Zurückhaltung diktiert, etwas Neues im Umlauf der kirchlichen Lehre oder auch des kirchlichen Lebens setzen zu wollen.

Den Christen wurden zum Beispiel von heidnischen Intellektuellen Vorwürfe gemacht, ihre Religion stelle eine Neuerung im System der alten Welt dar.

Neuerung galt allgemein in der Geschichte der alten Kirche im Osten als suspekt, was eigentlich – etwas pauschal gesprochen – ein Charakteristikum auch einer profanen philosophischen Haltung in der alten Welt war. Den Christen wurden zum Beispiel von heidnischen Intellektuellen Vorwürfe gemacht, ihre Religion stelle eine Neuerung im System der alten Welt dar. Damit sahen sich christliche Autoren gezwungen zu beweisen, dass der christliche Glaube seine Wurzeln sehr tief in der Geschichte hat, ja eigentlich mit dem jüdischen Glauben die Anfänge der Geschichte dieser Welt markiert (siehe Origenes in „Contra Celsum“). Mit dieser zurückhaltenden oder ablehnenden Haltung zur Idee einer Neuerung sollte dann die Treue zur Tradition als Marke der eigenen kirchlichen Existenz demonstriert werden. Das brachte mit sich, das kirchliche Leben in jenen wenigen notwendigen Formen festschreiben zu wollen, die allesamt einen liturgisch-doxologischen Charakter aufweisen. Obschon die Werke von Kirchenvätern Zeugnis einer reichen Tradition bieten, begrenzte sich

die Kirche – was die verbindlichen dogmatischen, lehrmäßigen Aussagen betrifft – nichtsdestotrotz darauf, auf ökumenischen Synoden in ganz wenigen elementaren Sätzen den Rahmen der Entfaltung christlicher Lehre zu erklären, konkret das triadologische und christologische Dogma betreffend.

Diese apophatische Haltung der Kirche im Osten sollte jedoch nicht den Eindruck vermitteln, das religiöse Leben sei so karg oder verarmt: Vielfältig und sehr reich waren die Formen, in denen das ekklesiale Leben seinen Ausdruck fand, und von dieser Vielfalt lebt immer noch die Orthodoxie. Nicht nur die Formen der gottesdienstlichen Ausprägung des christlichen Glaubens sind reichlich entfaltet worden, auch in den dogmatischen Begriffen hat die byzantinische Welt doch eine gewisse Flexibilität gezeigt, insbesondere in den ersten Jahrhunderten ihrer Existenz: „Wir werden nicht über die Worte streiten, sondern über die Dinge“ lautet ein gern wiederholter Spruch einer großen Gestalt des 4. Jahrhunderts, des Hl. Gregors von Nazianz. Diese „Mobilität“ oder Dynamik im Reichtum dieser Tradition in den erwähnten drei Kategorien, des dogmatischen, liturgischen und kirchenrechtlichen Lebens, lassen sich unter drei Stichworte fassen:

1. Im Bereich von dogmatischen Definitionen: Die alte Kirche schreckte nicht davor zurück, philosophische Termini, die keinen biblischen Anhalt hatten, einzuführen, um ihren Glauben im Gespräch mit ihrer Welt zu artikulieren: Homousios, Hypostasis, Person in seiner Differenzierung von Natur und Wesen sind nur einige markante Beispiele. Sogar innerhalb von wenigen Jahren, zwischen der ersten (325) und der zweiten Ökumenischen Synode (381), konnten Grundbegriffe einen solchen Wandel erfahren (wie etwa die ursprünglich gleichbedeutenden Worte „Ousia“ und „Hypostasis“), dass von einer „reformwilligen“ Bereitschaft der synodalen Väter gesprochen werden kann.

2. Im Bereich von liturgischen Gebräuchen und Feiern: Ganz abgesehen von der Einführung der Kindertaufe, die eigentlich eine Zäsur für das kirchliche Leben im 4. Jahrhundert bedeutete, kann an dieser Stelle auf die Entwicklungen in der byzantinischen Liturgie hingewiesen werden, die fast das ganze erste Jahrtausend andauerten, bevor sie ihre heutige feste Form bekommen haben. Ebenso kann das geübte Auge im Bereich der byzantinischen Ikonographie von einem Reichtum der Schulen und Traditionen sprechen.

3. Bei der Festlegung der kirchlichen Jurisdiktionen herrschte im Osten jener Pragmatismus, der die Entwicklung von

kirchlichen Sprengeln den politischen Gegebenheiten anzugleichen bereit war. Damit konnten dann auch im weiteren Verlauf der Kirchengeschichte des Ostens eine Reihe von selbstständigen (autokephalen) Kirchen entstehen, die ihre Autokephalie von ihrer Mutterkirche, wenn auch nicht konfliktfrei, behaupten konnten.

Alle diese Zeugnisse von Lebendigkeit kirchlichen Lebens hätten sich gestrotzt auch als Reformen beschreiben lassen – ein Wort jedoch, das im Osten suspekt war. Der ostkirchliche Gläubige konnte diesen Wandel als eine selbstverständliche Entfaltung und als ein Wachstum christlicher Existenz wahrnehmen, eine Entwicklung, die behutsam und in der Regel in langen zeitlichen Abständen Eingang im Leben der Kirche finden und damit rezipiert und integriert werden konnte. Die Frage, die dann offen bleibt, lautet: Warum vermitteln heute gerade die Orthodoxen Kirchen den Eindruck eines starren Konservatismus, ja eines Traditionalismus, der vor jeglicher Änderung im kirchlichen Leben zurückschreckt? Welche Notwendigkeiten für eine Reform innerhalb der Orthodoxen Kirchen gäbe es heute?

IV. „Wer rastet der rostet“: Ruf nach Reformen innerhalb der Orthodoxie

Ab der Mitte des vorigen Jahrhunderts ist in der Geschichte der Orthodoxie eine theologische Strömung mit der Bezeichnung „Neu-Orthodoxie“ bekannt geworden, die erst in den 1960er Jahren ihre festen Konturen gewann. Ja, man könnte auch von einer Reform-Bewegung innerhalb der für jede Neuerung so zurückhaltenden Orthodoxie sprechen. Diese „Neu-Orthodoxie“ wurde jedoch vor allem vom Spruch „Zurück zu den Kirchenvätern“ charakterisiert, was als erster Georges Florovsky bereits in den 1930er Jahren geprägt hat. Man kann hier also nicht direkt und korrekt von einer „Neu-Orthodoxie“ sprechen, wenn mit dem Stichwort „Neu“ nicht das „Zurück“ gemeint sein sollte.

In der Tat war diese Bewegung in vielerlei Hinsicht rückwärts orientiert, nicht aber im Sinne einer neuen „Konservierung“ des Althergebrachten, sondern im Sinn einer neuen Entdeckung und einer neuen Besinnung auf die alte Tradition, die für lange Zeit von anderen Entwick-



Udo Hahn, Direktor der Evangelischen Akademie, und Dr. Elisabeth Dieckmann, römisch-katholische Referentin bei der ACK.

lungen überblendet war. In vielerlei Hinsicht war sie jedoch wirklich fortschrittlich in ihrer Zeit, gekennzeichnet etwa durch eine dynamische, vorwärts gewandte Interpretation der alten Quellen. Derselbe Florovsky pflegte auch gern zu wiederholen: „Vorwärts mit den Vätern“. Nicht zuletzt war diese Bewegung auch ökumenisch offen und suchte den Dialog mit den anderen Kirchen, wie auch grundsätzlich mit der profanen Welt, mit der Literatur und den Naturwissenschaften. In den 1960er Jahren nahm auch der Wille, eine Panorthodoxe Synode einzuberufen, konkrete Züge an, und es wurde eine Reihe von Texten produziert, in denen einige, wenn auch vorerst vorsichtige Reformbestrebungen thematisiert wurden.

Was ist aus dieser Geschichte der „Neu-Orthodoxie“ geworden? Man kann heute mit Bedauern eine Tendenz in gewissen Kreisen von Orthodoxen Theologen und Kirchen beobachten, die selbst Florovskys „Zurück zu den Vätern“ nicht nur nicht mehr in Anspruch nehmen will, sondern dies sogar als eine Fälschung der Orthodoxie deutet, nach dem Motto: „Die echte Orthodoxie habe so eine Bewegung nicht nötig, weil sie immer nur patristisch gewesen ist“. Die Anstrengung der Orthodoxen Akademie in Volos/Griechenland, diese „Neu-Orthodoxie“ in eine neue Etappe eines meta-patristischen Zeitalters umzuinterpretieren, wurde sehr schnell als Häresie abgestempelt. Selbst bei der so hoffnungsvoll begonnenen Vorbereitung auf die Panorthodoxe Synode bemüht sich nun eine Vorbereitungscommission mit großer Mühe, einige neue Textvorlagen auf der Grundlage der alten zu erstellen und sie dabei auf ein Minimum zu reduzieren, dass sie bei der Einberufung einer Synode im Mai 2016 keine bösen Überraschungen bereiten würden.

Reformieren ist vielleicht ein Reizwort geworden, jedenfalls für diejenigen Kirchen, die nur eine Abspaltung fürchten oder bereits eine solche erlebt haben.

An dieser Stelle sei nur stichworthaft auf einige Problemfelder hingewiesen, die einer dringenden „Reformierung“ bedürfen, auch wenn dieses Wort nicht dem Vokabular der Orthodoxie entspricht.

1. Kirchliche Jurisdiktionen: Die Notwendigkeit einer Strukturreform des Autokephalie-Systems ist notwendig, damit dieses nicht lähmend auf die Kirchen und ihre Tätigkeiten wirkt, sondern dynamisch angepasst werden kann. Darunter gewinnt die Regelung des Status der Diaspora-Orthodoxie absolute Priorität.

2. Liturgisches Leben: Eine seit Jahrhunderten fällige Kalenderreform wartet immer noch auf ihre Umsetzung. Darüber hinaus ist für viele Orthodoxe Kirchen eine Anpassung ihrer liturgischen Sprache nötig, damit die Gottesdienste überhaupt in vielen Kirchen verstanden werden können. Man kann weiter von der Notwendigkeit einer Anpassung von liturgischen Texten sprechen, damit zum Beispiel in den Hymnen neue Problemfelder thematisiert werden oder damit ein ungerechtfertigter Antijudaismus überwunden werden kann.

3. Patristisches (und damit wohl auch dogmatisches) Erbe: Die Notwendigkeit der verbindlichen Erfassung von neuen Problemfeldern und Themen in der

Lehre angesichts der Entwicklung in den theologischen Disziplinen oder der Herausforderung von Naturwissenschaften ist angeraten, damit vom Evangelium lebendig und redlich im modernen Weltbild Zeugnis abgelegt werden kann.

4. Kirche-Staat-Beziehung: Eine neue Bestimmung dieser Beziehungen ist in vielen Orthodoxen Kirchen notwendig, denn das System der alten byzantinischen Synallilie-Symphonie hat längst ausgedient. Damit könnte auch die Stellungnahme von einigen Orthodoxen Kirchen zu Grundwerten der Moderne (wie den Menschenrechten) neu überdacht werden.

5. Eine neue Orientierung im ökumenischen Dialog: Das Kirche-Sein von anderen, nicht orthodoxen Kirchen wurde immer noch nicht richtig bewertet oder wahrgenommen. Dabei wäre es an der Zeit, dass die Orthodoxen Kirchen ihr Modell der Einheit der Kirchen konkret entwerfen. Ferner könnte hier auch die Haltung zu den anderen Religionen thematisiert werden.

6. Vergangenheitsbewältigung: Ganz unabhängig davon, ob die Kirche als verfasste Institution oder konkrete Personen/Hierarchen die Verantwortung übernehmen, sollte endlich die Haltung von einigen Orthodoxen Kirchen in ihrer jüngsten Vergangenheit thematisiert werden, insbesondere den politischen Obrigkeiten oder auch gewissen Entwicklungen gegenüber, die unter anderem mit Korruption zu tun haben. Es reicht nicht aus, die eigenen Hände in Unschuld zu waschen. Die Kirchen und ihre Gläubigen werden auch dann zur Verantwortung gezogen (und dies von ihrem Herrn, vgl. Mt 25), wenn sie versäumt haben, für die Benachteiligten Partei zu ergreifen oder gegen Missbräuche und Ungerechtigkeiten ihre Stimme zu erheben.

V. Reform oder Verwandlung? Wer zu spät kommt ...

Luther wollte, wie aus vielen Referaten in dieser Tagung zu entnehmen war, keine neue Kirche gründen, sondern nur die eine, ja, seine eigene Katholische Kirche reformieren. Man darf an dieser Stelle nicht vergessen, dass die Reformation ein Gesamtphänomen im europäischen Westen war, und nicht nur im heutigen Deutschland verortet werden kann, wie Heinz Schilling wiederholt betonte. Man ist dann gut beraten, die politischen Faktoren und die profane Konstellation jener Zeit nicht außer Acht zu lassen. Wie dem auch sei, Luther kann nun als „Chiffre“ fungieren für das, was eine Kirche erwartet, wenn sie sich hinter einer Fassade verbergen und ihre Probleme nur schön reden will. Luther steht zugleich als prophetische Stimme dafür, den Glauben ernst zu nehmen, und für die Rückbesinnung auf das, was den Kern christlicher Existenz und Identität ausmacht: „Totus Christus.“

Mag sein, dass die Orthodoxen von solchen radikalen Reformen, die zur Abspaltung von einer großen Anzahl von Gläubigen und zur Formierung von neuen Gemeinden, wie dies im Zeitalter der Reformation geschehen ist, verschont geblieben sind – getrieben von einem streng apophatischen Geist in ihrer Lehre, die nichts mehr und nichts Neues dogmatisieren wollte als das Nötigste, und zugleich durch ihre polyphonischen und dezentralisierten und demnach den politischen Gegebenheiten eher anpassungsfähigen, aber leider oft auch ausgelieferten kirchlichen Strukturen. Sie zahlten und zahlen aber weiterhin einen hohen Preis für diese ihre



Professoren im Diskurs: Heinz Schilling (li.) und Hans Maier.

Strukturen und ihren mystischen Apophatismus: die Selbstabsonderung, indem sie sich als unfähig – oder unwillig – erweisen, sich neuen Herausforderungen zu stellen und so ihre Verkündigung für die Menschen von heute zu öffnen und verständlich darzulegen.

Die Theologie, die jede eucharistische Gemeinde mit der Kirche identifizieren will, mag vielleicht für die Gläubigen eine bleibende Erinnerung der eschatologischen Ausrichtung von eucharistischen Versammlungen fungieren und zugleich eine vertraute Nische der Entfaltung und Vertiefung des eigenen, geistlichen Lebens bieten. Für die Wahrnehmung des Auftrags der Kirche in dieser Welt – Stichwort Missionierung – sind sie nicht mehr tauglich. Das ist eigentlich ein Verrat an ihrem Auftrag. Was wäre nun zu tun?

Reformieren ist vielleicht ein Reizwort geworden, jedenfalls für diejenigen Kirchen, die damit nur eine Abspaltung fürchten oder bereits eine solche erlebt haben. Doch aber, wenn man nicht allzu schnell das eigene kirchliche Leben mit der eschatologischen Fülle identifizieren und die Spannung zwischen dem „Schon“ und „Noch nicht“ des Reiches Gottes aufrecht erhalten will, kommt man nicht umhin, ernsthaft zu überlegen, nicht einfach welche Reformen heute die Kirche durchzuführen hat, sondern welche Gestalt („Morphe“-Form) die Kirche annehmen will – und in diesem Sinn: wie sie sich verwandelt, damit sie der Gestalt des Menschensohnes immer ein Stück ähnlicher wird (vgl. Gal 4,19; 2 Kor 3,18). Es handelt sich dabei nicht um eine „Angleichung“ an diese Welt, sondern um die „Verwandlung“ und um die „Erneuerung“ der gesamten Existenz.

Auf dieser Erde werden wir sicherlich nicht die Fülle (vgl. Eph 1,23) erleben: ihre Vervollkommnung und ihre Fülle erwarten die Christen – getrost – in jener eschatologischen Dimension, die das Leben nicht negiert, sondern all diese Strukturen sprengen kann, weil sie sie transzendiert. Wenn die Christen sich jedoch weigern, diese ihre Gestalt stets zu erneuern (vgl. Kol 3,10), laufen sie Gefahr, sich zu „versteinern“ und sich damit unkenntlich zu machen.

Sicherlich wird hier keine ständige Reform propagiert, was das eigene Gesicht bis zu Unkenntlichkeit verformt. Die Christen, die Orthodoxen zumal, haben reichlich Zeugnisse ihrer Tradition gefestigt, so dass die Rettung der

eigenen Identität und Profilierung nicht die erste Sorge sein sollte. Es geht aber vielmehr nun auf die gemeinsame Profilierung von Christen.

Einst wurde die Kirche mit der Reformation zur Gründung von ganz neuen Gemeinden geführt, die zwar ein Zeugnis der Lebendigkeit der evangelischen Predigt lieferten und weiterhin liefern, aber zugleich ein Bild der Zerrissenheit der Christenheit in die Welt verbreiteten. Diejenigen, die sich heute abspalten, tun etwas viel Bedenklicheres: Sie kehren der Kirche den Rücken, viele davon für immer. Können die Kirchen damit ein glaubhaftes Zeugnis ihres Auftrages geben? Wie wollen sie ein Zeugnis jener Wandlung und Erneuerung geben, „was der Wille Gottes ist: was ihm gefällt und was gut und vollkommen ist“ (Röm 12,2)? □



Prof. Dr. Peter Neuner, Professor em. für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der LMU München, engagiert sich seit Jahrzehnten für den ökumenischen Dialog und wirkte auch bei dieser Tagung als Referent mit.

Verleihung des Kardinal Wetter Preises 2015 an Dr. Eva Willebrand



Nach der Preisverleihung: Kardinal Friedrich Wetter, Akademiedirektor Dr. Florian Schuller, Uni-Präsidentin Prof. Dr. Sabine Doering-Manteuffel, Martin

Willebrand, Preisträgerin Dr. Eva Willebrand, Doktorvater Prof. Dr. Georg Langenhorst und Dekan Prof. Dr. Peter Maria Hofmann (v.l.n.r.).

Die Katholische Akademie Bayern verlieh im Einvernehmen mit der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg den Kardinal Wetter Preis 2015 an die Augsburger Theologin Dr. Eva Willebrand. Der mit 1500 Euro dotierte Preis wurde im Rahmen einer öffentlichen Akademischen Feier in Anwesenheit von Friedrich Kardinal Wetter am Mittwoch, 25. November 2015, an der Universität Augsburg überreicht.

Eva Willebrand (30) erhielt den Preis für ihre Promotion im Fach Religionspädagogik mit dem Titel „Zwischen indirekter Verkündigung, Erfahrungsspie-

gelung und Eröffnung religiöser Tiefendimensionen: Der Umgang mit literarischen Texten in Schulbüchern für den Religionsunterricht“ an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg.

Den Festakt in der Juristischen Fakultät der Augsburger Universität, an dem rund 80 Gäste teilnahmen, eröffneten Uni-Präsidentin Prof. Dr. Sabine Doering-Manteuffel und Akademiedirektor Dr. Florian Schuller mit ihrer jeweiligen Begrüßung. Kurze Grußworte des Augsburger Bischofs Dr. Konrad Zdarsa (verlesen von Prof. Dr. Gerda Riedl), Prof. Dr. Peter Maria Hofmann,

dem Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg und Stadtrat Hermann Köhler im Namen von Oberbürgermeister Dr. Kurt Gribl führten zur Laudatio auf die Preisträgerin hin. Diese hielt der Doktorvater der Preisträgerin, Prof. Dr. Georg Langenhorst, der Lehrstuhlinhaber für Didaktik des katholischen Religionsunterrichts und Religionspädagogik an der Universität Augsburg ist.

Nach der feierlichen Verleihung des Kardinal Wetter Preises stellte Dr. Eva Willebrand, die derzeit als Gymnasiallehrerin im westfälischen Greven arbeitet, einen Aspekt ihrer wissenschaftli-

chen Arbeit vor. „Literarische Texte im Religionsbuch. Geschichtliche Wegmarken und aktuelle Tendenzen“ war ihr Referat überschrieben.

Vier Musikstücke für drei Klarinetten, gespielt von Veronika Haible, Monika Kastl und Thomas Deisenhofer, umrahmten den Abend, der mit einem Stehempfang im Foyer der Juristischen Fakultät ausklang.

Eine ausführlichere Dokumentation der Preisverleihung lesen Sie in einer der kommenden Ausgaben unserer Zeitschrift. □



Uni-Präsidentin Prof. Dr. Sabine Doering-Manteuffel begrüßte die Gäste der Akademischen Feier.



Veronika Haible, Monika Kastl und Thomas Deisenhofer spielten Musik für drei Klarinetten.



Die Religionspädagogin Dr. Eva Willebrand freute sich sehr über den Kardinal Wetter Preis.