



zur debatte

3/2016

Themen der Katholischen Akademie in Bayern



9
Vom Leben Gautama Buddhas berichtet
Genpo Döring



15
Zur Gesetzeslage in der Pflege schreibt
Ministerialdirigentin Ruth Nowak



21
Die Bedeutung der Taufe Chlodwigs
für die abendländische Geschichte legt
Prof. Dr. Matthias Becher dar



25
Prof. Dr. Carla Schulz-Hoffmann zur
Verbindung von Paul Klee und dem
Schloss Suresnes



29
Prof. Dr. John Greco war zum Philoso-
phischen Meisterkurs in der Akademie
zu Gast



33
Orden als Wegbereiter des interreligiösen
Dialogs ist das Thema von Prof. Dr. Anja
Middelbeck-Varwick



36
P. Richard Nennstiel OP schildert die
Rolle der Dominikaner in Kairo und
Istanbul



39
Sr. Prof. Dr. Margareta Gruber OSF er-
zählt vom intertheologischen Studieren

Ein Abend mit Bischof Erwin Kräutler



Dom Erwin Kräutler, inzwischen
emeritierter Bischof von Altamira
am Xingu

Bischof Erwin Kräutler, von Freunden
und Unterstützern „Dom Erwin“ ge-
nannt, kämpft seit 50 Jahren uner-
müdlich für den Schutz des brasilian-
ischen Regenwaldes und für die
Kultur und das schiere Überleben der
Ureinwohner am Fluss Xingu. Der
aus Österreich stammende katholi-
sche Bischof von Altamira war am
16. Februar 2016 zu Gast in der

Katholischen Akademie Bayern und
zog bei der Veranstaltung „Mein
Leben für Amazonien“ vor mehr als
300 Zuhörern eine Bilanz seiner Zeit
als Bischof. Lesen Sie im Anschluss
den vom Autor überarbeiteten Vortrag
und das Gespräch, das Bischof
Kräutler im Anschluss mit Studienlei-
ter Dr. Johannes Schießl führte.

Mein Leben für Amazonien

Bischof Erwin Kräutler

Wir haben in unserem Bistum Xingu eine ganz besondere Art, die pastorale Arbeit voranzutreiben, und dabei sind die Laien sehr gefordert: Alle fünf Jahre haben wir eine Versammlung des Volkes Gottes. Jede der 800 Gemeinden hat das Recht, eine Repräsentantin oder einen Repräsentanten zu schicken, um zusammen mit dem Bischof, den Priestern und den Ordensleuten die pastoralen Linien für die nächsten fünf Jahre zu definieren.

Bei einer dieser Versammlungen des Volkes Gottes gab es eine Inszenierung der jungen Leute, die ich nie mehr im Leben vergessen habe. Sie kennen die Geschichte: „Ein Mann ging von Jerusalem nach Jericho und fiel unter die Räuber...“ Sie können es nachlesen, im zehnten Kapitel des Lukas-Evangeliums. „Zufällig ging ein Priester vorbei.“ Mein Onkel war auch Bischof, und er hat es Jesus nie verziehen, dass er das gesagt hat. Darum hat er hinzugefügt: Zufällig kam „ein Priester des Alten Testaments“ des Wegs, sah ihn und ging vorüber. Dann kam ein Levit, sah ihn und ging vorüber. Dann kam eben dieser berühmte Samaritaner oder Samariter. „Und der stieg vom Pferd und hatte Mitleid!“ Das ist schön ausgedrückt: „hatte Mitleid“.

Aber die Geschichte geht weiter, und am Schluss fragt Jesus: „Wer ist diesem Menschen, der unter die Räuber gefallen ist, zum Nächsten geworden?“ Wer wurde ihm zum Nächsten? Im griechischen Urtext – die Priester, die hier sind, haben noch Griechisch gelernt – steht es ganz klar. Und die Übersetzung heißt: „Wer war der Nächste?“ oder: „Wer ist der Nächste?“ Nein, das ist keine Feststellung, dass einer in der Nähe ist. Es geht nicht um eine Feststellung des

Nächsten-Seins, sondern: Wer wurde zum Nächsten? Wer hat die Entscheidung getroffen, diesem Mann, der unter die Räuber gefallen ist, zu helfen und ihm das Leben zu retten? Also: Es ist eine Entscheidung, die ich fälle. Ich möchte dir, euch allen möchte ich zum Nächsten werden.

Und dann kam die Antwort von diesem Gesetzeslehrer wie aus der Pistole geschossen: „Der, der ihm Barmherzigkeit erwiesen hat.“ Also, nicht nur Mitleid – „Ach, du armes Hascherl, du tust mir Leid“ –, sondern Barmherzigkeit erweisen. Das ist aktiv, da muss ich etwas tun. Ich kann nicht einfach zuschauen und sagen: Na gut, wird schon wieder besser, ich klopfe dir auf die Schultern. Nein, ich muss etwas tun. Und das ist „Zum Nächsten werden“ und Barmherzigkeit erweisen. Unser Papst spricht häufig von der Barmherzigkeit, und Recht hat er. Er hat sogar ein Büchlein herausgegeben: „Der Name Gottes ist Barmherzigkeit.“ Noch kein Papst hat so ein Buch herausgegeben.

Ich mache jetzt keinen exegetischen Unterricht, aber das Wort für Barmherzigkeit im Hebräischen heißt „rachamim“, das kommt von der Wurzel „rechem“, und „rechem“ bedeutet Mutter-schoß. Also, Barmherzigkeit bedeutet das, was eine Frau, die ein Kind unter ihrem Herzen trägt, für dieses Kind spürt, die ganze Liebe, die Zärtlichkeit, die Hingabe. Ich denke an die Adriana, die ich gut gekannt habe, ein Mädchen, das ich verheiratet habe. Ein Jahr später kam ich hin und fragte sie: Wie geht es dir denn, Adriana? Dann sagte sie: Ja, es geht. Ja, warum nur: Es geht? Ich hätte so gern ein Kind, und bis jetzt nichts. Ein Jahr oder eineinhalb Jahre später

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

„Das Maß ist der Mensch“, so lautet nicht selten das auch nach außen dokumentierte Selbstverständnis von Institutionen, deren Aufgabe die allgemeine Erwachsenenbildung ist. Es gehe, so die Intention des Mottos, um den Menschen in all seinen Bezügen und Dimensionen, von praktischen Fähigkeiten über soziale Kompetenz bis zur religiösen Deutung des Lebens. Für die philosophisch Interessierten ist allerdings klar, dass dieser Satz auf die berühmteste Aussage des griechischen Philosophen Protagoras anspielt; denn von dem ist überliefert: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, dass sie sind, der nichtseienden, dass sie nicht sind.“

Protagoras argumentiert bekanntlich als Agnostiker. Deshalb kann man zwar in gläubiger Perspektive „Das Maß ist der Mensch“ gut nachvollziehen, wird allerdings jenen spezifisch christlichen Gedanken hinzufügen, der im berühmten Hymnus zu Beginn des Kolosserbriefes über Jesus Christus formuliert wird: „Er ist der Erstgeborene der ganzen Schöpfung, alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen; so hat er in allem den Vorrang.“ Im Blick auf Jesus Christus die Menschen zu verstehen und deren Wohl in allem Handeln zu bedenken, ist die christliche „*homo-mensura*“-Grundidee.

Diese Gedanken gingen mir durch den Kopf, als ich die Themen durchsah, die sich in der vorliegenden „debatte“ zusammenfanden. Denn sie alle kreisen um den Menschen als recht verstandenes „Maß aller Dinge“. Das reicht vom Einsatz Bischof Erwin Kräutlers für die Menschen in Amazonien über die Zukunft menschenwürdiger Pflege Alter und Kranker, die historische Bedeutung König Chlodwigs und die künstlerische Leidenschaft Paul Klees, der z.B. mit seinen Engelarbeiten menschlichen Grunderfahrungen nachspürte, bis zu charismatischen Einzelgestalten im interreligiösen Dialog und dem philosophischen Meisterkurs, der die Teilnehmer der Verborgenheit Gottes gerade in den sozialen Dimensionen religiöser Erkenntnis nachspüren ließ.

Dass dann inmitten all dieser Texte die zwei Vorträge über die „Stifterfiguren“ Gautama Buddha und Jesus Christus stehen, unterstreicht schließlich noch einmal, in welchem Sinne „der“ Mensch das „Maß aller Dinge“ sei.

Ihnen erfreuliche Frühlingszeit!

Ihr



Dr. Florian Schuller

kam ich wieder, und die Frau war schwanger. Ich habe nie vergessen, mit welchem Glück und mit welcher Liebe und Zärtlichkeit sie mir erzählt hat, sie trage ein Kind unter dem Herzen. Sie hat dann ihre Hand auf das schon gewölbte Bäuchlein gelegt und gesagt: Sie spürt, wie sich das Kind regt. Das ist Barmherzigkeit! Gott spürt, wie wir uns regen.

Gut, aber die Inszenierung ging weiter. Diese jungen Leute haben dann Folgendes in Szene gesetzt: Zuerst kam eine Familie von Bauern, die Eltern mit zwei Kindern, und die gingen über die Bühne. Dann kamen gleich ein paar Revolvermänner und sagten: „Haut's ab! Sonst wacht's ihr morgen auf mit Ameisen im Mund.“ Die Bauern sind dann verschwunden. Die Kinder haben sie an der Hand gepackt: Geh'ma, geh'ma, geh'ma! Dann kamen zwei junge hübsche Mädchen, die wurden gleich belästigt und dann entführt und verkauft: Menschenhandel, Frauenhandel, ins Ausland verkauft, kein Mensch weiß, wo sie sind.

Dann kamen zwei oder drei Indios mit ihrem Kopfschmuck, wunderschön, mit Pfeil und Bogen, und da hat es auch gleich geknallt. Die fielen alle um, waren tot. Danach kamen Kinder und Jugendliche mit Zweigen und Bäumchen, die gingen über die Bühne, und dann hörte man aus dem Hintergrund das Geräusch einer Motorsäge, und sie fielen alle um. Und dann war Stille, es war mucksmäuschenstill. Aus dem Hintergrund rief auf einmal eine Stimme: „Und wie stehst du dazu?“ Das ging mir so nahe, weil diese jungen Leute gerade diese vier Punkte, die vier Dimensionen der Verfolgung, der Missachtung der Menschenrechte, auf den Punkt gebracht haben. Und die Frage ist: Wer hat ihnen Barmherzigkeit erwiesen? Wer wurde ihnen zum Nächsten? Wie können wir diesen Menschen Barmherzigkeit erweisen?

Ich bin heute hier, um über Amazonien zu reden, mein Leben für Amazonien. Ich bin 50 Jahre drüben, das ist eine ganz schön lange Zeit. Ich bin damals mit der Norddeutschen Lloyd, einem Frachter, der „Emsstein“, von Hamburg nach dem Kreuz des Südens geschippert. Ich war ein junger Kerl, 26 Jahre alt. Ich habe in Salzburg studiert, bin in Salzburg geweiht worden, von Erzbischof Andreas Rohrer, und bin nach Brasilien. Ich war zuerst 15 Jahre als Priester tätig und habe schon damals die Leute im Busch, und wo immer sie waren, erlebt. Ich habe sie von Anfang an sehr gern gehabt, insbesondere die Menschen, denen es weniger gut ging. Der Einsatz für sie war für mich einfach wichtig. Ich kann mich erinnern: Ich musste zuerst Portugiesisch lernen, und nach einem Monat habe ich bereits die erste Predigt gehalten, am Weihnachtstag mit schlotternden Knien, aber immerhin.

Als ich dann wirklich Portugiesisch verstand, hat mich ein Satz, den ein Mann zu mir gesagt hat, sehr erschüttert. Ich hatte ihm die Frage gestellt: „Wie geht es den Kayapo?“ Das ist ein indigenes Volk am Xingu. Und der Mann gab mir zur Antwort: „Du bist ein junger Pater, kümmere dich nicht um die Indios, die sind alle hinterhältig und falsch, die sind wild, haben keine Zivilisation. Kümmere dich um die Flussbewohner, um die Armen; die brauchen dich. Indios wird es in 20 Jahren, so Gott will, keinen mehr geben.“ Das war für mich nicht nur eine kalte Dusche, sondern eine grausame Dusche. Ich habe gedacht: Das darf doch nicht wahr sein. Wenn es von mir abhängt, werde ich mich dafür einsetzen, dass das nicht passiert.

Aber gehen wir zurück zu den Landarbeitern, den ersten, die bei unserer



© Prälatur Xingu

„Meine zweite Bischofsweihe“: So nennt Dom Erwin die Prügel und die Verhaftung durch die brasilianische

Militärpolizei im Juni 1983. Die Gläubigen riefen: „Lasst ihn los, das ist unser Bischof!“

Inszenierung über die Bühne gegangen sind. Es ist heute immer noch der Fall, dass gewöhnliche Bauern einfach von Grund und Boden vertrieben werden. Man legt ihnen nahe, das Land zu räumen, und wenn sie das nicht tun, dann kracht's. Und Leute, die sich für diese Menschen einsetzen, schweben in

Lebensgefahr. Ich denke an Schwester Dorothy Stang und auch andere wie den Familienvater Dema. Sie haben sich mit Herzblut für diese armen Bauern eingesetzt. Dorothy wurde am 12. Februar 2005 ermordet. Sie war eine Mitarbeiterin von mir. Zehn Tage vorher war sie noch bei mir, und ich habe ihr gesagt:



Bischof Kräutler 2005 inmitten der Gläubigen bei der Beerdigung seiner Mitarbeiterin Schwester Dorothy Stang,

die ermordet worden war, weil sie sich für den Lebensraum der Indigenas eingesetzt hatte.

Du bist in Gefahr, aber wir glaubten nie, dass das bitterer Ernst werden könnte. Wir hatten immer gedacht, es ist ein Einschüchterungsmanöver, damit sich Dorothy nicht weiter für diese Menschen einsetzt. Einige kamen zu mir und haben gesagt: Als Bischof soll ich diese Frau aus dem Verkehr ziehen, die sei gegen ihre Interessen. Elf Jahre liegt ihr Tod nun schon zurück.

Dema war ein Familienvater, ein ganz lieber Mensch, er hatte vier Kinder. Seine Frau hieß Maria da Penha. Auch er wurde erschossen, weil er sich für die Mitmenschen, die Mitbauern eingesetzt hat. Kaltblütig, in der Nacht vom 24. auf den 25. August 2001. Er fiel seiner Frau zu Füßen und soll als letztes Wort gesagt haben: „Penha, schau auf unsere Kinder!“ Das sind nur zwei Beispiele für Schicksale von Menschen, die ihr Engagement für Bauern ohne Land mit dem Leben bezahlt haben.

Es gibt in Brasilien eine Organisation, die Landpastoral, die sich ganz besonders für diese Bauern einsetzt. Es geht um Rechtsbeistand. Es geht nicht nur darum, dass wir einfach versuchen, den Leuten Mut zu machen, sie brauchen Rechtsbeistand! Das ist sehr wichtig, denn sie haben Rechte, aber diese Rechte werden ihnen genommen, oder man will sie ihnen zumindest nehmen. Deshalb brauchen wir kompetente Rechtsanwälte, die sich für diese Leute einsetzen.

Die Zweiten in der Inszenierung waren die hübschen Mädchen, die belästigt worden sind und dann als Sklavinnen ins Ausland verkauft werden. Solche Fälle passieren gerade im Amazonasgebiet, wo junge Mädchen, zum Teil minderjährig, 15, 16 Jahre alt, einfach irgendwo abgefangen, zunächst missbraucht und dann bis über die Grenze verschleppt werden. Noch vor einigen Jahren hat man das gar nicht zur Kenntnis genommen. Viele Familien wussten nicht, wo ihre Kinder geblieben sind.

Ich habe einen solchen Fall bei uns in Altamira erlebt. Mädchen wurden vor unserer Schule am Freitag abgefangen. Geschäftsleute, Unternehmer – ein Gynäkologe und ein Stadtvertreter waren auch dabei – haben die Mädchen einfach gepackt, irgendwo auf ein Landgut gebracht und dort missbraucht, und kein Mensch hat etwas dagegen getan. Bis dann die Leute zu mir gekommen sind und gesagt haben, was passiert ist. Da bin ich auf die Barrikaden gestiegen und bis zum Justizministerium und den Sicherheitsbehörden gegangen. Die Täter wurden schließlich festgenommen. Ich habe vor laufender Fernsehkamera – da waren alle Sender da – gesagt: „Das sind keine Männer, das sind Monster!“ Die gehören hinter Schloss und Riegel. Was sie angestellt haben, ist nicht wieder-gutzumachen. Für diese Mädchen ist das Leben gelaufen. Die Verantwortlichen

wollten das natürlich nicht hören und haben mich mit dem Tod bedroht.

Dann zu den nächsten Personen der Inszenierung – den Indios: Man hat die Indios in Brasilien bis zur Bundesverfassung von 1988 dazu verdonnert, sich in die nationale Gesellschaft einzugliedern. Das heißt: Ein Indio wird nur Brasilianer oder Brasilianerin, wenn sie oder er die Identität aufgibt. Das ist das Schrecklichste, was einem passieren kann. Ich sage dem Bayern: Du musst aufhören, ein Bayer zu sein! Da möchte ich schauen, wie der reagiert. Ihr dürft nicht mehr in der Weltöffentlichkeit sagen: Ich bin aus Bayern, oder ich bin aus München. Ich muss das verleugnen, um Deutscher zu sein. Da greift man sich ans Hirn, aber so hat man es mit den Indios gemacht, bis 1988.

Vielleicht eines der größten Erfolgserlebnisse in meinem Leben ist, dass es uns gelungen ist, mit dem Rat für indigene Völker der Bischofskonferenz und zusammen mit den Indios, mit den Vertretern der verschiedenen Völker, ihre Rechte in die Verfassung zu bringen. Das war ein Kampf, ich möchte fast sagen, beinahe auf Leben und Tod. Aber es ist uns gelungen! Ich kann mir heute nicht einmal mehr vorstellen, wie das möglich war.

Am 1. Juni 1988 stimmte die Plenarsitzung der Verfassungsgebenden Nationalversammlung dem Textentwurf des speziellen Kapitels über die Rechte der indigenen Völker zu. Und in der Sitzung vom 30. August 1988 erhielt das Kapitel über die Indios von insgesamt 453 Stimmberechtigten: 437 Ja-Stimmen, acht Enthaltungen und acht Nein-Stimmen. Ich sage heute immer noch: Die Hand des Herrn war über mir, über uns, wie es beim Propheten Ezechiel steht. Heute gelten zwei Verfassungsartikel, 231 und 232, in denen steht: Die Indios haben ein Recht auf ihr angestammtes Land, haben ein Recht auf ihre kulturellen Ausdrucksformen, haben ein Recht auf ihre Religion, haben ein Recht auf ihr soziales Gefüge. Und das steht so in der Verfassung! Bis dahin haben wir die Indios immer verteidigt im Namen allgemein gehaltener Menschenrechte. Jetzt können wir sagen: Wenn man die Rechte der Indios verletzt, ist das Verfassungsbruch, und das klingt ein bisschen anders.

Leider Gottes haben wir heute im Nationalkongress viele Vertreter des Agrobusiness und der Großgrundbesitzer, die von den Indios nichts wissen wollen. Jetzt beginnen sie eine Kampagne, diese Verfassungsartikel zu revidieren oder umzuschreiben. Unser Kampf geht bis heute darum, diese Artikel beizubehalten. Aber was das Wunderbare ist: Die Indios sind in den letzten Jahrzehnten im positiven Sinn politischer geworden. Sie steigen auf die Barrikaden und fordern: Wir verlangen das, was unser gutes Recht ist! Wir vom Rat für indigene Völker helfen ihnen dabei. Auch die internationale Presse ist meistens da, das macht auch Eindruck. Ich hoffe, dass diese Artikel Bestand haben. Solange uns der liebe Gott den Atem schenkt, werden wir darum kämpfen, dass die Indios ihre Rechte behalten. Sie sind Menschen, genauso wie wir alle. Sie haben andere kulturelle Ausdrucksformen und haben ein Recht auf ihr Land.

Es ist sehr schwierig zu erklären, wie ihre Beziehung zum Land ist. Für uns hier in Europa ist Land meistens etwas, was man kauft und verkauft. Früher hat man noch von einer heimatlichen Scholle gesprochen. Aber jetzt kauft man das Land oder kann es verkaufen: Das Land wird zur Ware! Für die Indios ist das Land keine Ware. Sie haben eine Kind-Mutter-Beziehung zu ihrem eigenen Land. Das ist das Land ihrer Mythen, ihrer Riten, dort haben sie ihre Vorfahren

Themen „zur Debatte“

Editorial	2
Ein Abend mit Bischof Erwin Kräutler	
Mein Leben für Amazonien Bischof Erwin Kräutler	1
Gespräch mit Bischof Kräutler	6
Buddha und Jesus: Die Bedeutung der Stifterfigur	
Gautama Buddha Genpo Döring	9
Jesus Christus Manfred Negele	10
SZ-Gesundheitsforum Wer soll uns pflegen?	
Ab mit alten Zöpfen! Mit Mut und Innovation dem Pflegenot- stand ein Schnippchen schlagen Birgit Schießl	13
Wohin gehen die Pflegeberufe? Zur aktuellen und zukünftigen Gesetzeslage Ruth Nowak	15
Neue Perspektiven durch eine hochschulische Pflegebildung Bernd Reuschenbach	16
Die Pflegenden stärken. Berufspolitische Perspektiven und die Frage der Verkammerung Basina Kloos	17
Gesundheit und Geld	
Ökonomisierung im Krankenhaus Meinhard Rust	18
Mensch bleiben im Krankenhaus Clemens Sedmak	18
Chlodwigs Taufe	
Die Bedeutung des Frankenkönigs für die Christianisierung Europas Matthias Becher	21
Paul Klee	
Der Maler im Suresnes-Schlösschen Carla Schulz-Hoffmann	25
Philosophischer Meisterkurs mit John Greco	
Die Verborgenheit Gottes und die sozialen Dimensionen religiöser Erkenntnis John Greco	29
Dialog der Charismen Die Rolle der Orden im interreligiösen Dialog	
Orden und Kongregationen als Wegbereiter des interreligiösen Dialogs Anja Middelbeck-Varwick	33
Die Dominikaner in Kairo und Istanbul – Geschichte, Gegenwart und Perspektiven Richard Nennstiel OP	36
„Mit Hochachtung“ voneinander lernen. Intertheologisches Studieren im Geist von „Nostra Aetate“ Margareta Gruber OSF	39
Die Benediktiner im intermonasti- schen Dialog Josef Götz OSB	42
Impressum	5



© Prälatur Xingu

*Bischof Krätzler bei einer Firmung:
Wenn er in eine der abgelegenen Gemeinden seiner riesigen Diözese kommt, warten viele Menschen auf ihn.*

beerdigt. Es gehört einfach zu ihnen. Sie verstehen nicht, wenn man einen Besitztitel vorweist: Das gehört mir! Einer hat einmal gesagt: Ich verstehe die Weißen nicht, denn die kommen mit einem Blatt Papier an, und da steht drauf: República Federativa do Brasil, Definitiver Besitztitel! Und da steht dann, dass irgendeinem Menschen der Grund von diesem Fluss bis zehn Kilometer zum nächsten Fluss gehört.

Dann fragt der Indio: Hat der den Wald geschaffen? Nein. Hat der das Wild geschaffen, das im Wald ist? Nein. Hat der die Flüsse geschaffen? Nein. Hat der die Fische geschaffen, die im Fluss schwimmen? Nein. Lässt er die Sonne scheinen? Nein. Lässt er den Regen fallen? Nein. Wieso kann er sagen, es gehört ihm? Das ist ihre Logik. Eine interessante Logik, nicht wahr? Natürlich weiß ich, dass man das nicht so einfach umsetzen kann in deutsches Rechtsverständnis, aber: Ich kann den Indios nicht verweigern, dass sie so denken. Und darum ist die Abgrenzung, die Demarkierung der indigenen Gebiete, die in der Verfassung vorgesehen ist, unendlich wichtig.

Nebenbei, das ist dann der vierte Punkt, haben wir damit auch die Chance, einen Teil, wenigstens einen Teil von Amazonien zu retten. Die indigenen Völker haben ein Recht auf ihr Gebiet, auf ihr soziales Gefüge. In diesem Zusammenhang muss ich leider Gottes noch etwas über Belo Monte sagen. Der Staudamm ist jetzt in der Endphase. Belo Monte ist eine internationale Angelegenheit. Denken wir ja nicht, dass das nur eine brasilianische Angelegenheit ist. Da sind europäische Firmen verschiedener Länder beteiligt, die auch lautstark schreien, dass damit Arbeitsplätze gesichert werden, dass das alles rechtens läuft.

Brasilien ist ein Rechtsstaat, hat mir einer erklärt – er ist nicht herübergekommen, er hat das hier erklärt – und

hat eine demokratisch gewählte Regierung. Und wenn die Regierung beschließt, dass an dieser Stelle ein Staudamm gebaut wird und ein Riesenkraftwerk entsteht, ein Wahnsinnsprojekt, dann ist das rechtens! Ich habe da immer geantwortet: Sie sollen mal rüberkommen und fragen, ob alles auch rechtens zugeht, was mit den Leuten da angestellt wird, speziell mit den Indios.

Es ist so, dass solch ein Projekt zum Subjekt der Geschichte wird. Und der Mensch wird zum Objekt, also zur Sache. Das Projekt wird andernorts, höheren Ortes, einfach beschlossen: Dort muss das Kraftwerk hin! Das habe man schon seit über 30 Jahren im Blickfeld gehabt. Dann kommt man darauf, dass dort zufällig – zufällig! – Indios leben, verschiedene Völker sogar. Also müssen diese Indios einer „Lösung“ zugeführt werden, und diese Lösung können wir uns ja vorstellen.

Die Zwangsumsiedlung ist immer eine Tragödie, weil die Indios eben mit diesem ihrem Land verbunden sind, sie werden herausgerissen. Oft meint man: Man kann diese Situation mit Geld in den Griff bekommen. Man hat sie zum Teil vollgestopft mit Geld. Man spricht von einem Genozid, von einem Ethnozid, und ich spreche gern von einem Aurizid, „Aurum“ heißt Gold im Lateinischen. Man tötet also durch Gold, man tötet durch Geld. Man drückt ihnen das Geld den Schlund hinunter, damit sie still sind. Und wenn die Indios an den Stadtrand kommen, weil eben das Geld vorhanden ist, verfallen leider Gottes die meisten oder doch sehr viele dem Alkohol. Die Mädchen sind eine Beute der Prostitution. Ein Volk geht zugrunde! Denn die Menschen sind aus ihrem Gefüge herausgerissen.

Wenn wir dann aufschreien, sagen die anderen: Das sind Vagabunden, die gehören weg! Die Kirche verteidigt sie, und dann heißt es: Der Bischof hat nichts anderes zu tun, als diese Leute zu verteidigen. Es sind aber unsere Mitmenschen! Wer hat sie zu dem gemacht, was sie sind in der Stadt? Wenn man sie aus ihrem sozialen Gefüge herausreißt – der Kulturschock ist schon längst da –, dann ist es das Ende. Das ist eine Tragödie, aber davon spricht eigentlich kaum jemand.

Das über die Indios. Und im Zusammenhang damit die Mitwelt. Ich

empfehle euch allen das päpstliche Rundschreiben *Laudato si'* zu lesen. Etwas Wunderbares! Ich hatte immer Probleme mit diesen Rundschreiben. Ich habe angefangen, diese Texte zu lesen, aber es ist mir immer schwergefallen weiterzulesen. Und gewöhnliche Leute, die keine theologische Vorbildung haben, sind auch nicht viel weiter gekommen. Unser Papst Franziskus redet frisch von der Leber weg und schreibt auch so. Also kann ein Laie – und Laien sind das Volk Gottes; nicht Laien, die nichts verstehen – das auch lesen.

In *Laudato si'* spricht der Papst eine ganz neue Sprache. Wir haben das früher auch schon gesagt: Es geht nicht um eine anonyme Umwelt um uns herum, sondern es geht um die Mitwelt. Und übrigens: Wir gehören da auch dazu! Können wir in Bayern ohne die wunderbare Landschaft leben? Das können wir nicht! München ist schön, aber der Hintergrund sind die Berge. Man ist gleich in den Alpen, kann da Ski fahren oder Bergsteigen, ist schnell in Salzburg und Innsbruck, das gehört aber zu Österreich ... Hier sind wir geboren, hier haben wir unsere Wurzeln. Ich habe sie in Vorarlberg, das ist auch keine Schande. Wir gehören dazu und wir haben einen Auftrag. Das sagt der Papst ganz klar. Für diese Welt, für diese unsere Mitwelt haben wir die Verantwortung den zukünftigen Generationen gegenüber. Wir können nicht so tun, als ob wir die letzte Generation wären.

Als es um Belo Monte gegangen ist – damals hat der Bau noch nicht begonnen – fand eine Versammlung in Altamira statt. Die Indios waren da, und dann ist einer auf die Ladefläche eines Lastwagens gestiegen, hat ein Mikrofon in die Hand genommen, auf den Fluss geblickt, auf die wunderschöne Insel vor Altamira, die jetzt abgeholzt ist – kahlgeschlagen, grausig, ein Paradies geht zugrunde – und hat gesagt: Was wird aus unseren Kindern? Die Männer in Altamira haben immer von einem Geldregen geträumt, die Frauen nicht. Interessant ist, dass die Frauen in Altamira ganz besonders gegen dieses Projekt gekämpft haben. Frauen sind von Natur aus auf die nächste Generation ausgerichtet, sie denken mehr als die Männer an ihre Kinder und Kindeskinde. Aber diese Verantwortung haben wir alle zu übernehmen, was der Papst

auch wunderschön in seiner Enzyklika beschrieben hat.

Für mich ist es auch persönlich ein wunderbares Ereignis, dass Amazonien tatsächlich in der Enzyklika vorkommt. Sie können es nachlesen, Nummer 37 und 38. Und über die indigenen Völker spricht er in 145 und 146. Ich war vorher bei ihm, am 4. April 2014. Jetzt sagt er sogar, er möchte so etwas wie eine Synode für Amazonien abhalten. Ich finde, das wäre wirklich ein Riesenerfolg. Wir werden sehen ...

Es geht also um die Mitwelt, und in Amazonien hat man in den letzten Jahren und Jahrzehnten einen solchen Raubbau betrieben, dass man sich das kaum vorstellen kann. Aber da denkt man wieder: Das ist eine innerbrasilianische Angelegenheit ... Doch: Wohin kommt denn das Holz? Ich habe jetzt erfahren, dass es immer noch nach Europa geht. Und 50 Prozent der Exporte sind illegal, aber hier legalisiert man es einfach. Es gibt auch bei uns eine Umweltbehörde, aber die schweigt. Ich bin im hintersten Winkel einer Nebenstraße von Amazonien, da sehe ich einen Lastwagen nach dem anderen, voll beladen mit Edelh Holz. Die warten dort. Sie haben gehört, dass die Umweltbehörde in der Stadt das Sägewerk kontrolliert. Wenn sie wissen, dass die Behörde wieder weg ist, dann wird Tag und Nacht herausgefahren in das Sägewerk. Kein Hahn kräht mehr danach! Und dieses Holz bekommen wir dann in Europa. Das ist nur einer der Eingriffe in Amazonien.

Der andere ist der Großgrundbesitz, speziell die Viehwirtschaft. Das kann man sich in Bayern auch nicht vorstellen. Hier wächst das Gras von selbst. Bei uns muss man es aber pflanzen: Da wird zuerst einmal der tropische Regenwald entwaldet, und dann wird Gras gepflanzt, wobei der Humus nur ganz dünn ist. Aber der Großgrundbesitz breitet sich aus. Riesige Rinderherden weiden dort, und dazu wird dann noch Soja und Zuckerrohr angebaut, wo tropischer Regenwald gewesen ist. Die Motorsäge, die die Jugendlichen damals nachgeahmt haben, läuft noch heute. Und was wird übrigbleiben, fragen wir uns.

Da gibt es auch wieder eine Beziehung zu unserem lieben, alten Europa. Wir glauben immer, Brasilien ist weit, weit weg. Es ist aber wissenschaftlich



Dom Erwin signierte im Verlauf des Abends viele seiner Bücher.

Das Buch:
Erwin Krätzler
Mein Leben für Amazonien
ISBN: 978-3-7022-3387-7
2014, Tyrolia-Verlag
232 Seiten, 22,95 Euro

bewiesen, dass Amazonien eine klimaregulierende Funktion hat. Also: Wenn Amazonien nicht mehr existiert, dann haben wir auch hier das Nachsehen, über den Atlantischen Ozean hinweg. Wenn man dagegen die Indianergebiete schützt, die Nationalparks respektiert und vielleicht sogar vergrößert, können wir wenigstens ein Drittel von Amazonien retten.

Das waren jetzt meine vier Punkte. Und nun kommt meistens die Frage: Hat das irgendetwas mit dem Amt eines Bischofs zu tun? Man hat mich schon gefragt, ob ich noch ein katholischer Bischof bin. Ich habe gesagt: Ich denke schon, ich zelebriere jeden Tag. Warum setzt sich ein Bischof also für seine Leute ein? Ich bin nicht allein, das möchte ich als erstes sagen. Nicht, dass ihr glaubt, der Bischof macht das im Alleingang, der ist allein unterwegs! Es gibt viele Menschen, die am selben Strick ziehen. Aber ein Bischof steht doch mehr im Rampenlicht, auch bei den Behörden, und das müssen wir weidlich ausnützen. Aber ich kann mein bischöfliches Amt und meine bischöfliche Sendung nicht auf die Menschen reduzieren, die am Sonntagabend zufällig in der Kathedrale sind, wenn ich dort zelebriere.

Hirte heißt, auch wirklich Hirte zu sein und die Anliegen, die Nöte und Sorgen der Menschen zu spüren, die außerhalb des Gotteshauses leben, außerhalb meiner Kathedrale. Ich kann mich gut erinnern, als ich mit 41 Jahren Bischof geworden bin. Da habe ich eine Versammlung einberufen mit den Priestern, den Ordensleuten und mit den Laien, Frauen und Männern, Jugendlichen. Alle trafen sich dann zur Gruppenarbeit und wollten dem neu ernannten Bischof ein Konzept übergeben.

Was die Priester gesagt haben, das kann man sich vorstellen: Ich soll als Bischof Mitbruder bleiben, die Mitverantwortung und Kollegialität sollen funktionieren. „Du bist zwar Bischof, aber bleib' trotzdem der Pater Erwin“, hat es geheißen. Bei der ersten Versammlung war interessant: Da gab es gleich ein Problem, das man erledigen musste. Meine Mitbrüder blickten auf mich und sagten: „Du bist jetzt Bischof, du musst jetzt sagen, was zu tun ist.“ Ich habe gesagt: „Okay, was? Habt ihr nicht gerade von der Kollegialität gesprochen,

von der Mitverantwortung?“ Da haben sie den Kopf hängen lassen. Als Bischof ist man oft allein, sehr allein. Die Ordensleute, die lieben Schwestern haben gesagt: „Der Bischof soll sie hie und da besuchen kommen, soll auch in ihren Häusern zelebrieren, sie anhören.“ Ja, das habe ich immer versucht.

Dann kamen die Laien. Und das Erste, was sie vom Bischof verlangen, ist: „Er soll ein Mann Gottes sein, ein betender Bischof!“ Das wollten die Laien, stellt euch das vor! Und der zweite Punkt: Der Bischof soll sein Bistum nicht vom Schreibtisch aus verwalten und leiten, sondern er soll rausgehen, dorthin, wo sie sind, damit er am eigenen Leib erfährt, was sie erfahren. Das habe ich 35 Jahre lang versucht zu tun. Am Bischofssitz bin ich drei oder vier Monate im Jahr gewesen, die restliche Zeit war ich immer unterwegs.

Eines der größten Probleme für uns sind die eucharistielosen Gemeinden. Das kann man sich in Bayern nicht vorstellen. Mein Bistum ist etwas größer als Deutschland. Deutschland erstreckt sich, habe ich mir sagen lassen, auf etwa 350.000 Quadratkilometer, mein Bistum auf 365.000. In diesem Riesengebiet existieren etwa 800 kleinere oder größere Gemeinden. Jede Pfarrei umfasst zwischen 30 und 90 dieser Gemeinden.

Wir haben im Moment 31 Priester, 31! Und von diesen 31 sind sieben bereits – in Brasilien sagt man „pra lá de Bagdá“, also jenseits von Bagdad, das heißt schwer über 70. Ich bin auch einer davon. Was passiert in diesen Gemeinden, wenn nicht Frauen und Männer, Jugendliche und ältere Leute die Verantwortung, die ehrenamtliche Verantwortung für ihre Gemeinde übernehmen? Dann gibt es kein kirchliches Leben. Der Priester zieht von Ort zu Ort, genauso wie der Bischof das getan hat und immer noch tut. Aber das große Problem sind die eucharistielosen Gemeinden. Das habe ich auch dem Papst gesagt und den Bischöfen hier in Deutschland.

Was können wir in unserer Kirche tun, damit auch diese Menschen am Sonntag Eucharistie feiern können? Da müssen wir uns etwas einfallen lassen. Das heißt jetzt nicht, wie ihr glaubt: Der Bischof ist gegen den Zölibat! Das ist eine Verkürzung, wenn man sagt: Zölibat ja oder nein. Wenn ein Mann oder



Fernsehkameras in der Akademie: Unter anderem zeichnete ein Team des Bayerischen Fernsehens den Abend für die Reihe „alpha-lógos“ mit Themen der Katholischen Akademie Bayern auf.

eine Frau sich entscheidet, zölibatär zu leben, ist das eine wunderbare Sache. Es ist eine Entscheidung, die er oder sie fällt. Das Problem ist, wenn man die Eucharistiefeyer verkoppelt mit einem, nur mit einem zölibatären Priester.

Dann kommt noch dieses Wort, das ich gar nicht mehr hören kann, von den „viri probati“. Also, das sind tadellose „erprobte Männer“! Und wer befindet, dass dieser Mann ein erprobter Mann ist, ein tadelloser Mann ist? Wer befindet darüber? Welche Kriterien müssen gefunden werden, damit man sagen kann, dieser Mann ist es? Und übrigens – ich bin selber Priester – sind wir alle erprobte Männer, die wir zölibatär leben? Also, ich kann das Wort nicht mehr hören. Das ist diskriminierend.

Wir müssen etwas tun, das weiß der Papst auch selber, wir beten darum, dass in den nächsten Jahren eine Entscheidung fällt. Es geht um die Eucharistiefeyer, die in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils und in päpstlichen Rundschreiben immer wieder apostrophiert worden ist als das Zentrum unseres Glaubens. In Amazonien haben 90 Prozent unserer Gemeinden keine reguläre sonntägliche Eucharistiefeyer, und 70 Prozent, liebe Leute aus Bayern, 70 Prozent haben die Eucharistiefeyer nur drei- bis viermal im Jahr.

Nur ein kleines Beispiel zur Illustration: Ich komme in eine kleine Gemeinde, die Leute haben ein Kirchlein gebaut. Ganz einfach und hübsch, sie haben sich sehr angestrengt. Und dann kommt der Bischof zur Einweihung, ich habe mich darauf gefreut. Maria, die Katechetin, und ich ziehen an einem Tuch, das dann herunterfällt, die Türe geht auf. Und ich schaue hinein, erschrecke und sage: Maria, da fehlt etwas! Ja, was soll fehlen, Bischof? Da fehlt der Altar! Da steht nämlich nur ein Ambo. Das erinnert an andere christliche Kirchen, aber nicht an die katholische. Dann sagt sie zu mir: Ja, wir haben eh keine Eucharistiefeyer. Heute werden wir einen Tisch herüberholen von der Schule und ein schönes Tisch-tuch darüberlegen. Für uns ist ja nur der Ambo da.

Da haben bei mir die Alarmglocken geläutet. Die Leute haben keinen Zugang mehr zur Eucharistie! Also, bitte versteht mich richtig: Das ist ein Riesen-

Die Erstausstrahlung war am 17. April 2016, als Podcast findet sich der Beitrag unter <http://mediathek.kath-akademie-bayern.de/akademie-bei-ard-alpha>.

problem in unseren Gemeinden. Was können wir tun? Papst Franziskus weiß davon, die deutschen Bischöfe wissen davon, die brasilianischen Bischöfe ebenso. Wir beten jetzt darum, dass möglichst bald eine Entscheidung fällt, die ganz sicher auch Einfluss hat auf die Weltkirche. Man muss das nicht gleich für die gesamte Kirche entscheiden, aber man muss doch versuchen, auf diese Leute einzugehen, sie dort abzuholen, wo sie sind.

Liebe Leute, ich danke für die wunderbare Aufmerksamkeit! Wir haben ganz pünktlich begonnen. Punkt 7 Uhr hat eine Glocke, ein Gong geläutet. Das ist hier ein bisschen anders als in Brasilien. Dort kann jemand die Frage stellen: Wann beginnt die 8-Uhr-Messe? □



Alois Glück, bis vor kurzem Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, war einer der 300 Besucher des Abends.

zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Jahrgang 46

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 10 20, Telefax 089/38 10 21 03,
E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de
Druck: Kastner AG – Das Medienhaus,
Schloßhof 2 – 6, 85283 Wolnzach.
zur debatte erscheint zweimonatlich.
Kostenbeitrag: jährlich € 35,- (freiwillig). Überweisungen auf das Konto der Katholischen Akademie in Bayern, bei der LIGA Bank:
Kto.-Nr. 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.



Gespräch mit Bischof Erwin Kräutler

Johannes Schießl: Lieber Dom Erwin, Sie haben am Sonntag bei der Misereor-Fastenaktion der deutschen Katholiken mitgemacht, Sie waren gestern bei der deutschen Bischofskonferenz. Welchen Eindruck haben Sie von der deutschen Kirche, mal über die Pünktlichkeit hinaus?

Erwin Kräutler: Es ist sicher eine lebendige Kirche, daran zweifle ich keinen Augenblick. Man denkt immer, es sind weniger Leute geworden. Aber die, die da sind, die sind ja da! Und sie sind dazu noch aus Überzeugung da. Vielleicht ist früher jemand in die Kirche gegangen, weil das eben zum guten Ton gehört hat. Heute kommen die Leute aus einer tieferen Überzeugung. Das heißt jetzt nicht, dass ich über unsere Vorfahren herziehe, aber ich würde das alles nicht so negativ sehen. Habt Mut!

Johannes Schießl: Wir müssen also nicht alle Lateinamerikaner werden?

Erwin Kräutler: Auf keinen Fall. Sicher kommen von drüben Impulse, die man akzeptieren kann. Aber man kann das auch nicht alles eins zu eins übernehmen, denn in Deutschland und Österreich sind die Leute ein bisschen anders als in Brasilien. Das ist klar. Aber es gibt Impulse: beispielsweise, dass Laien viel mehr Verantwortung übernehmen, und dass man nicht alles vom Pfarrer abhängig macht. Wir haben hier in Europa oft noch diese Einstellung: Der Pfarrer ist zuständig, und wir sind so etwas wie Konsumenten. So was ist nicht gut. Wir sollen mittun, und die Pfarrer sollen natürlich auch den Laien

Wenn ich mich einsetze für die Armen, dann bin ich gegen diejenigen, die Leute arm gemacht haben. Da wird es schwierig.

die Möglichkeit geben mitzutun, Entscheidungen zu fällen. Die Leute können dann auch mehr beim Wort genommen werden. Sie haben ja mitentschieden. Wenn ich von oben herab entscheide, was zu tun und zu lassen ist, fühlen sich viele bevormundet. Aber wenn die Leute mitentscheiden können, dann schaut's ein bisschen anders aus. Meint ihr nicht auch?

Johannes Schießl: Die Anwesenden werden es in der großen Mehrheit so ähnlich sehen. Aber jetzt würde ich gern noch einmal zurückkommen zu Ihren Anfängen am Xingu. Sie sind 1965 als junger Missionar an den Xingu gekommen. Mich würde nochmal interessieren: Welche Kirche haben Sie da angetroffen?

Erwin Kräutler: Ich bin ein „Konzils-theologe“. Nicht in dem Sinn, dass ich an einer Universität Vorlesungen halte, sondern dass ich zur Zeit des Konzils Theologie studiert habe. Da war alles im Aufbruch. Aber die Folgen des Konzils sind erst später spürbar geworden. Erst 1970 kam beispielsweise das komplette neue Missale Romanum heraus. Damit geschah ein gigantischer Schritt in der Erneuerung der Liturgie. Ich habe 1965 bei meiner Primiz noch in lateinischer Sprache zelebriert, allerdings ein bisschen frech: zum Volk hin. Das war damals noch nicht so ganz erlaubt. Dann kam der Umschwung. Aber plötzlich ist unsere Kirche wieder zurückgekehrt,

und wir wurden alle irgendwie zurückgepfiffen. Der jetzige Papst hingegen sagt: Wir müssen das Konzil umsetzen. Das ist noch nicht vollständig passiert. Es wurde eben leider zum Rückzug geblasen, wie das Buch meines Freundes, des emeritierten Wiener Weihbischofs Helmut Krätzl, „Im Sprung gehemmt“ aufzeigt. Aber ich glaube, mit Papst Franziskus ist die Situation heute eine andere.

Johannes Schießl: Sie haben dann schon in Brasilien die großen lateinamerikanischen Bischofsversammlungen erlebt, angefangen mit Medellín 1968. Können Sie noch etwas dazu sagen, wie das aus Ihrer Sicht die Lage in Lateinamerika verändert hat?

Erwin Kräutler: Medellín war der Versuch, das Konzil auf Lateinamerika zu übertragen, sagen wir es einmal so, damit es Fuß fasst. Man sprach auch plötzlich von Befreiung, und das hat man in Europa sehr oft missverstanden. Bei Befreiungstheologie haben manche gedacht: Da gibt es Priester, die geben den Leuten sogar Waffen die Hand. Befreiungstheologie ist aber eine zutiefst biblische Theologie, denn der liebe Gott war es, der seinem Volk gesagt hat: „Ich habe gesehen“ – zweimal sogar im Urtext – „ich habe gesehen das Elend meines Volkes, ich habe seinen Schrei gehört, ich kenne sein Leid. Darum bin ich herabgestiegen, um es aus der Sklavenhütte zu befreien“ (Ex 3,7-8). Das spricht der liebe Gott auch zu unseren armen Leuten, die damals unter Militärdiktaturen und Ausbeutung furchtbar gelitten haben. Wir dürfen die Befreiung nicht so verstehen, dass sie erst am seligen Ende, wenn uns der liebe Gott heimholt, Wirklichkeit wird. Die Leute wollen auch heute befreit sein, befreit von Strukturen, die von Menschen geschaffen sind und Arme immer ärmer machen und Reiche immer reicher, und dies auf Kosten der Armen. Dieser Ausdruck stammt nicht von mir, sondern von Papst Johannes Paul II.

Johannes Schießl: Und jetzt ist die Befreiungstheologie auf dem Papstthron angekommen?

Erwin Kräutler: Papst Franziskus wird sich sicher nie als Befreiungstheologe outen. Aber er hat alle Anliegen der Befreiungstheologie übernommen. Das hat er schon damals in Buenos Aires getan. Befreiungstheologie ist angewandte Theologie, das heißt, eine Theologie, die von der Situation, von der Realität der Menschen ausgeht und dann hinterfragt: Was will eigentlich der liebe Gott? Wir haben das schon früher bei Joseph Cardijn in der Christlichen Arbeiter-Jugend gelernt: Sehen, Urteilen, Handeln. Darum geht es. Ich kann die Menschen in ihrer oft grausamen Realität nicht nur so betrachten, wie man ein Foto anschaut. Man muss ihre Situation hinterfragen. Da kommt man plötzlich drauf, dass Armut kein Schicksal ist, sondern Armut gemacht wird. Jemand trägt Verantwortung dafür. Wir möchten uns also zusammentun und darum kämpfen, dass wir auch hier in diesem Leben anständig leben, würdig leben können. Das finde ich einfach wichtig. Das heißt jetzt nicht, dass wir nur eine diesseitige Erlösung oder diesseitige Befreiung im Blick haben. Nein! Auf keinen Fall!

Toten jedoch kann ich das Evangelium nicht mehr verkünden, und beim Einsatz für die indigenen Völker geht es wirklich um Leben und Tod. Wir sprechen in Brasilien von vier Dimensionen der Evangelisierung. Das Evangelium



Rund eine Stunde dauerte das Gespräch zwischen Bischof Kräutler und Johannes Schießl.

wird nicht nur verkündet, sondern es soll Zeugnis dafür abgelegt werden. Evangelisieren meint auch, in Dialog zu treten. Das hat das Zweite Vatikanische Konzil ganz besonders hervorgehoben. Der liebe Gott war schon vor uns da. Wir sind nicht diejenigen, die den lieben Gott den Leuten gebracht haben. Und deshalb hat auch Papst Johannes Paul II. in Indien gesagt: „Gott ist gegenwärtig in den Kulturen Indiens.“ Da denke ich mir natürlich, wenn er in den Kulturen Indiens gegenwärtig ist, dann ist er es wohl auch in den Kulturen der Indios. Und schlussendlich die Diakonie, der Dienst an diesem Volk: Das gehört genauso zum Evangelium, das wir verkünden und leben wollen. Wir möchten im Sinne der Fußwaschung dienen, den Menschen helfen, damit sie leben können. Evangelisieren meint also: Verkünden – Zeugnis ablegen – In Dialog treten – Dienen!

Johannes Schießl: Ich möchte anknüpfen an den Begriff Zeugnis. Im Jahr 1983, wenn ich mich recht entsinne, ist ein Bild um die Welt gegangen, wie Sie im Polizeigriff abgeführt werden, weil Sie sich für Zuckerrohrpflanzler eingesetzt haben, denen man neun Monate den Lohn vorenthalten hat. Wie lebensgefährlich muss der Einsatz eines Christen sein?

Erwin Kräutler: Ich wollte nie provozieren, willentlich provozieren. Aber in dem Augenblick, in dem ich mich auf die Seite dieser Menschen stelle, bin ich eben meist gegen die Interessen anderer. Wenn ich für die Indios eintrete, bin ich, ob ich das will oder nicht, gegen Großgrundbesitzer, Bergwerksgesellschaften, Holzfirmen, die da ran wollen. Wenn sich da jemand querlegt, dann wird das eben nicht akzeptiert, und es kommt zu unmissverständlichen Drohungen. Wenn ich Frauen und Mädchen in ihrer Würde verteidige, dann bin ich gegen den „Machismo“. Wenn ich mich einsetze für die Armen, dann bin ich gegen diejenigen, die Leute arm gemacht haben. Da wird es schwierig. Man bekommt ja Drohungen nicht, weil man so und so heißt. Ich stehe nicht unter Polizeischutz, weil ich Erwin heiße, sondern eben auf Grund dieser Herausforderungen, bei denen ich als Bischof nicht anders kann. Ich habe mir das alles nicht ausgesucht.

Damals, 1983, habe ich den Leuten auch nicht gesagt: Sperrt die Straße! Neun Monate haben sie den Lohn für die Erntearbeit nicht ausbezahlt bekommen. Am Pfingstsonntag – das hatte sicher mit dem Heiligen Geist etwas zu tun – haben sie beschlossen, die Straße zu sperren, und am Pfingstmontag bin ich hingefahren. Die Polizei hat sofort gemutmaßt: Der Bischof ist verantwortlich, der hat die Leute auf die Straße geschickt. Aber ich hatte mich nur entschlossen, bei und unter ihnen zu sein. Als Bischof kann ich nicht in einer Waldkapelle irgendwo abseits den Gottesdienst feiern, wenn mein Volk auf der Straße ist. Das hat mir dann den Polizeigriff und die Festnahme eingebracht.

Das liegt nun schon einige Zeit zurück. Als ich zum Bischof ernannt wurde, hatte ich – wie vorhin gesagt – eine Versammlung mit den Priestern, Ordensleuten und Laien, Frauen, Männern und Jugendlichen einberufen. Ich wollte von ihnen wissen, was sie sich vom neuen Bischof erwarten. Und die Laien haben mir vorgeschlagen: Ich soll rausgehen, damit ich am eigenen Leib erfahre, was sie erleben. Ich bin am 1. Juni 1983 vor meinen Leuten an der Transamazonica gedemütigt worden. Die Militärpolizei hat mich in den Dreck geschmissen mit der Nase nach vorn, und von hinten ziemlich unsanft behandelt. Aber dieses Ereignis hat auch eine ganz besondere Beziehung zu diesen Menschen geschaffen. Es war für mich so etwas wie eine zweite Bischofsweihe, denn als mich die Polizei verhaftet hat, haben die Menschen geschrien: „Lasst ihn los, das ist unser Bischof!“ Sie haben nicht etwa geschrien: „Das ist ein Bischof“, sondern: „Das ist unser Bischof“. Das ist mir zu Herzen gegangen, gerade weil ich vor ihnen diese Demütigung erleben musste. Es ist ja nicht unbedingt ein angenehmes Gefühl, wenn man vor dem versammelten Volk am Boden liegt, und einer haut einem hinten was drauf, und dann stellt er einen auf wie ein Stehaufmännchen, und man wird dann abgeführt, wie wenn man der größte Verbrecher wäre. Ein Detail am Rande: Zehn Tage später haben die Zuckerrohrpflanzler das Geld für die abgelieferte Ernte ausbezahlt bekommen. Und sie haben zufrieden gelächelt: „Unser Bischof ist Gold wert, jetzt haben wir das Geld bekommen.“

Johannes Schießl: Das war ein Beispiel, das zum Erfolg geführt hat. Beim Belo Monte-Staudamm führt es nicht zum Erfolg. Wie frustrierend ist das eigentlich, wenn das Engagement über die Jahre und Jahrzehnte hin nicht zum gewünschten Erfolg führt?

Erwin Kräutler: Als Bischof und als Priester, als Christinnen und Christen können wir uns ja nicht nur einsetzen, wenn wir von vornherein wissen, dass unser Einsatz zum Erfolg führt. Im Wirtschaftsjargon hieße das so: Es muss erst eine Analyse zwischen Input und Output erstellt werden, und wenn der Output als positiv bewertet werden kann, also Profit garantiert ist, dann gibt es grünes Licht für den Input. Als Christinnen und Christen können wir nicht so denken. Wenn wir das Kreuz Jesu betrachten, ist das eigentlich nicht der größte Misserfolg, den man sich überhaupt vorstellen kann? Die gesamte Sendung Jesu, seine ganze Botschaft sollte zerstört werden. Und gerade vom Kreuz, von einem eklatanten Misserfolg sozusagen, ist die größte Revolution aller Zeiten ausgegangen, die bis heute andauert. Als Christinnen und Christen können wir nicht nur dann etwas tun, wenn wir genau wissen, dass es positiv ausgeht. Und ich kann heute auch gar nicht abschätzen, welche Folgen unser Einsatz für das nächste Kraftwerk haben wird, das am Parallellfluss zum Xingu, dem Tapajós, gebaut werden soll. Ich bin nicht frustriert, ich fühle mich absolut nicht als Besiegter oder „hänge nun die Fußballschuhe an den Nagel“, wie man in Brasilien sagt. Auf keinen Fall! Die Leute sind mir das einfach wert gewesen und sind mir das immer noch wert.

Johannes Schießl: Um bei der Ökologie zu bleiben: Sie haben in Ihrem Vortrag genau die Ziffern der Enzyklika benannt, in denen es um Amazonien und um die Indigenen geht. Manche haben Sie als „Ghostwriter des Papstes“ bezeichnet. Sie haben erzählt, dass sie in dieser Sache bei ihm waren. Wie funktioniert so ein „Ghostwriting“, wie muss man sich das vorstellen?

Erwin Kräutler: Na ja, die Journalisten haben da ein bisschen übertrieben. Es ist Folgendes passiert: Ich bin Sekretär der bischöflichen Kommission für

Amazonien. Kardinal Claudio Hummes ist der Chef. Claudio Hummes kommt aus Süd-Brasilien und hat nie in Amazonien gearbeitet. Eines Tages sagte er zu mir: „Erwin, du musst mit dem Papst reden.“ Ich habe ihm geantwortet: „Na, ich werde wohl kaum zum Papst vordringen können, ich bin ja nur ein Bischof aus der Peripherie.“ Lächelnd gab er mir zurück: „Das mache ich schon.“ Er ist ja Kardinal und ist auch derjenige gewesen, der dem Papst zugeflüstert hat: „Vergiss die Armen nicht!“ Auf einmal bekomme ich von einem Erzbischof mit einem deutschem Familiennamen – er stammt aus dem Schwarzwald – ein Fax und ich lese: „Papst Franziskus möchte Sie am 4. April 2014 um 12 Uhr mittags empfangen.“ Da habe ich selbstverständlich sofort alles unternommen, um zeitgerecht rüber zu kommen. Ich war dann in der Casa Santa Marta untergebracht, in dem Haus also, in dem der Papst wohnt. So konnte ich ihn auch aus der Nähe kennenlernen.

Beim Treffen mit dem Papst habe ich von den Indios gesprochen, von den eucharistielosen Gemeinden und natürlich von Amazonien insgesamt. Und dann sagt der Papst ganz freundlich: „Ja, ich bin daran, eine Öko-Enzyklika zu schreiben.“ Und präzisiert, er möchte von der „Ecologia humana“ reden, also von der menschlichen, humanen Ökologie. Da habe ich geantwortet: „Gut, da darf aber Amazonien auf keinen Fall fehlen, und die indigenen Völker müssen da auch hinein.“ Darauf verriet mir Papst Franziskus, er habe Kardinal Turkson – den aus dem afrikanischen Ghana stammenden Präsidenten des Päpstlichen Rates Iustitia et Pax – beauftragt, einen „borrador“ – so etwas wie ein Arbeitspapier – zu schaffen. Ich könnte mit dem ja mal reden. Da antwortete ich: „Das habe ich bereits getan.“ Am Vortag war ich nämlich mit Kardinal Turkson beim Abendessen – inkognito – in einer Trattoria im Zentrum von Rom. Da waren auch Paulo Suess mit dabei und Josef Sayer, der frühere Chef von Misereor,

Ein Father Michael hat mir dann eine E-Mail geschickt: Damit nicht erst eine Übersetzung angefertigt werden muss, soll ich meine Vorschläge gleich in englischer Sprache verfassen. Und zwar „as soon as possible“! Na gut, am 19. Juni 2014 habe ich meinen Beitrag geschickt, und am 18. Juni 2015, also fast genau



Unterschriften gegen ein weiteres umstrittenes Staudamm-Projekt am Tapajós in Amazonien sammeln Aktivisten von Misereor.

ein Jahr darauf, kam die Enzyklika heraus. Ich saß bei einer Versammlung des Rates für indigene Völker, als mir Paulo Suess eine Mail mit dem Text der Enzyklika sandte. Das Erste, was ich tat, war, das Stichwort Amazonien einzugeben, und da fand ich auch gleich Amazonien unter der Nummer 38! Und dann habe ich „indigen“ eingegeben und war im ersten Moment enttäuscht – denn da gab es keinen Hinweis. Der Papst hat nämlich den Ausdruck „Aborigines“ verwendet. In Brasilien nennen wir die Ureinwohner „Indígenas“, aber die Ureinwohner Afrikas, zum Beispiel, oder in Australien werden als „Aborigines“ bezeichnet. Deshalb hat er also diesen umfassenderen Begriff gewählt. Und für die Aborigines gibt es gleich zwei Absätze in der Enzyklika: 146 und 179.

Johannes Schießl: Und Sie haben Ihre Sätze wiedererkannt?

Erwin Kräutler: Ja, sofort habe ich sie wiedererkannt. Und dann habe ich auch gelesen, wie die Enzyklika heißt: *Laudato si'*. Dieser Titel hat mich begeistert und ist wirklich wunderbar.

Johannes Schießl: Sie haben schon den Rat für indigene Völker angesprochen. CIMI ist die Abkürzung für Indianermissonsionsrat. Dieses Wort Mission hört sich bei uns schwierig an. Sie haben ausgeführt, worum es der Kirche gehen muss bei den Indigenen, um deren Kultur, darum, sie zu erhalten. Aber ist das alles an Mission, oder müsste Mission nicht doch mehr sein?

Erwin Kräutler: Das Wort Mission hat für europäischen Ohren den bitteren Nebengeschmack, dass jemand in ein anderes Land reist, um die Kirche in europäischem Gewand dorthin zu verpflanzen, ohne Rücksicht auf einheimische Kulturen, also ohne jede „Inkulturation“. Deswegen nimmt man hier eigentlich das Wort Mission nicht mehr gern in den Mund. Aber Mission kommt ja von „missio“, dem lateinischen Wort für „Sendung“. Im Missionsdekret des Zweiten Vatikanum „Ad gentes“ gibt es eine wunderbare Stelle, die mich schon als junger Priester beeindruckt hat. Da steht nämlich: „Die Kirche hat den Auftrag“ – und Auftrag bedeutet eben auch Sendung – „die Liebe Gottes allen

Menschen zu verkünden und mitzuteilen“ (Ad gentes 10). Da stehen also die zwei Verben, zwei Zeitwörter: verkünden und mitteilen. Wie schaut das konkret aus? Wie kann ich die Liebe Gottes den Indios oder den Flussbewohnern, den Frauen, den Kindern oder wem immer, wie kann ich ihnen die Liebe Gottes verkünden und mitteilen? Ich muss nicht gleich ein fest verschnürtes Glaubenspaket übergeben, sondern für diese Menschen erst einmal da sein, auf sie zugehen, sie dort abholen, wo sie sind. Und ihnen zur Seite stehen in der samaritanischen Dimension, aber auch in der prophetischen, in der geschwisterlichen und in der kontemplativen Dimension. Das ist recht verstandenes Evangelisieren und echte Mission.

Früher hat man mich manchmal gefragt: „Was tust du denn eigentlich bei den Indios?“ und mir gleich auch den Rat erteilt: „Tu sie doch zivilisieren!“ Damit wollte man sagen: Wir sind die Zivilisierten, und die Indios, das sind die Wilden. Als ich einmal von einem Indiodorf zurückkam, haben mich die Leute gefragt: „Hast du denn keine Angst vor den Indios?“ Und ich habe geantwortet: „Nein, Angst habe ich vor den Weißen, nicht vor den Indios. Die haben mich herzlich empfangen, ja sogar als ihren Verwandten aufgenommen. Die Frau des Kaziken hat mich dazu noch adoptiert – wunderbar!“ Die Indios machen Unterschiede zwischen Weiß und Weiß. Die „Weißen“ sind immer die Nicht-Indigenen, die können auch schwarz sein oder dunkler Hautfarbe. Aber sie unterscheiden genau zwischen denjenigen, die sie ausbeuten wollen oder diskriminieren, und die anderen, die für sie da sind. Ich meine, „für sie da zu sein“, das ist im Sinne Jesu doch die Ur-Form der Evangelisierung.

Johannes Schießl: Aber dieses Da-sein ist ja nicht so ganz einfach, wie Sie gesagt haben. Die Zahlen kann man ruhig noch einmal wiederholen: 30 Priester, 40 Ordensfrauen für eine halbe Million Menschen auf einem Gebiet so groß wie die Bundesrepublik oder sogar noch etwas größer. Sie sind viel unterwegs, beschreiben Sie es doch einmal, wie Sie unterwegs sind, mit welchen Verkehrsmitteln ...



Erwin Kräutler erzählte von 50 Jahren als Seelsorger in Amazonien.

Erwin Kräutler: Zu Land, zu Wasser und in der Luft! Das vierte Element ist das Feuer, und ich hoffe, dass das Feuer des Heiligen Geistes jedes Mal auch mit unterwegs war und ist. Zu Land: Wir haben 10.000 Kilometer Straße, und davon sind heute vielleicht 400 oder 500 asphaltiert. Der Rest ist naturbelassen, also in der Trockenzeit gibt es eine Staubwolke nach der anderen, und in der Regenzeit sinkt man beinahe ein im Schlamm. Dann die Flussreisen: Da lebe ich auf dem Schiffchen, 12, 14 Tage, wenn ich Gemeinden besuche. Da entstehen auch manchmal meine Vorträge oder Bücher, denn es sind oft viele Stunden von einer Gemeinde zur anderen, und wenn der Fluss ruhig ist, habe ich Zeit zu beten, zu meditieren, zu schreiben. Und der Xingu ist ein ganz lieber Fluss, man schafft es, etwas zu Papier zu bringen.

Ich komme am Abend in eine Gemeinde. Die Leute sind glücklich. Ich werde umarmt und geküsst, die Kinder singen etwas, alle freuen sich. Dann ist gleich am Abend die erste Versammlung. Da habe ich kaum etwas zu sagen. Ich kann Fragen stellen. Die Leute sind vorn, und ich sitze auf einem Sessel. Sie wollen erzählen, wie es ihnen geht, und das ist ihr gutes Recht. Ich höre zu, ich muss mich nicht heiser reden, sondern ich muss mich erst einmal heiser hören. Die Leute wollen das sagen, was ihnen auf der Seele brennt und am Herzen

Wir sollten die Eucharistiefeier, die Jesus nicht nur empfohlen, sondern angeordnet hat, nicht davon abhängig machen, ob zufällig gerade ein zölibatärer Mann als Priester vorhanden ist.

liegt. Da am nächsten Tag meist Firmung ist, nehme ich den Firmlingen die Beichte ab. Sie wollen beim Bischof beichten. Das sind sehr liebe Begegnungen mit jungen und weniger jungen Leuten, aber die Beichtgespräche dauern eben oft bis spät in die Nacht. Am nächsten Tag ist dann die Eucharistiefeier mit Firmung. Nachher gibt es noch einmal eine Versammlung, und da bin dann ich „auf der Bühne“. Und die Gemeindeglieder verhalten sich dann genauso wie ihr hier und stellen Fragen. Ob ich das gehört habe, im Radio sei dieses und jenes gekommen, und wie es dem Papst gehe, und was ich für Vorstellungen von Belo Monte habe, ich soll ihnen davon erzählen. Und wie geht es den Indios, welche Probleme und Lösungen gibt es in anderen Gemeinden, was ist in der Stadt los? So geht das. Darauf folgt das gemeinsame Mittagessen, und dann leider der Abschied. Dabei kommt jedes Mal die bange Frage: „Und wann kommst du wieder?“ „So bald als möglich“, sage ich. Abschied ist immer herzergreifend. Wir sind so wenige Priester und Ordensleute. Ich liebe diese Menschen, und sie sind glücklich, wenn ich komme, ganz für sie da bin, wenn ich auf sie zugehe und ihnen zeige, dass ich sie mag. Beim Friedensgruß, das könnt ihr euch kaum vorstellen: Wenn die liturgische Farbe weiß ist, trage ich natürlich auch eine weiße Stola. Die ist nachher voll von – Lippenstift! Das ist ja auch keine Schande, oder?

Johannes Schießl: Aber die Eucharistie wird eben nur selten gefeiert, wie Sie gesagt haben, ein paarmal im Jahr vielleicht. Sie haben nun den Vorschlag gemacht, Zölibat und Eucharistie zu entkoppeln, und gleichzeitig die „viri

probatii“ bei Seite geschoben. Was wäre denn eine Lösung, wenn auch zunächst vielleicht eine regionale?

Erwin Kräutler: Es gibt sicher verschiedene Ansätze. Ich kann euch auch verraten: Als die deutschen Bischöfe jetzt beim Papst waren, hat einer von ihnen auch dieses Thema angesprochen. Ein besonders interessanter Lösungsvorschlag stammt von einem emeritierten deutschen Bischof, der in Südafrika gewirkt hat. Er heißt Fritz Lobinger und hat ein paar Büchlein geschrieben. Er spricht nicht von „viri probatii“ oder so etwas, sondern er spricht von einem „team of elders“. Ich weiß nicht, wie man das richtig übersetzen kann ...

Johannes Schießl: ... Ältestenrat vielleicht ...

Erwin Kräutler: Aber Älteste soll eben nicht heißen, dass sie uralt sind. Es sind einfach Leute, die Verantwortung in der Gemeinde tragen, eventuell drei, die beauftragt werden und auch die Weihe dazu bekommen. Niemand darf der Eucharistiefeier in eigener Regie vorstehen. Ich glaube an das Weihepriestertum. Seit der Apostelgeschichte gibt es die Beauftragung für eine konkrete Gemeinde und die Handauflegung. Diese Beauftragten und Geweihten gehen nicht von Ort zu Ort, sondern feiern mit ihrer Gemeinde an Sonn- und Feiertagen Eucharistie. Und am Montag oder nach dem Feiertag gehen sie wieder in ihrem Zivilberuf nach. Wieso soll das nicht möglich sein? Wie war es denn früher, zur Zeit des Apostels Paulus? Also „back to the roots“, zurück zu den Wurzeln! Wir können und sollen hier weiterdenken. Wir müssen den Mut haben, „alte“ Wege neu zu entdecken.

Der Papst hat mir auch gesagt: Er erwartet sich von den Bischöfen und von den Bischofskonferenzen konkrete und mutige Vorschläge. Es hängt also auch an den Bischöfen. Der Papst wird nicht im Alleingang entscheiden. Das habe ich auch bei der deutschen Bischofskonferenz ganz klar deponiert: „Wir müssen darüber reden.“ Bitte sagt jetzt aber nicht, der Bischof Kräutler ist gegen den Zölibat. Es geht mir um die Eucharistiefeier in diesen Gemeinden. Zölibatäre Priester soll es immer geben. Da ist doch kein Mensch dagegen, im Gegenteil, aber trotzdem gilt: Wir sollten die Eucharistiefeier, die Jesus nicht nur empfohlen, sondern angeordnet hat, nicht davon abhängig machen, ob zufällig gerade ein zölibatärer Mann als Priester vorhanden ist. Und es gibt nur ein paar Mal im Jahr Eucharistie! Da stimmt doch etwas nicht! Manchmal behauptet jemand: Wer solche Vorschläge macht, der möchte im Grunde einfach heiraten! Aber, ich kann Sie beruhigen: Mit 76 Jahren habe ich das nicht mehr im Sinn.

Johannes Schießl: Eine letzte Frage noch à propos 76 Jahre: Wo und wie werden Sie Ihren Ruhestand verbringen?

Erwin Kräutler: Erstens einmal zum Ruhestand: Ein Journalist hat geschrieben, ich sei in den Unruhestand befördert worden. Vorläufig bin ich noch gar nicht im Ruhestand. Das heißt, ich habe einen Nachfolger: Ein Franziskanerpater aus einem Nachbarstaat, dunkler Hautfarbe. Ich kannte ihn nicht, aber bei der letzten regionalen Bischofskonferenz war er dabei, und da habe ich gemerkt, das ist ein richtiger Pfundskerl, oder wie man in Deutschland sagen würde: Ein fitter Kerl ...

Johannes Schießl: ... na ja, eher in Norddeutschland ...

Erwin Kräutler: ... ja, die Bayern sprechen doch manchmal eine andere Sprache als das restliche Deutschland! Liege ich da falsch? Der zum Bischof vom Xingu erwählte Franziskanerpater hat mich eingeladen, ihm die Bischofsweihe zu spenden. Er hätte einen Kardinal oder einen Erzbischof einladen können oder gar den Nuntius. Das hat er nicht getan. Er hat seinen Vorgänger eingeladen, und das bin ich. Ich meine, das ist eine schöne, symbolische Geste meines Nachfolgers. Ich habe zwar noch nie einen Bischof geweiht, aber

Die Anliegen, die ich bis jetzt vertreten habe, werde ich auch weiterhin vertreten.

die anderen Bischöfe haben mir gesagt: Mach dir keine Sorgen, im Pontificale Romanum steht alles genau drin. Am 5. März 2016 ist die Bischofsweihe, und am 3. April wird die Amtsübergabe sein. Ab diesem Datum, dem Weißen Sonntag oder Sonntag der Barmherzigkeit, bin ich dann Bischof „Emeritus“. Das heißt jedoch nicht, dass ich das Handtuch werfe. Die Anliegen, die ich bis jetzt vertreten habe, werde ich auch weiterhin vertreten. Alle Projekte und Initiativen gehen ja weiter, und da möchte ich dem neuen Bischof zur Seite stehen. Ich möchte ihn aber sicher nicht in den Schatten stellen.

Seit 35 Jahren bin ich schon Bischof vom Xingu. Die Leute werden sich dran gewöhnen müssen, dass jetzt ein junger da ist. Manche haben mich natürlich gefragt: Kommst du dann nie mehr in unsere Gemeinden, wirst du nie mehr mit uns Eucharistie feiern? Logisch werde ich das tun. Ich höre ja nicht auf,

Priester und Bischof zu sein. Ich werde immer noch jeden Tag zelebrieren, wo auch immer. Der neue Bischof wird die Geschicke der Prälatur leiten, und da wünsche ich ihm alles Gute und Gottes Segen. Und er kann sicher mit mir rechnen. Zudem werde ich in Europa mit guten Menschen, die bis jetzt geholfen haben, auch weiterhin in Kontakt bleiben und sie bitten, die Projekte und Initiativen auch in Zukunft zu unterstützen. Mein Nachfolger hat gesagt: Ich gehe an den Xingu, um meine Mitarbeit anzubieten. Und es ist gut, dass jetzt ein Brasilianer, also einer, der dort geboren ist, Bischof wird. Als ich zum Bischof ernannt worden bin, gab es keinen einzigen einheimischen Priester in unserer Gegend. Wir alle gehörten der Kongregation der Missionare vom Kostbaren Blut an, die ja aus Europa stammt. Aber jetzt bin ich ein bisschen vom Thema abgekommen ...

Johannes Schießl: Gar nicht. Aber gelegentlich kommen Sie dann auch heim nach Koblach ...

Erwin Kräutler: Grundsätzlich werde ich schon drüben bleiben. Einen alten Baum soll man nicht ausreißen und verpflanzen. Wenn jemand seit 50 Jahren vor Ort ist, soll er jetzt einfach die Koffer packen und seine sieben Sachen da hineinwerfen, ein paar Bücher mitnehmen, und einfach Tschau sagen? Und weg ist er...? Na, das bring' ich nicht übers Herz. Ich werde schon nach Europa kommen, so wie ich heute hier bin, aber die Verbindung mit dem Xingu abbrechen, das bringe ich nicht übers Herz. Wenn man einen 50 Jahre alten Baum verpflanzt, dann fallen bald einmal die Blätter ab, und dann stirbt er. Und das habe ich noch nicht im Sinn. □

Presse

Münchner Kirchenzeitung

Bischof Erwin Kräutler sprach in der Katholischen Akademie in München. „Als ich vor 35 Jahren zum Bischof geweiht wurde, haben sich die Menschen von mir gewünscht, dass ich das Bistum nicht nur vom Schreibtisch aus verwalten, sondern zu ihnen kommen soll.“ Genau das tut Dom Erwin bis heute, obwohl er bald sein 77. Lebensjahr vollendet. Er reist auf Strafen, die im Sommer staubtrocken und in der Regenzeit schlammig sind. Oft sitzt er in kleinen Booten, die auf Flüssen die Gegenden erschließen, wo keine Straße mehr hinführt. (...) Als Erwin Kräutler als junger Priester vor mittlerweile 50 Jahren in Amazonien ankam, warnten ihn vermeintlich wohlmeinende Weiße davor, sich um die Indios zu kümmern. Sie würden ohnehin bald aussterben, so ihre zynische Logik. „Gott sei Dank, war das nicht der Fall!“, sagt Dom Erwin. Das haben die Ureinwohner auch ihm zu verdanken, denn Bischof Kräutler setzt sich bis heute entschieden für ihre Rechte ein. 1988 erreichte er als Präsident des indigenen Missionsrates der brasilianischen Bischofskonferenz, dass in die Verfassung des Landes zwei „Indioartikel“ eingearbeitet wurden. Sie garantieren seither, dass Indios das Recht auf ihr Land haben und das Recht auf ihre Kultur. „Das war damals fast ein Wunder, dass uns das gelungen ist“, erinnert er sich dankbar. „Denn seither begehrt jeder, der Indios vertreibt, einen Verfassungsbruch.“ Nicht immer führt

sein Engagement zu solch positiven Ergebnissen. Den Bau des Staudamms Belo-Monte am Rio Xingú konnten er und seine Mitstreiter nicht verhindern, obwohl er dramatische Folgen für die Natur hat und die dort lebenden Indios bedroht. (...) Als einer, der für die Indios und für die Armen eintritt, legt sich Dom Erwin mit den großen Unternehmen an, die die Amazonasregion ausbeuten wollen. Baufirmen, Holzunternehmen, Großgrundbesitzer – sie alle sind nicht unbedingt gut auf ihn zu sprechen. 1983 wurde er bei einer Demonstration von Arbeitern, die keinen Lohn erhalten hatten, von der Polizei zu Boden geworfen und verprügelt. „Ich weiß seither, wie sich das anfühlt, wenn man so gedemütigt wird“, beschreibt er seine Empfindungen. Bischof Kräutler erhielt immer wieder Todesdrohungen und wurde 1987 bei einem Attentat schwer verletzt. (...) „Obwohl wir Priester so viel unterwegs sind, haben 70 Prozent der Pfarreien nur drei- bis viermal im Jahr eine Eucharistiefeier“, erklärt er. (...) Deshalb wird in seinem Bistum viel dafür gebetet, dass Rom für Amazonien weitere Möglichkeiten zur Feier der Eucharistie zulässt. Diese müssten nicht gleich global gelten, „sondern für unsere eucharistischen Gemeinden“, wie Kräutler betont. Diesen Wunsch habe er auch gegenüber Papst Franziskus geäußert, der daraufhin ermutigte, dass die brasilianische Bischofskonferenz über dieses Problem „mutig nachdenken“ solle. *Gabriele Riffert*

Buddha und Jesus: Die Bedeutung der Stifterfigur

Eine weitere Veranstaltung der Reihe „Buddhismus und Christentum – Grundpositionen im Gespräch“ am 10. Februar 2015 widmete sich den Stifterfiguren der beiden großen Weltreligionen: Während es im Buddhismus der historische Siddhartha Gautama war, der als Buddha eine

Weltreligion begründete, war es im Christentum Jesus Christus, dem die Kirche ihre Sendung verdankt. Der historischen Bedeutung beider Stifterfiguren und der dogmatischen Lehren über Jesus und Buddha in den jeweiligen Religionen widmete sich der Abend.

Gautama Buddha

Genpo Döring

I.

Welche Bedeutung hat Buddha Shakyamuni? Was bedeutet das Wort Buddha? Das Leben des Buddha ist, wie es auch bei anderen Religionsgründern festzustellen ist, von Legenden überlagert und kann nicht vollständig rekonstruiert werden.

Vermutlich lebte Buddha von 563 bis 483 v. Chr. Der indische Prinz Siddhartha Gautama vom Volke der Shakya wird im 6. Jahrhundert v. Chr. in Lumbini (im heutigen Nepal) geboren, seine Mutter stirbt kurz nach der Geburt, er wird von seiner Tante aufgezogen, lebt in Kapilavatthu in sorgenfreier luxuriöser Umgebung, erhält eine gute Ausbildung und wird mit 16 Jahren mit seiner Cousine Yasodhara verheiratet. Alles sieht so aus, als würde er in die Fußstapfen seines Vaters treten und Oberhaupt des Shakya-Stammes werden. Doch der sensible junge Mann interessiert sich weniger für weltliche Belange wie Politik und beschäftigt sich hauptsächlich mit existenziellen Fragen des Daseins.

Im Alter von 29 Jahren, nachdem er mit dem realen Leben außerhalb des Palastes in Berührung gekommen ist, verlässt er seine Familie und zieht in die Hauslosigkeit. Er sucht Belehrung bei verschiedenen spirituellen Lehrern, zieht sich jedoch enttäuscht, in der Nähe des Dorfes Uruvela, in die Askese zurück, und beginnt mit Fasten und Kasteiungen. Nach mehreren Jahren extremer Askese stellt er fest, dass er auf diese Weise eher sterben würde, als Antworten auf seine Fragen zu finden. Siddhartha beendet die Askese, beginnt wieder seinen Körper zu pflegen, Nahrung zu sich zu nehmen sowie mit seiner Mitwelt zu kommunizieren. Er setzt sich in Bodhi Gaya unter einen Baum, beginnt mit Meditation und erfährt in tiefer Versenkung vollständige Erleuchtung.

Siddhartha erwacht im Alter von 35 Jahren zum Buddha und begründet das



Genpo Döring, Zenpriester,
Dinkelscherben

was wir heute Buddhismus nennen. Seine Lehre nennt er den „mittleren Weg“, denn er lehnt alle Extreme ab, auch jene, die er selbst ausgeübt und erlebt hatte. Er lebte und lehrte im Nordosten Indiens, er durchwanderte die Bundesstaaten Uttar Pradesh und Bihar sowie ein Gebiet nördlich des Ganges, das heute zu Nepal gehört. Er gründet den Sangha, den Orden der Mönche und der Nonnen. Nach seinem Tode, im Buddhismus spricht man vom Eingang ins Parinirvana, dem endgültigen Verlöschen, verbreitete sich seine Lehre über weite Teile Asiens.

Buddha Shakyamuni lehnte Personenkult ab. Dies zeigt sich in seinen Worten: „Wer mich sieht, sieht meine Lehre. Wer meine Lehre sieht, sieht mich.“ So nimmt die Buddhistin, der Buddhist Zuflucht zu Buddha, zum

Dharma und zum Sangha (der Gemeinschaft jener, die dem Buddha nachfolgen. In manchen Traditionen ist damit nur der Orden der Mönche gemeint).

Die Grundlehren des Buddhismus sind die „Vier Edlen Wahrheiten“. Sie lauten:

- Das Leben im Daseinskreislauf ist letztlich leidvoll.
- Ursachen des Leidens sind Gier, Hass und Verblendung.
- Erlöschen die Ursachen, erlischt das Leiden.
- Zum Erlöschen des Leidens führt der Edle Achtfache Pfad: Rechte Einsicht, rechtes Denken, rechte Rede, rechte Handlung, rechter Lebenserwerb, rechte Anstrengung, rechte Achtsamkeit, rechte Meditation.

Alles ist mit Allem verbunden und existiert in Abhängigkeit. Alles ist dem Gesetz von Ursache und Wirkung unterworfen. Alles Bedingte (alles Entstandene, alles Geborene, alles Zusammengefügte, alles Geschaffene) ist unbeständig und wird deshalb als leidvoll und unbefriedigend erfahren. Das Dasein ist ein ständiger Prozess des Werdens und Entwerdens. Anfang und Ende dieses Prozesses sind nicht erkennbar. Alles ist ohne eigenständiges Selbst.

Nirvana ist Frieden, das Verlöschen von Gier, Hass und Unwissenheit.

Sila, ethische Verhaltensweisen, leiten dazu an, nicht zu töten oder zu verletzen, Nichtgegebenes nicht zu nehmen, keine unheilsame Sexualität auszuüben, nicht unwahr oder unheilsam zu reden, nicht durch berauschende Mittel das Bewusstsein zu trüben. Buddhismus ist heterogen, doch die oben angeführten Grundlehren werden von allen Buddhisten anerkannt.

II.

Buddha Shakyamuni durchwanderte nach seiner Erleuchtungserfahrung etwa 45 Jahre lange den Nordosten Indiens und den Süden des heutigen Nepals. Auf seinen langen Wanderungen lehrte er alle Menschen, denen er begegnete. Er sprach zu allen Bevölkerungsschichten und hinterließ unterschiedliche Belehrungen. Buddha sah sich selbst als Wegweiser, der einen Weg aus Leiden und Unfrieden weist. Er bezeichnete sich auch als Arzt, der den Menschen Medizin reicht. Er sah sich selbst als einen Buddha in einer Reihe vorhergegangener Buddha und sagte auch einen zukünftigen Buddha voraus, Buddha Maitreya.

Die Bedeutung der Person des Buddha und der Begriff, das Wort „Buddha“ haben in den verschiedenen buddhistischen Schulen und Traditionslinien im Laufe der Zeit unterschiedliche Interpretationen und Wandlungen erfahren. Von der Mitte des 4. Jahrhunderts bis etwa Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. spaltete sich der Ur-Buddhismus in 18 verschiedene Schulen, die als Hinayana („kleines Fahrzeug“) bezeichnet wurden. Von diesen Schulen existiert heute nur noch der Theravada-Buddhismus (in Myanmar, Thailand, Laos, Kambodscha und Sri Lanka, sowie als Minderheit in Indien und Bangladesch). Ab dem 2. Jahrhundert v. Chr. entwickelte sich der Mahayana-Buddhismus („großes Fahrzeug“) und ab dem 6. Jahrhundert der Vajrayana-Buddhismus („diamantenes Fahrzeug“). Mahayana und Vajrayana sind vor allem in China, Taiwan, Korea, Japan, Vietnam, Tibet, der Mongolei, Ladakh, Sikkim, Nepal und Buthan verbreitet. Heute sind alle Strömungen des Theravada, des Mahayana und des Vajrayana weltweit anzutreffen.

Auch wenn sich die verschiedenen buddhistischen Richtungen auf ein gemeinsames „buddhistisches Bekenntnis“ geeinigt haben, gibt es große Unterschiede in Theorie und Praxis. Dies hat insbesondere mit kulturellen, klimatischen und geographischen Unterschieden zu tun. Buddhisten konnten und können sich ohne große Probleme in die jeweilige Umwelt integrieren. Zum Beispiel nahm der Buddhismus in Tibet Elemente des Bön, der damals vorherrschenden Religion, auf. In China beeinflussten Taoismus und Konfuzianismus die buddhistische Lehre.

In manchen Ländern integrierten Buddhisten Volksglauben und schamanistische Praktiken in die Lehre des Buddha. Auch der Buddhismus im Westen erfuhr und erfährt weiterhin mannigfaltige Einflüsse aus Theorie und Praxis des Buddhismus in den Herkunftsländern. Frei nach den Worten Buddhas: „Ich bin gekommen den Weg zur Wahrheit und zur Leidfreiheit aufzuzeigen. Allem, was zu mehr Frieden führt und alles was wahr und heilsam ist, dem stimme ich zu. Tue das Gute und unterlasse das Böse!“

III.

Buddha Shakyamuni, alle Buddhas vor und nach ihm, ja der Begriff „Buddha“ im Allgemeinen wurde und wird unterschiedlich interpretiert. Es lassen sich keine genauen Grenzen zwischen den Traditionen ziehen und das Verständnis und die Meinungen können auch innerhalb der jeweiligen Schulen unterschiedlich sein. Was wir haben, ist die Legende von der Nacht seiner Erleuchtung, in der Buddha Shakyamuni ausgerufen haben soll: „Oh, wie wunderbar, alle Wesen sind mit dem Wesen des Tathagatha begabt“, soll heißen: alle Wesen tragen das Potenzial der Erleuchtung, die Buddha-Natur, in sich. Christlich ausgedrückt, alle Wesen tragen den Gottesfunken in sich (Meister Eckhart).

So bezeichnet das Wort „Buddha“ in Sanskrit „einen aus der Unwissenheit erwachten Menschen“, einen „Erleuchteten“. Buddha ist also in diesem Sinne ein Mensch, ein Erdling, der zu sich selbst erwacht ist und sein Weisheitspotenzial entfaltet hat. Dieser Weg, ein Buddha zu „werden“ oder zu sein, ist jedoch lang und anstrengend, er erfordert unter anderem Einsicht, Entschlossenheit, Mut und Ausdauer. Nicht jeder Mensch kann und möchte diese Anforderungen auf sich nehmen, noch dazu, wenn er davon ausgeht, dass dieses hohe Ziel nicht in diesem gegenwärtigen Leben zu erreichen ist.

In manchen Traditionen vertritt man daher die Ansicht, dass es nur Mönchen und Asketen sowie in Ausnahmefällen Nonnen (weiblichen Wesen) möglich ist, den Weg zum vollständigen Erwachen zu gehen. Dort gibt es dann auch eine erstaunlich strikte Trennung zwischen der Geistlichkeit und den Laien. Die Laien übernehmen dabei die Aufgabe, Mönche und Nonnen zu unterstützen, ihnen Studium und asketisches Leben zu ermöglichen, für Unterkunft, Kleidung und Verpflegung zu sorgen, Klöster und Tempel zu erhalten, um auf diese Weise religiöse Verdienste zu erwerben. Im Gegenzug unterstützt die Geistlichkeit die Laien auch auf spirituellem, ethischem und moralischem Gebiet, legt die Lehre dar, hält Andachten, Zeremonien und leitet zu heilsamem Lebenswandel an und unterstützt in schwierigen Lebenslagen.

Im Laufe der Zeit entwickelten sich verschiedene Formen des Glaubensbuddhismus. Buddha wird nicht mehr nur als verehrungswürdiger Mensch gesehen, der als Vorbild für die Suche nach Erleuchtung und für ein rechtschaffenes Leben dient sowie den Weg zur

Jesus Christus

Manfred Negele

I. Die Frage nach dem historischen Jesus

Suchen wir nach dem historischen Jesus, folgen wir einer bestimmten Sichtweise. Es ist das neuzeitliche, aufgeklärte Denken in Europa, das diese Frage hervorbrachte. Den Auftakt machte Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), ein Professor für orientalische Sprachen in Hamburg. Seine Aufzeichnungen wurden posthum von Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) herausgegeben und entfalteten eine breite Wirkung, die bis heute anhält.

Reimarus entwickelte die Grundlagen der historisch-kritischen Methode der Bibelauslegung, die bis heute einen breiten Raum in der Exegese alt- und neutestamentlicher Schriften einnimmt. Der Historismus des 19. Jahrhunderts stellt eigentlich dieselben Forderungen für die Geschichtsschreibung auf. Es geht darum, Geschichtsschreibung nicht auf vage Konzepte, sondern auf gesicherte Quellen zu gründen. Wenn wir das auf Jesus übertragen, stellen sich die Fragen: Was sind tatsächlich historische Nachrichten und was hat die Überlieferung zwischen den unmittelbaren Zeitgenossen und den Hagiographen des NT verändert? Was haben Glaube und Tradition neu interpretiert? Vom historischen Jesus unterscheiden wir dann den Christus des Glaubens. Mit „Jesus Christus“ ist schon ein Glaubensbekenntnis ausgesprochen, weil es den „vorösterlichen“ Jesus mit dem Auferstandenen verbindet und in dem Hoheitstitel „Christus“, „der Gesalbte“, zum Ausdruck bringt.

Was wir von diesem Jesus, der der Christus genannt wird, historisch gesichert wissen, ist recht wenig. Die einzige Quelle, die deutlich mehr als seine Existenz verrät, ist das NT. Da es sich um eine geschlossene Einheit handelt und manche Autoren auch noch voneinander abhängig sind, ist der historische Wert gering. Wir haben im NT Glaubenszeugnisse vor uns und die Verkündigung Jesu Christi (*genitivus subjectivus* und *genitivus obiectivus*).

Walter Kasper fasst die Problemlage in seinem Werk „Jesus der Christus“ kurz und prägnant zusammen: Die einzige Spur Jesu ist der Glaube seiner Jünger. Und im Zeugnis dieser Jünger sind der vorösterliche und der nachösterliche Jesus Christus nicht zu trennen. Die Erzählungen im NT gelten dem nachösterlichen, in dem die Jünger den vorösterlichen wiedererkannten. Ihnen ging es nicht um eine exakte Biographie im Sinne exakter historischer Forschung. Ihnen ging es um Verkündigung des Glaubens. Was sie erfahren hatten, wollten sie weitergeben. Und diese Erfahrung endete nicht mit dem Tod ihres Meisters. Vielmehr gewann sie durch das, was sie danach erlebten, eine tiefere Bedeutung. Das Göttliche zog sich nicht einfach wieder zurück in seinen Bereich. Es offenbarte sich und blieb in der Welt.

In den Evangelien erfahren wir vom Leben Jesu wenig. Ein „theologischer“ Stammbaum bei Mt, eine Kindheitsgeschichte bei Lk, dann eine Lücke von 20 Jahren, wenige Jahre seiner Verkündigung und dann eine Anklage, Verurteilung, Leidensweg und Tod. Die neutestamentlichen und außerbiblischen Quellen lassen uns seine Lebensdaten rekonstruieren: Das Geburtsjahr liegt



Prof. Dr. Manfred Negele, Professor für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg

wahrscheinlich in den letzten Jahren der Regierung des Herodes, also vor dem Frühjahr 4 v. Chr. und sein Sterben wahrscheinlich 30 n. Chr. Dass wir so wenige Daten haben, mag enttäuschen. Aber selbst wenn wir genaueste Aufzeichnungen über sein Leben hätten oder sogar Videoaufnahmen, würde das nichts an seiner Botschaft ändern. Und die ist uns überliefert. Die Texte, die wir im NT haben, sprechen den Leser beziehungsweise Hörer an. Sie fordern ihn heraus, stellen ihn in Frage. Genau das tat Jesus nach den Berichten der Evangelien mit seinen Zeitgenossen. Und er tut es mit uns.

II. Jesus, der Christus

Mit Jesus bezeichnen wir den historischen Jesus, der in Israel gelebt und gewirkt hat. „Christus“, griechisch „christos“, bedeutet der „Gesalbte“, der „Messias“. Es ist ein Hoheitstitel, der Jesus verliehen wurde, obwohl er nach den Berichten im NT nie zum König oder Propheten gesalbte wurde. Er wird vielmehr von Johannes dem Täufer getauft. Warum wird er der „Gesalbte“ genannt? Weil die ersten „Christen“, die durchweg Juden waren, die Erfahrungen mit Jesus aus ihrer Tradition heraus interpretierten. Und dort war der Messias verheißt.

Zwar spielt im Tanach (der heiligen Schrift der Juden, die nur im hebräischen Anteil mit unserem AT übereinstimmt; um Redundanzen zu vermeiden, spreche ich im Folgenden vereinfachend vom AT) der Messias-Gedanke eine wichtige Rolle, aber er steht nicht so im Mittelpunkt, wie es das NT vermuten lassen könnte. Es gab zu allen Zeiten Messias-Prätendenten, so auch zur Zeit Jesu und danach. Der Messias galt als von Gott „Bevollmächtigter“. Dass einer wirklich der Messias ist, muss er dadurch beweisen, dass er das alte Davidische Großreich wieder aufrichtet.

Eine Neudeutung von Salbung finden wir zum Beispiel in Apg 10,38: „Wie Gott Jesus von Nazaret gesalbte hat mit dem Heiligen Geist und mit Kraft“. Das unterstreicht noch einmal die Bevollmächtigung und Autorität Jesu Christi.



Foto: akg-images

Buddha Shakyamuni als kleines Kind auf dem Schoß seiner Mutter Maha: Diese Zeichnung beschreibt eine sehr

kurze Phase im Leben des Gautama, denn seine Mutter starb schon kurz nach seiner Geburt.

Befreiung vom Leiden aufzeigt. Buddha wird zum absoluten Prinzip, zur überweltlichen Gestalt, zum transzendenten Wesen. Die Gläubigen projizieren ihre Hoffnungen und Wünsche auf Buddha als den Gewährnden, den Barmherzigen, den Erlöser und Helfer in allen Lebenslagen.

IV.

Insbesondere die Schulen des Mahayana, des nördlichen Buddhismus, unterscheiden sich vom Buddhismus indischer Prägung, dem südlichen Buddhismus. Buddha nimmt unterschiedliche Erscheinungsformen an, um allen Wesen die Befreiung vom Leiden zu ermöglichen. Der nördliche Buddhismus ist in diesem Sinne sehr phantasie- und variantenreich. Nachfolgend einige Beispiele volksreligiöser Verehrung:

- Baisajyaguru – Yakushi Nyorai, der Heilende, der Medizin-Buddha, Buddha der Heilmittel.
- Amithaba – Amida, Buddha des Jenseits, Herr des Reinen Landes, Buddha des Mitgefühls, der alle Wesen rettet, die ihn im Vertrauen anrufen.
- Maitreya – Miroku, Buddha der Zukunft (von Shakyamuni Buddha vorhergesagt).
- Mahavairocana – Dainichi Nyorai, Großer Buddha der Weisheit, spirituelle Erscheinung des Buddha Shakyamuni, Symbol für das erste Drehen des Rades (Beginn der Lehrverkündigung).
- Adibuddha – Ur-Buddha, symbolisiert alle Buddhas. Versuch des Mahayana, sich auf einen Buddha zu einigen.

- Bodhisattva – Bodhisattva sind Erleuchtungswesen, die vollständig erwacht sind, sich jedoch den Sorgen und Leiden der fühlenden Wesen zuwenden, um sie aus ihrer Not zu retten.
- Avalokitsvara – Kuan Ying – Kannon, Bodhisattva der Barmherzigkeit, des Mitgefühls, wird in Ostasien oft als weibliche Gestalt dargestellt. Kann 33 verschiedene Formen annehmen, um dem Hilfesuchenden in jeglicher problematischen Situation beizustehen.
- Manjushri – Monshu Bosatsu, Bodhisattva der Tugend und Weisheit. Symbolisiert das Abschneiden der Dummheit und das Fördern der Weisheit.
- Samantabhadra – Fugen Bosatsu, Bodhisattva der allgegenwärtigen Güte, präsentiert die buddhistische Lehre.
- Ksitigarbha – Jizo Bosatsu, Führer und Retter hilfloser Seelen. Der Schutzpatron der Kinder, der totgeborenen Kinder, der Schwangeren und der Reisenden.

Die Lehre Buddha Shakyamunis ist ein Weg der Geistesschulung und der Vernunft. Seine Person, sein Leben und seine Lehre dienen als Vorbild und Richtlinie im Streben nach Leidfreiheit und Erleuchtung. Dennoch kommen Buddha, seine Lehre und seine Nachfolger allen Menschen entgegen, nehmen Rücksicht auf ihre Bedürfnisse und begegnen ihnen dort, wo sie sich gerade befinden. Gilt es doch all das zu fördern und auszuüben, das dem friedlichen Zusammenleben dient und dazu führt, dass die Menschen mit sich, ihren Mitwesen und ihrer Mitwelt heilsam umzugehen lernen. □

Was die Jünger erlebt haben, das sahen sie nach Jesu Tod und Auferstehung durch eine andere Brille. Vieles erschloss sich ihnen erst im Rückblick. Das steckt in Redewendungen wie „musste der Messias nicht“ (Lk 24,26). Und diesen Rückblick bewältigten sie nur, indem sie auf ihre heilige Schrift zurückgriffen und ihre Erfahrungen mit Jesus auf diesem Hintergrund interpretierten. Das lag nahe, denn diese Heilige Schrift war auch die Heilige Schrift Jesu von Nazareth, die er zitierte. Von ihrer Botschaft sagte er, dass er sie nicht aufheben wolle, sondern vollenden.

Die Hoffnung, dass Jesus sich als der Messias erweisen würde, wurde zunichte. Er wurde verurteilt und starb den schmachvollen Tod am Kreuz. Damit war eigentlich erwiesen, dass er nicht der erwartete Messias war. Trotzdem blieb der Eindruck seiner Jünger so stark, dass sie ihn nur als Messias beziehungsweise Christus, den „Gesalbten“, bezeichnen konnten.

III. Geschichtsdenken

Im Messias-Gedanken selbst steckt ein geschichtliches Moment. Mit dem Kommen des Messias beginnt ein neues Zeitalter. Die Frage nach der Geschichte und dem Sinn der Geschichte schlägt eine Brücke zwischen AT und NT. Die sich entwickelnde christliche Theologie entfaltet bald den Gedanken, dass mit dem Kommen Jesu ein weltgeschichtlich bedeutsames Ereignis eingetreten ist. Sie führt damit ein Denken weiter, das sie vom Judentum übernommen hat, und dehnt es aus.

Die Juden beziehungsweise Israeliten dachten immer schon „geschichtlich“, wenn auch in einem anderen Sinne als wir heute. Geschichte bedeutete für die alten Israeliten das Wirken Gottes in der Welt. Dieser Gott ist im AT als ein dialogischer Gott beschrieben, der mit den Menschen, genauer mit seinem erwählten Volk, in Kontakt tritt, einen Bund mit ihm schließt. Sein Wirken zeigt sich in der Geschichte des Volkes Israel, das zusammen mit Jahwe Geschichte gestaltet. Die Propheten treten auf als Mahner, Rufer zur Umkehr, wenn das Volk seinen Bund mit Gott vergisst oder missachtet.

Der Beginn dieser Geschichte ist die Schöpfung, wie sie im AT gleich zweimal erzählt wird, Gen 1 und 2. Das erste Ziel dieser Geschichte ist das gelobte Land, zu dem Mose das Volk führt. Dieses Land erreicht unter David seine größte Ausdehnung als politisches Reich. Nach der Zerstörung des ersten Tempels und im babylonischen Exil wird dieses Land ein zweites Mal Ziel der Geschichte des Volkes.

Der Gedanke, dass ein neues Zeitalter anbricht, passt in dieses Geschichtsdenken. Wir finden ihn im NT wieder. Schon Johannes der Täufer mahnt zur Umkehr, weil mit dem neuen Zeitalter eine Entscheidung verbunden ist: „Kehrt um! Denn das Königreich der Himmel ist nahe“ (Mt 3,2). Einzig diese Umkehr lässt im kommenden Gericht überleben. Johannes der Täufer: „Schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt; jeder Baum, der keine gute Frucht hervorbringt, wird umgehauen und ins Feuer geworfen“ (Mt 3,10 par. Lk 3,9). Jesus übernimmt diesen Ruf zur Umkehr des Johannes wörtlich: „Kehrt um! Denn das Königreich der Himmel ist nahe“ (Mt 4,17). Die Bedeutung dieses Königreichs wird im NT nirgends erklärt. Es muss also für die Zeitgenossen Jesu eine bekannte Größe gewesen sein.

Es ist eine entscheidende Wendung in der Geschichte, die hier aufleuchtet. Im ältesten Text des NT, dem ersten Thessalonicherbrief (1 Thess 4,13-18), geht Paulus noch einen Schritt weiter: Er beschreibt eine „Apokalypse“, die

das Ende der Geschichte bedeutet. Gerettet werden nach Paulus die, die „in Christus“ sind. Es wird deutlich: Das Kommen Jesu Christi und seine erwartete Wiederkunft werden verbunden mit dem Ende der Geschichte. Anfang und Ende der Schöpfung korrespondieren. Paulus erweitert diesen Gedanken in 2 Kor 5,17: „Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden.“ Ende der Geschichte und ein neuer Anfang fallen dann zusammen – mit der Einschränkung, dass nicht alle gerettet werden.

Paulus und die frühen Christen lebten in der Gewissheit, dass sie das Ende der Geschichte, die Wiederkunft Christi miterleben würden, es also unmittelbar bevorstehe. Nachdem diese Wiederkunft ausblieb, fand ein Umdenken statt. Die „eschata“, die letzten Dinge, wurden nach wie vor den „prota“, den ersten Dingen, das heißt der Schöpfung, gegenübergestellt. Aber die „letzten Dinge“ wurden in eine unbestimmte Zukunft hinaus verlegt als „letzter Tag“, an dem das Endgericht stattfindet. Dieser letzte Tag wurde und wird heute noch verstanden als das Ende der Weltgeschichte.

Wir sehen hier eine entscheidende Änderung dem jüdischen Denken gegenüber: Es geht nicht mehr nur um das auserwählte Volk, sondern um die Welt insgesamt. Ein ähnlicher Gedanke taucht in der Sintfluterzählung auf. Der entscheidende Wendepunkt in dieser Weltgeschichte ist das Kommen Jesu Christi, in dem Gott Mensch geworden ist. Durch seine Menschwerdung und sein Leiden hat Jesus Christus die alte Schuld Adams getilgt und dem Menschen, das meint aus christlicher Sicht allen Menschen, den Weg zum Heil erst wieder eröffnet. Am Ende der Zeiten

wird Christus wiederkommen als der Weltenrichter. Das Johannesevangelium geht einen Schritt weiter: Der Prolog spricht in Anknüpfung an Gen 1 von der Schöpfung durch den „logos“, das „Wort“, das jetzt mit Jesus Christus identifiziert wird. Christus ist also der Schöpfungsmittler am Anfang der Weltgeschichte.

Mit diesen Gedanken haben wir in mehrfacher Hinsicht weit über den historischen Jesus hinausgegriffen. Es ist hier nicht nur von Jesus die Rede, sondern von „Jesus Christus“ oder „Jesus, dem Christus“. Der Messias-Prätendent Jesus ist gescheitert, was kulminiert in den letzten Worten Jesu am Kreuz: „Mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“ (Mk 15,34, Mt 27,46 – Lk 23,46 berichtet es anders: „Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist.“)

Durch die Auferstehung und die Erscheinungen des Auferstandenen löst sich dieses Dilemma. Aber Leiden und Tod Jesu bleiben ein zentrales Thema, das eine Erklärung fordert. Die Erklärung geschieht wieder im Rückgriff auf das AT. Es ist ein stellvertretendes Leiden, das die Sünden der Menschen auf sich nimmt. Um das zu tun, muss der Messias selbst sündenfrei sein und dieses Leiden freiwillig auf sich nehmen.

Mit der Auferstehung hängt auch die Geistaussendung zusammen: In der Apostelgeschichte kommt der Geist, besser das „pneuma“, auf die Jünger herab, nachdem Jesus vor ihren Augen in den Himmel erhoben wurde. Dieser Geist, und zwar der Heilige Geist, das „pneuma hagion“, erweist sich in der Apostelgeschichte als das Merkmal dafür, dass einer kein Zauberer oder Scharlatan ist. Der Geist kommt durch Handauflegung durch die Apostel (Apg 8,17) auf einen Menschen herab oder durch das Gebet der Gemeinde (Apg 4,31),



Foto: akg-images

Manfred Negele: „Die Wunder Jesu sind Zeichen seiner Bevollmächtigung durch Gott.“ Giovanni Barbiere, genannt Guercino, malte die „Auferweckung des

Lazarus“, eine der zentralen Wundererzählungen des Neuen Testaments um 1619. Das Bild hängt im Louvre.

durch das Hören des Wortes der Apostel (Apg 10,44). Und Gott hat ihn allen verliehen, die ihm gehorchen (Apg 5,32).

Was hier berichtet wird, sind nachösterliche Erfahrungen. Aber sie werden gesehen im Licht des Jesus von Nazareth und seiner „vorösterlichen“ Botschaft. Was war diese?

IV. Die Lehre von Jesus, dem Christus

Wenn wir an die Reden Jesu denken, fallen zunächst die Gleichnisse auf. Wir finden auch prophetische Worte, Mahnreden und dergleichen mehr. Man kann sich fragen, warum er Gleichnisse verwendet und nicht deutlich sagt, was er meint. Auf der einen Seite regen die Gleichnisse zum Nachdenken an, andererseits verstoßen sie gegen das, was wir erwarten und für vernünftig halten. Beispielsweise die gleichmäßige Entlohnung der Arbeiter, ob sie nun eine Stunde oder einen ganzen Tag gearbeitet haben. Sollen wir also besser den Verstand ausschalten, um die Gleichnisse zu verstehen?

Verstandesmäßiges Verstehen ist nicht ausgeschlossen. Der Verstand ist herausgefordert, muss aber am Ende seine Beschränktheit anerkennen. Es geht in erster Linie darum, das Ideal im Leben anzustreben, das Jesus uns vorgelebt hat. Damit ist nicht die Kreuzesnachfolge allein gemeint, sondern das Leben Jesu davor und danach. Gottes- und Nächstenliebe sind das Ziel. Wer der Nächste ist, sagt Jesus nicht. Es kann jeder sein. Also läuft es darauf hinaus: „Liebe die ganze Menschheit wie dich selbst.“ Folgen wir der Enzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus, so sind auch alle Tiere und Pflanzen einbezogen!

Die grundsätzliche Botschaft Jesu ist das Gebot der Gottes- und der Nächstenliebe. Das AT formulierte es schon



Prof. Dr. Dr. Katharina Ceming, Professorin für Fundamentaltheologie an der Universität Augsburg, konzipierte die Reihe für die Katholische Akademie

und führte auch bei dieser Veranstaltung durch den Abend. Hier vor der Veranstaltung mit Professor Negele.

vor: „Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben und dein Leben lang auf seine Dienstordnung, auf seine Gesetze, Rechtsvorschriften und Gebote achten“ (Dtn 11,1; vgl. Dtn 6,5). Dieses Grundwort erhält noch eine Vertiefung, Erläuterung. Jesus nimmt es auf und modifiziert einen wesentlichen Aspekt. Es geht ihm nicht um die skrupulöse Befolgung von 624 Geboten und Verboten, wie sie in der Thora stehen, sondern er fasst diese Ge- und Verbote zusammen: „Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen! Darin besteht das Gesetz und die Propheten“ (Mt 7,12). Das Gesetz und die Propheten behalten ihre Bedeutung: „Denkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen“ (Mt 5,17). Jesus sieht keinen Bruch zwischen seiner Lehre und der Tradition. „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deiner Kraft und all deinen Gedanken, und: Deinen Nächsten sollst du lieben wie dich selbst“ (Lk 10,26). Das Gebot der Nächstenliebe gilt uneingeschränkt. Deshalb muss es auch in der Begegnung mit anderen Religionen Anwendung finden. Die Bergpredigt ist sozusagen die Langfassung dieser Formel.

Der Glaube ist das Zweite der zentralen Inhalte der Botschaft Jesu. Bei vielen Heilungen sagt Jesus: „Dein Glaube hat dir geholfen.“ Der Glaube, der nur so groß ist wie ein Senfkorn, kann Berge versetzen.

Mit der Botschaft Jesu scheinen Zeichen und Wunder innig verbunden zu sein. Doch das Entscheidende an seiner Botschaft sind sie nicht. Die Zuhörer Jesu spürten, dass hier einer mit einem besonderen Hintergrund spricht – oder anders ausgedrückt: in göttlicher Vollmacht. Die einen sind beeindruckt, ja überwältigt, von dieser „exusia“. In Lk 4,32 heißt es: „Sie waren sehr betroffen von seiner Lehre, denn er redete mit (göttlicher) Vollmacht.“ Die anderen, seine Gegner, fordern gerade einen Beweis für diese Vollmacht: „Welches Zeichen tust du, damit wir es sehen und glauben?“ (Joh 6,30).

Die Wunder Jesu sind Zeichen seiner „exusia“, seiner Bevollmächtigung durch Gott. Das Johannesevangelium spricht von den Wundern als „Zeichen“, „semeia“. Die Zeichen führen viele zum Glauben an ihn und doch dürfen die Wunder nicht der Grund zum Glauben

bleiben: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, glaubt ihr nicht“ (Joh 4,48).

Wunder als Zeichen haben Verweischarakter, sie deuten von sich weg auf etwas anderes hin. Viele aber – Juden und Heiden – bleiben beim Vordergründigen stehen: Sie wollen zum Beispiel das Brot der Brotvermehrung immer, damit sie nicht mehr selbst Brot backen müssen. Dabei übersehen, überhören sie Jesu Wort, das er das Brot des Lebens ist (Joh 6). Es geht also nicht um die Wundertaten selbst, sondern um die transzendente Wirklichkeit, die sich darin kundtut.

Der Verweischarakter gilt letztlich auch für Tod und Auferstehung Jesu Christi. Tod und Auferstehung gehören zu der „Verkündigung“ in dem Sinne, als die Jünger den historischen Jesus danach durch die Brille des Gekreuzigten und Auferstandenen sahen. Zum anderen verwirklichte Jesus in der Annahme des Leidens und Sterbens seine Lehre durch die Tat.

Sowohl Lehre als auch Tod und Auferstehung Jesu weisen über ihn hinaus. Die Wirklichkeit jenseits der Wunder ist Gott selbst. Ihn spricht Jesus als „Vater“ an. Er sieht sich nicht nur als dessen Bote, sondern als Sohn. Seinen Willen verwirklicht Jesus. Mit diesem Vater weiß er sich eins.

V. Verstehen der Botschaft Jesu?

So einfach auf der einen Seite die Botschaft Jesu ist, so schwer ist sie auf der anderen Seite zu verstehen. Sogar die Jünger scheitern: an den Gleichnissen, den Wundern, selbst an der Erklärung Jesu am Tabor. Wer Jesus ist, wissen scheinbar zunächst nur die Dämonen.

Lässt sich die Botschaft Jesu verstehen? Rein verstandesmäßig nicht. Sie stößt uns immer wieder vor den Kopf. Deswegen müssen wir einen anderen Zugang finden. Eine mögliche Erklärung wäre die These von Rudolf Bultmann, einem evangelischen Theologen und einem der wichtigsten Exegeten des 20. Jahrhunderts. Er interpretierte es so, dass Jesus die Menschen, die ihm begegneten (und das geschieht nach dem katholischen Exegeten Alois Stimpfle jetzt in der Begegnung mit dem Text des Evangeliums), in die „krisis“ führte – das heißt: vor die Entscheidung stellte. Sie mussten Stellung beziehen, mussten sich entscheiden: für oder gegen den

Offenbarer. Es ist eine „präsentische Eschatologie“: Das Endgericht findet hier und jetzt statt.

Aber die Entscheidung ist – wenn wir es genauer betrachten – erst der erste Schritt. Damit ist zunächst nur ein grundsätzlicher Neuanfang gemacht. Daran muss sich das „Umdenken“, die „metanoia“ anschließen. Und beides, Entscheidung und Umdenken, genügen nicht nur einmal. Wir sind immer von Neuem dazu aufgefordert. Die Entscheidung ist also nicht ein Ersatz für das Denken.

Wir sollen das Denken nicht ausschalten! Sondern wir müssen – wie Platon schon forderte – uns „Rechen-schaft geben“ über das, was wir denken. Denn in der Regel handeln wir aus irgendwelchen Überlegungen heraus. Das können auch Emotionen sein, Gefühle oder Neigungen. Wir sollen uns klar machen, welche Motive und Ziele wir verfolgen. Denn diese sind die Basis für unsere Entscheidungen. Und diese Motive und Ziele gilt es als Erstes zu korrigieren.

VI. Überforderung

Mit der Frage, ob wir das Leben, wozu Jesu Botschaft uns auffordert, sind die meisten von uns bloßgestellt. Wir sind gnadenlos überfordert. Wer zum Beispiel verkauft schon seinen ganzen Besitz und gibt den Erlös den Armen? Franziskus von Assisi war einer, der das radikal umgesetzt hat. Er hat bewiesen, dass es möglich ist. Aber können oder sollen wir alle so leben wie Franziskus? Die meisten von uns würden dankend ablehnen.

Wenn es aber scheinbar nicht lebbar ist, was geht es uns dann überhaupt an? Dürfen wir die Botschaft so zurecht-schleifen, dass sie uns nicht mehr überfordert? Ich glaube nicht. Aber was dann? „Metanoie!“ – „Denkt um!“ Diese Aufforderung meint unsere Gedanken und unsere innere Haltung. Paulus in der Einleitung zum Philipper-Hymnus spricht in eine ganz ähnliche Richtung: „Seid so gesinnt, wie (es sich für ein Leben) in Christus (gehört)“ (Phil 2,5).

Was als Überforderung erscheint, könnte man als Zielvorgabe lesen. Dann läge darin die Aufforderung, uns zu diesem hohen Ziel weiterzuentwickeln. Dann müssen wir uns dieser Überforderung immer wieder stellen, immer wieder unsere Schwäche eingestehen, und immer wieder versuchen, dem Ziel einen Schritt näher zu kommen. Dann ist die Botschaft Jesu nicht eine Überforderung, die man am besten ignoriert, sondern eine Orientierung, die uns hilft, indem wir uns je neu daran ausrichten. Es muss sich etwas mit uns ereignen. Wir müssen uns verändern und diese Veränderung auch bewusst wahrnehmen. Oder anders gesagt: Wir müssen Erfahrungen machen und daraus leben.

Diese Aufforderung können wir bedenken, theologisch erforschen, aber eigentlich müssen wir sie in die Tat umsetzen. Deswegen entzieht sich dieser Jesus auch als historische Person unserem Zugriff. Es geht nicht um historische Fakten. Die sind auch interessant und gehören zu unseren Annäherungsversuchen. Aber dahinter, darüber geht es um das Wirklichen dieser Botschaft im Leben. „Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach“ (Mt 16,24; Mk 8,34; Lk 9,23).

VII. Erfahrung

Erfahrung scheint mir der Schlüssel zu den Texten des NT zu sein. Intellektuell sind wir angesichts dieser Texte am Ende. Die Gleichnisse lassen sich nicht „verstehen“. Oft sind sie paradox: „Lasst

alles wachsen bis zur Ernte.“ Das bedeutet: Noch mehr Unkraut verbreiten. Versuchen wir, die Wunder zu verstehen, so entziehen sie sich unserem naturwissenschaftlich geprägten Denken.

Die Texte des NT erschließen sich nur, wenn wir sie mit Erfahrung füllen, wenn wir eine Erfahrung damit verbinden können, die wir selbst gemacht haben. Wir sind also auf uns selbst verwiesen, jeder und jede für sich. Erfahrung kann man nur selbst machen. Sie ist nicht eigentlich mitteilbar. Dies gelingt nur auf Umwegen, vornehmlich in Form einer Erzählung oder in Form von Gleichnissen.

Die Evangelien vermitteln scheinbar nur Jesu Botschaft, nicht ihn. Es ist, als träte Jesus hinter seiner Botschaft zurück, als ließe er einen anderen durch sich sprechen. Und doch scheint gerade im Johannes-Evangelium der Offenbarer nicht von der Offenbarung zu trennen zu sein. Offenbarung und Offenbarer sind eins. Deswegen begegnen wir in dem Text auch Jesus selbst. Umso wichtiger ist es, auf die Botschaft zu hören und zu versuchen, sie in unserem Leben umzusetzen.

Lassen wir uns darauf ein, so machen wir Erfahrungen. Oder wir finden unsere Erfahrungen in den Texten wieder. Erfahrung ist der einzige Zugang zu einem Verständnis dieser Texte. Als Beleg möge ein Hinweis auf das Markus- und Johannes-Evangelium genügen. In ihnen versteht keiner die Botschaft, weder die Zuhörer, auch die, die die Wunder erlebt haben, noch die Jünger, die ja noch einmal nachfragen und Erklärungen bekommen. Verstehen als Verstandesleistung ist also zunächst zurückgewiesen. Es bleibt nur das „Verstehen“ aus eigener Erfahrung.

Erfahrung kann, muss aber nicht positive, schöne Erfahrung sein. Zu dem weiten Feld der Erfahrungen gehören auch Erfahrungen von Leid, Krankheit und Tod. Und davon hat das NT wie das AT genug zu berichten. Es ist nicht nur eine schöne Welt, die hier gezeichnet wird. Trotzdem geht es um eine besondere Erfahrung, nämlich um eine Gotteserfahrung. Und die muss im Letzten positiv, erfüllend sein.

Eine Bestätigung für diesen Interpretationsansatz finden wir bei Karl Rahner. Er formuliert den Gedanken etwas anders, als eine Aufforderung an die Christen: „Der Fromme von morgen wird ein „Mystiker“ sein, einer der etwas „erfahren“ hat, oder er wird nicht mehr sein.“ Dies gilt nicht nur für besonders begabte oder außergewöhnliche Menschen, sondern für alle.

VIII. Entscheidendes Kriterium

Wir können als Christen von heute nicht zum Urchristentum zurückkehren. Wir haben nicht nur die Heilige Schrift, wir leben auch aus einer Tradition heraus. Wenn wir zurückschauen, tun wir das immer durch die Brille(n) dieser Tradition. Das dürfen wir nie vergessen. Das entscheidende Kriterium aber ist und bleibt das NT und das AT. Letztlich haben wir uns immer wieder an diesen zu orientieren und auszurichten. Die Tradition hilft uns, diese Texte zu verstehen, gibt uns Verstehensmuster vor.

Philosophisch gesehen ist Verstehen ein Prozess, der als Denkkakt nicht abschließbar und endgültig ist. Auch hier bleiben Glauben und Denken aufeinander angewiesen. Und beide leben aus den Erfahrungen, die wir machen, und führen zu neuen, tieferen Erfahrungen. Das Ziel ist, die Erfahrung, und hier ist die Gotteserfahrung gemeint, so zu vertiefen, dass sie das ganze Leben durchwirkt. □

Wer soll uns pflegen?

Mit 3,5 Millionen pflegebedürftigen Menschen in Deutschland rechnet man für das Jahr 2030 – rund eine Million mehr als heute schon. Und bereits heute fehlen 30.000 Pflegekräfte. Zusammen mit dem SZ-Gesundheitsforum hat die Katholische Akademie Bayern am 10. November 2015 die Frage gestellt „Wer soll uns pflegen?“ und mit Fachleuten aus Praxis, Politik und Wissenschaft nach Antworten

gesucht. Die Vorträge der Referenten dokumentieren wir auf den folgenden Seiten. Eine andere fruchtbringende Zusammenarbeit mit dem SZ-Gesundheitsforum sind die „Deutsch-Französischen Medizin-Debatten“. Lesen Sie in der Folge einen kurzen Bericht und eine Dokumentation zum Forum „Gesundheit und Geld. Ökonomisierung im Krankenhaus“ vom 5. Mai 2015.

Ab mit alten Zöpfen! Mit Mut und Innovation dem Pflegenotstand ein Schnippchen schlagen

Birgit Schießl

Meine Sicht auf die Situation der Pflege möchte ich beginnen mit einem kurzen Blick auf die Pflegesituation und deren Entwicklung. Anhand ausgewählter Beispiele aus meiner beruflichen Praxis skizziere ich einige Problemfelder. Die Auswahl der Problemfelder ist meiner persönlichen Erfahrung geschuldet und bildet nicht die Gesamtheit der nötigen Handlungsbedarfe ab. Ich stelle jene Schwierigkeiten vor, die sich in vielen Gesundheitsbetrieben in ähnlicher oder gleicher Weise wiederholen.

Für mich ist es ein wichtiges Anliegen, nicht nur auf Problemfelder hinzuweisen, sondern daraus auch Handlungsempfehlungen abzuleiten und Lösungsansätze zu generieren beziehungsweise wenigstens – oder immerhin – zum Ende meines Referates Anregungen für Lösungen zu geben.

I. Allgemeine Übersicht zur Pflegesituation

„Wer soll uns pflegen?“ Diese Frage beschäftigt uns bereits seit vielen Jahren. 2013 galten 2,6 Millionen Deutsche als pflegebedürftig. Die Zahl der pflegebedürftigen wird einer Hochrechnung zufolge um circa 35 Prozent in den nächsten 15 Jahren zunehmen. Derzeit fehlen bereits rund 30.000 Pflegenden – diese Lücke wird sich in den nächsten Jahren vergrößern. Der demographische Wandel führt zu einer Abnahme der Erwerbstätigen – wenige Erwerbstätige müssen viele Pflegebedürftige betreuen.

Ein weiterer Faktor für die prognostizierte Entwicklung sind die sich verändernden Familienstrukturen. „Familien sind der größte Pflegedienst in Deutschland“. Allerdings können oder möchten viele Familien immer weniger auf das Zweiteinkommen des Partners verzichten.



Birgit Schießl, Praxisreferentin der Hochschule München für den Studiengang „Pflege Dual“

ten, das heißt die Versorgung von pflegebedürftigen durch Angehörige wird rückläufig sein.

Pflege hat gesellschaftlich nicht den Stellenwert, den sie verdient, und wird meist assoziiert mit Alter, Hilflosigkeit, Sterben – also gesellschaftlichen Tabuthemen. Es fehlt (noch) der gesellschaftliche Diskurs, der die Relevanz, Sinnhaftigkeit und Ästhetik des Berufes hervorhebt und anerkennt.

Ich denke, diese Einführung in aller Kürze lässt die Dringlichkeit erkennen, wie wichtig es ist, den Pflegeberuf attraktiver zu gestalten. Die Verantwortung

liegt bei der Gesundheitspolitik, auf Arbeitgeberseite und bei uns allen. Engagierte Menschen müssen für den Pflegeberuf gewonnen werden und zwar jetzt!

II. Was wird getan?

Gesundheitspolitik. Die Gesundheitspolitik wartet auf mit dem Pflegeneu-ausrichtungs- und Pflegestärkungsgesetz zur Weiterentwicklung der pflegerischen Versorgung und Betreuung sowie deren Finanzierung. Dies soll auch zu einer Steigerung der Attraktivität des Pflegeberufes führen.

Hochschulen und Ausbildungsinstitute. Hochschulen bieten akademische Ausbildungen wie zum Beispiel „Pflege Dual“, Pflegewissenschaft, Pflegepädagogik und Pflegemanagement an. Damit verändern sie die berufliche Landschaft der Pflege. Akademische Bildungsangebote sorgen für eine hochspezialisierte und wissenschaftlich fundierte Pflege. Sie tragen einerseits dazu bei, die Qualität der Pflege zu steigern. Sie leisten andererseits aber auch einen wichtigen Beitrag bei der Rekrutierung junger Menschen, die sich ansonsten keine Ausbildung in einem Pflegeberuf hätten vorstellen können. Es eröffnen sich neue Perspektiven und neue Karrierewege.

Neben der akademischen Pflegeausbildung finden sich auch neue Berufsausbildungen wie zum Beispiel die Ausbildung zur Operationstechnischen Assistentin oder zur Anästhesiologin

Akademische Bildungsangebote sorgen für eine hochspezialisierte und wissenschaftlich fundierte Pflege.

Technischen Assistentin. Es handelt sich um hochspezialisierte Ausbildungen eines definierten Aufgabenbereiches, für den sich unter anderem Menschen begeistern lassen, die sich ansonsten nicht für eine „allgemeine“ Pflegeausbildung entschieden hätten.

Arbeitgeberseite. Gesundheitseinrichtungen bemühen sich seit Jahren mit Werbekampagnen, Anreizsystemen und modernen, ansprechenden Stellenausschreibungen um Auszubildende sowie Bewerber und Bewerberinnen für den Pflegedienst. Potenzielle Auszubildende werden gezielt mit einem neuen Image der Pflege umworben.

Beispielsweise werben Gesundheitsbetriebe mit „angemessener Bezahlung“, „vergünstigter Wohnmöglichkeit“ (in München ein wichtiger Aspekt) und „betrieblicher Altersvorsorge“. Neben den monetären Anreizen sind häufig auch die Kriterien „modernes Unternehmen“, „flexible Strukturen“ und „moderne Personalentwicklungskonzepte“ zu finden.

Das ist gut, das ist richtig, das ist zukunftsfähig! Wie aber sehen diese Vorteile und Anreize in der Umsetzung aus? Im Folgenden skizziere ich ausgewählte Problemfelder, die sich von der Gesundheitspolitik über strukturelle Gegebenheiten bis hin zum beruflichen Selbstverständnis der Pflegenden erstrecken.

III. Problemfelder

Gesundheitspolitik. Die demographische Entwicklung in Deutschland ist seit Langem bekannt und ebenso die wachsende pflegerische Versorgungslücke. Deshalb wurde im Jahr 2011 vom damals amtierenden Bundesgesundheitsminister Rösler das „Jahr der Pflege“ ausgerufen. Rückblickend ist zu sagen, dass die geplanten Aktivitäten wie zum Beispiel „Politisches Pflegejahr in

der Koalition“, „Einfachere Anerkennung von Pflegefachkräften aus dem Ausland“ und die „Zusammenfassung der Ausbildung der Alten- und Krankenpflege“ weitgehend ausblieben und das Jahr der Pflege enttäuschenderweise sang- und klanglos vorübergezogen ist. Nach diesem kurzen Aufflackern ist es wieder zu still geworden, was den gesundheitspolitischen Beitrag zur Entwicklung der Pflege betrifft.

Strukturelle Gegebenheiten. Womit werben Gesundheitsbetriebe in Stellenausschreibungen? Richtig: Sie sind ein modernes Unternehmen, haben flexible Strukturen und halten für ihre Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter moderne Personalentwicklungskonzepte bereit. Was finden sie vor?

Modernes Unternehmen? Wie bereits erwähnt, leisten Hochschulen und Ausbildungsinstitute einen wichtigen Beitrag zu einem veränderten Berufsbild durch neue (akademische) Ausbildungen. Gesundheitseinrichtungen fällt es ausgenommen schwer, sich mit den Veränderungen der Berufsbilder in der Pflege auseinanderzusetzen und dieses Angebot neuer Ausbildungsinhalte für sich zu nutzen. Besonders der akademischen Ausbildung schlägt unverhohlene Skepsis entgegen. Nicht nur von Führungsseite – was als besonders dramatisch zu bewerten ist – sondern auch von anderen Berufsgruppen und leider auch innerhalb des eigenen Berufsstandes.

In der Praxis treffen sie tagtäglich auf Aussagen wie „Studierter Pfleger, was soll das sein?“, „Das brauchen wir nicht“, „Die wollen nicht mit Patienten/Bewohnern arbeiten“, „Die haben von der Praxis keine Ahnung“, um nur einige zu nennen. Veränderungen verunsichern – das ist nachvollziehbar. Allerdings ist es erschütternd, wie wenig Bereitschaft es von Führungsseite gibt, Konzepte zu entwickeln, in welchen Bereichen die neue Generation der Pflegenden gewinnbringend eingesetzt werden kann. Hier liegen fachliche Expertise und Arbeitskraft brach, Karrieremöglichkeiten und berufliche Perspektiven werden beschnitten. Das kann sich kein Gesundheitsbetrieb leisten!

Flexible Strukturen? Ein weiterer wichtiger Faktor sind häufig die streng hierarchischen Strukturen in Gesundheitsbetrieben. Verschiedene Berufsgruppen verfolgen ihre eigenen Interessen. Der Pflegedienst hat zu oft das Nachsehen. Hierarchisch besetzt die Pflege in der Realität eher eine nachgeordnete Wertigkeit und hat zu wenig Einfluss, auch wenn die oberste Leitung der Pflege im Organigramm des Unternehmens als gleichberechtigt ausgewiesen ist.

Pflege hat gesellschaftlich nicht den Stellenwert, den sie verdient, und wird meist assoziiert mit Alter, Hilflosigkeit, Sterben – also gesellschaftlichen Tabuthemen.

Prozessabläufe und die damit einhergehenden Aufgaben in Gesundheitsbetrieben entsprechen oft nicht den aktuellen Anforderungen. Mangelhaft organisierte Prozesse kosten Zeit, Geld und belasten oder zermürben das Personal, wenn stets an gleicher Stelle dieselben Probleme auftauchen. Aufgaben werden redundant erledigt, ungeklärte Zuständigkeiten führen zu hohen Reibungsverlusten. Immer wieder wird der Ruf nach mehr Personal laut. „Wir brauchen mehr



Prof. Dr. Constanze Giese, Dekanin im Fachbereich Pflege an der Katholischen Stiftungshochschule München (4.v.l.), und Dr. Monika Dorf Müller, stellvertretende Vorsitzende des

SZ-Gesundheitsforums (3.v.r.), moderierten die abschließende Podiumsdiskussion. Auf dem Podium saßen (v.l.n.r.) Prof. Dr. Kerstin Hämel – deren Referat uns nicht vorliegt –, Prof. Dr.

Bernd Reuschenbach, Birgit Schießl, Schwester Basina Kloos und Ministerialdirektorin Ruth Nowak.

Hände!“ Ich aber sage, wir brauchen nicht (immer) mehr Hände (die derzeit ohnehin nicht zur Verfügung stehen), sondern wir müssen die Pflegenden, die wir haben, mit (mehr) Verstand einsetzen!

Damit meine ich beispielsweise die Bereinigung des Aufgabenfeldes: fachfremde Aufgaben zuständigen Berufsgruppen übertragen, Hilfspersonal bereitstellen für Verrichtungen, die nicht von einer Fachkraft erbracht werden müssen, kritische Betrachtung und Anpassung der Aufgabenteilung zur Vermeidung von Redundanzen und so weiter.

Personalentwicklung. Wie erwähnt werben Gesundheitsbetriebe gerne mit modernen Konzepten zur Personalentwicklung. Bei näherer Betrachtung der Personalentwicklung handelt es sich in der Regel um die bereits seit Langem bestehenden Angebote zu Fort- und Weiterbildung, das heißt Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen können nach Interessenslage (zum Beispiel Aromatherapie) oder betrieblicher Notwendigkeit (zum Beispiel Brandschutzunterweisung) eine Fortbildung besuchen, deren Kosten vom Arbeitgeber in der Regel übernommen werden.

Im Gesundheitswesen steckt so viel Geld, dass alle Berufsgruppen angemessen bezahlt werden könnten.

Bei Weiterbildungen handelt es sich beispielsweise um die Ausbildung zur Fachkraft für Intensivpflege, die sich über zwei Jahre erstreckt. Viele Häuser übernehmen auch hierfür die Kosten, allerdings gibt es einen Trend, die Kosten nicht gänzlich zu übernehmen. Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Pflegedienstes müssen teilweise bis zu 50 Prozent der Weiterbildung in ihrer Freizeit erbringen und das zusätzlich zu einer Tätigkeit in Vollzeit! Für eine Mehrvergütung nach Beendigung der

Qualifizierungsmaßnahme von monatlich rund 60 Euro brutto. Angemessene Bezahlung?

Nebenbei bemerkt müssen Gesundheitsbetriebe gesetzlich vorgeschriebene Fachkraftquoten erfüllen. Moderne Konzepte zur Personalentwicklung sehen anders aus!

Angemessene Bezahlung? Die Bezahlung der Pflegeberufe ist in den meisten Fällen tariflich geregelt. Die Tarifverträge sehen nur einen engen Spielraum vor, Pflegenden ihrer Leistung entsprechend zu bezahlen. Ich erinnere an die 60 Euro mehr monatliches Bruttoeinkommen für eine Intensivpflegekraft. In den vergangenen Jahren konnten andere Berufsgruppen oder Akteure des Gesundheitswesens ordentliche Lohn- und Gewinnsteigerungen für sich erzielen. Der Pflege gelingt das nicht!

Sind es zu viele (wir sprechen von über einer Million Pflegenden) und wären angemessene Lohnsteigerungen deshalb nicht finanzierbar? Ich wage die Behauptung: Im Gesundheitswesen steckt so viel Geld, dass alle Berufsgruppen angemessen bezahlt werden könnten.

Arbeitszeitmodelle. Die klassische arbeitszeitliche Organisation des Pflegedienstes ist der Dreischichtbetrieb: Pflegenden arbeiten im Früh-, Spät- und Nachtdienst. Für viele ist diese Organisationsform sicher passend, wenn auch nicht unbedingt dauerhaft. Schichtdienst belastet, vor allem auch, wenn die Pflegenden regelmäßig einspringen müssen, weil Schichten personell nicht abgedeckt sind, etwa durch Krankheitsausfall. Und was ist mit den Pflegenden, die Kinder haben oder andere Pflegebedürftige in ihrem Haushalt versorgen? Für viele ist die Ausübung ihres Berufes im Dreischichtbetrieb schlicht nicht möglich. Diese Pflegenden sind eine Ressource, die nicht genutzt werden kann!

IV. Handlungsempfehlungen

Aus den vorgenannten Problemfeldern habe ich Handlungsempfehlungen abgeleitet, die sich meines Erachtens in der Praxis umsetzen lassen – ja, umsetzen

lassen müssen, um die Attraktivität des Pflegeberufes zu steigern und dem Pflegegenotstand entgegenzuwirken.

Pflege braucht (berufspolitische) Bildung und ein neues berufliches Selbstverständnis. Die Pflegenden können sich selbst am besten helfen, weil sie wissen, was sie brauchen! Die Pflegenden müssen allerdings lernen, sich zu vertreten und mit intelligenten Argumenten ihre berechtigten Ansprüche einzufordern. Die neuen Pflegestudiengänge leisten hierfür einen wichtigen Beitrag, ebenso wie sich die angestrebte Verkammerung des Pflegeberufes positiv auswirken würde.

Die Gesundheitsbetriebe sowie die Führungskräfte der Pflege sind angehalten, sich mit neuen Ausbildungsformen auseinanderzusetzen, Strukturen des Pflegedienstes und deren Veränderung zu überdenken, umzustrukturieren und

Die neue Generation der Pflegenden mit einem breiten theoretischen Bildungshintergrund neben praktischer Expertise ist ein wichtiges Bindeglied zwischen Pflegewissenschaft und konzeptioneller Umsetzung.

das Fachwissen dieser Absolventen nutzbar zu machen. Die neue Generation der Pflegenden mit einem breiten theoretischen Bildungshintergrund neben praktischer Expertise ist ein wichtiges Bindeglied zwischen Pflegewissenschaft und konzeptioneller Umsetzung. Wir brauchen einen systemischen Diskurs. Neben der Reorganisation von Prozessen ist es die wichtige Aufgabe von Unternehmens- und Einrichtungsleitungen, sämtliche Berufsgruppen an einen Tisch zu bringen und Lösungen zu generieren. Nur so können starre Strukturen aufgeweicht und Ressourcen nutzbar gemacht werden. Die oberste Leitung des Unternehmens trägt hierfür

die Verantwortung. Sie muss den systemischen Diskurs gezielt fördern und einfordern und darauf achten, dass sämtliche Berufsgruppen des Unternehmens dabei vertreten sind.

Weiter fordere ich eine Personalentwicklung, die ihrem Namen auch gerecht wird. Wir brauchen mittel- bis langfristige Karriereplanungen, um zum einen Führungspositionen bestmöglich besetzen und die Möglichkeiten und Fähigkeiten der Mitarbeitenden bestmöglich ausschöpfen zu können. In unseren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern schlummert Potenzial. Eine gezielte Förderung der Pflegenden generiert Lösungen aus der Praxis, wird die Zufriedenheit stärken und die Verweildauer im Beruf erhöhen.

Und nicht zuletzt benötigen wir attraktive, kreative und flexible Arbeitszeitmodelle, die den Pflegenden mehr Planungssicherheit hinsichtlich ihrer Erholungszeiten gibt. Wir brauchen ausgeruhete Pflegenden und wir brauchen jene, die derzeit keine Möglichkeit haben, ihren Pflegeberuf auszuüben. Mir ist bewusst, dass die Umsetzung der genannten Empfehlungen viel Arbeit, Diskussionen und Widerstände mit sich bringen. Ebenso weiß ich, dass es eine gehörige Portion Mut erfordert, einschneidende Veränderungen anzugehen.

Es ist eine große Herausforderung, die viel Durchhaltevermögen und Durchsetzungskraft erfordert. Ich bin aber sicher, dass dieser Kraftakt Früchte tragen wird. Hierin liegt die große Chance, nachhaltig Verbesserungen zu erzielen und die Attraktivität des Pflegeberufes zu steigern. Daher mein Appell: Lassen Sie uns den düsteren Prognosen und dem Pflegenotstand gemeinsam ein Schnippchen schlagen! □

Wohin gehen die Pflegeberufe? Zur aktuellen und zukünftigen Gesetzeslage

Ruth Nowak

I.

Die Katholische Akademie Bayern und das SZ-Gesundheitsforum haben heute Abend eine brandaktuelle Frage in den Raum gestellt: Wer soll pflegen? Auf dem Einladungsflyer stimmen uns eindrucksvolle Zahlen auf das Thema ein: 2030 werden voraussichtlich 3,5 Millionen Menschen in Deutschland pflegebedürftig sein. Einer Umfrage im Auftrag des Bundeswirtschaftsministeriums zufolge würden sich rund ein Viertel der Deutschen von einem Roboter pflegen lassen. Eine enorme Zahl.

Aber was ist mit den anderen drei Vierteln? Die Familien alleine werden diese Aufgabe nicht stemmen können. Es braucht gut ausgebildete Fachkräfte. Dieser Aufgabe müssen wir uns alle stellen. Es handelt sich um eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe.

Für die Politik bedeutet das vor allem: Der Pflegeberuf muss attraktiver werden, damit junge Menschen sich dafür entscheiden, die Ausbildung muss Nachwuchskräfte in Theorie und Praxis hinreichend auf die zukünftige Aufgabe vorbereiten und schließlich muss das Berufsbild die Beschäftigten auf Dauer zufriedenstellen. Sonst werden sie ihrem Beruf wieder den Rücken kehren.

Deshalb die Idee, die Pflegeausbildung im Sinne einer generalistischen Ausbildung von Grund auf zu reformieren und die Zukunft der Pflege flexibler zu gestalten. So steht es im Koalitionsvertrag des Bundes – doch eins nach dem anderen.

II.

Wo kommen wir her? Derzeit haben wir drei Pflegeberufe: Krankenpflege, Kinderkrankenpflege und Altenpflege. Sie sind in zwei unterschiedlichen Gesetzen geregelt, dem Krankenpflegegesetz und dem Altenpflegegesetz.

In Bayern haben wir im letzten Schuljahr insgesamt mehr als 18.000 Schülerinnen und Schüler in den Pflegeberufen ausgebildet, davon 9.573 in der Krankenpflege, 1.229 in der Kinderkrankenpflege und 7.641 in der Altenpflege. Alle drei Berufe umfassen eine dreijährige Ausbildung mit theoretischem und praktischem Unterricht und einer praktischen Ausbildung von 2.500 Stunden. Alle drei Ausbildungsgänge schließen mit einer staatlichen Prüfung ab.

Derzeit gibt es in Bayern 103 Kranken- und 25 Kinderkrankenpflegesschulen und 86 Altenpflegesschulen.

Wo wollen wir hin? Die Antwort liefert das Stichwort Generalistik. Entsprechend soll ein Pflegeberufsgesetz verabschiedet werden, das ein einheitliches Berufsbild etabliert. Es soll eine gemeinsame Ausbildung mit Schwerpunktbildung für die Kranken- und Kinderkranken- und die Altenpflege stattfinden. Es soll ein Profil entstehen, das grundsätzlich zur Pflege und Betreuung aller Altersgruppen befähigt. Neben den generalistischen Ausbildungsinhalten wird es aber auch zukünftig eine Spezialisierung für einen Pflegebereich geben. Die Spezialisierung soll innerhalb der dreijährigen Ausbildung durch entsprechende Vertiefungseinsätze erfolgen.

Meiner Meinung nach ist der Schritt hin zur Generalistik der absolut richtige und erforderliche Schritt in die Zukunft. Wir sind uns jedoch bewusst: Das Pflegeberufsgesetz und seine Umsetzung sind alles andere als trivial.



Ministerialdirektorin Ruth Nowak, Amtschefin des Bayerischen Staatsministeriums für Gesundheit und Pflege

Die Alten- und Krankenpflegesschulen müssen sich neu strukturieren und Kooperationen mit Einrichtungen aus allen Bereichen der Pflege eingehen, um den Anforderungen einer generalistischen Ausbildung gerecht werden zu können. Das wird eine Herausforderung, der sich die Pflegeschulen stellen müssen und auch können. Das zeigt der seit 2010 laufende Schulversuch zur Generalistik, der auch an bayerischen Altenpflegesschulen stattfindet.

Und die Einrichtungsträger werden mehr gefordert sein als bisher, für angemessene Bezahlung, vernünftige Arbeitszeiten und Vereinbarkeit von Familie und Beruf zu sorgen. Denn: Den umfassend ausgebildeten Pflegefachkräften steht grundsätzlich jeder Bereich der Pflege als Einsatzmöglichkeit offen.

Die größte Herausforderung einer einheitlichen Ausbildung wird aber die Zusammenführung der bisher völlig verschiedenen Finanzierungssysteme in der Kranken- und Altenpflege sein. Die Finanzierung soll nach den bisher bekannten Überlegungen der Bundesregierung zukünftig über einen Ausgleichsfonds auf Landesebene nach bundeseinheitlichen Grundsätzen erfolgen, wobei sich auch mehrere Länder zusammenschließen können. Dabei werden alle derzeitigen Kostenträger der Pflegeberufeausbildungen – auf der Grundlage des Bundesdurchschnitts – entsprechend ihrem bisherigen Anteil an den gesamten Ausbildungskosten in den Fonds einzahlen.

Bei allen Schwierigkeiten ist eines klar: Wir brauchen mehr Attraktivität für die Berufe in der Pflege! Und: Bei der Etablierung einer neuen und attraktiveren Pflegeausbildung, eines neuen attraktiveren Pflegeberufs kann nicht an den alten Gegebenheiten – ich möchte fast sagen: Gewohnheiten – festgehalten werden.

III.

Es gibt ein ganzes Bündel an Argumenten, die für die generalistische Pflegeausbildung, einen generalistischen Pflegeberuf sprechen: An der qualitativen Weiterentwicklung der Pflegeausbildung führt kein Weg vorbei, Stichwort

Fachkräftemangel. Heutzutage erfordert der Berufsalltag in der Pflege eine übergreifende Expertise.

Im internationalen Vergleich sind Pflegeausbildungen mit generalistischem Profil außerdem schon gängige Praxis. Dabei erwerben die künftigen Auszubildenden ein umfassendes Kompetenzprofil, das die verschiedensten Einsatz- und Entwicklungsmöglichkeiten eröffnet. Dadurch kann die Berufszufriedenheit über die ganze Laufbahn hinweg gesteigert werden.

Das Berufsbild wird flexibler, breiter aufgestellt, durchlässiger, einheitlich, auch in der Wertigkeit. Außerdem steht der weiteren Spezialisierung im Anschluss an die Ausbildung nichts im Weg. Und die generalistische Ausbildung ist genauso gut in drei Jahren möglich. Schulversuche haben das gezeigt. Denn: Ein Großteil der Inhalte ist heute schon identisch.

Deshalb befürworten wir die Einführung der generalistischen Ausbildung. Dass alle drei Berufsbilder bei der inhaltlichen Ausgestaltung adäquat berücksichtigt werden, darauf schauen wir natürlich genau! Und auch die spezielle Befürchtung, der Altenpflegeberuf könne bei der Generalistik zu kurz kommen, ist uns bekannt. Allerdings: Mit der Generalistik kann die Altenpflege in der Wertigkeit mit der Krankenpflege gleichziehen und attraktiver werden. Das spezielle Fachwissen und die Praxiserfahrung der Altenpflege gehen nicht verloren, sondern sind umfassender eingebettet.

Ich sehe auch nicht die Gefahr, dass alle Azubis danach grundsätzlich lieber im Krankenhaus arbeiten wollen. Die Zahl der Auszubildenden in der Altenpflege ist in den letzten Jahren deutlich gestiegen. Diese jungen Menschen haben sich bewusst für die Altenpflege entschieden. Es wird heute wie morgen jeder Auszubildende den Bereich wählen, der ihm am besten gefällt. Im Gegensatz zur bisherigen Situation in der Altenpflege werden zukünftig ohnehin alle Einrichtungen an der Finanzierung der Ausbildung beteiligt sein. Die Belastung wird dadurch auf mehr Schultern verteilt.

Auch das Argument, dass Mittelschülern zukünftig der Einstieg in die Pflegeausbildung erschwert wird, ist so nicht richtig. Auch heute schon eröffnet der Mittelschulabschluss in der Regel nur bei nachgewiesenen Zusatzqualifikationen den Zugang zur Altenpflegeausbildung. Dafür können durch die Möglichkeit einer akademischen Pflegeausbildung zukünftig mehr Abiturientinnen und Abiturienten auf das Berufsbild aufmerksam gemacht werden. Im Hinblick auf die stetig komplexere wissenschaftliche Entwicklung im Gesundheitsbereich und der Medizin ist die Akademisierung eines (kleineren) Teils der Berufsangehörigen auch sinnvoll und notwendig. Es werden immer mehr Fachkräfte benötigt, die wissenschaftlich fundierte Entscheidungen treffen, um Patienten adäquat zu behandeln.

Aus all den Gründen bin ich davon überzeugt, dass die Altenpflege durch die Generalistik an Attraktivität gewinnen kann. Und das sollte sie tun.

IV.

Derweil unterstützen wir in Bayern mit einem Fünf-Punkte-Plan die Ausbildung in der Altenpflege. Wir werben mit unserer HERZWERKER-Kampagne für mehr junge Menschen in Pflegeberufen, kümmern uns um die Entbürokratisierung der Pflegedokumentation, um eine fundierte Praxisanleitung und haben ein Projekt zum Stopp von Ausbildungsabbrüchen gestartet. Zu unserem Plan gehört auch ein konkretes Konzept für eine Ausbildungsumlage. Ende September hat sich die Arbeitsgruppe Ausbildung bereits

mit konkreten Eckpunkten dafür auseinandergesetzt. Mit Blick auf das Pflegeberufsgesetz versuchen wir hier, Reibungsverluste bestmöglich zu vermeiden.

Ein modernes Berufsbild für selbstbewusste Pflegerinnen und Pfleger, das passt auch gut in unser bayerisches Konzept für eine Interessenvertretung für die Pflege. Eine repräsentative Umfrage im Jahr 2013 unter den beruflich Pflegenden in Bayern hatte folgendes Ergebnis: 50 Prozent der Umfrageteilnehmer haben sich für die Errichtung einer Pflegekammer ausgesprochen, 34 Prozent dagegen und 16 Prozent haben keine eindeutige Aussage gemacht. 51 Prozent beziehungsweise 48 Prozent der befragten Pflegekräfte unterstützen zwar den Gedanken einer Berufsvertretung, lehnen aber eine Kammer mit Pflichtmitgliedschaft beziehungsweise eine Beitragspflicht ab.

Im Jahr 2014 beriet eine Fach-Arbeitsgruppe mögliche Lösungen für eine starke Berufs- und Interessenvertretung der Pflegenden. Externe Sachverständige sowie Vertreter der Pflegeverbände und Einrichtungsträger waren mit dabei, konnten aber keinen Konsens finden. Staatsministerin Melanie Huml hat jetzt mit dem Modell für eine Interessenvertretung der Pflegenden einen weiteren Aufschlag gemacht. Kammerbefürworter und Kammergegner können sich darin wiederfinden.

Auch nach unserem Modell soll eine Körperschaft des öffentlichen Rechts entstehen. Pflegekräfte und ihre Berufsverbände können darin freiwillig Mitglied werden – keine Pflichtmitgliedschaft, keine Pflichtbeiträge! Diese Körperschaft erhält die gleiche Rechtsform wie die Heilberufekammern und wird auf gleicher Augenhöhe agieren. Den beruflich Pflegenden in Bayern kann die Körperschaft damit eine starke Stimme geben und selbstbewusst ihre Interessen gegenüber Politik und Gesellschaft vertreten. Sie soll Qualität in der Pflege weiterentwickeln und an Gesetzgebungsvorhaben mitwirken. Staatliche Vollzugsaufgaben, etwa im Bereich der Fort- und Weiterbildung, können auf die Körperschaft übertragen werden.

Wir stellen uns die Organisation dieser Interessenvertretung so vor: An der Spitze steht ein ehrenamtliches Präsidium, das die Körperschaft nach außen vertritt. Eine Geschäftsstelle mit hauptamtlichen Mitarbeitern verwaltet sie. Die Mitglieder werden durch eine Vollversammlung repräsentiert, die über die grundlegenden Angelegenheiten der Körperschaft beschließt. Über einen Beirat könnten zusätzlich Vertreter von Pflegeeinrichtungen in definierten Bereichen an Entscheidungen der Körperschaft mitwirken, wenn sie die Interessen der Einrichtungen essenziell tangieren. Der Beirat ist weder Organ noch Kontrollgremium. Finanziert wird die Körperschaft aus dem Staatshaushalt.

Ein aktuelles Meinungsbild: Vier von fünf Wohlfahrtsverbänden, die Gewerkschaft ver.di und die meisten Einrichtungsträger unterstützen dieses Konzept. Die in der BAY.ARGZ zusammengeschlossenen Pflegeverbände wollen dagegen nach wie vor die klassische Pflegekammer. Der Ministerrat hat in seiner Sitzung am 30. Juni 2015 beschlossen, den Weg des Alternativkonzepts weiterzugehen.

Anfang 2016 soll es mit der Einberufung einer „Gründungskonferenz“ losgehen. Sie begleitet die Arbeit an den gesetzlichen Grundlagen für die Körperschaft und soll sie aus der Taufe heben. Wenn das notwendige Gesetzgebungsverfahren im Jahr 2016 gut vorankommt, kann die Interessenvertretung bereits 2017 ihre Stimme für die Pflegenden erheben! Gemeinsam werden wir den Pflegeberuf attraktiv gestalten. □

Neue Perspektiven durch eine hochschulische Pflegebildung

Bernd Reuschenbach

Die Pflegebildung erlebt derzeit eine dynamische Entwicklung. Unter dem Stichwort Generalistik wird über die Zusammenführung der drei bisherigen Ausbildungen, Gesundheits- und Krankenpflege, Gesundheits- und Kinderkrankenpflege sowie Altenpflege, zu einer Ausbildung diskutiert, und das Pflegeberufesetz zum Normalfall, wenn auch nicht zum Regelfall.

Dieser Wandel wird angeregt durch die veränderten und wachsenden Anforderungen im Gesundheitswesen, durch den Mangel an qualifizierten Bewerbern in den Pflegeberufen und die notwendige Anschlussfähigkeit der Ausbildung an europäische Standards.

Während in der Diskussion zum neuen Pflegeberufesetz über die Generalistik gestritten wird, findet der zweite Teil des geplanten Gesetzes nur geringe Beachtung, obwohl es aus Sicht der Hochschulen ein Meilenstein ist.

I. Pflegestudium – Vom Modell zur Normalität

Pflegebezogene Studiengänge haben in Deutschland eine mehr als fünfzigjährige Tradition. Beginnend mit dem Jahr 1963, in dem an der Berliner Charité ein Studiengang Medizinpädagogik und Diplomkrankenpflege startete, folgten in den 1990er Jahren die Diplomstudiengänge Pflegemanagement und Pflegepädagogik. Diese beiden Studienrichtungen mit ihrer Ausrichtung auf Management- und Lehrfunktionen sind auch heute noch an Hochschulen zu finden, inzwischen als Bachelor- und Masterangebote.

Die Dominanz dieser pflegebezogenen Studiengänge führt bis heute dazu, dass ein Pflegestudium als Ausstieg aus der „eigentlichen Pflege“, das heißt vom Umgang mit Patienten/Bewohnern, verstanden wird. Kritiker eines Pflegestudiums sprechen sogar von einer „Akademisierung als Bettflucht“ und argumentieren, dass dies keine Lösung des Personal Mangels sein könne, da man schließlich mehr „Indianer und weniger Häuptlinge“ brauche. Mit dieser pauschalisierenden Sichtweise haben es auch die Studiengänge schwer, die seit dem Jahr 2004 als Modellprojekte starteten und explizit für die Versorgung am „point of care“ qualifizieren, also beispielsweise für eine patienten- und bewohnerbezogene Tätigkeit im Krankenhaus, Altenheim oder in der häuslichen Umgebung. Diese Studiengänge wurden und werden meist in Kooperation mit Berufsfachschulen entwickelt.

Wegen der nicht vollständig kompatiblen berufs- und hochschulrechtlichen Anforderungen kamen kreative Lösungen zur Organisationsform auf. So ist beispielsweise von dualen, berufsintegrierenden, praxisintegrierenden, additiven, berufsqualifizierenden, teilintegrierenden, vollständig integrierten und ausbildungsintegrierenden Studiengängen die Rede. Die Konzepte unterscheiden sich im Hinblick auf die Verantwortung für die einzelnen Lernorte (Praxis, Hochschule und/oder Berufsfachhochschule) und die Dauer (3,5 bis 4,5 Jahre). Gemeinsamer Nenner ist, dass die Inhalte der Berufsausbildung (Gesundheits- und Krankenpflege, Gesundheits- und Kinderkrankenpflege und/oder Alten-



Prof. Dr. Bernd Reuschenbach, Professor für Gerontologische Pflege an der Katholischen Stiftungshochschule München

pflege) mit einem hochschulischen Abschluss (Bachelor) verbunden sind und dass durch das Studium ein vertieftes und verbreitertes Kompetenzprofil erworben werden.

Derzeit sind knapp 50 solcher Pflegestudiengänge bevorzugt an (Fach-)Hochschulen am Start, mit zunehmender Tendenz. Die hochschulische Pflegebildung, oft mit dem unscharfen Begriff der „Akademisierung“ beschrieben, ist dabei nicht Selbstzweck für die Hochschulen, sondern begründet sich insbesondere in einem Wandel der Anforderungen im Handlungsfeld Pflege.

II. Anforderungswandel in den Pflegeberufen

Der Wissenschaftsrat hat im Jahr 2012 eine Quote an hochschulisch gebildeten Fachkräften im Gesundheitswesen von 10 bis 20 Prozent empfohlen. Von diesem Anspruch sind die Pflegeberufe mit einer derzeitigen Quote von 0,3 Prozent weit entfernt. Bei einem Fortbestand der bisherigen Studienplätze ist die Quote von 10 bis 20 Prozent in diesem Jahrhundert nicht mehr erreichbar. Die Forderung des Wissenschaftsrates zu einem Ausbau der hochschulischen Pflegebildung, der sich viele medizinische und pflegerische Fachverbände angeschlossen haben, begründet sich in den veränderten quantitativen und qualitativen Anforderungen des Gesundheitswesens.

Das Erkrankungsspektrum wandelt sich, der medizinisch-technische Fortschritt steigt, und die Anzahl der Akteure und Einrichtungen ebenso. Mehr denn je sind ethische Kompetenzen notwendig, um bei schwierigen ethischen Entscheidungen beispielsweise mit anderen Berufsgruppen, Angehörigen und nicht zuletzt den Patienten selbst beraten, begleiten und Entscheidungen mit umsetzen zu können. An die Stelle einer rein somatischen Heilung („Cure“) treten bei Zunahme der Hochaltrigkeit und chronischer Erkrankungen vermehrt Versorgungskonzepte, die Autonomie,

Teilhabe und eine hohe Lebensqualität („Care“) fördern. Gleichzeitig werden mit dem Anspruch an eine starke Partizipation der Patienten und Bewohner neue Anforderungen an die Aufklärung, Beratung und Therapieplanung gestellt. Es werden verstärkt Forschungskompetenzen benötigt, um wissenschaftliche Evidenz zu finden, zu bewerten und in die Praxis zu bringen.

Im Jahr 2011 kam ein Lancet-Report zur globalen Bildung der Health Professionals zu dem Ergebnis, dass es eine fehlende Passung zwischen diesen Anforderungen und den derzeitigen Bildungssystemen und Bildungsinhalten gibt. Ein Pflegestudium bahnt genau die Kompetenzen an, die notwendig sind, um die veränderten Anforderungen besser bewältigen zu können. Gleichzeitig erhöht ein Studium auch die Berufsfähigkeit in vielen europäischen Ländern, in denen ein Bachelorstudium schon eine lange Tradition hat. Ein Pflegestudium erweitert die Karrierechance für Pflegende bis hin zur Promotion und trägt damit auch zur Bildungsgerechtigkeit gegenüber anderen Professionen bei. Weiterhin erhöht es den Zustrom in die Pflegeberufe und verbessert das Image der Pflege.

III. Intendierte Kompetenzen des Pflegestudiums

Trotz der großen Vielfalt an Kooperationsmodellen besteht hinsichtlich der intendierten Kompetenzen Einigkeit. Mit dem Pflegestudium soll wissenschaftliches Wissen vermehrt in die Praxis kommen und der Aufbau von Forschungsstrukturen gefördert werden. Ausgestattet mit stärkerem theoretischen Wissen auch in den Bezugswissenschaften sind Studierende in der Lage, die individuelle Ansprache des Patienten/Bewohners stärker zu reflektieren, um so ein angemessenes Arbeitsbündnis aufbauen zu können. Kirchliche Hochschulen haben den besonderen Auftrag, die ethische Entscheidungskompetenz der Studierenden zu fördern, mit denen sich Studierende beispielsweise in die klinische Ethikberatung einbringen und Patienten und Angehörige bei schwierigen Entscheidungen beraten können.

Durch das Hochschulstudium soll der interprofessionelle Dialog gefördert werden. Damit werden vielfältige Forderungen des Sachverständigenrates im Gesundheitswesen und des Wissenschaftsrates umgesetzt, die anmahnen, dass zur Bewältigung großer gesellschaftlicher Herausforderungen Fachwissen aus allen Professionen zusammengeführt werden muss und die gleichberechtigte Kooperation verstärkt werden sollte. Wenn Pflegende stärker als bisher Patienten durch das komplexe Gesundheitssystem lotsen sollen, dann sind auch umfangreiche Kenntnisse der sozialgesetzgeberischen Grundlagen und der Organisation des Gesundheitswesens notwendig. Auch diese Aspekte sind bundesweit Inhalt des Pflegestudiums.

IV. Mehrwert des Pflegestudiums

Werden diese Kompetenzziele aber auch erreicht? Antworten ermöglichen die für alle Modellstudiengänge verpflichtenden Evaluationen und eine Vielzahl externer Evaluationen der Pflegestudiengänge. Diese zeigen, dass durch das Pflegestudium erweiterte Kompetenzen aufgebaut werden, die in der klassischen Berufsausbildung nur unzureichend gefördert werden. Dass davon auch die Patienten profitieren, belegen umfangreiche methodisch hochwertige Studien aus anderen Ländern. Mit einer steigenden Quote an hochschulisch gebildeten Pflegekräften

sinkt das Risiko für Komplikationen (zum Beispiel Druckgeschwüre, Infektionen). Im Rahmen der Evaluation der Modellstudiengänge in Nordrhein-Westfalen, die in Kooperation zwischen der Universität Bremen und der Katholischen Stiftungshochschule durchgeführt wurden, konnten wir zeigen, dass gerade bei komplexen und schwierigen Fällen, die nicht durch Routinen gelöst werden können, Pflegestudierende sehr personensorientiert die Anforderungen lösen und so zu einer höheren Patientenzufriedenheit und Lebensqualität beitragen. Neben der Vertiefung der Kompetenzen ermöglichen einige Studienstandorte auch die Verbreiterung der Kompetenzen, so werden beispielsweise an der Katholischen Stiftungshochschule München die Studierenden auch als gerontopsychiatrische Fachkraft und als Praxisanleiter im Sinne des Pflege- und Wohnqualitätsgesetzes anerkannt.

Ein Pflegestudium erweitert die Karrierechance für Pflegende bis hin zur Promotion und trägt damit auch zur Bildungsgerechtigkeit gegenüber anderen Professionen bei.

Gleichzeitig, und das verwundert in Anbetracht des dargestellten Mehrwertes, fällt es Personen ohne Hochschulstudium schwer, die Notwendigkeit der Akademisierung zu erklären oder den Mehrwert des Studiums in Worte zu fassen. Es bedarf offensichtlich eines hochschulischen Blicks, um zu erkennen, wo der besondere Nutzen liegt. Eine Bewertung des Mehrwertes ist auch deshalb erschwert, weil die Kontaktmöglichkeiten mit Absolventen des Pflegestudienganges sehr gering sind. Den bisher knapp 6.500 Absolventen stehen knapp zwei Millionen Pflegende mit klassischer beruflicher Bildung gegenüber. Für die berufliche Einmündung erscheint es wichtig, deutlich zu machen, dass der Ausbau der hochschulischen Bildungsmöglichkeiten nicht die Verdrängung der Ausbildung bedeutet, sondern dass es sich um eine für die Versorgung der Patienten und Bewohner notwendige Kompetenzerweiterung handelt.

V. Chancen und Risiken durch das neue Pflegeberufesetz

Es ist auch aus Patientensicht ein Erfolg, dass mit dem geplanten Pflegeberufesetz das Pflegestudium nun endlich zum Normalfall wird. Das Gesetz ermöglicht eine vollständige Integration der Inhalte der Pflegeausbildung in das Studium und stärkt die Verantwortung der Hochschule für die Pflegeausbildung in der Praxis. Die dazu dringend benötigte professorale Ausstattung ist eine der großen Aufgaben, die in den nächsten Monaten zu lösen ist.

Eine weitere Hürde ist die noch immer unzureichende Anzahl an finanzierten Studienplätzen, die für die Wirkung in der Breite und die berufliche Einmündung so wichtig sind. Zwar gibt es innovative Ansätze, die akademischen Fachkräfte zunächst in einem Handlungsfeld zu bündeln und deren Kompetenzen auch in der Ausbildung zu nutzen (zum Beispiel in dem Projekt „Wohnbereich für akademische Ausbildung“ (WABIA) in Garching), aber es bedarf einer „kritischen Masse“ an Studienabsolventen, damit die Wirkung nicht nur in Evaluationsstudien, sondern in der täglichen Praxis deutlich wird. □

Die Pflegenden stärken. Berufspolitische Perspektiven und die Frage der Verkammerung

Basina Kloos

I.

Die Pflegenden zu stärken war und ist mir als Vertreterin von zwei Stiftungen im Gesundheits- und Sozialwesen mit 6.500 Pflegekräften nicht nur ein Anliegen, sondern eine Verpflichtung. Abgesehen davon, dass eine meiner Professionen auch Krankenschwester war und ich viele ausbilden durfte, glaube ich, dass Deutschland schon Jahre versäumt hat, der Pflege und damit den Pflegenden die Bedeutung in der Gesellschaft zu geben, die Menschen verdienen, die sich täglich in den Dienst kranker und alter Menschen stellen und sich für eine noch mögliche Lebensqualität und Würde nicht nur mit Worten, sondern mit Handlungen einsetzen.

Die Pflegenden stärken bedeutet, den Pflegenden eine Stimme zu geben. Ich teile die Meinung des Präsidenten des Deutschen Pflegerats, dass endlich in entscheidenden Fragestellungen mit der Pflege und nicht über die Pflegenden gesprochen und verhandelt wird.

Im Gesundheitswesen im Bereich der Kliniken und ambulanten Dienste arbeitet man heute in komplexen interdis-



Schwester Basina Kloos, bisher Geschäftsführerin der Marienhaus Gesundheits- und Sozialholding GmbH, ehemalige Generaloberin der Waldbreitbacher Franziskanerinnen

ziplinären Teams – und dies geschieht schon an vielen Orten – auf Augenhöhe, wenn die Träger die Rückendeckung geben. Eine pflegefreundliche Kultur gründet auf der gesellschaftlichen Wertschätzung und Anerkennung pflegerischer Tätigkeit und der Pflegeberufe.

Diese wird nur in dem Maße herbeizuführen sein, in dem in der Öffentlichkeit dargelegt wird, welche Aufgaben sich im Pflegeprozess stellen, welche Verantwortung Pflegekräfte übernehmen, welchen Beitrag eine fachlich wie ethisch anspruchsvolle Pflege für die Erhaltung oder Wiedererlangung von Lebensqualität und Wohlbefinden leistet.

Wir haben nicht nur appelliert, sondern die Pflege gestärkt durch die Errichtung einer Pflegewissenschaftlichen Fakultät an unserer Philosophisch-Theologischen-Hochschule mit Promotionsrecht und durch die Einführung von Studiengängen, die jedem, der die derzeit gesetzlich vorgeschriebene Ausbildung absolviert, zusätzlich den Bachelor ermöglichen.

Die Akademisierung wird nicht alle Probleme der Zukunft lösen, aber einige. Sie ermöglicht den Dialog zwischen Wissenschaft und Praxis. Die Versorgungsforschung ist ein Thema von Ärzten und Pflegenden. Soweit zur Stärkung der Pflege in der mir vorgegebenen Zeit.

II.

Ich komme zu den berufspolitischen Perspektiven: Die komplexen Gegenwarts- und Zukunftsaufgaben der Pflege erfordern eine Neubestimmung der Rolle der Pflegeberufe im Gesundheitswesen. Die Pflege in Deutschland ist dabei, die

jahrzehntelange Fremdbestimmung abzustreifen und die Selbstbestimmung des Berufsstandes zu erreichen.

Als Vorsitzende der Gründungskonferenz der ersten Pflegekammer in Deutschland durfte ich diesen Prozess mitsteuern und die Themen und Probleme der Pflege den Abgeordneten des rheinland-pfälzischen Landtags veranschaulichen. Davor liegt ein langer Informationsprozess im Lande mit fast 170 Veranstaltungen.

Viele Pflegenden sind nicht politisch interessiert oder engagiert, sie erleiden die derzeitige Situation mit den schwieriger werdenden Rahmenbedingungen. Sie haben aber verstanden, dass die Pflegenden eine berufspolitische professionelle und schlagkräftige Selbstverwaltungsorganisation aufbauen müssen, um zu einer gewichtigen Größe im Gesundheitswesen heranzuwachsen, was natürlich von vielen nicht gewünscht ist und mit allen Mitteln bekämpft wird.

In Rheinland-Pfalz ist das nicht mehr möglich; der Landtag hat die Kammer einstimmig beschlossen und die Pflege vom Heilhilfsberuf zum Heilberuf erhoben. Die Ärztekammer hat nach anfänglichen Bedenken und nach einem Gespräch den Prozess unterstützt.

Welchen Weg ein Land wählt, ist möglicherweise zweitrangig. Bayern verfolgt einen anderen. Entscheidend ist eine Vertretung des Berufes, die die Pflege stärker in die öffentliche Wahrnehmung rückt, diese in politischen Gremien vertritt und den Pflegenden Unterstützung und Service bietet. □

Presse

KNA

11. November 2015 – Am Dienstagabend in München lautete die Frage in der Katholischen Akademie in Bayern „Wer soll uns pflegen?“ Mitorganisator war das Gesundheitsforum der „Süddeutschen Zeitung“. Natürlich konnte auch diese Veranstaltung nicht den Königsweg bieten. Ans Rednerpult traten dieses Mal aber vier Frauen und ein Mann. Zu ihnen gehörte Birgit Schießl, gelernte Krankenschwester und heute Praxisreferentin der Hochschule München für den Studiengang Pflege Dual. Sie rief dazu auf, den Pflegeberuf attraktiver zu machen. (...) „Im Gesundheitswesen steckt so viel Geld, dass alle Berufsgruppen anständig bezahlt werden können“, ist die Referentin überzeugt. Die Amtschefin des bayerischen Gesundheitsministeriums, Ruth Nowak, konnte auf erfolgreiche Imagekampagnen des Freistaats verweisen. Damit sei die Zahl der Einsteiger in den Pflegeberuf deutlich gestiegen. (...) Die Pflegenden stärken und ihnen eine Stimme geben – das hat sich die ehemalige Generaloberin der Waldbreitbacher Franziskanerinnen, Schwester Basina Kloos, zur Aufgabe gemacht. (...) Es müsse mit den Pflegenden und nicht über sie verhandelt werden, so ihre Losung. In Rheinland-Pfalz ist es ihr gelungen, dass dort der Landtag am Ende für eine der ersten Pflegekammern Deutschlands stimmte. Barbara Just

Süddeutsche Zeitung

20. November 2015 – Ist moderne Technik die Antwort auf den in Deutschland vielbefürchteten Pflegenotstand? Nein, sagt Ruth Nowak, Amtschefin im Bayerischen Staatsministerium für Gesundheit und Pflege, im öffentlichen Podium des SZ-Gesundheitsforums und der Katholischen Akademie in Bayern zum Thema „Wer soll uns pflegen?“. „Das kann die Lösung nicht sein.“ Stattdessen müsse es gelingen, den Beruf des Pflegers attraktiver zu gestalten, forderte sie. Nicht Roboter seien die Antwort auf den Personalmangel in der Branche, sondern „ein dauerhaft zufriedenstellendes Berufsbild“. (...) Im bayerischen Pflegeministerium ruhen viele Hoffnungen auf einem Gesetz, das Bundesgesundheitsminister Hermann Gröhe (CDU) demnächst auf den Weg bringen will. Bislang gibt es drei unterschiedliche Ausbildungen für Pflegeberufe, diese sollen mit der neuen Regelung vereinheitlicht werden. (...) „Das Studium bringt der Branche einen Kompetenzzuwachs“, sagt Bernd Reuschenbach, Professor für Gerontologische Pflege an der Katholischen Stiftungsfachhochschule in München. Erfahrungen aus anderen Berufen zeigten, dass eine Akademikerquote von zehn bis 20 Prozent ideal sei. (...) Für Basina Kloos, frühere Generaloberin der Franziskanerinnen im rheinland-pfälzischen Waldbreitbach und

heute Geschäftsführerin der dort ansässigen Marienhaus Gesundheits- und Sozialholding, wird ein Pflege-Studium „nicht alle Probleme lösen, aber viele“. Es sei an der Zeit, den Pflegern „die Bedeutung in der Gesellschaft zu geben, die sie verdienen“, forderte sie. Da sei eine Aufwertung der Ausbildung ein wichtiger Schritt. Kim Björn Becker

Misericordia – Zeitschrift der Barmherzigen Brüder in Bayern

Ausg. 02/2016 – Um etwa 35 Prozent soll die Zahl pflegebedürftiger Menschen in Deutschland in den nächsten 15 Jahren steigen. Das heißt: es wird 2030 rund 3,5 Millionen Pflegebedürftige geben. Doch Pflegekräfte fehlen schon heute. Wie geht es weiter mit der Pflege? Die Tagung „Wer soll uns pflegen?“ in der Katholischen Akademie Bayern in München gab dazu einige Hinweise. (...) Birgit Schießl (...) forderte mehr Innovationsbereitschaft im Gesundheitswesen, um neue Ausbildungswege für die Praxis nutzbar zu machen. Sie diagnostizierte „erschütternd wenig Bereitschaft der Führungskräfte“ neue Konzepte zu entwickeln. Gebraucht würden in der Pflege nicht unbedingt „immer mehr Hände“, sondern eine „intelligente Aufgabenteilung“, um die Pflege von fachfremden Aufgaben zu entlasten. Schießl forderte höhere Löhne für die Pflegenden: „Im Gesundheitswesen steckt genug Geld, um alle Be-

rufgruppen angemessen zu bezahlen.“ Außerdem regte sie Arbeitszeitmodelle außerhalb des klassischen Drei-Schicht-Modells an. (...) Bei der generalistischen Ausbildung, die derzeit im Schulversuch erprobt wird, sollen Alten-, Kranken- und Kinderkrankenpflege zusammengefasst werden und der Pflegeberuf dadurch an Attraktivität gewinnen. Allerdings befürchten manche, die Altenpflege und die Kinderkrankenpflege könnten an den Rand gedrängt werden. (...) Die viel diskutierte Akademisierung der Pflege ist in Deutschland noch nicht sehr weit fortgeschritten, stellte Bernd Reuschenbach fest – er ist Professor für Gerontologische Pflege an der Katholischen Stiftungsfachhochschule München. Gerade einmal 4000, das sind etwa 0,3 Prozent der Pflegekräfte, seien akademisch gebildet. Der Wissenschaftsrat fordere einen Anteil von 10 bis 20 Prozent. In Bayern gebe es keinen einzigen universitären Lehrstuhl für Pflege. (...) Den Nutzen von Pflegekräften, die wissenschaftlich ausgebildet sind, brachte Reuschenbach auf den Nenner: „Akademisierung rettet Leben.“ Diese Pflegenden könnten ihr hohes Fachwissen zum Nutzen der Patienten einbringen, Führungsaufgaben übernehmen und den Ärzten auf Augenhöhe begegnen.

Johann Singhartinger

Gesundheit und Geld. Ökonomisierung im Krankenhaus

Meinhard Rust

„Gesundheit und Geld. Ökonomisierung im Krankenhaus“ war das herausfordernde Thema der 4. deutsch-französischen Medizin-Debatte in der Katholischen Akademie Bayern, die zusammen mit dem SZ-Gesundheitsforum organisiert wurde. Es war die Leitidee dieser Veranstaltung mit den namhaften Gesundheitsexperten Jean de Kervasdoué aus Paris und Reiner Gradinger aus München, die Problematik der medizinischen und ökonomischen „Dauerkrise“ des Krankenhauses im Vergleich beider Länder aufzuzeigen. In einem zweiten Teil berichtete der Sozialethiker Clemens Sedmak aus London / Salzburg über die berechtigten Bedürfnisse und Erwartungen der Patienten. Dessen Referat findet sich im Anschluss.

Wie sich in den Vorträgen und auch in der durch Klaus Peter und Gernot Sittner aus München moderierten Podiumsdiskussion ergab, ist ein wechselseitiger Transfer positiver Elemente beider Gesundheitssysteme wegen der historisch gewachsenen Unterschiede nur schwer möglich. Als gemeinsamer Nenner der Grundproblematik bleiben aber die überaus schnelle Entwicklung von medizinischer Forschung und Technik, die dadurch erforderliche Bereitstellung erheblicher finanzieller Ressourcen und deren gerechte Verteilung. Dazu kommen als weitere Notwendigkeiten die politisch verantwortungsvolle Steuerung des Gesundheitssystems unter Respektierung legitimer Interessen und Bedürfnisse aller betroffenen Gruppen. Leider stehen aber die ungewisse demographische Entwicklung und eine ungewisse finanzielle Leistungsfähigkeit von Staat und Gesellschaft in der Zukunft einer stabilen und nachhaltigen Langzeitplanung entgegen.

Obwohl viel Geld zur Verfügung steht, sind durch die Komplexität des Systems die Krankenhäuser in Deutschland und Frankreich gleichermaßen ökonomisch massiv unter Druck geraten, zumal nach Meinung vieler Beteiligten die finanziellen Ressourcen nicht optimal genutzt werden. Die notwendige Verbesserung von

Strukturen und Prozessen erfordert ein ständiges Nachsteuern an vielen „Stellschrauben“. Der Einsatz finanzieller Anreizsysteme und eine durch mediale Berichterstattung selbstbewusste Öffentlichkeit gestalten eine erforderliche Strukturbereinigung zunehmend schwierig. Vorhandenes Expertenwissen wird durch eine Vielzahl von Akteuren und politischen Entscheidungsträgern leicht in den Hintergrund gedrängt. Die Formulierung von „der Reform nach der Reform“ spiegelt diesen Sachverhalt zutreffend wider.

Aber der Patient und auch der Nichtmediziner – wie sich auch während und nach unserer Veranstaltung zeigte – hat Schwierigkeiten, sich über das komplexe Geschehen in Krankenhaus und Gesundheitswesen ein klares Bild zu machen. Berichte über die Schließung von Krankenhäusern und den Abbau von Betten, unnötige und wenig ertragreiche Operationen, Infektionsskandale, Personalknappheit, Leistungsverdichtung, Überlastung, Personalmangel, überbordende Bürokratisierung, finanzielle Fehldistribution und Investitionsstau werden zu Symptomen eines „kranken“ Krankenhauses und führen dazu, die dort erbrachten hochqualitativen Leistungen in der großen Mehrheit der Fälle leicht aus den Augen verlieren. Eine Zeit und Personal sparende medizinische Informatik zur Dokumentation von Prozessabläufen und eine Fächer übergreifende Arbeitserleichterung, aber auch medizinische Qualitätskontrolle und Optimierung medizinischer Entscheidungsprozesse sind daher überfällig. Letztlich unterliegt der Gesundheitssektor aber wie andere Bereiche unserer komplexen modernen Gesellschaft auch dem zu beobachtenden und beunruhigenden Wandel allgemeiner Lebensbedingungen und Werte. Es ist daher unser aller gemeinsames Interesse, besonders die Gesundheit und das Gesundheitssystem als Ganzes kritisch im Auge zu behalten und die Bedürfnisse des kranken Menschen wieder stärker in den Mittelpunkt der Überlegungen zu rücken. □



Prof. Dr. Meinhard Rust von der Technischen Universität München – hier mit Prof. Dr. Hannemor Keidel, ehemalige Vizepräsidentin der LMU

München, – fasste die Ergebnisse des Forums „Gesundheit und Geld“ für unsere Zeitschrift zusammen.

Mensch bleiben im Krankenhaus

Clemens Sedmak

I. Zwei Beispiele als Vorbemerkung

Havi Carel ist eine englisch-israelische Philosophin und Krebspatientin, die 2008 das Buch „Illness“ geschrieben hat, worin sie zwei Jahre nach der Diagnose über ihre Erfahrungen mit der Erkrankung berichtet, einerseits als Philosophin und andererseits als betroffene Krebspatientin. Das Buch wurde 2013 noch einmal aufgelegt, und eine der bemerkenswertesten Passagen in diesem Buch ist diese Schilderung: Drei Monate nach der Erstdiagnose kommt Havi Carel zurück ins Krankenhaus, um die Lungenwerte feststellen zu lassen. Die Werte haben sich so sehr verschlechtert, dass sie glaubt, in wenigen Monaten schon überhaupt nicht mehr atmen zu können, und sie beginnt zu weinen. Die behandelnde Ärztin reagiert überhaupt nicht. Carel weint weiter und weiß, dass sie damit gegen die Patientinnen-Rollen expectation verstoßen hat, das, was Talcott Parsons „The patient's script“ genannt hat: Patienten und Patientinnen weinen nicht, sie sind souverän in ihrer Krebserkrankung. Die Ärztin hat ihr dann, als sie um ein Glas Wasser gebeten hat, einen Pappbecher hingeknallt, und Carel hat dann darauf reflektiert und gesagt: Wenn es im Krankenhaus ein karges Gut gibt, das am allerwertvollsten wäre, so ist es Empathie. Und sie meinte: Nie hat jemand im Krankenhaus zu mir gesagt, es tut mir leid, dass Sie diese Krankheit haben. Das hätte nichts an ihrer Diagnose geändert, es hätte wahrscheinlich auch nichts geändert an den „prospects“, ihrer Zukunft, aber es hätte dieses Moment von Empathie und „Mensch bleiben im Krankenhaus“ in die Situation hineingebracht.

Zweites Beispiel: Ben Watt. Das ist ein, wie er selber sagt, wehleidiger Musiker und Künstler, der an einer eigenartigen Autoimmun-Erkrankung litt, die man länger nicht diagnostizieren konnte und das in seinem Buch „Patient“ beschrieben hat. Darin beschreibt er, wie er als erwachsener Mann eingeschüchtert wurde durch die Mitgift der Institution. Ich war dreimal bei Papst Benedikt XVI. in Castel Gandolfo, und bis du den Papst siehst, bist du schon so eingeschüchtert, dass du vergessen hast, dass du in bestimmten Kontexten eigentlich Grund hast zu glauben, jemand zu sein. Und ähnlich bei Watt: „Bis ich im Krankenhaus angekommen bin und im Untersuchungszimmer anlangte, war ich schon so klein, regrediert wie ein Kind, und habe mich hingelegt und gesagt: Behandelt mich, wickelt mich, macht alles mit mir. Ich erkannte mich selbst nicht wieder“ – tragischerweise erkannten ihn selbst seine Frau und seine Eltern nicht mehr. Das sind die Herausforderungen: Mensch bleiben im Krankenhaus, die mündige Patientin, das empathiefreudige Krankenhaus.

II. Ökonomie

Aristoteles hat sich überlegt, ob man die Ökonomie als Teil der Politik, als Teil der Technik oder als Teil der Ethik sehen sollte. Das waren die drei Angebote, die er uns damals gab. Ökonomie als Teil der Politik würde Ökonomie zu einer Machtfrage, Distributionsfrage reduzieren. Ökonomie als Form der Technik ist eine Frage der klugen Allokation, Strategien, „tools“, „balance score



Prof. Dr. Clemens Sedmak, Professor für Sozialethik am King's College London, Leiter des Zentrums für Ethik und Armutforschung an der Universität Salzburg

cards“ und all diese wunderbaren teuren und letztlich immer noch teurer werdenden Dinge. Ethik ist das, worüber ich heute sprechen möchte.

Aristoteles hat sich dafür ausgesprochen, die Ökonomie als Teil der Ethik zu sehen. Nicht die Ethik als Teil der Ökonomie, sondern die Ökonomie als Teil der Ethik. Warum ist das so? Wenn Sie ein Lehrbuch über Ökonomie aufschlagen, finden Sie vielleicht die Definition „Wirtschaften: planvolles Handeln zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse mit knappen Gütern“. Da sind zumindest zwei intensiv wertgeladene Vokabeln enthalten. Einerseits Bedürfnisse: Was sind „needs“ versus „desires“, was sind Bedürfnisse im Unterschied zu Wünschen? Und zweitens Güter: Was ist ein Gut? Wir Philosophen schlagen manchmal vor, X ist ein Gut für mich, wenn ich eine Situation, in der X vorkommt, einer Situation, in der X nicht vorkommt, vorziehe. Deswegen ist in einer Vortragssituation diese Uhr für mich ein Gut, denn ich ziehe es vor, über eine Uhr zu verfügen und Ihnen den Zwischenstand durchzugeben, 19.56 Uhr, als eine Situation zu haben, in der ich nicht über eine Uhr verfüge. Es kann etwas ein Gut sein, auch wenn es nicht immer wünschenswert ist, dass es anwesend ist. Ich habe drei Kinder, zwei davon in der Pubertät, und ich bin sehr froh, dass sie jetzt nicht anwesend sind, auch wenn das unter den Begriff eines Gutes fällt.

Jetzt ist es sehr wichtig zu sehen: Ökonomie stellt Güter her, die auf Bedürfnisse der Menschen antworten. Ökonomie hat also eine responsive Struktur. Manfred Sauer ist ein bekannter deutscher Unternehmer, der nach einem Unfall auf den Rollstuhl angewiesen ist. Er hat herausgefunden, dass es keine Mode für Menschen gibt, die im Rollstuhl sitzen. Wenn man ein normales Sakko von der Stange kauft, dann schaut es, wie er selber sagt, im Rollstuhl ein bisschen unglücklich aus. Es wirft Falten, das schaut nicht gut aus, und deshalb hat Sauer eine Produktlinie mit Mode für Rollstuhlfahrer entwickelt. Responsive

Struktur! Menschen haben ein Bedürfnis, einen Wunsch, und die Ökonomie antwortet darauf. Das nennen wir wertorientiertes Handeln.

Werte sind „conceptions of the desirable“, wie manche Philosophen sagen. Ein Wert ist also das, was es sich lohnt anzustreben, und die Ökonomie antwortet auf das, was es sich lohnt anzustreben, hat also eine responsive Struktur. Deswegen ist es vernünftig, Ökonomie als Teil der Ethik zu sehen und die Frage nach dem guten Leben und das, was ein echtes Bedürfnis und ein echtes Gut ist, nicht von ökonomischen Überlegungen abzutrennen.

Damit bin ich bei meinem dritten Punkt zur Ökonomie: Ökonomie soll Güter produzieren. Welches Gut soll ein Krankenhaus produzieren, oder welche Güter? Alasdair MacIntyre hat in „After Virtue“ den Begriff der menschlichen Praxis definiert. Praxis ist demnach „eine kooperative, komplexe, kohärente, sozial etablierte menschliche Tätigkeit, die darauf ausgerichtet ist, Güter hervorzubringen, die dieser Tätigkeit inhärent sind, nach Standards der Exzellenz“. Das heißt: Eine Praxis bringt etwas hervor, was ihr innewohnt. Was ist das Gut, das die Praxis oder die Praktiken im Krankenhaus hervorbringen sollen? Um welche Güter geht es? Ich selbst frage mich zum Beispiel auch, welche Güter – es kann ja mehr als eines sein – das Unterrichten hervorbringen soll. Geht es darum, Studierende zufrieden zu machen, oder nicht besser, unzufrieden zu machen? Geht es darum, sich im Dienste der Sache unbeliebt zu machen oder im Dienste der Studierenden beliebt zu machen? Das sind verschiedene Kandidaten.

Gesundheit ist die Fähigkeit zweiter Ordnung, mit eigenen Fähigkeiten so umzugehen, dass das Erreichen wichtiger Lebensziele nach wie vor möglich ist.

Im Fußball – angenommen Sie mögen Fußball – gibt es verschiedene Überlegungen, was die Praxis des Fußballspiels generieren kann: möglichst wenig Tore bekommen, möglichst viele Tore erzielen, gewinnen, schön spielen und das Publikum begeistern, möglichst viel Geld verdienen und die Marke stärken. Das sind unterschiedliche Güter, und die Trainingsstile der verschiedenen Trainer und Trainerinnen spiegeln das wieder. Also, zurück zum Krankenhaus: Was sind die Güter, die ein Krankenhaus hervorbringen soll? Man könnte vorschlagen: Nun, ein Krankenhaus ist ein Gesundheitshaus und soll das Gut der Gesundheit hervorbringen. Was aber ist Gesundheit? Leonard Nordenfeld hat vorgeschlagen, Gesundheit als Fähigkeit zweiter Ordnung zu verstehen. Gesundheit ist die Fähigkeit zweiter Ordnung, mit eigenen Fähigkeiten und Begrenzungen so umzugehen, dass das Erreichen wichtiger Lebensziele nach wie vor möglich ist. Gesundheit ist also die Fähigkeit zweiter Ordnung, die es mir möglich macht, mit meinen eigenen Fähigkeiten und Begrenzungen so umzugehen, dass wichtige Lebensziele von mir nach wie vor erreicht werden können. Ich bin kurzsichtig. Nach diesem Gesundheitsbegriff geht es nicht darum, die Kurzsichtigkeit wegzubringen, sondern darum, mich in einen Zustand zu versetzen, dass ich trotz der Kurzsichtigkeit wichtige Lebensziele noch erreichen kann.

Da haben Sie zwei Möglichkeiten: Sie können meinen Zustand heben oder



Foto: kna/Harald Oppitz

Ein Stationsarzt der St.-Lukas-Klinik am Bodensee bei der Visite: Das Krankenhaus hat sich auf die Behandlung von behinderten Patienten spezialisiert.

meine Lebensziele absenken. Die Rolle des Patienten – ich sage das nicht zynisch – und der Patientin hat wesentlich auch damit zu tun, einzusehen, dass Lebensziele auch abgesenkt werden müssen, wenn bestimmte Konstellationen vorliegen.

III. Institutionenethik

„Mensch bleiben im Krankenhaus“: Was würde das in Bezug auf die Anforderungen, die ich an eine Institution herantrage, bedeuten? Ich meine viererlei: nicht-toxisch, anständig, mitfühlend und glücklich – da meine ich das englische Wort „happy“. Also „non toxic, decent, compassionate and happy“; diese vier Eigenschaften sollte eine Institution wie gerade auch ein Krankenhaus aufweisen, wenn es ein menschenfreundliches sein will.

Was heißt nicht-toxisch? Bowan Paule hat seine Erfahrungen in zwei schwierigen Schulen in der Bronx beziehungsweise in Amsterdam beschrieben, wo ein ständiges „stress level“ herrschte: hohe Gewalttate der Schüler und Schülerinnen untereinander, Suizid während des Unterrichts, die Lehrerin und der Lehrer werden mit Steinen beworfen, also ständiges „stress level“. Er hat das als toxisch beschrieben, weil man nie weiß, was im nächsten Moment passiert. Eine nicht-toxische Institution ist eine solche, die die Toxizitätsniveaus absenkt, indem sie Verlässlichkeit, Berechenbarkeit und Klarheit schafft. Es ist für uns alle gut zu wissen: Wie lange muss ich noch im Krankenhaus bleiben? Was passiert als nächstes? Wann werde ich operiert? Was könnte passieren? Das senkt die Toxizität.

Eine Möglichkeit, das „stress level“ zu senken, sind „Inseln der Integrität“. In der Korruptionsforschung sagt man, dass man ein Bundesland wie Kärnten nicht von heute auf morgen und auch nicht in den nächsten hundert Jahren

korruptionsfrei machen kann. Aber man kann Inseln der Integrität schaffen, das heißt bestimmte „pockets of the region“, wo man sagt: Hier gibt es keine Korruption. Analog: In einem Pflegeheim herrscht Personalmangel und Stress. Man kann nicht erwarten, dass sie sich in allem Zeit lassen, aber man kann Inseln der Integrität schaffen: zum Beispiel das einmal in der Woche stattfindende Baden nicht in 20 Minuten abwickeln, vom Bett ins Bett, sondern eine ganze Stunde heranziehen. Dann herrscht unter der Woche vielleicht Stress, aber zugleich ist eine Insel der Integrität geschaffen. Und so leben wir unser Familienleben: Unter der Woche Stress, und am Wochenende tun wir gar nichts.

Einer meiner Lieblingsphilosophen ist Avischai Margalit, demzufolge eine anständige Institution Menschen nicht demütigt. Menschen haben einen Grund, sich gedemütigt zu fühlen, wenn sie in ihrer Selbstachtung verletzt werden. Im Jahr 2012 haben wir zwanzig Interviews mit Patienten und Patientinnen gemacht und sie gefragt, wo sie Eintrittsstellen für Demütigung in einem Krankenhaus sehen, wo sie das erleben. Das hat auch etwas Subjektives. Da sind vor allem drei Punkte gekommen, drei Demütigungseintrittsstellen. Erstens: körperbezogene Scham. Vor wem muss ich mich wie weit, wie lange nackt ausziehen? Wenn ich Migräne habe, und man sagt mir: Ziehen Sie sich nackt aus, wir schauen uns das an. Dann würden manche sagen, das ist unnötigerweise demütigend.

Zweitens: Mangel an Intimsphäre. Mehrbettzimmer und ein Nasszellenbereich, der nicht schalldicht ist; das große Geschäft mit der Angst zu verrichten, alle hören mit, was drinnen passiert. Eine Eintrittsstelle für Demütigung, so wurde das wahrgenommen. Drittens: Objektivierung im Sinne von: Du hast hier eine Wunde, und bei der Visite

wird der Blick konzentriert auf diese Oberschenkelwunde – du hast Glück, wenn sie am Oberschenkel ist. Dass hier ein Kopf ist und, wie Katholiken glauben, eine Seele ist, geht ein bisschen verloren.

Ich sage nicht, dass ein Krankenhaus das alles abschaffen kann. Man wird die Visite nicht abschaffen können, wollen. Aber sensibel zu sein für Eintrittsstellen für Demütigung, und nicht nur gegenüber Patientinnen und Patienten, sondern auch bei Chefarzt und Chefarztin. Und überlegen, wie man damit umgehen kann, wenn reale Eintrittsstellen für Demütigung gegeben sind. Ein menschliches oder ein menschenfreundliches Krankenhaus ist also nicht nur nicht-toxisch, sondern es ist auch anständig in Magalits' Sinne und demütigt Menschen nach Möglichkeit nicht.

Ein menschenfreundliches Krankenhaus hat außerdem auch Strukturen einer „compassionate institution“, einer mitfühlenden Institution. Das heißt dreierlei: Erstens ist eine mitfühlende Institution charakterisiert durch eine mitfühlende Sprache. Kassel hat einmal den Preis für die bürgerfreundlichste Sprache Deutschlands bekommen, weil sich die Stadtverwaltung ernsthaft bemüht hat, Formulare, offizielle Mitteilungen in einer Sprache abzufassen, die Menschen auch verstehen können. Ich sehe das als große Herausforderung beispielsweise für Finanzämter an. Das ist das eine. Das zweite ist: Details machen einen großen Unterschied. Es gibt Studien, wie groß der Frust bei Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern ist, wenn die Kaffeemaschine nicht funktioniert und nicht repariert wird, oder wie frustriert Patientinnen und Patienten werden, wenn der Bildschirm flimmert oder das Telefon nicht funktioniert. Details machen einen Unterschied, der sich durchaus auch in Kosten auswirken kann.

Und drittens: Eine „compassionate institution“ könnte dem Modell einer



Dr. Gernot Sittner (li.), Vorsitzender des SZ-Gesundheitsforums und Prof. Dr. Klaus Peter, Ludwig-Maximilians-Universität, moderierten den Abend.

therapeutischen Gemeinschaft näher kommen. Der Begriff einer „therapeutic community“ kam in den 1940er Jahren in Birmingham im Northfield Hospital auf, als in einem psychiatrischen Männerhospital der Chefypsiater keine Lust mehr hatte, für 30 Männer zuständig zu sein. Er sagte: Ihr seid ab heute mitverantwortlich für euch selbst und für alle anderen. Am Anfang ist es eskaliert: Vandalismus, Alkoholismus. Er wurde entlassen, aber die Geburtsstunde der „therapeutic community“ war da im Sinne einer Gemeinschaft von Menschen, in der sich jeder und jede mitverantwortlich fühlt für alle anderen. Das lässt sich auch auf einen Unterrichtskontext übertragen: Klassenzimmer, 30 Schülerinnen und Schüler, eine Lehrerin. Die Lehrerin wird sagen: Ihr seid alle mitverantwortlich für euch selbst und für die Mitschüler und Mitschülerinnen. Ich nenne das Mitverantwortung der Patienten und Patientinnen für sich selbst, „compliance“, aber auch für das Wohl der anderen Patienten und Patientinnen.

Ein menschenfreundliches Krankenhaus sei nicht nur nicht-toxisch, anständig und mitfühlend, sondern auch „happy“. „Happy hospitals“ ist ein bisschen weit gegriffen. In London gibt es den „happiness at work index“, der jährlich erstellt wird und der ungefähr tausend Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen befragt, die in Institutionen arbeiten, die mehr als hundert „employees“ haben. Da sind die wichtigsten Punkte ziemlich konstant. Zufriedenheit am Arbeitsplatz, Stichwort „happy hospital“, wird erzeugt durch ein gutes, vertrauensvolles Klima, durch anspruchsvolle, abwechslungsreiche Tätigkeiten und eine „work-life-balance“. Die größten „dissatisfiers“, die die „happiness“ am Arbeitsplatz am stärksten reduzieren, sind „poor communication“, „poor recognition“, „poor boss“: keine Kultur der Kommunikation, keine Kultur der Anerkennung und eine Flasche als Chef oder Chefin. Das sind zusammenhängende Faktoren, an denen man arbeiten kann.

IV. Reduktionsethik

Nehmen wir nun noch einmal zur Kenntnis, dass die Kosten nicht geringer werden, sondern steigen, ohne dass Wachstum inkludiert ist. Personalkosten

um 3,8 und Sachkosten um 3,7 Prozent, aber das Geld wird nicht wirklich mehr. Das heißt: Man muss reduzieren. In irgendeiner Form, irgendwo muss man reduzieren, und an den Krankenhäusern wird ja auch schon reduziert. Aber das sollte auch ethisch zugehen. Das nennen wir Reduktionsethik.

Dabei schlage ich drei Strategien vor: Vom „Was“ zum „Wie“, vom „Was“ zum „Wer“, und vom „Was“ zum „Warum“. Gedacht ist, wenn das „Was“, das man hat, sprich die Ressourcen, kleiner werden, muss eine Transformation eingeleitet werden in die Richtung, die den Schwerpunkt auf das „Wie“, auf das „Wer“ und auf das „Warum“ legt.

Was heißt, den Schwerpunkt auf das „Wie“ zu legen? Die brillante englische Philosophin Onora O’Neill hat schon in den späten 1990er Jahren über das englische Gesundheitssystem nachgedacht. Ihr Hauptanliegen ist: Das kostbarste Gut, das wir im Gesundheitssystem und in anderen Systemen haben, ist das Vertrauen, „trust“. In Bezug auf das Gesundheitssystem beschreibt sie eine zunehmende Kultur des Misstrauens, „culture of suspicion“. Das Gesundheitssystem reagiert mit einer „culture of accountability“, einer Kultur der Rechenschaftspflichtigkeit, in der Dokumentation, „monitoring“, und Evaluationsinstrumente eingeführt werden. Die Dokumentation wird evaluiert und die Evaluation monitorisiert und so weiter.

Das ist nicht schlecht. Wir alle haben gern einen „track record“ oder einen Aktenweg. Aber zu glauben, so Onora O’Neill, dass durch diese Art einer „culture of accountability“ das Vertrauen steigt, ist ein Irrtum. Ohne Grundvertrauen kann auch nicht der minimalste Vertrag abgeschlossen werden. Das heißt: Die ultimative Basis ist nicht der Vertrag, sondern das Vertrauen, das dem Vertrag zugrunde liegen muss. Wenn ein Vermieter überhaupt kein Vertrauen in die Mieterin hat oder die Vermieterin überhaupt kein Vertrauen in den Mieter, werden sie keinen Vertrag abschließen können, denn der Vertrag kann nicht alle Eventualitäten berücksichtigen und kein Vertrag kann seine eigene Anwendung regulieren. Die Basis, so das starke Argument, ist also das Vertrauen. Und das führt wieder zum „happiness index“ und dem Klima sowie den scheinbaren „soft“-Faktoren.

Mit „soft“-Faktoren im Krankenhaus lassen sich hohe Folgekosten einsparen, weil die Klagebereitschaft der Patienten und Patientinnen in einem menschenfreundlichen Krankenhaus tendenziell sinkt.

Onora O’Neill hat sich auch Gedanken gemacht zu den Kriterien, die für die Evaluation herangezogen werden sollen. Sie zitiert einen leicht vertrottelten englischen Staatssekretär für Gesundheit aus den späten 1980er Jahren, der vorgeschlagen hat, als Kriterium für die Qualität eines Krankenhauses die Sterblichkeitsrate heranzuziehen. Je mehr Leute im Krankenhaus sterben, desto schlechter das Krankenhaus. Wenn ich da Klinikchef wäre – ich werde es nie sein –, dann nehme ich bestimmte Leute gar nicht erst auf oder rolle sie auf die Straße hinaus, wenn es soweit ist. Das ist dieser Punkt, der schon angesprochen wurde: Nach welchen Kriterien machen wir die Evaluation, und welche Indikatoren haben wir für diese Kriterien? Das ist eine Wertfrage. Also: Vom „Was“ zum „Wie“ muss das Vertrauen tendenziell gestärkt werden, wenn man schon zu reduzieren hat.

Zweite Transformation: vom „Was“ zum „Wer“. Wenn man weniger Ressourcen hat, muss man in die handelnden Subjekte investieren. Da werden Faktoren wie Mitarbeiterinnen- und Mitarbeiter-Zufriedenheit, Rekrutierungsfragen, aber auch Patienten- und Patientinnen-Mündigkeit umso wichtiger. Wenn Ärzte jemandem einreden, er habe ein Recht auf Gesundheit, und sagen: „They can fix the machine of my body“, glaubt der Patient es irgendwann und kommt mit diesen Ansprüchen ins Krankenhaus – und mit der Klagebereitschaft. Da braucht es auch für uns Patienten und Patientinnen eine Pädagogik.

Philosophen unterscheiden vier Möglichkeitsbegriffe. Etwas kann möglich sein in einem metaphysischen Sinn, einem physischen Sinn, in einem moralischen Sinn und einem historischen Sinn. Ich schlage vor, wenn wir von bestmöglich sprechen, meinen wir möglich in einem moralischen Sinn, nicht aber in einem historischen Sinn. Das heißt, ich

Vom „Was“ zum „Wie“ muss das Vertrauen tendenziell gestärkt werden, wenn man schon zu reduzieren hat.

muss etwas lernen. Das ist die Transformation vom „Was“ zum „Wir“, wenn die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen motiviert sind und wir Patientinnen und Patienten gelernt haben, von einem „entitlement approach“, von Perfektionsansprüchen ein bisschen abzurücken. Dann werden wir uns mit Reduktionen leichter tun.

Und schließlich die Transformation vom „Was“ zum „Warum“. Friedrich Nietzsche zitiere ich zwar nur ungenau, aber seit Papst Benedikt XVI. in seiner ersten Enzyklika die erste Fußnote Friedrich Nietzsche gewidmet hat, steht er nicht mehr auf dem Index, und wir dürfen ihn zitieren. Er hat einmal gesagt: Wer ein „Warum“ zu leben hat, erträgt fast jedes „Wie“. Menschen, so wie ich sie kenne, sind bereit, Reduktionen vornehmen zu lassen, wenn sie einen Grund haben. Viele Frauen verzichten in der Schwangerschaft auf Dinge, die ihnen zunächst unverzichtbar schienen, aber sie haben ein klares „Warum“, und dann gibt es eine Reduktionsmöglichkeit. Wenn mein Kind oder eines meiner Kinder schwer krank wird, dann überlege ich mir nicht: Wie viel Geld habe ich auf dem Konto, sondern dann

wird investiert. Das ist ganz klar, da habe ich einen Grund. Wer ein „Warum“ zu leben hat, verträgt fast jedes „Wie“. Das bedeutet, dass in einer reduktionsethisch sensiblen Zeit die Begründungsanforderungen steigen müssen.

V. Schlussbemerkung

Es gibt eine interessante Studie von Bruno Frey und Emil Inauen über Benediktinerklöster. Sie haben Benediktinerklöster im deutschsprachigen Raum allein in ökonomischer Perspektive angesehen, 134 davon, und waren erstaunt, dass diese Benediktinerklöster ökonomisch erstaunlich erfolgreich und in Krisenzeiten erstaunlich resilient waren. Das Stichwort, das sie gefunden haben, um das zu erklären, war „good governance“. Benediktinerklöster sind ökonomisch erfolgreich, weil sie in der Führung arbeitsteilig vorgehen: Abt, Prior, Cellerar, Novizenmeister; weil sie externe Kontrolle zulassen: alle fünf Jahre Visitation von außen; weil sie in der Rekrutierung – in der guten alten Zeit hat man nicht jeden ins Kloster genommen – sehr vorsichtig sind: Die Kandidaten mussten sich jahrelang bewähren; weil sie Mitsprache-Möglichkeiten einräumten: Bei wichtigen Entscheidungen darf der jüngste Mönch als erster sprechen, steht in der „Regula Benedicti“, und weil sie eine Wertebasis haben. Denn „Regula“ heißt ja nicht einfach Hausordnungsregel; das ist eine Lebensform, die sich alle im Kloster zu eigen gemacht haben, sodass es ihnen gar nicht mehr auffällt. Man spart am allermeisten Geld mit der Einführung von institutionellen Gewohnheiten, die den Menschen so selbstverständlich werden, dass es ihnen gar nicht mehr auffällt, wie sie sich verhalten; Spätkosten weden so eingespart. □

Presse

Süddeutsche Zeitung

21. März 2015 – Das Gesundheitswesen steht vor gewaltigen Herausforderungen. (...) Während die Kosten zunehmen, lässt sich die Leistung kaum steigern. So wie ein Violinist nicht immer effektiver geigen kann, kann ein Arzt nicht noch rascher heilen, eine Krankenschwester ihre Patienten nicht noch schneller pflegen, es sei denn, sie würde an Qualität oder Menschlichkeit sparen. Dass aber beide unabdingbar für das Krankenhaus sind, stand für alle Experten außer Frage, als sie auf dem Gesundheitsforum der Süddeutschen Zeitung und der Katholischen Akademie in Bayern diskutierten. (...)

Bezeichnenderweise beginnt der Sozialethiker Clemens Sedmak seine Beschreibung damit, wie die Klinik nicht sein sollte: „nicht toxisch“, nennt er als wichtiges Kriterium und meint damit eine Einrichtung, in der Stress vermieden wird. Wer einen hilflosen Patienten mit dem Gesicht zur Wand abstellt, ohne dass dieser eine Ahnung hat, was als Nächstes mit ihm passiert, setzt ihn unnötigen Belastungen aus. (...) Patienten muss ehrlich gesagt werden, dass sie möglicherweise auch Einschränkungen ihrer Gesundheit hinnehmen müssen, sagt Sedmak. Dass sie manchmal ihre Lebensziele neu justieren müssen, um mit ihrer Krankheit umgehen zu können. Diese Ehrlichkeit trägt letztlich dazu bei, dass das wichtigste Gut des Gesundheitswesens erhalten bleibt: Vertrauen zwischen den Kranken und denen, die ihnen helfen wollen. *Berit Uhlmann*

Chlodwigs Taufe

Der Merowingerkönig Chlodwig I. leistete in zweierlei Hinsicht grundlegendes für die Geschichte Europas. Er legte zum einen die Basis des fränkischen Großreiches, auf der Karl der Große später aufbauen konnte. Und mit seiner katholischen Taufe begann die enge Verbindung von weltlicher und geistlicher Gewalt, die für das Mittelalter charakteristisch werden

sollte und die in Teilen bis heute nachwirkt. Bei der Abendveranstaltung „Chlodwigs Taufe“ in der Katholischen Akademie Bayern am 25. Februar 2016 – anlässlich des 1550. Jahrestages seiner Geburt – skizzierte der Frühmittelalter-Experte Matthias Becher Chlodwigs bedeutende Weichenstellungen.

Die Bedeutung des Frankenkönigs für die Christianisierung Europas

Matthias Becher

2016 jährt sich die Geburt des Merowingerkönigs Chlodwig (466-511) zum 1550. Mal. Es gibt nur wenige Herrscher, über die das historische Urteil so geteilt ist wie über ihn. Vielen gilt er als Massenmörder oder als Warlord, der nur auf Krieg und Beute aus gewesen sei. Die Vergrößerung seines Reiches und auch seine religionspolitische Entscheidung zugunsten des Christentums seien Mittel zum Zweck seiner agonalen Politik gewesen. Jede weitere politische oder gar kulturelle Ambition, die man seinem Zeitgenossen und Schwager Theoderich durchaus zubilligt – nicht ohne Grund hat dieser den Beinamen „der Große“ erhalten –, wird Chlodwig abgesprochen. Wer ihn dagegen positiver beurteilt, blickt vor allem auf seine Bekehrung zum Christentum, genauer: zur katholischen Form des Christentums. In dieser Hinsicht gilt er als einer der Begründer des christlichen Abendlandes. In Frankreich wird er schließlich als einer der Stammväter der französischen Nation angesehen. All diese Urteile über den Frankenkönig sind allerdings problematisch, denn sie werden auf einer bemerkenswert schmalen Quellenbasis abgegeben. Aus seiner Zeit selbst haben sich nur wenige Quellen erhalten, in denen er direkt oder wenigstens mittelbar erwähnt wird. Entscheidend für unser Bild von Chlodwig sind die „Die zehn Bücher Geschichten“ des Bischofs Gregor von Tours.

Der englische Mittelalterhistoriker John Michael Wallace-Hadrill hat die Quellenlage mit folgenden Worten auf den Punkt gebracht: „Clovis is Gregory's Clovis, whether we like it or not!“ Dies gilt insbesondere für die bekannte Geschichte über die Bekehrung Chlodwigs, die allein Gregor von Tours bezeugt. Demnach hing Chlodwig noch dem heidnischen Glauben der Franken an, während seine Gemahlin, die burgundische



Prof. Dr. Matthias Becher, Professor für Mittelalterliche Geschichte an der Universität Bonn

Prinzessin Chrodechilde, katholische Christin war. Sie wollte ihren Gemahl ebenfalls bekehren, hatte damit aber keinen Erfolg. Gegen seinen Willen ließ sie sogar den ersten gemeinsamen Sohn taufen. Als das Kind bald darauf verstarb, machte Chlodwig seiner Frau heftige Vorwürfe deswegen, ließ aber zu, dass auch der zweite Sohn getauft wurde. Auch dieses Kind erkrankte, wurde aber durch die Gebete der Königin geheilt, so Gregor. Chlodwig habe am Glauben seiner Väter festgehalten, bis es zu einem Krieg gegen die Alemannen kam. In der entscheidenden Schlacht sei Chlodwigs Heer beinahe besiegt worden. In seiner Verzweiflung habe

Chlodwig sich mit der Bitte um Hilfe an Jesus Christus gewandt. Sogleich seien die Alemannen geflohen. Nach seiner Rückkehr habe Chlodwig Chrodechilde davon berichtet, woraufhin sie den Bischof Remigius von Reims holen ließ. Auch dieser legte dem König den Glaubenswechsel nahe – der Schlachtensieg allein hatte laut Gregor also den König noch nicht ganz überzeugt. Im Gespräch mit Remigius wies er auf einen entscheidenden Punkt hin: Sein Volk erlaube nicht, die alten Götter zu verlassen; immerhin wolle er mit den Seinen sprechen. Erst als diese sich spontan dem Christentum anschlossen, war die Entscheidung gefallen. Bischof Remigius ließ das Taufbad bereiten, in dem Chlodwig sich wie ein neuer Konstantin vom „alten Aussatz“ reinwusch. Danach wurde der König getauft – und mit ihm angeblich 3.000 seiner Gefolgsleute.

Die Stilisierung dieser Geschichte durch den Autor lässt sich mit Händen greifen. Gregor verfasste die Passagen über Chlodwig mehr als 60 Jahre nach dessen Tod im Jahr 511, und seine Hauptquelle scheinen Erzählungen der Königin Chrodechilde gewesen zu sein, die ihre Witwenzeit bis zu ihrem Tod 544 in Tours verbrachte, also in der Stadt, in der Gregor noch einmal 30 Jahre später Bischof werden sollte. So mag die zentrale Rolle zu erklären sein, welche die Königin in dieser Geschichte spielte. Auf diese ersten Passagen, die wohl auf Chrodechilde zurückgehen, folgt ein Abschnitt, in dem Remigius von Reims im Mittelpunkt steht. Auch mit Reims war Gregor von Tours verbunden, sodass man die Traditionen dieser Stadt als zweite Quelle für seine Geschichte vermuten kann und mit entsprechenden Akzentuierungen rechnen kann: Dies gilt sicherlich auch für Gregors Anspielung auf die Taufe Konstantins des Großen durch Papst Silvester. Freilich hat auch dieser Bericht durchaus seinen Sitz im Leben, vor allem was die Rolle von Chlodwigs Gefolgsleuten angeht. Einsame Entscheidungen konnte ein König in dieser Zeit nicht fällen, weshalb die Beteiligung des Volkes – hier ein Synonym für die politische Elite – durchaus sinnvoll war.

Gleichwohl bleibt es bei einem gewissen Unbehagen. Das gilt sowohl für die Chronologie von Chlodwigs Herrschaft als auch für den Stellenwert von Gregors Darstellung der Entscheidung des Frankenkönigs für die katholische Form des Christentums: Hatte Gregor von Tours Chlodwig noch zu einem Vorkämpfer des Christentums stilisiert, so tritt dieses Bild in der jüngeren Forschung zunehmend zurück bis hin zu der These, Chlodwig sei sogar während seines Krieges gegen die Westgoten wenige Jahre vor seinem Tod noch nicht getauft gewesen. Es gilt, diese Bilder zu überprüfen und zu fragen, was man einigermaßen zuverlässig über Chlodwig sagen kann.

I. Zu Chronologie und Quellenwert Gregors von Tours

Vor allem die Frage nach der Glaubwürdigkeit Gregors bezüglich des Datums von Chlodwigs Taufe wird von der Forschung zunehmend hinterfragt. Gregor datiert sie in das 15. Jahr von dessen Herrschaft und damit in das Jahr 496. Die alternativ vorgeschlagenen Zeitanätze reichen von 495 bis 509. Mittlerweile betrifft die Kritik an Gregors Zeitangaben aber nicht mehr nur die Taufe Chlodwigs, sondern alle zentralen Daten seiner Herrschaft, sogar seine Regierungsdaten. Sowohl sein Herrschaftsantritt 481/82 als auch sein Sterbejahr 511 werden angezweifelt. Davon betroffen wäre auch sein Geburtsjahr 466. Diese Unsicherheit hängt zunächst einmal mit einer Eigenheit seiner Epoche

zusammen: Es gab kein absolutes und allgemeingültiges Datierungssystem, da die im Römischen Reich übliche Datierung nach den Konsuln nicht mehr vorgenommen wurde. Vielmehr datierte man nach Herrscher- oder Bischofsjahren, was zu einem Nebeneinander von verschiedenen Datierungssystemen führte. Dies stellte Gregor und andere Chronisten seiner Zeit vor große Herausforderungen: Sie mussten mit den beschränkten Mitteln dieser Epoche die richtige Reihenfolge von Ereignissen feststellen und dann einem einheitlichen Datierungssystem zuordnen.

Gregor teilte die Regierungszeit Chlodwigs in Abschnitte von fünf Jahren ein. Dieses schematische Vorgehen ist verdächtig und wurde als Argument benutzt, diese Chronologie als erfunden abzutun. Auf der anderen Seite war es in der Spätantike durchaus üblich, die Regierungszeit eines Herrschers in Quinquennien einzuteilen und entsprechende Jubiläen zu feiern. Der Ostgotenkönig Theoderich der Große etwa beging im Jahr 500 feierlich seine Tricennalien, die 30. Wiederkehr seines Regierungsantritts. Aus einem solchen Anlass wurden sicher auch die Siege und Erfolge eines Herrschers schriftlich festgehalten, zumindest die der vergangenen fünf Jahre. Gregors Datierungsweise lässt sich also durchaus mit Gepflogenheiten der Epoche Chlodwigs erklären. Dazu kommt, dass die Angaben, die mit Hilfe anderer Quellen überprüft werden können, durchaus korrekt sind. Daher bleibt nur die Feststellung: Gregor hat seine chronologischen Angaben über Chlodwig nach bestem Wissen und Gewissen gemacht. Die Tatsache, dass er tendenziös berichtete, berechtigt nicht dazu, seine Angaben in Bausch und Bogen abzulehnen.

II. Zur Ausgangslage

Schon lange vor dem formalen Ende Westroms 476 hatten diverse barbarische Völker dessen Grenzen überschritten. Sie errichteten eigene Reiche auf römischem Reichsboden und expandierten in alle Richtungen. Allgemein war eine Situation entstanden, die von Beutezügen und Krieg gekennzeichnet war. Die neuen Machthaber waren vor allem darauf aus, ihre Gebiete zu arrondieren, gerade auch in Gallien, wo mehrere

Gregors Datierungsweise lässt sich also durchaus mit Gepflogenheiten der Epoche Chlodwigs erklären.

Reiche entstanden waren, allen voran das der Westgoten. Sie beherrschten annähernd das ganze Gebiet südlich und westlich der Loire, das auch als Aquitanien bezeichnet wird.

Die Westgoten waren schon seit langer Zeit Christen, allerdings bekannten sie sich nicht zur katholischen Lehre, der die Mehrheit der römischen Reichsbevölkerung anhing, sondern seit den Zeiten ihres vielleicht ersten Bischofs Wulfila († 383) zum Arianismus. Arius († 336) war ein Priester aus Alexandria gewesen. Seiner Lehre zufolge seien Gottvater und -sohn nicht wesensgleich, sondern lediglich wesensähnlich, wobei der Sohn vom Vater erschaffen worden sei. Wie tiefgreifend dieser konfessionelle Gegensatz war, ist in der Forschung umstritten. Die jeweils andere Glaubensrichtung galt jedenfalls als häretisch. Die anämischen Vandalen in Nordafrika bedrängten ihre katholischen Untertanen und okkupierten etwa Kirchen für den eigenen Gottesdienst. Im Westgotenreich wurden zumindest katholische



Foto: akg-images

Chlodwig gilt als einer der Gründungsväter Frankreichs, weshalb sich dort eine größere Zahl von Darstellungen auch der Taufe Chlodwigs durch Remigius

von Reims findet. Diese besonders schöne Buchmalerei stammt aus einem Exemplar der *Grandes Chroniques de France* des 14. Jahrhunderts.

Bischöfe eine Zeit lang drangsaliert. Der neueren Forschung zufolge gab es aber auch ruhigere Phasen im Zusammenleben von arianischen Westgoten und katholischen Gallo-Römern. Gregor von Tours dagegen lehnte die Arianer rundweg ab. Gleich dreimal berichtete er vom plötzlichen Tod des Arianus auf dem Abort – nach dem Motto: Ein schlechter Tod charakterisiert den schlechten Menschen und dessen schlechten Glauben.

Auch die Burgunder im südöstlichen Gallien bekannten sich zu dieser Glaubensrichtung. Nördlich von ihnen siedelten die Alemannen, die damals noch Heiden waren und anders als Westgoten und Burgunder kein einheitliches Königtum kannten, sondern von einer Vielzahl von Lokalherrschern dominiert wurden. In Nordgallien existierte damals ein römisches Herrschaftsgebilde. Es ging auf Aegidius zurück, einen römischen Heermeister, der sich im Jahr 461 von Rom losgesagt hatte. Vermutlich konnte Aegidius seine Stellung an seinen Sohn Syagrius weitergeben, den Gregor von Tours *rex Romanorum*, König der Römer, nannte. Und dann wa-

ren da die Franken, die von mehreren Königen beherrscht wurden. Chlodwig war einer von ihnen und trat 481/82 die Nachfolge seines Vaters Childerich an. Die Franken hingen damals noch der alten fränkischen Religion an, doch bestanden bereits enge Kontakte zu den gallo-römischen Vertretern der christlichen Religion; die Frage war nur, ob sie sich den Arianer oder den Katholiken anschließen würden.

III. Erste militärische und diplomatische Erfolge

Laut Gregor von Tours ließ Chlodwigs erste Aktion als Herrscher nicht allzu lange auf sich warten. Im fünften Jahr seiner Regierung, also 485 oder 486, habe er Syagrius herausgefordert. In nur einer Schlacht besiegte Chlodwig seinen Feind entscheidend. In den Jahren danach dehnte er seine Herrschaft weiter nach Süden aus, zunächst bis zur Seine und dann allmählich bis zur Loire. Die Eroberung dieses Gebiets brachte für den Frankenkönig auch eine erhebliche Verbesserung seiner militärischen Situation mit sich. Nach seinem ersten

militärischen Erfolg von 485/86 beherrschte Chlodwig also bereits große Teile des nördlichen Gallien.

Zu Beginn der 490er Jahre wurde Chlodwig in die großen Auseinandersetzungen der damaligen Zeit hineingezogen, was mit einer tiefgreifenden Veränderung der politischen Verhältnisse in Italien zusammenhing. Ab 488 kämpfte dort der umstrittene König Odoaker gegen die Ostgoten unter Theoderich dem Großen, der diesen in wechselvollen Kämpfen bis 493 besiegen konnte. Zwischenzeitlich hatte der Burgunderkönig Gundobad Odoaker unterstützt, sich jedoch bald wieder zurückgezogen. Hier kommt Chlodwig ins Spiel. Er hatte das Reich der Burgunder angegriffen, als diese nach Italien gezogen waren. Vielleicht geschah das nur, um die Situation auszunutzen, vielleicht aber auch wegen eines Bündnisses Chlodwigs mit Theoderich dem Großen. Für die zweite Möglichkeit spricht, dass dieser wohl im Jahr 493 Chlodwigs Schwester Audofleda geheiratet hat. Dies war nur ein Teil einer großangelegten Heiratsdiplomatie, in die Theoderich nach seinem Sieg über Odoaker alle anderen Nachbarn der

Ostgoten einband: neben den Franken die Westgoten, Burgunder und Vandalen. Damit war das Ostgotenreich in Italien bestens gegenüber Ostrom abgesichert, das Italien nur ungern aufgeben wollte. Eine weitere Ehe, so schien es, sollte Theoderichs Bündnisssystem zusätzlich stärken: Chlodwig heiratete Chrodechilde, die Nichte des Burgunderkönigs Gundobad.

IV. Chlodwigs Übergang zum Christentum

Selbstverständlich kann Chlodwigs Übergang zum Christentum nicht erschöpfend behandelt werden. Daher soll der politische Aspekt im Vordergrund stehen. Chlodwigs Gemahlin Chrodechilde war – wie eingangs erwähnt – Katholikin. Ihr Onkel Gundobad hing dagegen der arianischen Lehre an, tolerierte aber die katholische Orientierung seiner Nichte. Auch selbst scheint er gewisse Tendenzen zum Katholizismus gehabt zu haben. Schließlich waren seine gallo-römischen Untertanen ganz überwiegend Anhänger dieser Glaubensrichtung. In der Rückschau zeichnet Gregor von Tours den konfessionellen Gegensatz zwischen Katholiken und Arianern äußerst scharf, was aber der gallischen Situation im endenden 5. Jahrhundert nicht entsprochen haben dürfte. Gleichwohl diente der konfessionelle Gegensatz auch dazu, Römer und germanische Besatzer voneinander zu trennen. Schon früher hatten die römischen Kaiser etwa ein strenges Verbot von Heiraten zwischen Katholiken und Arianern erlassen, auf dessen Einhaltung auch die Germanenkönige großen Wert legten – außer bei politisch motivierten Ehen.

Eine eindeutig politisch motivierte Ehe hat Chlodwig geschlossen, als er noch als Heide die katholische Burgunderin Chrodechilde heiratete.

Eine eindeutig politisch motivierte Ehe hat Chlodwig geschlossen, als er noch als Heide die katholische Burgunderin Chrodechilde heiratete. Damit wurden die politischen Spannungen zwischen Chlodwig und dem Burgunderkönig Gundobad aus der Welt geschafft. Laut Gregor suchte Chrodechilde nun ihren heidnischen Gatten zur katholischen Richtung des Christentums zu bekehren. Was Gregor aber nur andeutet, ist, dass es an Chlodwigs Hof noch eine dritte Möglichkeit der religiösen Orientierung gab: das arianische Bekenntnis. So war Chlodwigs Schwester Lantechilde zunächst Arianerin. Sie wechselte anlässlich von Chlodwigs Taufe jedoch zum katholischen Glauben. Die arianischen Tendenzen in Chlodwigs Umgebung sind sogar noch besser bezeugt. Der einzigen streng zeitgenössischen Quelle, dem Brief des katholischen Bischofs Avitus von Vienne an Chlodwig anlässlich von dessen Taufe, ist zu entnehmen, dass es an Chlodwigs Hof „Anhänger gewisser schismatischer Ansichten“ gegeben habe, die den König in die Irre geführt hätten mit Behauptungen, die „in ihrer Wahrheit bezüglich des christlichen Namens nichtig sind“. Chlodwig, so wird man aus dieser Bemerkung schließen können, sollte also zum Arianismus bekehrt werden. Nach Lage der Dinge standen hinter diesen Bemühungen wohl seine arianischen Nachbarn – am ehesten Gundobad, vielleicht auch Theoderich der Große.

Am Ende hat Chlodwig sich anders entschieden und man wird nach den Voraussetzungen und den Folgen dieser Entscheidung fragen müssen. Vorbereitet wurde Chlodwigs Entschluss für die katholische Glaubensrichtung durch seinen intensiven Kontakt mit den Bischöfen seines Reiches. Schon Jahre zuvor hatte ihm etwa Bischof Remigius von Reims brieflich zum Herrschaftsantritt gratuliert und ihn ermahnt, nach christlichen Maßstäben zu regieren. Bekannt ist, dass viele Franken, zumal im Nordosten Galliens und jenseits des Rheins, noch lange an ihrer paganen Religion oder zumindest synkretistischen Praktiken festgehalten haben. Tatsächlich erfahren wir aus unseren Quellen nicht viel über möglichen Widerstand von heidnischer Seite gegen Chlodwigs Entscheidung.

Neben den Burgundern stand auch ein fränkischer König auf Chlodwigs Seite: Sigibert von Köln

Immerhin lässt Avitus von Vienne erahnen, was ein Heide, oder besser, ein heidnischer König mit seiner Entscheidung für das Christentum aufgegeben hat. Er deutet an, dass Chlodwig mit seiner Abkehr von der alten Religion natürlich auch Konflikte innerhalb seines eigenen Volkes provozierte. Für den König aber war der Sieg in der Schlacht der wichtigste Gesichtspunkt seines Handelns. Und dafür scheint der Christengott ein besserer Garant gewesen zu sein als die heidnischen Götter – zumindest scheint dies eines der Argumente der christlichen Seite für ihre Religion gewesen zu sein. Dies erleichterte Chlodwig den Schritt, sich vom alten Glauben ab- und dem neuen zuzuwenden. Das Kriegsglück war Chlodwigs eigentliche Legitimation zu herrschen und berechtigte ihn auch, die Religion zu wechseln, ganz unabhängig von der Frage, ob er sich während einer bestimmten Schlacht dazu entschieden hatte.

Eine Folge seines Schrittes war, dass Chlodwig sich zur gleichen Glaubensrichtung bekannte wie seine römischen Untertanen – und wie ein Großteil der Untertanen seiner Nachbarkönige. Damit hatte Chlodwig eine, aus Sicht dieses Herrscher, gefährliche Konstellation geschaffen. Mehr noch: Er wusste seine Entscheidung sofort zu instrumentalisieren. Denn Chlodwig verkündete seine Entscheidung für das Christentum nicht an einem beliebigen Ort, sondern in Tours, das als Stadt des heiligen Martin das zentrale Wallfahrtsziel im damaligen Gallien gewesen ist. Es gab keinen besseren Ort, um die katholischen Gallo-Romanen über seinen Glaubenswechsel zu unterrichten. Damit aber nicht genug: Chlodwig ließ auch dem burgundischen Bischof Avitus eine Einladung zu seiner Tauffeier zukommen, wie wir aus dessen Brief an den König erfahren. Avitus dürfte nicht der einzige nicht-fränkische Bischof gewesen sein, dem der vornehme Täufling dieses Angebot gemacht hatte. Vielleicht hatte Chlodwig sogar alle Bischöfe des Burgunderreiches und möglicherweise sogar des Westgotenreiches zu seiner Tauffeier gebeten. Damit forderte er die betroffenen Nachbarkönige ganz deutlich heraus. Es verwundert daher nicht, dass Avitus sich dieser Einladung entzog und lieber seine guten Beziehungen zu König Gundobad pflegte. Bei einer Konfrontation zwischen einem katholischen und einem arianischen König gerieten die katholischen Bischöfe jedoch sicherlich in einen Gewissenskonflikt. Das wusste wiederum die Arianer, die daher

dem katholischen Episkopat umso misstrauischer gegenübertraten. Natürlich war dies nicht in jedem Fall so, aber Chlodwig hatte mit seinem Bekenntnis zur katholischen Lehre einen Ansatzpunkt gefunden, um die Geschlossenheit seiner Nachbarn aufzubrechen.

V. Weitere Expansion

Spätestens 496 wurde deutlich, dass die Heirats- und Bündnispolitik Theoderichs die Franken und Westgoten nur sehr kurze Zeit von ihrer Rivalität um die Vorherrschaft in Gallien abgehalten hatte. In diesem Jahr drang Chlodwig tief in westgotisches Gebiet im südwestlichen Gallien vor, wurde zunächst jedoch von Alarich II. zurückgeschlagen. Seine Niederlage hing möglicherweise damit zusammen, dass er 496 in einen Zweifrontenkrieg geraten war, denn die Schlacht gegen die Alemannen – die von Gregor erwähnte Bekehrungsschlacht – fand wahrscheinlich auch 496 statt. Die Kämpfe gegen die Westgoten zogen sich dagegen wohl bis 498 hin und weiteten sich sogar noch weiter aus. Im Jahr 500 brach im benachbarten

Burgunderreich ein Bruderkrieg aus, in den sowohl die Franken als auch die Westgoten eingriffen, wobei die Westgoten König Gundobad auf dem Thron halten konnten, während Chlodwigs Prätendent scheiterte. Vorerst musste der Frankenkönig seine Hoffnungen auf eine weitere Expansion seines Reiches begraben; feierlich schloss er im Jahr 502 Frieden mit Alarich II.

Doch auch dieser Frieden währte nicht lange. Zunächst wandelten sich die Verhältnisse im Burgunderreich grundlegend. Die burgundisch-westgotische Allianz hielt nicht lange, wobei der konfessionelle Gegensatz erneut eine entscheidende Rolle spielte: Sigismund, der älteste Sohn des Burgunderkönigs Gundobad, trat wohl 501 oder 502 zum katholischen Bekenntnis über. Damit bahnte sich auch ein politisches Bündnis zwischen Franken und Burgundern an. Tatsächlich kam es 506 erneut zu einem siegreichen Krieg der Franken gegen die Alemannen, bei dem die Burgunder Chlodwig unterstützten. Zur Belohnung erhielten sie bislang alemannische Gebiete bis zum Hochrhein. Die Franken selbst sicherten sich das Elsass und einige

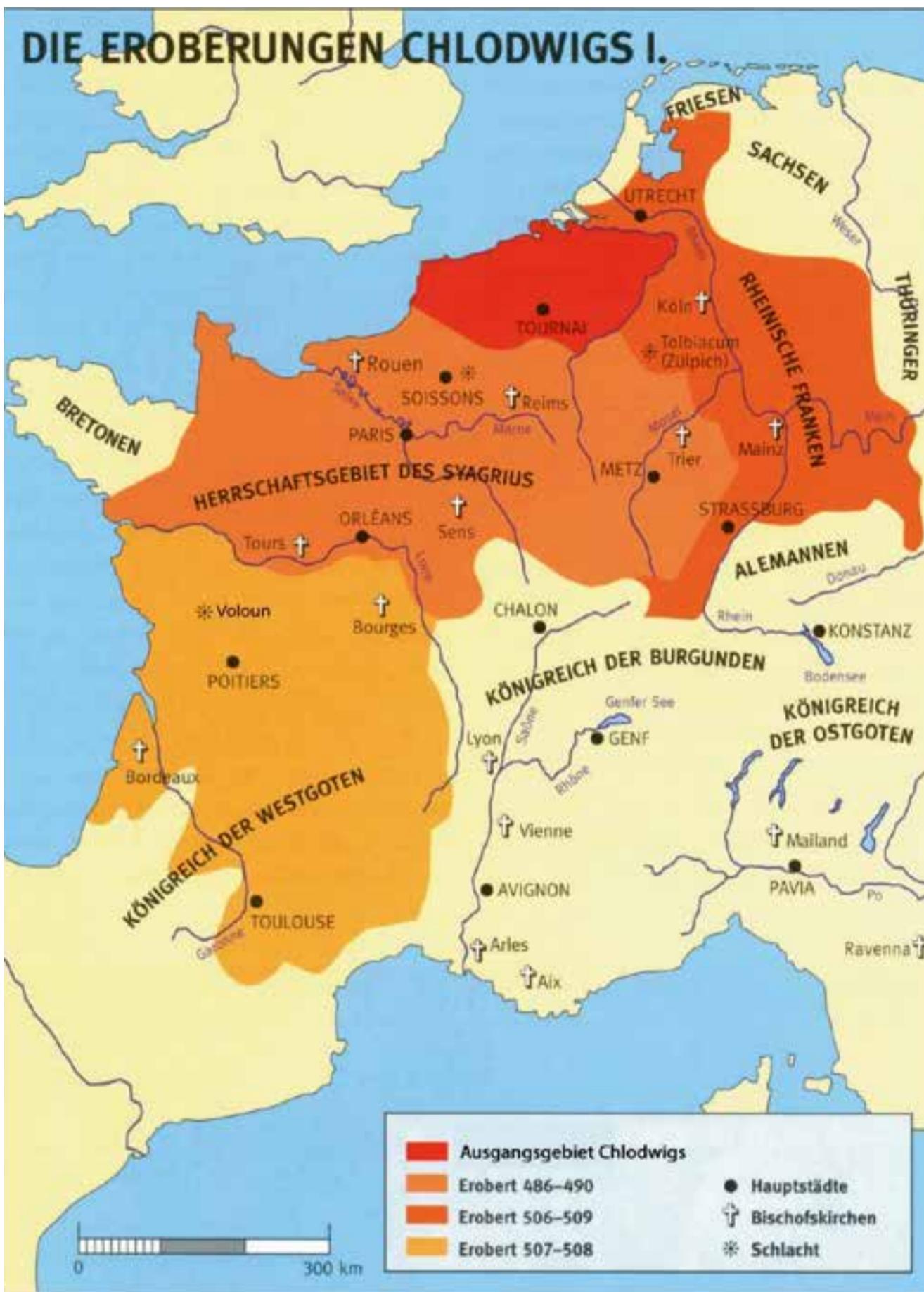
rechtsrheinische Gebiete. Dieser Krieg rief heftige Reaktionen Theoderichs des Großen hervor, der die Reste der Alemannen vor den Franken schützte. Wahrscheinlich war ihm bewusst, dass Chlodwig sich nur den Rücken für eine weitere Auseinandersetzung mit den Westgoten freihalten wollte.

Schon ein Jahr später war es dann soweit: Chlodwig überschritt die Loire. Neben den Burgundern stand auch ein fränkischer König auf seiner Seite: Sigibert von Köln, der wegen einer im Kampf gegen die Alemannen erlittenen Knieverletzung aber seine Truppen nicht persönlich anführen konnte und daher von seinem Sohn Chloderich vertreten wurde. Außerdem suchte Chlodwig erneut, die katholischen Bischöfe des Westgotenreiches auf seine Seite zu ziehen. Das zeigen nicht nur der legendenhaft ausgeschmückte Bericht Gregors von Tours, sondern auch das einzige Zeugnis, das wir von Chlodwig selbst haben, ein Brief an die aquitanischen Bischöfe. Wie groß der Erfolg seiner Bemühungen war, ist umstritten. In der Entscheidungsschlacht von Voulon 507 kämpften die katholischen Bewohner



Foto: akg-images

Ebenfalls aus einem Exemplar der Grande Chroniques de France – aufbewahrt in der Nationalbibliothek in Paris – ist diese Darstellung der Taufe, die eine Initiale eines neuen Textabschnitts schmückt.



Diese Landkarte zeigt die Entwicklung des Chlodwig-Reiches von seinem Herrschaftsantritt bis zu seinem Tod

der Auvergne jedenfalls auf Seiten der Westgoten. Dennoch blieb Chlodwig insgesamt siegreich, da Alarich II., angeblich durch Chlodwigs Hand, fiel. Damit war die Entscheidung gefallen und große Gebiete südlich der Loire fielen endgültig an den Frankenkönig. Einen weiteren Erfolg errang Chlodwig, als er im Jahr 508 die kaiserliche Ernennung zum Patricius entgegennehmen konnte. Damit gehörte er – wie auch Theoderich – der obersten Klasse der oströmischen Ämterhierarchie an. Vor

allem aber legitimierte der Kaiser damit Chlodwigs Herrschaft über die Gebiete, die einst zum römischen Reich gehört hatten.

Mit diesem Renommee ausgestattet, wollte Chlodwig sich die Herrschaft auch nicht mehr wie bisher mit anderen fränkischen Königen teilen. Laut Gregor von Tours brachte er Chloderich dazu, dessen Vater Sigibert zu ermorden, um Chloderich dann kurz darauf ebenfalls beseitigen zu lassen. Damit konnte Chlodwig sein Reich bis an den

Rhein ausdehnen. Vielleicht reagierte er mit dieser Politik auf eine geänderte politische Lage, denn der fränkisch-ostgotische Gegensatz bestimmte nach wie vor die große Politik. Theoderich verheiratete damals seine Nichte Amalaberga mit dem Thüringerkönig Herminafriid. Dieses Bündnis war sicher gegen Chlodwig gerichtet; und es war äußerst bedrohlich. Nach neuesten Forschungen erstreckte sich das Thüringerreich nämlich von der Donau über das heutige Thüringen bis an den Niederrhein, also

bis an die Grenzen von Sigiberts Reich. Möglicherweise schien es Chlodwig angesichts dieser Bedrohung besser, selbst die Herrschaft am Rhein zu übernehmen und dem neuen Feind entgegenzutreten.

Neben den militärischen Erfolgen, die Chlodwig erzielt hatte, arbeitete er nun aber auch eng mit der Kirche zusammen und erfüllte damit seine Versprechungen, die er vor dem Krieg gegen die Westgoten gemacht hatte. Im Jahr 511 versammelte er in der Stadt Orléans zahlreiche Bischöfe seines Reiches um sich. Hier wurde er als König eines neuen, fast ganz Gallien umfassenden katholischen Großreichs gefeiert.

VI. Fazit

Machen Personen Geschichte oder sind Strukturen entscheidend? Diese Frage treibt den Historiker immer wieder um, gerade wenn man sich intensiv mit der Geschichte einer Epoche des Umbruchs auseinandersetzt. Der Aufstieg Chlodwigs ist nur vor dem Hintergrund des untergehenden Imperium Romanum zu verstehen. Das machtpolitische Vakuum, welches das Imperium hinterlassen hat, ermöglichte es Chlodwig, seine Expansionspolitik unter Ausnutzung aktueller Entwicklungen zu betreiben. Ein wichtiger Faktor dabei war die Religion. Sicher spitzt unser wichtigster Gewährsmann Gregor von Tours den Gegensatz zwischen Katholiken und Arianern unzulässig zu und stilisiert Chlodwig zum Vorkämpfer für den katholischen Glauben. Bei allen Vorbehalten gegen seine Darstellung scheint er aber doch den Kern von Chlodwigs Strategie zu treffen. Der König wollte sein katholisches Bekenntnis auch für seine Politik instrumentalisieren, oder, wenn man es vorsichtiger formulieren

Der Aufstieg Chlodwigs ist nur vor dem Hintergrund des untergehenden Imperium Romanum zu verstehen.

will: Diese Instrumentalisierung stellte sich gleichsam von selbst ein. Der konfessionelle Gegensatz zu den benachbarten Königen bei der gleichzeitigen Glaubensgemeinschaft mit deren gallorömischen Untertanen säte Misstrauen und untergrub die Geschlossenheit des Burgunder- und vor allem des Westgotenreiches. Der fränkische Sieg über die Westgoten beseitigte den Gegensatz zwischen arianischen Eroberern und katholischen Gallo-Römern auf Dauer. Damit war ein katholisches Großreich entstanden, in dem König und Bischöfe eng zusammenarbeiteten, wie das Konzil von Orléans von 511 zeigt. Unter Chlodwigs Nachfolgern sollte diese Kooperation zur ständigen Praxis werden.

Das von Chlodwig in der Gunst des Augenblicks geschaffene Reich sollte sich auf Dauer als das stabilste auf dem Boden des einstigen Römischen Reiches erweisen. Im Frankenreich entwickelten sich Strukturen wie die Grundherrschaft und die Vasallität, vor allem aber auch die enge Bindung von Staat und Kirche, welche die weitere Geschichte Westeuropas maßgeblich bestimmen sollte. Das Frankenreich selbst überstand viele Teilungen und blutige Bruderkriege und sollte rund 400 Jahre in der von Chlodwig geschaffenen Form bestehen. Seine Geschichte mündet in gewisser Hinsicht in die Frankreichs und Deutschlands. Aber das ist ein anderes Thema. □

Paul Klee

Beim Adventlichen Abend für Journalisten in Schloss Suresnes am 2. Dezember 2015 stand wieder ein Künstler im Mittelpunkt, der dort für einige Zeit gelebt hat: nach Ernst Toller im Jahr 2013 diesmal Paul Klee. Prof. Dr. Carla Schulz-Hoffmann stellte in ihrem konzentrierten Vortrag einige Arbeiten des Malers und deren geistesgeschichtlichen Hintergrund vor. Paul Klee hatte von 1919 bis 1921 im

Schloss sein Atelier, bevor er ins Bauhaus nach Weimar berufen wurde; in Suresnes entstanden so einige seiner wichtigsten Werke, wie z.B. der „Engel der Geschichte“, der später von Walter Benjamin intensiv gedeutet werden sollte. Carla Schulz-Hoffmann war viele Jahre lang stellvertretende Generaldirektorin der Bayerischen Staatsgemäldesammlungen und ist eine der besten Kennerinnen moderner Kunst.

Der Maler im Suresnes-Schlösschen

Carla Schulz-Hoffmann

I.

Eine Warnung vorweg: Jeder Vortrag über einen Künstler mit der Bedeutung eines Paul Klee wird für Autor wie Zuhörer bis zu einem gewissen Grad eine Enttäuschung sein. Es können nur wenige Fragen gestreift werden, aber dennoch sollen darin entscheidende Gedanken des Künstlers zur Sprache kommen.

Hier soll es um die Zeit von 1919 bis 1921 gehen, in der Paul Klee ein Atelier im Suresnes-Schlösschen hatte. Es handelt sich um eine relativ kurze, jedoch eine weltanschaulich wie künstlerisch prägende Zeitspanne und Klees Bildsprache gewann in diesen wenigen Jahren ihre unverwechselbare Eigenständigkeit.

Ich will versuchen, dies an Bildern wie „Vollmond“ von 1919 (Abb. 1) und „Landschaft mit dem gelben Kirchturm“ von 1920 (Abb. 2) unter verschiedenen Aspekten darzustellen. Hilfreich und klärend für das Verständnis wird dabei Klees Auseinandersetzung mit dem im Ersten Weltkrieg gefallenen Freund Franz Marc sein, aber auch die unterschiedliche Rezeption des deutschen Idealismus und der norddeutschen Romantik, die seit Beginn des 20. Jahrhunderts für viele Künstler wichtig wurde.

Zum Einstieg eine Einordnung des Künstlers von 1926: In seinem prophetisch frühen, kritischen Abriss der Kunst des 20. Jahrhunderts gesteht Carl Einstein der deutschen Avantgarde nur geringe Bedeutung zu. Allein den „Blauen Reiter“, Carl Einstein zufolge die „Mitte der neueren deutschen Kunstgeschichte“ (*Die Kunst des 20. Jahrhunderts*, hrsg. u. kommentiert von Uwe Fleckner und Thomas W. Gaetgens, in: *Carl Einstein, Werke, Berliner Ausgabe Band 5, Berlin 1996*), würdigt er mit oft fast emphatischen, treffsicheren Formulierungen, die auch durch eigenwillige Gewichtungen auffallen. Wassily Kandinsky, Franz Marc und Paul Klee werden als die bestimmenden Protagonisten vorgestellt, wobei die Abfolge unverkennbar



Prof. Dr. Carla Schulz-Hoffmann, ehem. stellvertretende Generaldirektorin der Bayerischen Staatsgemäldesammlungen

eine künstlerische Hierarchie meint, die in Klee kulminiert. Er gilt Einstein als die „erheblichste Persönlichkeit unter den deutschen Künstlern“, während er Kandinsky als zu „konstruiert“ rügt. Seine Einstellung zu Marc bleibt, bedingt durch dessen frühen Tod, relativ unkonkret, er lehnt jedoch „manche kosmisch aufgedonnerten Banalitäten seiner Kriegszeichnungen“ ab. So etwa in Franz Marc, „Der Mandrill“, von 1913. (Abb. 3).

II.

Diese Interpretation ist bemerkenswert und es ist interessant zu sehen, wie sich Klees Einschätzung des Freundes dazu verhält. Jedoch zunächst ein knappes Resümee der Marcschen Position.

Franz Marc, darin deutlich dem deutschen Idealismus verpflichtet, begreift den Krieg als mögliche „Katharsis“, als Reinigungsprozess. Er bietet Marc eine Chance globaler Sühne für das Fehlverhalten der Menschheit, die in Materialismus erstickt sei, wie in seinem Briefnachlass zu lesen ist: „Weil man die Verlogenheit der europäischen Sitte nicht mehr aushält. Lieber Blut als ewig schwindeln; der Krieg ist ebenso Sühne wie selbstgewolltes Opfer, dem sich Europa unterworfen hat, um ‚ins Reine‘ zu kommen mit sich.“ (*Briefe aus dem Feld, Berlin 1940, S. 58*). Subjektiv wird das damit verbundene „Sterben“ auf die Ebene mystischer Verklärung entrückt, als ersehnte Form der Rückkehr zu den Ursprüngen. Bezeichnend hierfür ist es, wenn Marc von den Verwundungen als den eigentlichen Enttäuschungen des Krieges spricht: „Das Ich erwacht und bemerkt, daß es nichts gewonnen hat, aber seinen dummen Finger oder Arm verloren hat ... Aber die Toten sind unsagbar glücklich“, so Franz Marc, *Kämpfende Formen, 1914 (Abb. 5)*.

Klee widersprach nicht nur deutlich dieser pathetischen Überhöhung des Krieges und der Stilisierung des Todes zur positiven Instanz, sondern für ihn war nicht im romantischen Sinn die „Sehnsucht“ als Projektion in eine bessere Zukunft grundlegend, sondern der nicht konkret zielgerichtete Weg. Während Marc seine Utopie als zwar ferne, jedoch tief geglaubte Realität versteht, verschafft sich Klee ein mit Ironie durchsetztes, phantastisches Traumreich, das ihm die Möglichkeit eröffnet, sich aus der ihn umgebenden Wirklichkeit auszublenden. So vermerkt er bereits in einer Tagebuchaufzeichnung von 1914: „Man verlässt die diesseitige Gegend und baut dafür hinüber in eine jenseitige, die ganz ja sein darf. Abstraktion. – Die kühle Romantik dieses Stils ohne Pathos ist unerhört. Je schreckensvoller diese Welt (wie gerade heute), desto abstrakter die Kunst, während eine glückliche Welt eine diesseitige Kunst hervorbringt.“ (*Tagebücher 1898-1918. Textkritische Neuauflage. Hrsg. von der Paul Klee-Stiftung Kunstmuseum Bern. Bearb. von Wolfgang Kersten. Bern 1988*)

Die spielerische Heiterkeit eines Bildes wie der „Vollmond“ (Abb. 1) belegt diese Grundmaxime, zu der sich Klee immer wieder bekennt: Sie definiert abstrakte Bildwelt als positive Antithese zu einer bedrängenden Tagesrealität.

Gerade das Entstehungsjahr 1919 scheint diese prinzipielle Unvereinbarkeit von tatsächlicher und künstlerischer Wirklichkeit in den biographischen Eckdaten zu untermauern: Im Dezember 1918 wird Klee zunächst vom Kriegsdienst beurlaubt und dann, im Februar 1919, entlassen. Im Frühjahr mietet er sich ein Atelier im Suresnes-Schlösschen an der Münchner Werneckstraße. Am 12. April wird er Mitglied im Rat bildender Künstler sowie im Aktionsausschuss bildender Künstler und beteiligt sich an kunstpolitischen Ausschüssen der Bayerischen Räterepublik. Nach dem Sturz der Räteregierung bringt er kürzere Zeit in der Schweiz, um dann wieder sein Atelier in München zu beziehen.

In diese Phase datiert auch die gescheiterte Berufung durch Oskar Schlemmer an die Stuttgarter Akademie, die von polemischen Attacken gegen Klee begleitet wird und sein Kontakt mit dem Zürich Dada-Kreis.

1920 veranstaltet Hans Goltz eine, mit 362 Arbeiten, erfolgreiche Retrospektive des Künstlers, im Oktober des Jahres erfolgt die Berufung an das Bauhaus in Weimar, wohin er Ende 1921 übersiedelt.

An diesen wenigen Fakten wird deutlich, wie intensiv Klee einerseits an den

politischen Ereignissen seiner Zeit Anteil nimmt, sich innerlich mit ihnen auseinandersetzt und wie klar und kompromisslos er andererseits sein bildnerisches Denken als Gegenposition versteht. Die damit einhergehende Begründung abstrakter Malerei als einer reinen und unverbildeten spirituellen Gegenwart zur Unmoral und Hoffnungslosigkeit der historischen Realität verbindet Klee mit einem an deutschem Idealismus und Romantik orientierten Denken, das seitdem immer wieder als theoretisches Fundament für die nichtfigurative Malerei in Anspruch genommen wurde.

Pointierter Antimaterialismus und eine Rückbesinnung auf verschollen geglaubte geistige Werte werden dabei vielfach zur Triebfeder. Der gesellschaftliche Widerspruch zwischen einer nach außen hin seit der deutschen Reichsgründung lautstark dokumentierten Einheit und den tatsächlichen, disparaten Verhältnissen im Inneren, der Gegensatz zwischen einer mit schwindelerregender Schnelligkeit anwachsenden Industrialisierung (und dem damit verbundenen Gewinnzuwachs weniger) einerseits und einer allgemeinen kulturellen Rückständigkeit andererseits fördert retrospektive wie auch progressive Erneuerungsbewegungen, die mit unterschiedlichen Vorzeichen Werte wie Spiritualität und Transzendenz gegen den Materialismus der Gegenwart setzen.

III.

Unter den drei, eingangs von Carl Einstein genannten führenden Künstlern, Marc, Kandinsky und Klee, kommt letzterem eine klärende und verbindende Rolle zu. Insbesondere bei der Frage des Religiösen muss man deutlich zwischen Marc und Kandinsky unterscheiden: Während sich Marc nur an christlichen Vorstellungen orientiert, bezieht Kandinsky unterschiedlichste religiöse und spirituelle Quellen ein. Diesem Denken steht Klee intellektuell näher, ohne es in seinen versponnenen Umwegen zu teilen. Man sieht das beim Werk von Franz Marc, „Tirol“, von 1914 (Abb. 4) und dem von Paul Klee, „Landschaft mit gelbem Kirchturm“, von 1920 (Abb. 2).

Jedoch ist bei allen drei Künstlern kein im engeren Sinn kirchlich ausgerichtetes Grundverständnis gemeint. Es gilt vielmehr eine bereits in der Frühromantik formulierte Auffassung, die Religion als „religiöses Denken“ versteht. Dies ist von kirchlichen Bindungen unabhängig, es lehnt, um mit Novalis (*Monolog, Die Lehrlinge zu Sais, Die Christenheit oder Europa, Hymnen an die Nacht...*, Hamburg 1963) zu sprechen, das „Weltliche“, die Religion als „irdische Wissenschaft“ ab und beschäftigt sich nur mit ihrem transzendentalen Gehalt. Religion wird zu einem Produkt der Freiheit und Reinheit des nur sich selbst verpflichteten Denkens, einem geistigen Zustand, in dem alle Bindungen an Äußerlichkeiten aufgehoben sind. Und wengleich eine konkrete Glaubensstradition Ausgangspunkt war, für die Ausbildung des jeweiligen theoretischen Konzeptes war sie nicht bestimmend, es sei denn im Sinne eines negativen und bereits überlebten Gegenbildes. Erinnert sei hier nur an die oft zitierte Feststellung von Marc: „Heute ist in Kunst und Religion diese lange Entwicklung durchlaufen [...]. Die alten Ideen und Schöpfungen leben ein Scheinleben fort [...]. Religionen sterben langsam.“ Marc formulierte darin eine Vorstellung, die Religiosität strikt als subjektive Haltung begreift, eine Vorstellung, die für weite Teile der Moderne prägend wurde.

Klee fehlt Marcs, wie er meint, fast kindliche Glaubensbereitschaft. Aus der



Abb. 1: Paul Klee, Vollmond, 1919
Öl auf Pappe

positiven, jedoch distanzierteren Sicht des intellektuelleren Freundes charakterisiert er in einem Tagebucheintrag nach dem Tod von Marc 1916 treffend: „Wenn ich sage wer Franz Marc ist muss ich zugleich bekennen wer ich bin, denn vieles woran ich Teil nehme gehörte auch ihm. Menschlicher ist er, er liebt wärmer, ausgesprochener. Zu den Tieren neigt er sich menschlich. Er überhöht sie zu sich. Er löst nicht sich zuerst als zum Ganzen zugehörig auf um sich dann nicht nur mit Tieren, sondern auch mit Pflanzen und Steinen auf einer gleichen Stufe zu sehn. Ich suche hierin einen entlegeneren, schöpfungsursprünglicheren Punkt, wo ich eine Art Formel ohne für Tiere, Pflanze, Mensch, Erde, Feuer, Wasser, Luft und alle kreisenden Kräfte zugleich. In Marc steht der Erdgedanke vor dem Weltgedanken [...] Ich suche mir bei Gott einen Platz für mich, und wenn ich zu Gott verwandt bin, will ich mir nicht einbilden, dass meine Brüder nicht auch zu mir verwandt seien; doch ist das ihre Sache. [...] Meine Glut ist mehr von der Art der Toten oder der Ungeborenen. Kein Wunder dass er mehr Liebe fand. Edle Sinnlichkeit zog wärmend ziemlich viele an. Marc war noch Species nicht Neutralgeschöpf. Ich erinnere mich seines Lächelns wenn meinem Auge irdische Momente entgingen. Kunst ist wie Schöpfung, und gilt am ersten und am letzten Tag.“

In scheinbar rückhaltloser Bewunderung stilisiert Klee den Freund zum erd- zugewandten, allem Kreatürlichen mitleidend verbundenen Weltverbesserer, eine Folie, vor der die eigene Position umso deutlicher wird. Und man kommt nicht umhin, darin eine gewisse Arroganz zu bemerken, eine Gewichtung in den Formulierungen, die Marc naiv und sentimental erscheinen lässt, während Klee menschliche Isolation in Kauf nehmen muss, da er dem Göttlichen verwandt ist – eine Nähe allerdings, die sich nicht auf moralische Kategorien gründet.

Trotz der gezielten Überpointierung, die Klee zur Präzisierung seines Standpunktes einsetzt, bleiben wesentliche Unterscheidungskriterien festzuhalten: Marcs Utopie einer kommenden besseren Welt, die sich in einer Form und damit in ähnlichen Bildern verdichtet, steht Klees wertfreies, den ewigen Gesetzmäßigkeiten der Natur nachspürendes Experiment gegenüber, das potentiell unbegrenzt ist. Marc war noch „Species“, das heißt Mensch mit entsprechenden normativen moralischen Vorstellungen, wohingegen sich Klee als „Neutralgeschöpf“ bezeichnet, das, so die These, als Künstler außerhalb gesellschaftlicher Verbindlichkeiten steht und künstlerische Arbeit als Versuchsreihe ohne Anfang und Ende begreift. Sie dient nicht, wie im Sinne von Marc, als „Symbol“ für „die Altäre der kommenden geistigen Religion“, sondern ist in letzter Konsequenz nicht mehr und nicht weniger als ein Gleichnis der Schöpfung. „Sie ist jeweils ein Beispiel, ähnlich wie das Irdische ein Beispiel ist“, so Marc. (Franz Marc, Beitrag für den Sammelband „Schöpferische Konfession“, Berlin 1920. Christian Geelhaar (Hrsg.), Paul Klee, Schriften, Rezensionen und Aufsätze, Köln 1976)

Klee nimmt damit, im Gegensatz zu Marc, keinen sinnlichen, sondern stärker gedanklichen Zugang für sich in Anspruch. Und er teilt nicht Marcs pathetische Überhöhung des Krieges und die Stilisierung des Todes zur positiven Instanz. Ihm wird nicht im romantischen Sinn die Sehnsucht als Projektion in eine bessere Zukunft grundlegend, sondern der nicht konkret zielgerichtete Weg. Zwar teilt er weitgehend die romantische Definition des Subjektivismus, bindet diesen jedoch in die Forderung nach ebenso diszipliniertem wie prinzipiell nie abschließbarem Experiment ein: „Also nicht an Form denken, sondern an Formung. Festhalten am Weg, am ununterbrochenen Zusammenhang mit der ideellen Ursprünglichkeit.“ (Paul Klee, Unendliche Natur-

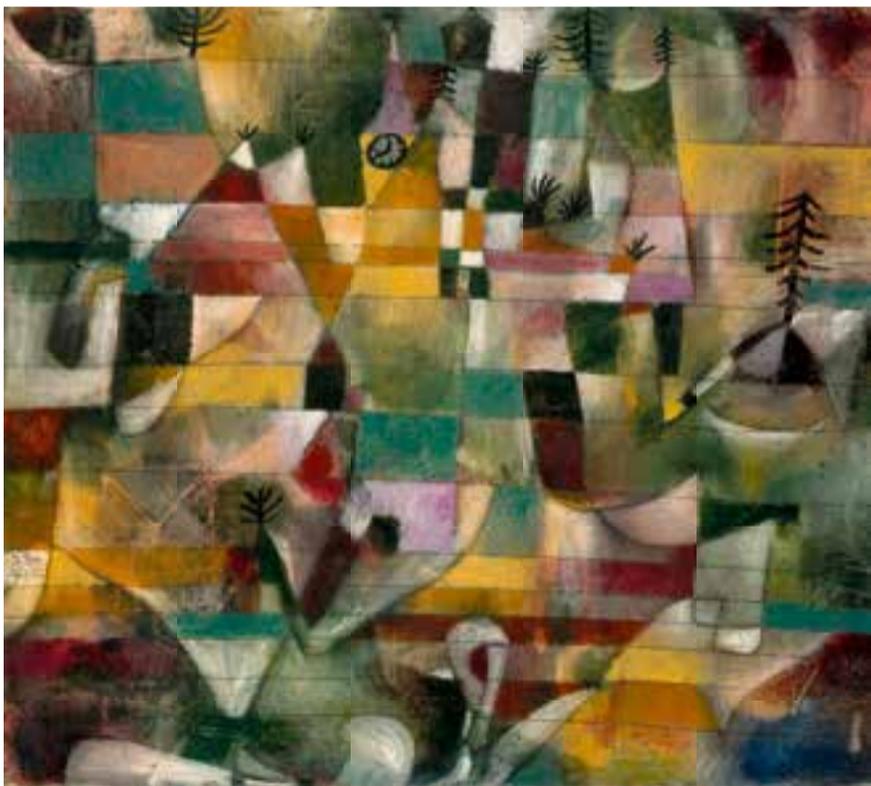


Abb. 2: Paul Klee, Landschaft mit gelbem Kirchturm, 1920
Öl auf Pappe



Abb. 3: Franz Marc, Der Mandrill, 1913
Öl auf Leinwand



Abb. 4: Franz Marc, Tirol, 1914
Öl auf Leinwand

geschichte, Prinzipielle Ordnung der bildnerischen Mittel, verbunden mit Naturstudium, und konstruktive Kompositionswege, Form- und Gestaltungslehre, Bd. II, hrsg. u. bearb. von Jürg Spiller, Basel/Stuttgart 1970)

Und gleichzeitig: „Die Natur kann sich Verschwendung in allem erlauben, der Künstler muß bis ins letzte sparsam sein. [...] Wille und Disziplin ist alles. Disziplin im Hinblick auf das ganze

Werk, Wille im Hinblick auf seine Teile. Wille und Können sind da sehr eins, wer nicht kann, kann hier nicht wollen [...] Wenn bei meinen Sachen manchmal ein primitiver Eindruck entsteht, so erklärt sich diese Primitivität aus meiner Disziplin, auf wenige Stufen zu reduzieren. Sie ist nur Sparsamkeit, als letzte professionelle Erkenntnis.“ (Paul Klee, *Das bildnerische Denken, Schriften zur Form- und Gestaltungslehre*,



Abb. 5: Franz Marc, Kämpfende Formen, 1914
Öl auf Leinwand



Abb. 6: Paul Klee, Wachstum der Nachtpflanzen, 1922
Öl auf Karton

hrsg. u. bearb. von Jürg Spiller, Basel/Stuttgart 1956)

Dieses Insistieren auf der Erforschung elementarer Gesetzmäßigkeiten, ein Ansatz, den Klee in seinen Bauhauskursen zu systematisieren und anschaulich zu vermitteln versucht, verbindet den Künstler auch methodisch eng mit den experimentellen Versuchen Johann Wolfgang von Goethes, die dieser in umfangreichen Schriften zu verschiedenen Gebieten der Naturwissenschaft zusammenfasste. Die Parallelen reichen von der Überzeugung einer stets vorhandenen Dynamik über gleichbleibende Grundgesetze innerhalb der Natur bis hin zu der von beiden geäußerten Maxime, dass Schönheit aus sich heraus existiert und keiner darüber hinausgehenden Begründung bedarf. Mit dieser These widerspricht Goethe dem romantischen Ansatz ebenso wie später Klee demjenigen von Franz Marc. Für Goethe klärt sich die Bedeutung eines Kunstwerks unmittelbar im anschaulichen Bestand. Dadurch bedingt, existieren keine Interpretationsprobleme, und die höchste Form der Kunst kann nur dort erreicht werden, wo der Gegenstand keine Erklärung verlangt. Ähnlich argumentiert Klee, wenn er betont: „Das

Bild hat keinen besonderen Zweck. Es hat nur den einen Zweck, uns glücklich zu machen.“

Es kann hier nicht der Ort sein, diese Parallelen systematisch zu vergleichen, wichtig ist es vielmehr festzuhalten, dass sich mit dieser Perspektive der Dualismus im Werk von Klee präziser fassen lässt. Ein Werk wie „Wachstum der Nachtpflanzen“ von 1922 (Abb. 6), fast eine bildnerische Umsetzung Kleescher Bauhauskurse, spiegelt in weiten Bereichen die Pflanzenmorphologie von Goethe wider. Demgegenüber wird in „Vogelgarten“ von 1924 (Abb. 7) der Dualismus von klassisch-romantisch selbst thematisiert. Dabei entspricht Klees Verknüpfung von klassisch = statisch und romantisch = dynamisch eher der Bedeutung der Begriffe im allgemeinen Sprachgebrauch als ihrem theoretischen Fundament in der deutschen Klassik und Romantik. So ist die Beziehung zum „Klassischen“ in der systematisierenden Ordnung zu sehen und in der die Gesetze der Schwerkraft ignorierenden inneren Dynamik und Beweglichkeit. Romantisch ist demgegenüber letztlich die Radikalität der dahinterstehenden Haltung, die sich selbst absolut und in natürlicher Verwandtschaft

zum Göttlichen begreift. Während „Wachstum der Nachtpflanzen“ den Abstraktionsvorgang in den Vordergrund rückt, kommt in „Vogelgarten“ die der Welt zugewandte Sicht als poetisches, heiter-beruhigendes Element hinzu – beides durchaus Aspekte, die dem Denken Goethes parallel sind.

Erinnert sei an eine schöne Textpassage aus Ludwig Tiecks „Franz Sternbalds Wanderungen“, die sehr deutlich zeigt, wie sehr sich Klees Wirklichkeitsverständnis von einer romantischen Sicht unterscheidet: „was soll ich mit allen Zweigen und Blättern? Mit dieser genauen Kopie der Gräser und Blumen? Nicht diese Pflanzen, nicht die Berge will ich abschreiben, sondern mein Gemüt, meine Stimmung, die mich gerade in diesem Moment regiert, will ich mir festhalten.“ (Ludwig Tieck, *Franz Sternbalds Wanderungen*, in: Paul Kluckhohn (Hrsg.), *Deutsche Literatur. Reihe Romantik. Bd. 6, Leipzig 1933*)

Verschiedene Äußerungen von Klee scheinen zu belegen, dass ihm diese, von vielen seiner Generationskollegen ähnlich formulierten Gedanken ebenso nebulös und sentimental erschienen, wie sich dies aus Goethes Kritik an der Romantik folgern lässt. Sein kluges Insistieren auf eine „kontrapunktische Stimmung“, wie Einstein es treffend charakterisiert, auf einer „Art romantischer Ironie“, so Einstein weiter, bewahrt ihn vor einseitigen Interpretationen und unliebsamen Vereinnahmungen, denen Marc ungleich stärker ausgeliefert blieb, etwa mit dem Vorwurf des „spirituellen Faschismus“, den Beat Wyss in „Der Wille zur Kunst“ insbesondere dem Blauen Reiter mit Marc und Kandinsky anlastet. Und während Einstein bei Marc eine „Verminderung der Welt um der Reinheit“ und „das Zerschneiden der Form um eines religiös erlebten Inhalts willen“ feststellt, gehe es bei Klee nicht mehr um die „Zerstörung der Dinge“, sondern um den „Umbau der seelischen Struktur, woraus neue Gestalten in die Wirklichkeit sich bohren. [...] Kunst erkräftigte wieder zum magischen Mittel und zur Prophezie des Künftigen.“

In Klee wäre damit eine prinzipielle Antithese der Moderne aufgehoben; diese ließe sich als unerschütterlicher Glaube an ihre geistige Wirkungsmöglichkeit einerseits und das Insistieren auf einer reinen, zweckfreien Kunst andererseits umschreiben.

IV.

Diese Haltung spiegelt sich auch exemplarisch in der Rezeption von „Angelus Novus“ (1920, **Abb. 8**). Der „Neue Engel“, ein frühes Beispiel aus Klees umfangreicher Motivgruppe der Engel, erlangte seine besondere Berühmtheit durch Walter Benjamin, insbesondere als „Engel der Geschichte“ in seiner Schrift „Der Begriff der Geschichte“.

Benjamin, für den Klee der einzige, ihm wichtige Künstler der Moderne war, hatte das Blatt 1920 bei Goltz für 1.000 Reichsmark erworben. Er stellte es zunächst bei seinem guten Freund Gershom Sholem unter, dem er es auch später testamentarisch vermachte. Über verschlungene Wege gelangte es nach dem Tod Benjamins gegen Ende des Krieges an Theodor. W. Adorno, der es schließlich an Gershom Sholem weitergab.

In Benjamins Schrift wird Klees Engel zum Unheilsbotschafter. Er verkündet die ewige Wiederkehr der Geschichte, in der Unheil auf Unheil folgt, in der sich Trümmer auf Trümmer häufen. Und der Engel, der helfen möchte, kann dies nur konstatieren, aber nichts verhindern und zieht sich in den Himmel zurück.



Abb. 7: Paul Klee, *Vogelgarten*, 1924
Aquarell über Kleisterfarbe auf Papier
auf Karton

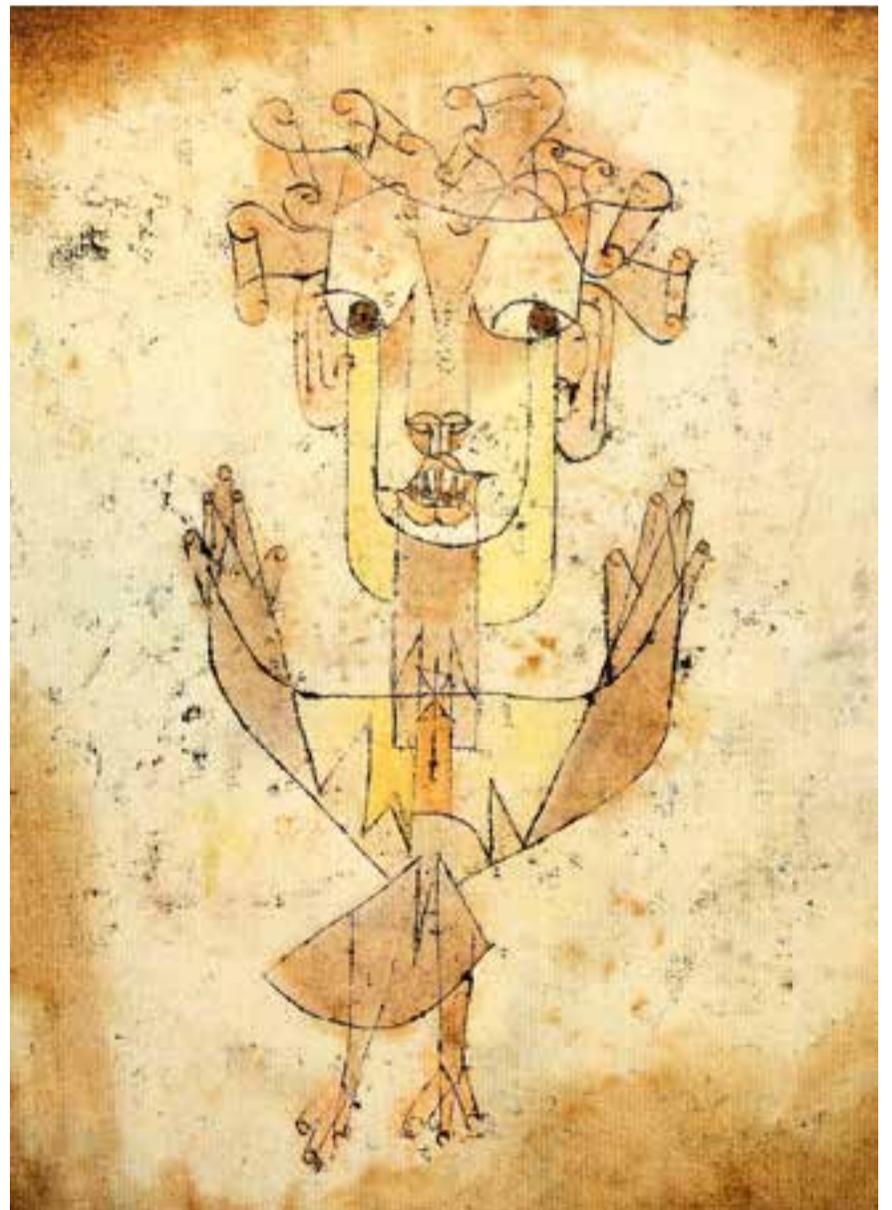


Abb. 8: Paul Klee, *Angelus Novus*, 1920
Aquarellierte Zeichnung

Klee hingegen sah seine Engelsgeschöpfe, die sich, wie er es nannte „oft erst im Vorzimmer der Engelschaft“ befinden, durchaus ambivalent. Und manchmal mit Heiterkeit, aber oft mit Ironie, lässt er sie leise das Leid besiegen. Im Blick auf unsere, von Katastrophen und Krisen geschüttelte Welt, müssen wir alle Energie daran setzen, ist jeder Einzelne gefordert zu helfen, dass nicht die eine Interpretation ob-siegt! □

Bildnachweise:

Bilder 1 bis 7: Bayerische Staatsgemäl-desammlungen – Sammlung Moderne
Kunst in der Pinakothek der Moderne
München

©Bayerische Staatsgemäl-desammlungen

Bild 8: Israel Museum, Jerusalem
©The Israel Museum, Jerusalem

Philosophischer Meisterkurs mit John Greco

Bereits zum dritten Mal veranstalteten die Hochschule für Philosophie München und die Katholische Akademie Bayern gemeinsam einen Philosophischen Meisterkurs. Zu Gast in der Akademie war vom 8. bis zum 10. März 2016 Prof. Dr. John Greco aus Saint Louis. Der US-amerikanische Philosoph führte mit ausgewählten

Studierenden ein dreitägiges Seminar durch. Am 9. März hielt er einen öffentlichen Abendvortrag mit dem Titel „Die Verborgenheit Gottes und die sozialen Dimensionen religiöser Erkenntnis“. Lesen Sie im Anschluss das von Professor Greco überarbeitete und von Liselotte Gierstl M. Sc. ins Deutsche übersetzte Referat.

Die Verborgenheit Gottes und die sozialen Dimensionen religiöser Erkenntnis

John Greco

I. Das Problem der Verborgenheit Gottes und das Problem des Leidens

Das Problem der Verborgenheit Gottes besteht in der Erklärung von Unglauben: Warum offenbart sich Gott angesichts seiner liebenden und allmächtigen Natur nicht allen Menschen gleichermaßen? Diese Frage kann zu Zweifeln führen (und tut dies auch) oder gar in ein Argument gegen die Existenz Gottes umgemünzt werden. An dieser Stelle lässt sich eine strukturelle Analogie zum Problem des Leidens feststellen. In beiden Fällen gehen wir von Annahmen über die Natur Gottes aus (Gott ist liebend, allmächtig), welche die Existenz von Leiden (oder Unglauben) wiederum problematisch erscheinen lassen. In der Tat verlangen sowohl Leiden als auch Unglauben eine Erklärung: Wie ist Gottes Existenz mit diesem strittigen Umstand vereinbar? Und in beiden Fällen kann die Frage in ein Argument gegen die Existenz Gottes münden. Die Argumentation wäre die, dass Gottes Existenz nicht mit der Existenz von Leiden (Unglauben) vereinbar ist; da aber die Existenz von Leiden (Unglauben) unbestreitbar ist, sollten wir daraus schließen, dass Gott nicht existiert.

Erwiderungen auf diesen Gedanken-gang führen die Analogie fort. Dementsprechend suchen Entgegnungen bezüglich des Problems des Leidens die Erklärung für Leiden oft in etwas außerhalb Gottes, beispielsweise in der Ausübung der menschlichen Willensfreiheit. Auch die Argumentation über den „unzulänglichen Atheisten“ zum Problem der Verborgenheit Gottes verwendet diese Strategie: Unglauben wird mittels moralischer und/oder intellektueller Unzulänglichkeit auf Seiten des Ungläubigen erklärt. Genauer lautet die Argumentation wie folgt: Die Tatsache, dass



Prof. Dr. John Greco, Professor für Philosophie an der Saint Louis University

einige Leute Gott nicht kennen und nicht einmal an ihn glauben, kann auf eine Unzulänglichkeit in ihnen selbst zurückgeführt werden. Das heißt, Gott offenbart sich zwar allen Menschen gleichermaßen, allerdings sträuben sich manche Menschen dagegen.

Manchen Gläubigen dürfte eine derartige Erwiderung auf das Problem des Unglaubens unangenehm erscheinen, wenn nicht gar unwirksam. Natürlich kann man sie in ihrer Härte auch abmildern. So könnte man leicht ergänzen, dass wir alle Sünder sind, oder man könnte zwischen Erbsünde und persönlicher Sünde unterscheiden. Aber selbst mit diesen Ergänzungen scheint

mir die Entgegnung über die Unzulänglichkeit des Atheisten immer noch suboptimal. Dies zeigt sich beispielsweise in der Herausarbeitung gemeinsamer Strukturen der beiden jeweiligen Gedankengänge. (Nochmal: Wir sehen eine Analogie zum Problem des Leidens.)

Der zeitgenössische Atheist denkt:

1. Die Belege gegen Gott sind überwältigend.
2. Für alle sind die gleichen Belege verfügbar, den Theisten eingeschlossen.

Daher:

3. Der Theist muss die verfügbaren Belege entweder ignorieren oder falsch beurteilen.

Ein analoger Gedankengang steckt hinter der Strategie bezüglich des unzulänglichen Atheisten:

1. Theisten haben umfassende Belege für die Präsenz Gottes.
2. Für alle sind die gleichen Belege verfügbar, den Atheisten eingeschlossen.

Daher:

3. Der Atheist muss sich gegen die verfügbaren Belege sträuben.

Der Ansatz, den ich verteidigen möchte, lehnt die gemeinsame Prämisse in diesen beiden Gedankengängen ab, also die Annahme, dass die gleichen Belege für Theisten und Atheisten verfügbar sind. Eine Möglichkeit, diesen Ansatz zu begründen, liegt darin, die sozialen Dimensionen von Erkenntnis hervorzuheben und zu argumentieren, dass Gläubige und Ungläubige häufig unterschiedliche soziale Orte besetzen. Genauer: Die epistemische Lage einschließlich der Belege, über die man verfügt, ist teilweise durch die soziale Verortung bestimmt. Dementsprechend können Unterschiede im epistemischen Standpunkt manchmal durch Unterschiede in der sozialen Verortung erklärt werden, ohne jemandem intellektuelle oder moralische Unzulänglichkeit zuschreiben zu müssen.

Es gibt noch weitere Vorteile dieses Ansatzes zur Verborgenheit Gottes. Erstens wird eine Verbindung zwischen religiöser Epistemologie und dem wachsenden Feld der sozialen Epistemologie hergestellt, woraus sich interessante Fragen über die epistemische Signifikanz verschiedener sozialer Phänomene ergeben und zwar einschließlich persönlicher Beziehungen, sozialer Normen, der Mitgliedschaft in Gemeinschaften und institutioneller Autorität. Aus der Perspektive von Theisten verschiebt der Ansatz außerdem den Fokus weg vom Atheisten und hin zu sich selbst. Den Theisten wird somit dabei geholfen, die Aufmerksamkeit vom „Splitter im Auge deines Bruders“ auf „den Balken in deinem Auge“ zu lenken.

Hieraus ergibt sich die Gliederung für meine weiteren Ausführungen: Im zweiten Teil wird ein generelles Denkmodell zu einigen wichtigen Problemen in der sozialen Epistemologie sowie in der Epistemologie von Zeugnissen im Besonderen entwickelt. Anschließend wird dieses Modell in Teil drei dann auf die religiöse Epistemologie und speziell auf das Problem der Verborgenheit Gottes angewandt.

II. Soziale Epistemologie

Ein Problem in der Epistemologie von Zeugnissen. Es gibt ein gravierendes und hartnäckiges Problem in der Epistemologie von Zeugnissen: Unterschiedliche Fälle von Zeugniswissen scheinen sehr verschiedene Anforderungen an den Hörer zu beinhalten. In

manchen Fällen scheint nämlich eine Menge Arbeit auf Seiten des Hörers nötig zu sein, um sein Wissen zu erwerben. Andere Fälle scheinen den Erwerb von Zeugniswissen sehr einfach zu machen und dem Hörer nur wenig oder gar keine Arbeit abzuverlangen.

Zur Veranschaulichung bedenke man die folgenden Fälle:

Fall 1. Ein polizeilicher Ermittler befragt einen potenziell unkooperativen Zeugen.

Fall 2. Ein Anwalt sagt Ihnen, dass sein Klient kein Geld hat.

Fall 3. Ein Job-Bewerber sagt dem Personaldirektor, dass er keine Vorstrafen hat.

Fall 4. Sie fragen eine fremde Frau nach dem Weg zum Bahnhof, und sie gibt Ihnen überzeugt Auskunft.

Fall 5. Sie fragen einen Fremden, ob die Stadt über ein U-Bahn-System verfügt, und er sagt, das sei der Fall.

Fall 6. Ihr eigener Anwalt sagt Ihnen, wie man etwas Geld versteckt.

Fall 7. Sie fragen eine Freundin, ob sie schon einmal in den Vereinigten Staaten war, und sie sagt ja, war sie.

Fall 8. Ein Grundschullehrer sagt seinen Schülern, dass München in Deutschland liegt.

Fall 9. Eine Mutter sagt ihrem Kind, dass Milch im Kühlschrank ist.

Fall 10. Ein Vater sagt seinem Kind, dass es in den Vereinigten Staaten geboren wurde.

Selbstverständlich kann der Ermittler in Fall 1 nicht einfach glauben, was der Zeuge sagt. Genauso wenig kann der Personaldirektor einfach dem Job-Bewerber glauben. Je weiter die Fälle jedoch fortschreiten, desto plausibler wird es, dass der Hörer oder die Hörerin schlichtweg glaubt, was ihm oder ihr gesagt wird, und dass er oder sie dabei Wissen erwirbt. Es wird auch plausibler, dass epistemisch betrachtet etwas Besonderes passiert – beispielsweise, dass Sprecher und Hörer eine besondere Beziehung zueinander haben und dass das einen epistemischen Unterschied ausmacht.

Hier liegt also das zu lösende Problem: Warum scheint es in manchen Fällen leicht, Zeugniswissen zu erwerben, in anderen aber schwer? Anders ausgedrückt: Warum erscheint die epistemische Last für den Hörer in den einzelnen Fällen so unterschiedlich auszufallen?

Das Modell der „Informations-Ökonomie“. Eine Reihe von Philosophen hat behauptet, ein zentraler Zweck unseres Erkenntniskonzepts sei es, qualitative Eigenschaften und ihre Quellen für den Gebrauch beim praktischen Schlussfolgern und Entscheiden zu markieren. Die allgemeine Idee dahinter lässt sich zusammenfassen wie folgt: Das Erkenntniskonzept dient innerhalb einer Gemeinschaft, die Informationen teilt, der Produktion und Bewegung von umsetzbarer Information oder von Information, die im Handeln und praktischen Schlussfolgern gebraucht werden kann.

Betrachten wir nun einige Ausführungen zu dieser allgemeinen Idee. Erstens sollten wir – wenn unsere allgemeine Idee zumindest weitgehend richtig ist – erwarten, dass es mindestens zwei Arten von Handlungen gibt, die von diesem Erkenntniskonzept beherrscht

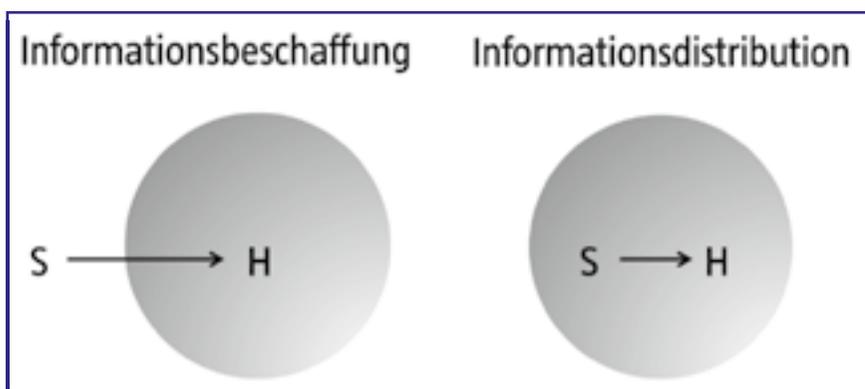


Abbildung 1: Für Beschaffung und Distribution gelten unterschiedliche Gesetze. Bei der Distribution sind „S“ = Sprecher und „H“ = Hörer im

selben System, bei der Beschaffung hingegen befindet sich „S“ noch außerhalb.

werden. Zum einen sind das Aktivitäten, die mit dem Beschaffen oder Sammeln von Informationen zusammenhängen oder damit, Informationen überhaupt erst in die Wissensgemeinschaft zu bringen. Empirische Beobachtung dient beispielsweise dazu, Informationen über physikalische Objekte in unserer Umgebung zu generieren, während Introspektion der Gewinnung von Informationen über die zugänglichen mentalen Zustände dient. Zum anderen gibt es wohl Aktivitäten, die mit der Distribution von Informationen innerhalb der Gemeinschaft der Wissenden zu tun haben; das heißt, es gibt Mechanismen zur Verteilung von Information, die sich bereits im sozialen System befindet. So dienen zum Beispiel das Lehren im Klassenzimmer, Zeugenaussagen vor Gericht und die Berichterstattung im Sitzungssaal als Distributionsfunktionen. Zusammengefasst: Es gibt Aktivitäten, die Informationen überhaupt erst in das System eingeben, und solche, die die Information weiter im Fluss halten.

Nennen wir erstere Beschaffungsaktivitäten und letztere Distributionsaktivitäten. Normen, welche die Beschaffungsaktivitäten regeln, spielen eine Türhüter-Funktion – sie üben eine Qualitätskontrolle aus, so dass nur Informationen von hoher Qualität in das soziale System zugelassen werden. Normen, die hingegen die Distributionsaktivitäten regeln, entsprechen einer Distributionsfunktion – sie sorgen dafür, dass Informationen von hoher Qualität, die sich bereits im System befinden, innerhalb der Wissensgemeinschaft je nach Bedarf verteilt werden. Zeugnisse, die diese Distributionsfunktion ausführen, dienen somit dazu, bereits im System befindliche Informationen denjenigen zugänglich zu machen, die sie brauchen. (**Abbildung 1**)

An dieser Stelle möchte ich etwas anmerken, was für unsere Zwecke noch wichtig sein wird: Vernünftigerweise ist anzunehmen, dass sich die Normen, welche die Beschaffung von Information regeln, von den Normen für die Distribution von Information unterscheiden werden. Nehmen wir nun an, wir würden für diese beiden Aktivitäten die Regeln aufschreiben oder die Standards festlegen. Dann sollten wir es schwieriger machen, Information in das System hineinzubekommen als Information zu verbreiten, wenn sie einmal darin ist. Das liegt daran, dass die vorherrschende Aufgabe der Beschaffungsfunktion in der Qualitätskontrolle besteht – hier wollen wir einen starken Türhüter-Mechanismus. Die vorherrschende Aufgabe der Distributionsfunktion hingegen ist der einfache Zugang – Information, welche die Qualitätskontrolle bereits bestanden hat, soll einfach und effizient für diejenigen verfügbar sein, die sie

brauchen. Für diese unterschiedlichen Funktionen sind entsprechend auch verschiedene Regeln und Standards geeignet.

Wissenschaftliche Kenntnisse bieten eine gute Veranschaulichung zu dieser allgemeinen Darstellung. Jedes Element von wissenschaftlichem Wissen muss ursprünglich wissenschaftlichen Untersuchungsmethoden entstammen; einschließlich des Sammelns von Beweisen, des Testens von Theorien und so weiter. Aber irgendwann verbreitet sich dieses Wissen mittels verschiedener Arten von Zeugnissen durch ein gemeinsames System. Was als Wissen einiger weniger beginnt, wird Wissen für viele, durch Dokumentation, formelles und informelles Lehren, Zeitschriftenartikel, öffentliche Vorlesungen, Medienberichte und Ähnliches. Darüber hinaus sind die Normen zur Regelung der ersten Sorte von Aktivitäten andere als die Normen zur Regelung der zweiten. Natürlich werden für beide Qualitätskontrollen durchgeführt, aber auf verschiedene Weise. Folglich sind auch die Regeln für den Austausch von Informationen durch Zeitschriften, Seminare und so weiter andere als die für experimentelles Design, statistische Analyse oder die Wahl von Theorien.

Im Fall von wissenschaftlichem Wissen sind vielfältige institutionelle und soziale Praktiken vorhanden, um qualitativ hochwertige Information in das System zu bringen und innerhalb des Systems zu verbreiten. Diese verschiedenen Praktiken werden durch verschiedene Regeln beherrscht, je nach ihren charakteristischen Zwecken und Funktionen. Es scheint plausibel, dass das, was hier für wissenschaftliches Wissen gilt, auch für Wissen im Allgemeinen gültig ist.

Hier kommen wir zu einer weiteren Ergänzung des Modells: Es ist eine sinnvolle Annahme, dass Zeugniswissen an sich in zweierlei Art auftritt. Das heißt, es ist anzunehmen, dass Zeugniswissen manchmal der Distributionsfunktion für das Wissenskonzept dient und manchmal der Beschaffungsfunktion. Die Distributionsfunktion liefert uns das, was man als paradigmatische Fälle von Zeugniswissen bezeichnen könnte; z.B. die obigen Fälle Anwalt/Klient, Schüler/Lehrer und Eltern/Kind. Aber ein Zeugnis dient manchmal auch der Beschaffungsfunktion, indem Information erstmalig in eine Wissensgemeinschaft eingebracht wird. Dies scheint in den Fällen des Ermittlers und des Jobbewerbers der Fall zu sein. Somit erklärt das Modell, warum ein Schüler und ein Kind schlichtweg glauben können, was ein Lehrer oder Elternteil ihm sagt, und gleichzeitig, warum ein Ermittler oder ein Personaler im Vorstellungsgespräch das nicht kann.

Hier muss klargestellt werden, dass die Idee nicht die ist, dass Zeugniswissen in der Distributionsrolle keinerlei Belastung für den Hörer bedeutet. In den meisten oder gar allen unserer Fallbeispiele wäre es unsinnig, dass der Hörer ohne irgendein Zutun seiner eigenen kritischen Fähigkeiten „einfach glaubt“, was ihm gesagt wird. Es geht vielmehr darum, dass die Belastung der Hörer in der Distributionsrolle eine andere ist als die in der Beschaffungsrolle; und zwar insofern, als dass die Regeln für diese beiden Aktivitäten verschiedenen Zwecken dienen. Das reicht aus, um die Unterschiede in den Belastungen im Zusammenhang mit Fällen von Zeugniswissen zu erklären – ebenso wie die Unterschiede in den Belastungen im Zusammenhang mit (manchen Fällen von) Zeugniswissen und Nicht-Zeugniswissen.

Drei Arten von Zeugnisaustausch: interpersonell, sozial und institutionell. Aus hier dargestellter Sicht wird der Austausch von Zeugnissen also mittels zweier Gruppen von Regeln beherrscht: denen, welche die Beschaffung von qualitativer Information betreffen und denen für ihre Verbreitung. Darüber hinaus sind die Regeln für den Zeugnisaustausch in der Verbreitungsrolle auch in sich verschieden, je nach zusätzlichen Faktoren bezüglich der sozialen Verortung von Sprecher und Hörer. Wir können hier mindestens drei Arten von Beziehungen unterscheiden, die unser soziales Umfeld strukturieren und einen erfolgreichen Zeugnisaustausch in der Distributionsrolle begünstigen. Mangels besserer Bezeichnungen können wir sie „interpersonell“, „informell sozial“ und „formell institutionell“ nennen.

Interpersonelle Beziehungen hängen vorrangig von interpersonellen Erfahrungen und „Gedankenlesen“ ab, die mehr oder weniger unabhängig von bestimmten sozialen oder institutionellen Rollen sind. Es gibt eher eine Person-zu-Person-Verbindung, die ein gewisses persönliches Vertrauen garantiert. Diese Art der Interaktion kann zwischen Eltern und Kindern stattfinden, Geschwistern oder Freunden, aber auch zwischen Fremden, die sich das erste Mal treffen. Man könnte auf Basis verhältnismäßig begrenzter Interaktionen mit zwei Personen zum Beispiel dem einen Fremden dahingehend vertrauen, dass er die Wahrheit sagt und einem anderen nicht. Das liegt daran, dass manchmal sogar schon begrenzte Interaktion ausreicht, um Aufrichtigkeit und Kompetenz von jemandem abzulesen, vor allem in eingeschränkten Sachlagen und für bestimmte Bereiche.

Im Gegensatz zu „bloßen“ interpersonellen Relationen hängen die Beziehungen mehr von klar definierten sozialen Rollen ab, beispielsweise Eltern-Kind, Geschwister, Nachbarn und verschiedene Arten von Freundschaft. Interaktionen in solchen Rollen sind wie oben von interpersonellen Kompetenzen bestimmt, aber zusätzlich auch von sozialen Normen, die diesen spezifischen Beziehungen zugrunde liegen. So ist es zum Beispiel notwendig, Gedanken zu lesen, um mit seinen Nachbarn in einer Nachbarschaftsinitiative zusammenzuarbeiten, aber wie man kooperiert (welche Erwartungen man hat, was man bereit ist zu opfern und so weiter) wird auch von den Regeln beeinflusst, die die Nachbarschaftsbeziehung strukturieren.

Hier ein Beispiel dafür, wie Regeln zur Strukturierung von sozialen Beziehungen die verlässliche Verbreitung von qualitativer Information ermöglichen könnte: Wir könnten annehmen, dass es in vielen Kulturen als eine Sache von Liebe und Respekt verstanden wird, in Sachen der Kinderbetreuung seine Eltern um Rat zu fragen. Damit schaffen

die die Beziehung strukturierenden Normen einen Kommunikationskanal von erfahrenen Eltern zu neuen Eltern. Die Information, die über diesen Kanal läuft, wird voraussichtlich eine hohe Qualität aufweisen, da die Eltern von Eltern im Bereich der Kinderbetreuung bereits einen gewissen Erfolg aufweisen können. Auch der Kanal selbst wird voraussichtlich eine hohe Qualität aufweisen, gemessen an den Normen, die die Kommunikation solcher Information zwischen Eltern und Kindern regeln. Die erfahrenen Eltern werden somit in großem Maße geneigt sein, aufrichtig und kompetent Rat zu geben, während die neuen Eltern hochgradig geneigt sein werden, diesen Rat ernstzunehmen, und beide Parteien werden dazu bereit sein, Vorkehrungen gegen Fehlinformation und/oder Missverständnisse zu treffen.

Und jetzt kommt ein interessanter Punkt: Die interpersonellen Kompetenzen und sozialen Normen, die diesen erfolgreichen Austausch garantieren, müssen nicht epistemisch motiviert sein oder ein epistemisches Ziel haben. Das heißt, weder der Sprecher noch der Hörer müssen von Überlegungen zu Wahrheit, Wissen et cetera motiviert sein (zumindest nicht direkt). Im Gegenteil, der gesamte Austausch könnte mit Ansprüchen der Beziehung erklärt werden, wie Liebe und Respekt oder sogar Schuld. Gleichermäßen könnten gute Nachbarn verlässliche Informationen zu Busrouten oder irgendwelchen Nachbarschaftsangelegenheiten geben oder erfragen, und zwar vorrangig motiviert durch Werte wie Anstand, Hilfsbereitschaft und der gemeinsamen Zusammenarbeit, welche die Nachbarschaftsbeziehung strukturieren.

Somit bewirken sowohl interpersonelle als auch soziale Beziehungen eine Strukturierung des Austauschs von Information zwischen Sprecher und Hörer. Beide Arten von Relation können darüber hinaus zur epistemischen Qualität solch eines Austauschs beitragen. In den meisten Fällen von Zeugnisaustausch arbeiten wohl beide Arten von

Jedes Element von wissenschaftlichem Wissen muss ursprünglich wissenschaftlichen Untersuchungsmethoden entstammen.

Relation zusammen. So gibt es zum Beispiel zwei Gründe, warum man einem Freund vertrauen könnte, einerseits basierend auf interpersoneller Interaktion, andererseits aufgrund der sozialen Beziehung. Man könnte einer Freundin also vertrauen, dass sie die Wahrheit sagt, weil „ich sie kenne“. Andererseits könnte man einer Freundin aber auch deshalb vertrauen, weil „Freunde sich so verhalten“. Und natürlich kann das Vertrauen auch auf beiden Gründen beruhen. Gleiches gilt für das Vertrauen zwischen Eltern und Kind, Nachbarn und so weiter.

Schließlich sind manche Relationen durch eher formelle institutionelle Rollen definiert. Beziehungen zwischen Lehrer und Schüler, Arzt und Patient, Anwalt und Klient oder zwischen Mitarbeitern sind in großem Ausmaß von entsprechenden institutionellen Regeln bestimmt. Auch hier gilt wieder, dass die betreffenden Regeln zusätzlich zu den oben besprochenen interpersonellen Kompetenzen und informellen sozialen Normen oder gewissermaßen „über diese hinaus“ arbeiten. Und auch hier könnten institutionelle Regeln zur Qualität des Zeugnisaustauschs beitragen, wo-

durch zusätzliche Gründe für Vertrauen geschaffen werden. So ist die Beziehung zwischen einem Arzt und seinen Patienten beispielsweise dadurch gesichert, dass institutionelle Regeln die Kompetenz und Redlichkeit praktizierender Ärzte gewährleisten. Gleiches gilt für Beziehungen zwischen einem Anwalt und seinen Klienten oder zwischen Mitarbeitern. Solche Regeln können in Form von staatlichen Regulierungen auftreten, als rechtliche Verträge, Standesregeln oder Berufsethiken.

Zusammengenommen bieten sie eine zusätzliche Strukturierung für die soziale Umgebung, wobei sie häufig zur epistemischen Qualität des Zeugnis austauschs beitragen. Wie auch im Fall von interpersonellen Kompetenzen und informellen sozialen Normen müssen auch bei institutionellen Regeln keine epistemischen Absichten als direkte oder vorrangige Motivation vorliegen. Einem bestimmten Anwalt könnte zum Beispiel nur wenig an der Wahrheit an sich gelegen sein, ebenso wie ein einzelner Arzt

Natürlich sind religiöse Einrichtungen zu dem Zweck organisiert, religiöse Zeugnisse in vielfältigen Kontexten hervorzubringen.

Wissen um seiner selbst willen nur geringe Bedeutung beimesen könnte. In jedem Fall bestehen aber institutionelle Mechanismen, um Aufrichtigkeit und Kompetenz in den relevanten Bereichen zu gewährleisten, die somit qualitative Informationskanäle schaffen, die ihrerseits wiederum von den Patienten und Klienten genutzt werden können.

An dieser Stelle kann eine Analogie zum Informationsfluss bei der Wahrnehmungsaufnahme gezogen werden. Ein stabiles physikalisches Umfeld erlaubt es der Wahrnehmung, Information tragende Signale zu nutzen. Ein bestimmtes Profil signalisiert zum Beispiel zuverlässig Hund, während ein anderes Profil zuverlässig Katze signalisiert. Das ist nicht notwendigerweise der Fall – das Umfeld muss für die visuelle Wahrnehmung auch geeignet sein; das heißt, es muss die betreffenden Wahrnehmungsfertigkeiten aktivieren. Ein stabiles soziales Umfeld spielt dieselbe Rolle im Zusammenhang mit dem Informationsfluss beim Austausch von Zeugnissen. So wie Naturgesetze ein (mehr oder weniger) stabiles physikalisches Umfeld konstruieren, indem sie ihm den bestehenden Rahmen geben, konstruieren soziale Normen ein (mehr oder weniger) stabiles soziales Umfeld, indem sie ihm die entsprechenden Umriss geben. Naturgesetze gewährleisten dabei Gesetzmäßigkeiten, die bei der Wahrnehmung ausgenutzt werden können. Soziale Normen sichern Regelmäßigkeiten, die bei Zeugnissen genutzt werden können.

Kleine Kinder sind in diesem Zusammenhang interessant. Sie scheinen nur über begrenzte Fertigkeiten zur Feststellung von Aufrichtigkeit und Kompetenz von Sprechern zu verfügen. Das heißt, kleine Kinder, die auf sich allein gestellt sind, können ziemlich leichtgläubig sein. Wie schaffen es Kinder also, von Zeugnissen so gut zu lernen, wie sie es tun? Die Antwort liegt darin, dass Kinder kaum je auf sich allein gestellt sind. Im Gegenteil, wir konstruieren und überwachen ihre sozialen Umgebungen, um sie von unaufrichtigen und inkompetenten Sprechern zu schützen. Anders gesagt: Wir errichten Umgebungen, die die Informationsübertragung ermöglichen, die ihre informelle Erziehung er-

fordert. Später im Leben schaffen wir Umgebungen, die ihre eher formelle Erziehung ermöglichen.

III. Implikationen für religiöse Epistemologie

Abschließend sollen noch einige Implikationen unseres Modells für religiöse Epistemologie und speziell für das Problem der Verborgenheit Gottes dargestellt werden.

Die Relevanz unseres Modells für religiöse Epistemologie. Zu Beginn sei festgehalten, dass alle drei oben vorgestellten Arten des Zeugnis austauschs (interpersonell, informell sozial und formell institutionell) in religiöser Epistemologie Anwendung finden können. Das heißt, religiöse Zeugnisse treten manchmal im Kontext einer persönlichen Beziehung zwischen Hörer und zuverlässigem Sprecher auf. Andere Male treten Zeugnisse im Kontext von schärfer umrissenen sozialen Rollen auf, etwa wenn Eltern mit ihren Kindern über ihren gemeinsamen Glauben sprechen. Natürlich sind religiöse Einrichtungen zu dem Zweck organisiert, religiöse Zeugnisse in vielfältigen Kontexten hervorzubringen, einschließlich formeller Bildung, Predigt, Ritual und vieler anderer religiöser und kultureller Praktiken. Schließlich kann unser Modell auch speziell im Bereich religiösen Glaubens angewandt werden.

Die epistemische Bedeutung der sozialen Verortung. Sagen wir, jemandes „soziale Verortung“ ist durch seine interpersonellen Beziehungen und seine Mitgliedschaft, Mitwirkung sowie seine Rollen in einer Gemeinschaft vorgegeben, einschließlich der formellen Institutionen einer solchen Gemeinschaft. Dann ist diese soziale Verortung nach dem vorliegenden Modell in mehrfacher Hinsicht epistemisch von Bedeutung.



Professor John Greco beim Meisterkurs, der in der Bibliothek der Akademie stattfand.

Erstens erlaubt es die soziale Verortung in einer Gemeinschaft überhaupt erst, eine wichtige Art von Zeugnisbelegen zu erhalten. Genauer gesagt erlaubt sie es, Zeugnisse in ihrer Distributionsfunktion zu erhalten, im Gegensatz zu ihrer Beschaffungsfunktion. (siehe nochmal **Abb. 1**)

Des Weiteren beeinflusst sie die epistemische Qualität dieser Belege, einschließlich der Frage, ob damit überhaupt Zeugniswissen übermittelt wird. Genau genommen wird die soziale Verortung durch persönliche, soziale und institutionelle Relationen konstituiert, welche die verlässliche Distribution von

Information und somit die erfolgreiche Übertragung von Wissen mehr oder weniger ermöglicht oder untergräbt. Somit bestimmt die soziale Verortung den epistemischen Standpunkt maßgeblich voraus. Anders gesagt: Der epistemische Standpunkt einer Person wird zum Teil von ihrer sozialen Verortung konstituiert.

Und natürlich konstituieren die Mitgliedschaft und Mitwirkung einer Person in einer religiösen Gemeinschaft (oder deren Nichtvorhandensein) zum Teil wiederum die soziale Verortung dieser Person. Wir sollten hier auch Raum für die Idee von „antireligiösen“



Rund 25 Studierende nahmen am Seminar teil.



Prof. Dr. Godehard Brüntrup SJ, Vizepräsident der Hochschule für Philosophie (re.), moderierte die Diskussion mit dem US-amerikanischen Philosophen im Anschluss an dessen Vortrag.

Gemeinschaften schaffen, etwa von antireligiösen Gemeinschaften im Sinne begrenzter Fälle von religiösen Gemeinschaften. Damit sind nicht einfach nur Gemeinschaften gemeint, denen eine religiöse Dimension fehlt, sondern eher solche, die eindeutig antireligiöse Ansichten und Werte befördern. Solche Gemeinschaften werden soziale Verortung, Strukturierungskanäle von Autorität, Vertrauen und Belege ganz genau so festlegen, wie es andere Gemeinschaften auch tun.

Epistemische Konsequenzen moralischer und praktischer Aspekte der sozialen Umgebung. Die verlässliche Verbreitung von Information und somit die effektive Übertragung von Zeugniswissen hängen von moralischen und praktischen Aspekten interpersoneller Relationen, informeller Gemeinschaften und formeller Institutionen ab. Dafür gibt es mehrere Gründe.

Erstens sind Zeugnisse in der Distributionsrolle von Phänomenen wie Vertrauen, Autorität, Expertise und sozialer Position abhängig, von denen offensichtlich alle praktische und/oder moralische Dimensionen besitzen. Außerdem hängt die schiere Existenz persönlicher Beziehungen, informeller Gemeinschaften und Institutionen ebenso wie die Mitwirkung einer Person in diesen maßgeblich von ihrem moralischen und praktischen Wert ab. So entscheidet man sich etwa für eine Schule oder eine Berufsorganisation vor allem aufgrund ihrer moralischen und praktischen Vorzüge, seien sie nun real oder empfunden. Oder aus einer anderen Perspektive: Man verspürt den Drang, ein soziales Umfeld zu verlassen, beziehungsweise es gar nicht erst zu betreten, wenn es keinen praktischen und/oder moralischen Zwecken dient.

Folglich beruht die epistemische Wirksamkeit eines sozialen Umfelds zu großen Teilen auf seiner praktischen und moralischen Wirksamkeit. Wenn es zum Beispiel einen verlässlichen Kommunikationskanal zwischen Mutter und Kind vor allem deshalb gibt, weil die

Mutter das Kind liebt und durch diesen Umstand (und andere moralische und praktische Erwägungen) motiviert ist, für es zu sorgen. Zwischen einem Anwalt und seinen Klienten gibt es vor allem deshalb einen verlässlichen Kommunikationskanal, weil der Anwalt von seinen Klienten bezahlt wird und dadurch (und andere moralische und praktische Erwägungen) motiviert ist, in dessen Interesse zu handeln. Das alles legt nahe, dass unsere Beziehungen ihren epistemischen Wert in großem Ausmaß aus

Eine Kombination aus institutioneller Arroganz und Inkompetenz untergrub die Fähigkeit der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten, zahlreiche Missbrauchsskandale zu thematisieren.

ihrem praktischen und moralischen Wert schöpfen. Die epistemische Wirksamkeit unserer Beziehungen beruht also häufig auf ihrer moralischen und praktischen Wirksamkeit.

Und natürlich ist das im Fall von religiösen Gemeinschaften nicht anders. Tatsächlich erscheint es einleuchtend, dass die vorrangigen Beweggründe für die Mitgliedschaft und Mitwirkung in religiösen Gemeinschaften (formell und informell) eher moralischer und praktischer Natur sind als epistemischer. Nichtsdestoweniger impliziert unser Modell, dass der moralische und praktische Wert unserer religiösen Gemeinschaften definitiv epistemische Konsequenzen mit sich bringt. Zu dem Grad, zu dem die moralische Güte und die praktischen Vorteile solcher Gemeinschaften abgetragen werden, wird das auch mit den epistemischen Ressourcen geschehen, die solche Gemeinschaften bieten.

Verschiedene Hindernisse für Übertragung. Eine vierte Schlussfolgerung aus unserem Modell ist die, dass die Gründe für ein Scheitern von Übertragung vielfältig sind. Das heißt, wenn es nicht gut läuft, kann die Erklärung dafür verschieden ausfallen. Der Fall religiösen Glaubens bietet uns hier einleuchtende Beispiele.

Zum einen könnte das Problem beim persönlichen Charakter des Sprechers liegen (einem Gläubigen etwa), dem die moralische Tugend, die Motivation, das praktische Talent oder die intellektuelle Kompetenz fehlt, beim Hörer Vertrauen aufzubauen. Zum anderen könnte das Problem bei der informellen Gemeinschaft (zum Beispiel einer Familie) liegen, der die Motivation oder die Ressourcen fehlen, um ihren Kindern etwas über ihre eigene religiöse Tradition beizubringen. Drittens könnte das Problem bei der formellen Institution liegen (etwa bei einer Kirche), der es an der moralischen Integrität oder praktischen Kompetenz mangelt, neue Mitglieder anzuziehen und alte zu behalten.

Um ein spezifischeres Beispiel anzubringen: Eine Kombination aus institutioneller Arroganz und Inkompetenz untergrub die Fähigkeit der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten, zahlreiche Missbrauchsskandale zu thematisieren. Für viele ihrer Mitglieder untergrub dieses Verhalten seinerseits die moralische Autorität der Kirche, was wiederum ihre Lehrautorität untergrub. Der Fall zeigt eindrucksvoll, wie die Übertragung von Wissen von praktischen und moralischen Erwägungen nachteilig beeinflusst werden kann. Es sei klargestellt, dass die Idee nicht die ist, dass Kirchenmitglieder in ihrer Argumentation von Prämissen über praktisches und moralisches Scheitern zu Schlussfolgerungen über epistemische Autorität kommen. Vielmehr wurden wirksame Zeugnis Kanäle erodiert oder zerstört, weil Kirchenmitglieder weniger Vertrauen in die Institution und ihre Autoritäten legten oder gleich ganz ausstiegen.

IV. Schlussbemerkungen

Ich habe eingangs die Behauptung aufgestellt, der „unzulängliche Atheist“ als Entgegnung auf das Problem der Verborgenheit Gottes sei nicht durch eine adäquate Epistemologie oder religiöse Überzeugung gestützt, insofern als dass diese Argumentation die Erklärung für Unglauben nur im Atheisten sieht. Nach der dargestellten Auffassung könnten Erklärungen für Unglauben auch in den Gläubigen und im sozialen Umfeld gefunden werden, wobei letzteres auch die Natur und Qualität interpersoneller Beziehungen, informeller Gemeinschaften und formeller Institutionen sowohl unter moralischen als auch praktischen Aspekten beinhaltet.

Eine zweite Schlussfolgerung ist die, dass eine Aufmerksamkeitsverschiebung hin zu sozialer Epistemologie und Epistemologie von Zeugnissen einen bereichernden Effekt auf religiöse Epistemologie hat. Der dargestellte Ansatz richtet unser Augenmerk auf persönliche Beziehungen, Gemeinschaften und Institutionen und zeigt, wie deren moralische und praktische Dimensionen von epistemischer Bedeutung sein können.

Schließlich dürften Theisten durch die Verschiebung der Aufmerksamkeit weg von Atheisten hin zu ihnen selbst besser verstehen, wie Aspekte ihrer persönlichen Beziehungen, Gemeinschaften und Institutionen die Übertragung von religiösem Wissen und Glauben unterwandern und so Unglauben hervorbringen können. In dieser Hinsicht dürfte eine „soziale Wende“ in religiöser Epistemologie sowohl praktische als auch theoretische Vorteile in sich bergen. □



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

Dialog der Charismen

Die Rolle der Orden im interreligiösen Dialog

Eine neue Ära im interreligiösen Dialog begründete das Zweite Vatikanische Konzil 1965 mit der Erklärung „Nostra Aetate. Über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“. Es waren Ordensvertreter, die diese Konzilserklärung maßgeblich formulierten, und die dann auch das Gespräch mit den anderen Religionen

suchten. In der Veranstaltung „Dialog der Charismen“ am 5. September 2015 in der Katholischen Akademie Bayern referierten ausgewiesene Kenner der gegenwärtigen Situation ebenso wie Ordensvertreter, die auf die interreligiösen Bemühungen der eigenen geistlichen Gemeinschaften zurückblickten.

Orden und Kongregationen als Wegbereiter des interreligiösen Dialogs

Anja Middelbeck-Varwick

Die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra Aetate (1965) veränderte den Blick der katholischen Kirche auf die anderen Religionen in grundlegender Weise. Ihre überaus große Bedeutung für die Entwicklung der spezifischen interreligiösen Dialoge in den Jahrzehnten nach dem Konzil ist vielfach gewürdigt worden. Hingegen findet der Weg zu dieser Erklärung jenseits der Erörterung der konkreten Textgenese weit weniger Beachtung: Wie kommt es überhaupt dazu, dass das Konzil den Perspektivwechsel in Bezug auf die anderen, so genannten „nichtchristlichen“, Religionen vollzieht und eine neue positive Bezugnahme ermöglicht? Dies gilt es für die Zeit vor dem Konzil näher zu beleuchten.

Wer danach fragt, wer die Wegbereiter der religionstheologischen Aussagen des Konzils waren, wird sehr schnell aufmerksam werden auf die besondere Rolle der Orden. Doch sind es nicht primär die jeweiligen theologisch-spirituellen Profile der jeweiligen Gemeinschaften, die die Verhältnisbestimmung zu den anderen Religionen ausmachen. Vielmehr verweben sich die monastischen Prägungen der Ordensleute in vielfacher Weise mit ihren missionarischen Erfahrungen in den jeweiligen geographischen und kulturellen Kontexten. Um den Paradigmenwechsel des Konzils zu verstehen, ist es überaus lohnend, neben den Implikationen einer spezifischen Ordensfrömmigkeit oder eines spezifischen Begegnungsraums die Motive, Haltungen und Lernprozesse einzelner Akteure zu betrachten. Im Folgenden seien daher, entlang der so genannten „Weltreligionen“, vier Porträts von Ordensmännern aus der Zeit vor dem Konzil exemplarisch gezeichnet. Orientiert an der Konzilserklärung



Prof. Dr. Anja Middelbeck-Varwick, Juniorprofessorin für Systematische Theologie an der Freien Universität Berlin

wird mit den Entwicklungen im Gespräch mit dem „Hinduismus“ und „Buddhismus“ begonnen, um dann auf die veränderten Bezugnahmen zu den beiden monotheistischen Traditionen, Islam und Judentum, zu sprechen zu kommen.

I. Zum Dialog mit dem „Hinduismus“

Im Vorfeld des Konzils gab es nur wenige Kontaktzonen zu den religiösen Traditionen des Hinduismus. Ein gewisses Expertenwissen über die indische Philosophie wuchs zwar über die Jahrhunderterte an, doch war die katholische Kirche zu Beginn des 20. Jahrhunderts

noch weit davon entfernt, den Religionen Indiens, Japans oder Chinas eine Heilsbedeutung zuzugestehen. Das Wahre und Gute, das in den nichtchristlichen Religionen begegnet, zu würdigen oder überhaupt eine lehramtliche Auseinandersetzung mit den außerchristlichen und außerkirchlichen Glaubensweisen zu unternehmen, lag nicht im Interesse des kirchlichen Lehramts. Vor allem durch die Ordensleute in den Missionen wandelte sich schließlich sehr allmählich das vormals exkludierende Verständnis der Kirche, das für die Untertaufen nur den Begriff des Heidentums kannte, hin zu vorsichtigen Öffnungen. So z.B. wirkten in Indien zwei französische Benediktiner, die für ein sich wandelndes Verständnis der hinduistischen Traditionen zu nennen sind: Jules Monchanin (1895-1957) und Henri Le Saux (1910-1973). So lohnend auch ihr Porträt wäre, für die zu beschreibende Linie zum Konziltext sei ein Jesuit ausgewählt, der ebenfalls als Mittler zwischen Christentum und Hinduismus gelten kann und für seine Dialogarbeit in Indien bisher kaum hinreichend gewürdigt wurde: Pater Josef Neuner.

Josef Neuner SJ (1908-2009): Brückenbauer und Berater des Konzils.

Josef Neuner wurde 101 Jahre alt, so dass über sein Wirken im Allgemeinen viel zu berichten wäre, doch sei nur die Zeit bis zum Konzil betrachtet: Josef Neuner wurde 1908 in Feldkirch/Vorarlberg geboren und trat dort 1926 in den Jesuitenorden ein. Sein Studium der Theologie absolvierte er in Valkenburg, das Studium der Philosophie an der Hochschule für Philosophie in Pullach. 1936 wurde er in München zum Priester geweiht. Der begabte Student stand bereits im Studium mit späteren Größen in Kontakt, in einer Zeit, in der sich massive theologische Umbrüche abzeichneten. Zu seiner eigenen Überraschung wurde er für die Mission in Indien bestimmt und unterrichtete seit 1938 Dogmatik in Pune, im kolonial besetzten Indien: Ihm begegnete hier, wie er schreibt, eine koloniale Theologie, die ganz von europäischen Maßstäben geleitet war, was er als sehr problematisch empfand. Der Krieg brachte es mit sich, dass Neuner als Nicht-Brite sieben Jahre in Internierungslagern verbringen musste. Diese langen Jahre nutzte er, um die indische Religion, die Schriften und Traditionen zu studieren und die hierfür notwendigen Sprachen zu erlernen; er wollte die indische Spiritualität und Kulturgeschichte begreifen. Er nannte die Jahre im Rückblick sein „zweites Noviziat“.

Nach einer kurzen Zeit in Goa kehrte Neuner nach dem Krieg 1948 zunächst nach Europa zurück, um an der Gregoriana ein Promotionsstudium aufzunehmen. Die Wahl seines Themas ist bemerkenswert, handelt es sich doch um eine komparative Studie mit dem Titel „Die Opferlehre der Bhagavadgita“, ein Vergleich zum biblisch-christlichen Opferverständnis. Promoviert kehrte Neuner 1950 nach Pune zurück und baute dort das Päpstliche Zentralseminar auf. Er erreichte bald eine grundlegende Neuausrichtung der philosophisch-theologischen Studien in Indien, die den Erfordernissen der Ortskirche angepasst und zugleich ignatianisch durchformt waren.

In der Zeit des Konzils wurde er an den vorbereitenden Beratungen der indischen Bischofskonferenz beteiligt und begleitete zu Beginn des Konzils den örtlichen Bischof als Berater. Neuner war an der Ausarbeitung von Nostra Aetate und des Missionsdekrets „Ad gentes“ beteiligt. Maßgeblich befasste er sich auch mit dem Dekret über die Ausbildung der Priester „Optatum totius“. Der Ergänzungsband zum Lexikon für

Theologie und Kirche (LThK 2) enthält seinen Kommentar hierzu, der zu lesen von seiner theologischen Sorgfalt und Verlässlichkeit ebenso zeugt wie von seiner Offenheit und seinem Gespür für den Geist des Konzils und seiner Ideen, zu deren Träger er fortan wurde.

Er selbst gewichtet aber die Mitarbeit an den anderen beiden Dekreten als für ihn weitaus bedeutsamer. Auch zu Nostra Aetate hat Neuner 1966 einen englischsprachigen Kommentar verfasst. Lediglich in einem Satz nimmt Nostra Aetate auf den Hinduismus Bezug. Dieser liest sich, wie Neuner selbst urteilt, zwar wertschätzend, aber bleibt ob seiner Allgemeinheit unzureichend. In den frühen Konzilskommentaren wird sodann eher eine ergänzende religionskundliche Annäherung an die hinduistischen Traditionen vorgenommen; analytisch-wertende Aussagen zu diesem Satz finden sich dort kaum. Die Kommentierung müht sich, deskriptiv einige Hauptmerkmale, Prinzipien und Praktiken zu benennen und historisch zu ordnen. Interessant daran ist die Filterung derjenigen Inhalte, die man für vermittelbar mit dem Christentum hält.

Noch bevor Nostra Aetate verabschiedet wurde, fand 1964 in Bombay der Eucharistische Weltkongress statt, Josef Neuner hatte hier die Rede Paul VI. formuliert. Im Umfeld des Kongresses zeigte sich, dass mehr als der Konziltext festhält, keinesfalls möglich gewesen wäre: „So hatte ich ein Seminar vorbereitet, in dem Theologen und Missionare, die in Indien tätig waren, zusammen kommen sollten, um im Lichte des Konzils über unsere Arbeit nachzudenken. ... Der Zeitpunkt des Seminars war wohl etwas verfrüht. Es ist verständlich, dass die Missionare, die teilnahmen, große Schwierigkeiten hatten, in neuer, verbindlicher Weise über andere Religionen zu sprechen, die sie bis dahin als ihre Widersacher betrachteten.“

In der Folgezeit lag Neuner die Erneuerung der Priesterausbildung am Herzen, die Umsetzung der Konzilsideen findet sich deutlich ausgedrückt in den Weisen, wie er in die geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola einwies. Vor allem die Neuformung des indischen Klerus und der dortigen Ordensleute und auch sein Gesamtprogramm der Neuorganisation der vielschichtigen indischen Kirche mittels innerkirchlicher Dialogprozesse veränderte die Situation der indischen Ortskirche nachhaltig.

II. Zum Dialog mit dem Buddhismus

Auch die westliche Buddhismus-Forschung setzt erst etwa in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts ein. Für die Zeit des Konzils wäre als Experte des Buddhismus vor allem Henri de Lubac SJ (1896-1991) zu berücksichtigen, der große Theologe und einflussreiche Reformator; ebenso der Jesuit Heinrich Dumoulin (1905-1995) mit seinen großen historischen Forschungen und beeindruckenden Schriften zum Zen-Buddhismus. Doch sei das zweite Porträt jenseits dieser beiden bedeutenden Wegbereiter einem Mann gewidmet, der gemeinhin und im Vergleich zu den beiden Erstgenannten eher als „Praktiker“ gilt und der in Europa nur bestimmten Kreisen bekannt ist, die mit der Zen-Meditation vertraut sind, weniger den Theologinnen und Theologen gemeinhin: Hugo Lasalle SJ.

Hugo Makabi Enomiya-Lassalle (1898-1990). Lassalle wurde 1889 in Westfalen geboren, unter dem Namen Makabi Enomiya wurde er 1948 japanischer Staatsbürger. Er war nach dem Ersten Weltkrieg in den Jesuitenorden eingetreten und studierte wie Neuner in



Interreligiöser, künstlerischer Dialog:
P. Dr. Saju George SJ aus Kalkutta ...



... lobte Gott mit christlichen und
hinduistischen Tänzen.

Valkenburg. 1927 absolvierte er das Tertiat, in dem er auch in die christliche Mystik eingeführt wurde, was ihn auch über diese Zeit hinaus prägte. Hinzu kam, dass Lasalle sich schon vor Aufnahme des Studiums mit den ignatianischen Schriften befasst hatte. 1929 ging er in die Ordensmission nach Japan, in die Slums von Hiroshima. In Japan wurde von politischer Seite der Schintoismus und Neokonfuzianismus gefördert, wohingegen der Buddhismus benachteiligt wurde. Lasalle verbrachte dann zehn Jahre in Tokio, um auch hier soziale Dienste in den Armenvierteln zu leisten; 1939 wurde er Generalvikar von Hiroshima. Lasalle wollte ein Christentum in japanischer Form, hier von war er angetrieben: So ließ er beispielsweise die Kapelle in Nagatsuka, im Noviziat der Jesuiten, im japanischen Stil errichten, inklusive eines Raumes für die Tee-Zeremonie. Schon

Nostra Aetate nennt Buddha und seine Lehren nicht, sondern beschreibt lediglich implizit die verschiedenen buddhistischen Wege.

1940 fragte er in Rom an, ob die Eucharistie in japanischer Sprache gefeiert werden dürfe und erwies sich auch in dieser Hinsicht als Wegbereiter des Konzils. Aufgrund verschiedener Begegnungen und der Teilnahme an einer Shinto-Zeremonie in den 1940er Jahren empfand Lasalle rasch, dass die Zen-Mönche in ihrer Askese ein Leben führten, das dem seinen ähnelte. Er hatte hier Nähe zwischen der christlichen Mystik, wie er sie auch im klösterlichen Leben erfuhr, und der Praxis der Zen-Mönche entdeckt. Hierüber, über diese Parallelen, hat Lasalle später, 1966, in dem Buch „Zen-Buddhismus“ systematisch reflektiert. 1961 war es ihm zunächst ordensintern verboten worden, katholischen Gläubigen Zen zu lehren.

Lasalle überlebte 1945 den Fall der Atombombe auf Hiroshima knapp, er flüchtete, begab sich auf Reisen, um Geld für die japanische Mission und den Bau der Friedenskirche von Hiroshima zu sammeln. Doch nachdem diese 1954 eingeweiht wurde, blieb es ihm zu seiner Enttäuschung verwehrt, die Pfarrei selbst zu übernehmen. 1956 entschloss er sich bei dem berühmten Zen-Meister Harada Sogaku zu lernen,

nahm regelmäßig am Sesshin bei ihm teil und übte sich so als Katholik, d.h. Nicht-Buddhist, in die Weisen des Zen-Buddhismus ein. Auf dem Konzil war Lasalle als Begleiter des Bischofs von Hiroshima anwesend. Er reiste nach der ersten Sitzungsperiode nach Indien, Burma und Thailand, um die „Vielstimmigkeit der religiösen Versenkungswege“ kennen zu lernen, das Konzil inspirierte ihn und veränderte ihn, so wie seine Perspektive auf die Konzilsteilnehmer einwirkte, wenngleich er nicht unmittelbar auf die Texte Einfluss nahm. Zum Buddhismus hatte das Konzil in der Erklärung Nostra Aetate wiederum nur einen Satz festgehalten, den vor allem Dumoulin entsprechend vorgefasst hatte. Nostra Aetate nennt Buddha und seine Lehren nicht, sondern beschreibt lediglich implizit die verschiedenen buddhistischen Wege, in sehr allgemein gefasster Weise. Bemerkenswert ist jedoch, dass das Konzil den Buddhismus eindeutig zu den Religionen zählt. Als Lasalles zuvor verbotenes Buch nach dem Konzil wieder erscheinen durfte, wurde es zu einem internationalen Bestseller. Als Leiter von Zen-Übungen hatte Lasalle fortan in Europa großen Zulauf, bis an sein Lebensende gab er Kurse; zunächst begründete er in den 1960er Jahren in den Bergen bei Tokyo ein christliches Zen-Meditationshaus. 1977 konnte das erste Zen-Meditationshaus in Europa eröffnen, in einem alten Franziskanerkloster in Deutschland in Dietfurt im Altmühltal, 1980 erhielt er von Yamada Roshi die offizielle Erlaubnis, Zen zu lehren. Durch Lasalle hielt Zen besonders in Deutschland Einzug in die katholischen Ordenshäuser und Akademien.

Lasalle war davon überzeugt, dass die Möglichkeit, Gott (in der Meditation) zu erfahren, grundsätzlich allen Menschen offen steht, auch Nicht-Christen. Hierbei ging er von einer natürlichen Weise der menschlichen Gotteserkenntnis aus und vertrat die Ansicht, dass die Begegnung mit Gott, die Erfahrung des Absoluten, ein im Menschen vorhandenes Wirkungsprinzip sei. Lasalles Spiritualität war geprägt worden in unheilvollen Zeiten, als am ehesten die christliche Mystik noch Ausdruck von Gott zu geben verhalf. Für seine Bezugnahme auf den Buddhismus stellt er die Bedeutung der kontemplativen Erfahrung in den Vordergrund. Lasalle hatte schon früh erkannt, dass die überkommenen Weisen von Gott zu sprechen, sich in Theologie und Kirche nicht mehr recht vermitteln lassen wollten. Ihm war bewusst,

dass das westliche Christentum in eine Krise geraten war und die Menschen nicht mehr ohne weiteres für den christlichen Glauben ansprechbar waren. Die Exerzitien des Ignatius von Loyola blieben für Lasalle die entscheidende Vorgabe für die geistliche Einübung: Er setzt diese in Beziehung zu den Weisen der Zen-Meditation, verschränkt sie, wo Übereinstimmendes auszumachen ist und wo sie einander sinnvoll ergänzen, markiert aber zugleich auch Differenzen. Sein Verdienst ist es, die meditative Erfahrung und Technik des Zen-Buddhismus (Sitzweise, Atembeobachtung, Beruhigung und Entleerung des Bewusstseins) für das Christentum fruchtbar gemacht zu haben. Vor allem seine Rolle als Begründer einer christlich-buddhistischen Vereinigung schon vor dem Konzil macht ihn zu einem Pionier des theologischen Austausches. Ziel blieb ihm in der Wertschätzung buddhistischer Spiritualität stets der Weg zu Christus.

III. Zum Dialog mit dem Islam

Es sei nun ein Sprung zu den monotheistischen Religionen erlaubt: Anders als im Verhältnis zu den ostasiatischen Religionen, die auf dem Konzil weitaus unaufgeregter und wohl auch weitaus uninformativer verhandelt wurden, stand es um das vielschichtige Beziehungsgeflecht von Muslimen, Juden und Christen. Der Passus, den das Konzil über die Muslime formuliert, Nostra Aetate 3, betont bewusst die Gemeinsamkeiten. Die Akteure im Vorfeld des Konzils allesamt auch nur namentlich ins Feld zu führen, ginge zu weit. Stellvertretend seien jedoch eine Reihe von islambezogenen Vernetzungstreffen erwähnt, die in den Jahrzehnten vor dem Konzil von den in Nordafrika tätigen Orden und Kongregationen abgehalten wurden: Ab 1956 wurden sie als „Journées romaines“ institutionalisiert und bis 1999 durchgeführt.

Journées romaines. Die „Journées romaines“ fanden seit 1956 alle zwei Jahre in Rom statt, zunächst im Generalat der Kongregation der Missionare Afrikas, bei den so genannten „Weißen Vätern“ in der Via Aurelia, später dann im von den Weißen Vätern begründeten

PISAI, dem „Institut Pontifical d'Etudes Arabes“. Die „Journées romaines“ waren eine konferenzartige Zusammenkunft derjenigen Ordensleute, die sich über das Zusammenleben mit Muslimen und Muslimen und über das christliche Verständnis des Islam grundlegend austauschen wollten; zunächst hatten sie entsprechend eher eine orientierende Funktion denn eine spezielle Leitfrage. Die Gründungsmitglieder waren sieben Ordensleute, die das erste Treffen einberiefen: zwei Weiße Väter, zwei Franziskaner, ein Dominikaner, ein Jesuit, ein Benediktiner und ein kleiner Bruder Jesu. Auch ging es um die Koordination der katholischen Präsenz, zunächst in den arabischen Ländern, und darum, die vielfach isolierten Erfahrungen der Orden, die die Häuser an ihren jeweiligen Standorten gewonnen hatten, zu kommunizieren. Ohne die „Journées romaines“, ihre Akteure und Reflexionen, hätte die kopernikanische Wende des Konzils in Bezug auf den Islam kaum stattgefunden. Sie waren schon im Vorfeld des Konzils redlich bemüht, eine neue, positive Sicht auf den Islam in die katholische Weltdeutung zu integrieren.

Als einer der Initiatoren dieser Treffen wird im Folgenden der Dominikanerpater Georges C. Anawati gewürdigt.

Georges Chehata Anawati OP (1905-1994). Der Dominikaner Georges C. Anawati hatte einen gewichtigen Einfluss auf Nostra Aetate 3. Sein Mitbruder Jean-Jacques Pérennès verfasste 2008 eine Biographie über Anawati, die den sprechenden Untertitel trägt: „Ein ägyptischer Christ und das Geheimnis des Islam.“ Die Tatsache, dass Anawati die muslimische Lebenswelt nicht allein textbasiert verhandelte, sondern sie ihm als arabischem Christen alltäglich vertraut war, „qualifizierte“ ihn in besonderer Weise dazu, dem Islam mit intensivem Interesse zu begegnen: Er war ihm gewogen und doch zugleich ernsthaft durch ihn herausgefordert.

Die Familie von Georges Anawati stammte aus Homs in Syrien und war griechisch-orthodox; sie war nach Alexandria eingewandert, wo Georges 1905 geboren wurde. Schon mit 16 Jahren wurde Anawati lateinisch-katholisch. Er studierte Chemie in Beirut und arbeitete



Foto: kna/Ernst Herb

Eine Frucht von „Nostra Aetate“: Das Weltgebetstreffen am 28. Oktober 1986 mit Papst Johannes Paul II. in Assisi.

Für den Frieden beteten Vertreter aller großen Weltreligionen, kirchlicher Gemeinschaften und Naturreligionen.

zunächst als Pharmazeut. 1934 war Anawati Dominikaner geworden und hatte philosophische und theologische Studien aufgenommen; 1939 wurde er zum Priester geweiht. Die Begegnungen mit Marie-Dominique Chenu (1885-1990) und Louis Massignon (1883-1962) dürften Ende der 1930er Jahre von maßgeblich prägender Bedeutung für Anawatis Hinwendung zu gründlichen islamischen Studien gewesen sein. Ein Studienaufenthalt in Algerien von 1941 bis 1944 ließ Anawati zudem eine Reihe von christlichen Ordenspersönlichkeiten treffen, die mit dem Islam befasst waren. Er lernte die „Weißen Väter“ Robert Caspar (1923-2007) und André De-meerseman (1901-1993) kennen und deren „Institut des belles lettres arabes“ (IBLA) in Tunis; auch begegnete er in Algier Louis Gardet, der zu den „Kleinen Brüdern Jesu“ gehörte und mit dem er später über die islamische Theologie und Mystik publizierte, als Anawati selbst zum renommierten katholischen Islam-Experten avanciert war.

Im Laufe der folgenden Jahrzehnte forschte er vor allem zu Ibn Ruschd, al-Ghazzali und Ibn Sina. Insgesamt hinterließ er ein eindrucksvolles wissenschaftliches Werk zur islamischen Philosophie und Theologie. 1944 hatte Anawati in Kairo zusammen mit zwei anderen Dominikanern ein Team zur Erforschung des Islam gebildet, mit welchem sich das bis heute bestehende Institut Dominicaine d'Etudes Orientales (IDEO) auszuformen begann, dessen Direktor Anawati 1953 wurde. Auch schloss er sich 1944 einer christlich-muslimischen Dialoggruppe an, die von 1941 bis 1953 existierte: Das Treffen dieser Gruppe, der „Association des Frères sincères“, die sich zu den unterschiedlichsten Fragen von Religion, Philosophie und Wissenschaft austauschte, war ein Zirkel von Intellektuellen beider Religionen, der von Glaubensüberzeugungen getragen wurde. So endete diese

dialogische Zusammenkunft stets mit dem gemeinsamen (!) Gebet der beteiligten Christen und Muslime: „Wir kommen alle zu dir, Herr, mit einem Herzen von Dankbarkeit und Ehrfurcht, und wir bitten dich, uns deine ständige Hilfe zu gewähren, dein Licht, das uns auf den rechten Weg führt, möge uns lauter machen in der Anbetung, die wir dir erweisen, geleitet von der Führung deiner Gesandten und deiner Propheten, dass wir verwirklichen, was dir gefällt, damit jeder von uns treu bleibt seinem Glauben und seiner Religion, seinen Nächsten liebt und dass wir immer gemeinsam voranschreiten auf dem Weg des Fortschritts und des Gelingens.“

Auf den Text von Nostra Aetate nahm Anawati deutlich und unmittelbar Einfluss, zusammen mit den Weißen Vätern Joseph-Marie Cuoq (1917-1986) und Robert Caspar (1923-2007). Auch machte er gleich 1962 den Vorschlag, Muslimen zum Konzil einzuladen; erst zur Abschlussfeier wurde dieses Anliegen aufgegriffen; hier waren einige Muslime anwesend. Am Konzil nahm er zunächst als Berater für das Einheitssekretariat und als delegierter Beobachter teil, erst gegen Ende des Konzils, als Nostra Aetate im Werden war, wurde er zusammen mit anderen Experten zum Berater beim Sekretariat für die Nichtchristen ernannt.

Anawati prägte hier zusammen mit anderen die wertschätzende Formulierung des Textes und steht in persona für die neue Sicht – als arabischer Christ zugleich außerhalb kolonialer oder missionarischer Interessenslinien, was die besondere Rolle, die er einnehmen konnte, mindestens teilweise erklärt. Der Text, auf dessen Kommentierung hier verzichtet werden muss, sei ob seiner großen Bedeutung als Magna Charta des katholisch-muslimischen Gesprächs, in diesen Tagen zumindest erinnert. Leitmotivisch lautet der erste Satz: „Mit Hochachtung betrachtet die

Kirche auch die Muslime, die den einzigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der die Menschen angesprochen hat.“

Ein Studienaufenthalt in Algerien von 1941 bis 1944 ließ Anawati zudem eine Reihe von christlichen Ordenspersönlichkeiten treffen, die mit dem Islam befasst waren.

Die zweite Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche (LThK 2) enthält Anawatis lesenswerten „Exkurs zum Konzilstext über die Muslime“, der sehr heilsichtig die offenen Flanken des Textpassus über die Muslime beleuchtet. Die wichtige Funktion, die er im Kurswechsel der Sicht der Kirche auf den Islam und für eine beginnende christliche Islamtheologie spielt, spiegelt sich besonders in einem umfangreichen Doppelartikel wieder, den er 1964 in der „Revue thomiste“ unter dem Titel „Vers un dialogue islamo-chrétien“ veröffentlichte, ein Rezensionenartikel zu neuerer islambezogener Literatur, den er mit vielen Richtigstellungen versah. Vor allem geht es ihm hierbei immer wieder darum, den Islam als eigenständiges Gegenüber wahrzunehmen, als einen gelebten Glauben. Dies findet auch Eingang in die orientierende Handreichung, die das Sekretariat für Nichtchristen 1969 veröffentlichte. Hier, in den „Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans“ heißt es: „Man wird den Islam nie wirklich verstehen, wenn man ihn nicht vor allem als einen Glauben sieht; man wird nie wirklich den Muslimen

als solchen begegnen, wenn man in ihnen nicht die religiösen Werte sieht, aus denen sie leben.“

Der Dominikaner Anawati ist in Bezug auf die islamische Tradition klar positioniert: Es geht ihm um eine Wende der Wahrnehmung des Islam. Ihn treibt die Frage um, wie überhaupt im christlichen Heilsverständnis ein angemessener Ort für den Islam gefunden werden kann.

IV. Zum Dialog mit dem Judentum

Ist schon das Feld der Wegbereiter des christlich-islamischen Dialogs kaum angemessen abzuschreiben, so gilt dies umso mehr in Bezug auf das gewandelte Verhältnis zum Judentum. Sehr viele Namen und Prozesse sind zu nennen, ohne die das Herzstück von Nostra Aetate nicht hätte verfasst werden können, allen voran Augustin Bea SJ (1881-1968) und Johannes Oesterreicher (1904-1993). Die Themen und Personenkreise sind so komplex, dass wiederum exemplarisch eine Person ausgewählt sei, anhand derer noch einmal ganz andere Aspekte der Zeit des Konzils und der Rolle der Orden für den Dialog erkennbar werden können.

Gregory Baum (geb. 1923). Das Leben von Gregory (Gerhard) Baum ist von überaus vielen Wechseln geprägt. Doch beginnen wir von vorn, in Berlin, wo Baum 1923 als Sohn einer zwar nominell jüdischen Familie geboren wird, in der aber Religion keine Bedeutung besaß. Baum äußert diesbezüglich, dass, wenn es überhaupt religiöse Prägungen gab, diese bestenfalls die des protestantischen Umfelds gewesen seien. Gleichwohl ist Baum aufgrund seiner jüdischen Wurzeln gezwungen, Berlin 1939 zu verlassen; er gelangt nach Kanada, studiert Physik und Mathematik. Doch bleibt er ein Suchender und findet nicht zuletzt in der Lektüre der *Confessiones* des

Augustinus und dessen Verständnis der göttlichen Gnade für sich eine tiefere Sinngebung. Baum konvertiert zum römisch-katholischen Glauben im Jahr 1946 und tritt ein Jahr darauf in den Orden der Augustinus-Eremiten ein.

Baum beginnt nun, sich theologisch auseinander zu setzen, er studiert ab 1950 in Fribourg an der Ordenshochschule der Dominikaner, 1954 wird er geweiht, 1956 promoviert er mit einer Arbeit zur ökumenischen Frage der Einheit der Christen in päpstlichen Dokumenten des 20. Jahrhunderts. Danach will Baum zurück nach Kanada, doch muss er zunächst noch drei Jahre in der Schweiz verbringen. Erst 1960 beginnt er als Professor für Fundamentaltheologie in Toronto zu lehren, ab 1962 gibt er die Zeitschrift „The Ecumenist“ heraus und tritt so als Ökumeniker in Erscheinung. Als solcher wird er auch zum beginnenden Konzil gebeten, er wird Mitglied der Ökumenekommission unter Kardinal Bea und Peritus des Einheitssekretariats, so dass er sowohl für das Ökumenismusdekret als auch für die sogenannte Judenerklärung relevante Beiträge lieferte.

Einen gewichtigen Anfang für die vielen wichtigen Religionsdialoge der Welt hat die katholische Kirche 1965 für sich gemacht.

Baum widmet sich nach dem Konzil vielen weiteren theologischen, gesellschaftlichen und religionswissenschaftlichen Fragen als denen der Ökumene und des christlich-jüdischen Verhältnisses, auch verlässt er 1976 den Orden. Doch soll uns seine frühe Phase hier vornehmlich beschäftigen. 1961 hatte Baum das Buch „Die Juden und das Evangelium“ veröffentlicht, das einen Vorklang auf eine neue Israeltheologie bildet, die sich auf dem Konzil nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit den Thesen Baums formierte. Baum will neue Anordnungen im Verhältnis der Kirche zu Israel schaffen und antijüdischen Gedanken wehren. Er fordert dazu auf, ein neues theologisches Bewusstsein von der Verwiesenheit der Kirche auf Israel auszuprägen und entwirft eine entsprechende Bundestheologie, die die überkommenen Schemata der Substitution und der Verwerfung Israels hinter sich lässt. Es gelte, den kirchlichen Antijudaismus zu verurteilen und es sei eine gänzlich neue Haltung zum Judentum zu finden.

Baum gewann seine Positionen auch in intensiver Auseinandersetzung mit den Schriften von Jules Isaac (1877-1963). Als Jude hatte Isaac die Kirche 1960, genauer Papst Johannes XXIII., persönlich dazu aufgefordert, die tief verankerte christliche Judenfeindschaft aufzuarbeiten, um sie durch die Anerkennung der Verwurzelung der Kirche im Judentum zu überwinden. Baum griff die Anliegen Isaacs in kritischer Auseinandersetzung auf. Er selbst steht für eine neue, grundsätzlich veränderte christliche Sicht auf das Judentum und das Verhältnis von Kirche und Israel. Zur zweiten Vollversammlung des Einheitssekretariats legte er ein Exposé entsprechenden Inhalts vor. Dieses enthielt Aussagen wie etwa: Der Alte Bund ist nicht aufgehoben, die Juden sind nicht verworfen, Ursprung und Wesen der Kirche sind mit dem Volk Israel eng verbunden, der Antisemitismus ist zu verurteilen, Christen sollen Juden mit Liebe und Wertschätzung begegnen. Diese knappe Skizze verdeutlicht bereits, in welcher Spur Baums Theologie für das Konzil Bedeutung haben wird.

V. Orden – Zentren interreligiöser Kompetenz

Die vier knappen Porträts haben exemplarisch verdeutlicht, wie bedeutsam es für die interreligiöse Frage ist, die Orden als Akteure im Vorfeld des Konzils in den Blick zu nehmen. Es konnte gezeigt werden, dass nicht eine spezifische Ordensfrömmigkeit allein sie zu besonderen Wegbereitern von Nostra Aetate werden ließ. Vielmehr wird die religions-theologische Positionierung des Konzils durch eine Vielzahl von Faktoren vorbereitet: *Erstens* fordert in den Jahrzehnten vor dem Konzil das Faktum der zunehmenden Begegnung mit den Religionen der Welt generell eine kirchliche Antwort. Damit einher geht *zweitens* eine Zunahme der professionellen Reflexion der Glaubensinhalte der begegnenden Traditionen durch Angehörige der Orden einschließlich einer Öffnung für ihre positiven Gehalte. Diese ist *drittens* wiederum nur nachvollziehbar vor dem Hintergrund eines sich wandelnden Missions- und Kirchenverständnisses. Möglich wird sie *viertens* durch konkrete interreligiöse Lebenswege: Die „Großväter“ der heute weit ausdifferenzierten Dialoge waren begabte katholische Intellektuelle, interreligiöse Praktiker und Grenzgänger, die sich den neuen Fragen leidenschaftlich und suchend widmeten, überzeugt davon, dass das, was in den anderen Religionen „wahr und heilig“ ist, auch dem katholischen Glauben etwas zu sagen hat. Für die Ausformung der neuen Haltung des Konzils wäre an dieser Stelle aus der Geschichte der Frauenorden ebenfalls vieles einzuholen; an dieser Stelle sei dies zumindest als dringliches Desiderat angezeigt.

Abschließend sei bemerkt, dass zur Zeit des Konzils viele drängende Fragen hinsichtlich der anderen Religionen auch deshalb zur Antwort heranreifen, weil die bisherige Theologie keine tragfähigen Antworten auf sie anbot. Dies stellte sich für jeden der spezifischen Dialoge unterschiedlich dar, die Herausforderungen, Themen und Fragen waren keinesfalls dieselben. Von der Etablierung einer interkulturellen Theologie der Religionen noch weit entfernt, konnte das Konzil jedoch sehr wohl das Fenster zu den Religionen der Welt öffnen: Einen gewichtigen Anfang für die vielen wichtigen Religionsdialoge der Welt hatte die katholische Kirche 1965 für sich gemacht. Bis heute findet sich – wenngleich unter ganz anderen Vorzeichen – in vielen Ordensgemeinschaften eine verdichtete interreligiöse Expertise. Bis heute sind Ordensangehörige vielfach interreligiöse Protagonisten und haben an der Ausformung der spezifischen Dialoge, ihrer vielschichtigen Dimensionen und ihrer kontextuellen Erfordernisse entscheidenden Anteil. □

Literatur:

Andreas Renz, *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre ‚Nostra Aetate‘ – Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption, Stuttgart 2014.*

Petrus Bsteh/Brigitte Proksch (Hrsg.), *Wegbereiter des interreligiösen Dialogs, Wien/Berlin 2012.*

Die Dominikaner in Kairo und Istanbul – Geschichte, Gegenwart und Perspektiven

Richard Nennstiel OP

Schon sehr früh begann im Dominikanerorden (gegründet 1216) die Auseinandersetzung mit dem Islam. Raimund von Penyafort, der dritte Ordensmeister († 1275), gründete im 13. Jahrhundert in Toledo eine Sprachschule, an der Dominikaner Arabisch lernen sollten, um sich genauer mit dem Koran und den arabischen Quellen zu beschäftigen. Der Islam galt bei einigen Gelehrten des Mittelalters als eine christliche Häresie, die man mittels der Vernunft und mit Vernunftgründen widerlegen könne. Allerdings waren die Kenntnisse über den Islam und den Koran noch gering.

Diese These vertrat auch Thomas von Aquin (1225-1274). Seine „Summa contra gentiles“ kann auch als ein Versuch betrachtet werden, die Heiden (in diesem Fall die Muslime) von der Vernünftigkeit der christlichen Lehre zu überzeugen.

Diese lange Tradition der Beschäftigung des Ordens mit dem Islam hatte immer ihre Höhen und Tiefen. Schon früh zeigte sich, dass es in den christlich-islamischen Beziehungen nicht nur um theologische Probleme ging, sondern dass auch politische Interessen mitspielten und der „Dialog“ immer von der politischen „Wetterlage“ abhängig war.

Gemäß den Beschlüssen des Generalkapitels des Dominikanerordens aus dem Jahre 1986 in Avila gehört der Dialog mit anderen Religionen und Kulturen zu einer wesentlichen Aufgabe des Ordens. Dort heißt es zur heutigen Mission des Ordens: „Der Dialog erfordert eine Grundhaltung des Hörens und ein Eingehen auf andere Kulturen, frei von jedem Kolonialismus, Imperialismus und Fanatismus.“

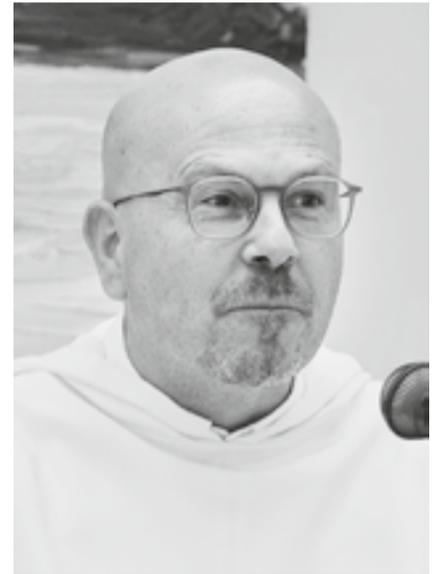
Die Dominikaner sind heute in vielen islamischen Ländern präsent zum Beispiel in Iran, im Irak und in Pakistan. Im Folgenden soll jedoch besonders die Präsenz in Kairo (Ägypten) und Istanbul (Türkei) in den Blick genommen werden, weil an beiden Ländern die Schwierigkeiten des interreligiösen Dialogs deutlich gemacht werden können. Trotz der Erfolge im Dialog scheinen im Moment die Schwierigkeiten zu überwiegen, ja, mancherorts scheint gar das Scheitern dieses Prozesses offenkundig zu sein.

Der Begriff des Dialogs ist nicht unproblematisch. Er impliziert ein Ergebnis, eine Lösung. Vielleicht wäre der Begriff „Begegnung“ besser. Gegenseitiges Kennenlernen, Respekt vor dem Glauben des anderen und Anerkennung der Differenz der Religionen. Eine Theologie der Differenz, die die Frage aufgreift, warum es verschiedene Religionen gibt, könnte dabei hilfreich sein.

Die schwierige Situation im Mittleren und Nahen Osten bedroht das christliche Leben in diesem Teil der Welt erheblich. Diese Situation ist nur in einer historischen Perspektive zu verstehen und vor diesem Hintergrund können mögliche Perspektiven für die Zukunft des interreligiösen Dialogs entwickelt werden, die sich nicht nur auf Europa richten.

I. Kairo

Die Anfänge der Dominikaner in Kairo waren zunächst gar nicht mit dem christlich-islamischen Dialog verbunden. Kairo wurde in gewisser Weise



P. Richard Nennstiel OP, Leiter des Dominikanischen Instituts für christlich-islamische Geschichte, Hamburg

als Außenstelle der École Biblique, die 1890 von P. Marie-Joseph Lagrange OP im Dominikanerkonvent St. Étienne in Jerusalem gegründet wurde, geplant, um die biblischen und archäologischen Studien auszuweiten. Der Gründer des Konvents in Kairo, Antonin Jaussen (1871-1962), war Professor für biblische Archäologie und hatte hervorragende geographische Kenntnisse. Er unterrichtete an der École Biblique in Jerusalem und führte mit seinen Schülern zahlreiche Exkursionen durch.

An seiner Person könnte man die nationalreligiöse Orientierung der katholischen Kirche und der Orden vor und während des Ersten Weltkriegs deutlich machen. Aufgrund seiner geographischen Kenntnisse arbeitete Jaussen im Ersten Weltkrieg für den französischen Geheimdienst. Er gab wertvolle Hinweise für die strategische Planung und erhielt einen hohen Orden der Französischen Republik.

Die Dominikaner in Ägypten wurden – wie in vielen Ländern der Levante – von Frankreich unterstützt. Die strikte Trennung von Staat und Religion bezog sich nur auf Frankreich selbst. In den dem französischen Staat unterstellten Gebieten außerhalb Frankreichs – also nicht nur in den Kolonien: Algerien hatte ab 1875 einen besonderen Status, es gab dort französische Staatsbürger und französische Untertanen ohne Staatsbürgerschaft – galt diese strikte Trennung nicht. Die französische Regierung setzte bewusst die Orden ein, um die französische Sprache und Kultur in diesen Ländern zu fördern und damit auf die Elite des Landes einzuwirken.

Eine ähnliche Zusammenarbeit gab es auch zwischen der Anglikanischen Kirche und dem Vereinten Königreich, der Russisch-Orthodoxen Kirche und dem Zarenreich. Auch die Orientmission der deutschen Christen konnte sich der Unterstützung des deutschen Kaiserreichs sicher sein.

Die Gründung der Dormitio der Benediktiner in Jerusalem gelang nur durch die Unterstützung und Förderung durch Kaiser Wilhelm II. und katholischer

Laienorganisationen. Man hielt eine deutsch-katholische Präsenz für notwendig als Gegengewicht zum französisch-katholischen Einfluss.

Die Zeit vor und nach dem Ersten Weltkrieg war durch diese „nationalreligiöse“ Orientierung bestimmt. Auch innerhalb der katholischen Kirche, insbesondere in den Orden waren die Spannungen hinsichtlich des nationalen Einflusses spürbar. Diese Situation begann sich erst nach dem Krieg langsam zu entspannen.

Der Weg von der Nationalkirche zur Weltkirche war und ist steinig: Neben den religiösen Differenzen und Spannungen gab es zusätzliche nationale und ethnische Spannungen. Europäische Mächte versuchten mittels ihrer jeweiligen christlichen Missionen Einfluss auf diese Länder zu gewinnen. Man darf diesen Aspekt nicht ausblenden. Es sollen auf keinen Fall die Leistungen der religiösen Institutionen im Bereich der Bildung, der Gesundheit und der sozialen Frage geringgeschätzt werden. Die große Leistung der Ordensschwester ist hier nur zu nennen. Aber all diese Fürsorge war eben nicht nur uneigennützig und bestimmt durch die Nächstenliebe.

Es ist gerade diese Verquickung von religiösen und nationalen Anliegen, die die Situation und Stellung der katholischen Kirche bis zum heutigen Tag in der Levante belastet und erschwert.

Christliche Mission wird noch heute oft als eine Form der Kolonialisierung

Europäische Mächte versuchten mittels ihrer jeweiligen christlichen Missionen Einfluss auf diese Länder zu gewinnen.

betrachtet. Der Vorwurf lautet, dass es nicht um die Verbreitung des Christentums geht, sondern um eine Verwestlichung dieser Länder mit dem Ziel, sie wieder in die Abhängigkeit des Westens (einer Form von Neokolonialismus) zu bringen. Dieser Vorwurf ist historisch nicht unbegründet.

Eine kritische Aufarbeitung der Geschichte der Orden in der Levante ist unabdingbar, damit nicht die gleichen Fehler wiederholt werden. Die Differenzen bestehen allerdings nicht nur zwischen „dem Islam“ und „dem Christentum“, sondern die Situation ist wesentlich komplexer: Verschiedenen Rechtsschulen und theologischen Richtungen des Islam stehen verschiedene christliche Kirchen und Glaubensrichtungen gegenüber. Es gab große Spannungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen des Orients und den Kopten. Die katholische Mission diente nicht primär der Missionierung der Muslime, sondern man wollte orthodoxe Christen verschiedener Denominationen wieder mit Rom unieren.

Die Komplexität dieser interreligiösen und intrareligiösen Spannungen sollte immer mit bedacht werden, um eine einseitige Darstellung zu vermeiden. Die einfache Annahme, „der Islam“ stehe gegen „das Christentum“, ist historisch nicht haltbar, sondern es gibt immer wieder auch Bündnisse über die Religions- und Konfessionsgrenzen hinaus.

Im Mittelalter kommt es zu einem Austausch von theologischen und philosophischen Konzepten. Einige Werke der Antike sind erst über den Umweg über islamische Länder in den Westen gelangt. Dieser Prozess der Überlieferung, Übersetzung und Weitergabe antiker Texte ist ein spannendes Kapitel der Geistesgeschichte und die Forschung

auf diesem Gebiet bringt neue wichtige Kenntnisse zum Thema Ideentransfer. Nicht zu vergessen ist die Bedeutung jüdischer Gelehrter in diesem Prozess.

Thomas von Aquin nennt den großen islamischen Philosophen Avveroes (Ibn-Rushd) in seinem Werk nur „den Kommentator“. Er las Aristoteles, den er wiederum nur „den Philosophen“ nannte, mit Hilfe der Kommentare dieses großen islamischen Gelehrten.

Dieser Zusammenhang ist von großer Bedeutung: Durch den Einfluss des bedeutenden Theologen Pater Marie-Dominique Chenu OP (1895-1990) änderte sich in den dreißiger Jahren die Blickrichtung in Hinsicht auf den Standort Kairo. P. Chenu war Kenner der mittelalterlichen Philosophie und war sich der Bedeutung der islamischen Philosophie für das Abendland bewusst. Er war der Meinung, man könne in Kairo ein Zentrum gründen, das sich speziell dem Studium des Islam widmen sollte. Damit solle die oben genannte Tradition wieder aufgenommen werden. Durch seine Vermittlung konnten drei junge Dominikaner für ein Projekt in Kairo gewonnen werden, das der Erforschung des Islams, seiner Quellen, Geschichte und seiner Philosophie dienen sollte. Der Konvent in Kairo hatte damit seine eigentliche Aufgabe gefunden.

Serge de Beaurecueil (1917-2005) gehörte zu dieser Gruppe. Er blieb aber nur zeitweise in Kairo. Seine weiteren Studien zogen ihn nach Afghanistan, wo er viele Jahre lebte, lehrte und forschte. Er wurde zu einem Experten für den Mystiker Khawadja Abdallah Ansari. Er verband in seinem Leben die Theorie mit der Praxis. Er war über Jahrzehnte der einzige katholische Priester in Afghanistan und kümmerte sich dort auch um Waisenkinder. Jacques Jomier (1914-2008) beschäftigte sich speziell mit dem Islam in Ägypten. Er spezialisierte sich auf die Entwicklung des islamischen Denkens, beschäftigte sich aber auch mit dem ägyptischen Volks-Islam.

Der christlich-islamische Dialog war allerdings auch zu dieser Zeit kein rein theologischer oder theoretischer Dialog, sondern er war eingebettet in die gesellschaftliche, politische und gesellschaftliche Entwicklung in Ägypten. Dies könnte man am Leben und Wirken des ägyptischen Dominikanerpaters George Anawati deutlich machen. Anawati (1905-1994) wurde noch während der Herrschaft der Khediven (so wurden die ägyptischen Vizekönige genannt) geboren. In seine Lebenszeit fiel der Kampf um die Unabhängigkeit seines Landes. Dann folgte die Zeit des arabischen Nationalismus und Sozialismus, die Zeit von Gamal Abdel Nasser (1918-1970), das Scheitern dieser Entwicklung bis hin zum Erstarken der Muslimbruderschaft und der Wiederbelebung des Islams als politischer Kraft.

Anawati wurde in Alexandria geboren, einer typischen Stadt der Levante, die durch verschiedene nationale und religiöse Bevölkerungsgruppen gekennzeichnet war. Man sollte sich aber davor hüten, sich eine „multikulturelle“ Idylle vorzustellen. Die religiösen und ethnischen Gruppen wohnten zumeist in getrennten Stadtteilen. Man hatte wirtschaftlichen Kontakt und respektierte die Gewohnheiten und Sitten der anderen, aber gesellschaftlich lebte man zumeist getrennt voneinander.

Der „interreligiöse Dialog“, der Versuch, den anderen in seinem Glauben kennenzulernen und zu verstehen, war in heutigen Worten ein „Eliteprojekt“ und begann auch erst spät. Die Sprache der Gebildeten war Französisch und Anawati sprach diese Sprache fließend. Sein Noviziat absolvierte er in Frankreich und der Abschied von Ägypten fiel ihm nicht leicht. Aber er sollte ja bald zurückkehren. Er widmete sich dem



P. Richard Nennstiel OP (von links), Dr. Andreas Renz und Prof. Anja Middelbeck-Varwick im Gespräch mit einem Tagungsbesucher.

genauen Studium des Arabischen und der arabischen Philosophie und Theologie und schrieb zusammen mit Louis Gardet ein Standardwerk zu diesem Thema: „Introduction à la théologie musulmane“.

Der interreligiöse Dialog lag Anawati sehr am Herzen. Er war Ägypter, geboren und aufgewachsen in einem Land, das seit Jahrhunderten vom Islam geprägt war, aber eben nicht nur vom Islam. Die christliche Religion gehörte ebenso zu diesem Land, nicht nur durch die Kopten, sondern auch durch andere christliche Kirchen und Denominationen. Sein Anliegen war aus dem „Nebeneinander“ ein „Miteinander“ zu machen. Anawati suchte deshalb den Kontakt zur Al-Azhar Universität, einer der bedeutendsten Universitäten der islamischen Welt. Allerdings bezogen sich die Gespräche weniger auf Glaubensinhalte (Dogmen), sondern eher auf die Entwicklung der islamischen Philosophie und Glaubenslehre. Der Großscheich der Al-Azhar lehnte damals ein Gespräch über Grundfragen des Glaubens ab.

Anawati ging es darum, Grundlagen zu klären, Verständigung zu schaffen und den Islam aus seinen Quellen und seiner Geschichte zu verstehen. Er wollte die „innere Logik“ des Islam erfassen, um aus dieser Perspektive in den Dialog zu treten. Darüberhinaus engagierte er sich auch in Gebetsgruppen und im Bereich der Pastoral.

Die Nasserzeit war eine schwierige Zeit für die Dominikaner in Kairo. Sie unterlagen vielen Auflagen und Anawati wurde zeitweise mit einem Reiseverbot belegt. Erst in der Zeit nach Nasser entspannte sich die Situation wieder. Allerdings hatten viele Freunde und Bekannte Anawatis Ägypten verlassen. In Ägypten hatte ein gesellschaftlicher Wandel stattgefunden, der tiefgreifend war. In die Wohnungen des ägyptischen Bürgertums (die Ägypten verlassen hatten) in der Nähe des Tahir Platzes waren Menschen vom Land gezogen. Der soziologische Wandlungsprozess und die Zunahme der Bevölkerung wirkten sich auch auf das ägyptische Bildungssystem aus. Die levantinische Vielfalt ging zunehmend verloren. Nicht nur Kairo und Alexandria, sondern alle Städte in der Levante waren von diesem Prozess erfasst, und er führte zu einer Verarmung der kulturellen und ethnischen Vielfalt. Im heutigen Kairo, in

Alexandria oder Istanbul kann man die verlorene Vielfalt nur noch wenig spüren. Die Dominikaner mussten sich also auf eine neue Situation einstellen. Einige Gesprächspartner waren nicht mehr präsent und die Situation an der Al-Azhar Universität hatte sich gewandelt.

Mit dem II. Vatikanischen Konzil begann eine neue Epoche der Kirchengeschichte. Es entwickelte sich eine veränderte Sichtweise auf andere Religionen – auch auf den Islam.

Anawati spielte dabei eine bedeutende Rolle und war an der Erarbeitung der Erklärung „Nostra aetate“ beteiligt. Hierbei sollte man sich erinnern, dass nur kurze Zeit vor dem Konzil der algerische Unabhängigkeitskrieg gegen die französische Kolonialmacht zu Ende gegangen war. Europa war im Nahen und Mittleren Osten lange Zeit als Kolonialmacht präsent. Die Entwicklung des politischen Islam ist auch als eine Gegenreaktion auf diese westliche Politik zu sehen. Wenn in „Nostra aetate“ von Hochachtung gesprochen wird, ist dies

Mit dem II. Vatikanischen Konzil begann eine neue Epoche der Kirchengeschichte. Es entwickelte sich eine veränderte Sichtweise auf andere Religionen – auch auf den Islam.

auch ein Reflex auf die koloniale Vergangenheit, in der Nichteuropäer als nicht gleichberechtigt, wenn nicht gar minderwertig angesehen wurden.

Anawatis Bemühungen um den Dialog und ein besseres Verständnis des Islam wurden zum Beispiel durch seinen Schüler, den belgischen Dominikaner Emilio Platti, weitergeführt. Er unterrichtete an der Universität Löwen und lebte immer wieder temporär in Kairo. Er ist in seinen Arbeiten bemüht, die innere „Logik“ des Islam seinen Schülern zu vermitteln. Man sollte zunächst versuchen, den Islam in seinem eigenen Selbstverständnis zu verstehen und nicht sofort christliche Kategorien und Sichtweisen auf den Islam zu übertragen. Erst nach einer derartigen Arbeit kann man in ein fruchtbares Gespräch kommen. P. Emilio Platti OP hat zu



Foto: akg-images

Ägyptens Präsident Gamal Abdal-Nasser war von 1958 bis zu seinem Tod 1970 im Amt. Die Nasser-Ära war

eine schwierige Zeit für die Dominikaner in Kairo: Ihre Arbeit unterlag vielen Beschränkungen.

diesem Bereich einige wichtige Bücher geschrieben, die auch ins Deutsche übersetzt wurden.

Ein weiterer aktueller Schwerpunkt der Dominikaner in Kairo ist die Forschungsbibliothek. Sie gilt als eine der besten Bibliotheken für die Geschichte der islamischen Philosophie und Glaubenslehre. Sie steht Wissenschaftlern aus aller Welt zur Verfügung, gerade auch ägyptische Studenten und Gelehrte können die Bibliothek nutzen. Die Bibliothek ermöglicht somit eine Begegnung und einen Austausch mit unterschiedlichen Menschen. Sie kann als Herzstück der dominikanischen Präsenz in Kairo bezeichnet werden.

Erwähnt sei hier auch der Dominikanerpater Josef Dreher, der fast 25 Jahre in Kairo gelebt hat und aus gesundheitlichen Gründen nach Deutschland zurückkehren musste. Er lebt heute im Dominikanerkonvent in München. Durch seine lange Arbeit in Kairo hat er einen nüchternen Blick auf die Ent-

wicklung in diesen Jahren. Er war mit vielen berühmten Islamwissenschaftlern bekannt. Prof. Dr. Tilman Nagel zum Beispiel war oft zu Gast im Kairoer Konvent.

Neben dieser wissenschaftlichen Arbeit sind die Dominikaner auch in der Seelsorge und Weiterbildung engagiert. Derzeit leben sechs Mitbrüder im Kairoer Konvent und nach langen Jahren gibt es auch wieder einen ägyptischen Mitbruder. Die Entwicklung in Ägypten ist in den letzten Jahren sehr wechselvoll und viele Erwartungen, die mit dem „Arabischen Frühling“ verbunden waren, sind leider an der „Realpolitik“ gescheitert. Die Muslimbruderschaft ist als Terrororganisation eingestuft worden, ein innenpolitischer, innerislamischer Diskurs findet kaum statt. Ob sich die angespannte innenpolitische Situation in der nächsten Zeit lockert, ist fraglich. Aber die Präsenz der Dominikaner bleibt ein Zeichen für die Hoffnung auf einen Wandel zu mehr Offenheit und Freiheit.

II. Istanbul

Doch wenden wir uns nun einem anderen Ort dominikanischer Präsenz zu, der ehemaligen Hauptstadt des Osmanischen Reichs. Die Dominikaner sind zur Zeit des Lateinischen Kaiserreichs (1204-1261) nach Istanbul gekommen. Ihre Aufgabe war die Predigt gegen die Häretiker (wie die Griechisch-Orthodoxe Kirche bis zum II. Vatikanischen Konzil genannt wurde). Nach dem Ende des Lateinischen Kaiserreichs waren die Dominikaner gezwungen, ihre Kirche aufzugeben und sind nach Galata gezogen, das zum damaligen Zeitpunkt eine genuesische Kolonie war. Dort erbauten sie die Kirche St. Peter und Paul.

Nach der Eroberung Konstantinopels 1453 durch die Osmanen und der Vertreibung der letzten Mauren aus Spanien, die sich nach Istanbul geflüchtet hatten, wurde die Dominikanerkirche den spanischen Muslimen übergeben, die von den Osmanen Araber genannt

wurden. Daher kommt der Name „Arab Cami“ (Arabische Moschee) für die ehemalige Dominikanerkirche. Die Moschee kann man heute besichtigen und die Architektur zeigt deutlich eine Bettelordenskirche an. Die Dominikaner zogen danach zu einem anderen Grundstück, das allerdings hügelaufrwärts nur circa zehn Minuten davon entfernt ist.

Die Dominikaner sind also seit dem 13. Jahrhundert ununterbrochen in Istanbul. Sie blicken auf eine lange und wechselvolle Geschichte zurück. Die Archivbestände des Konvents sind allerdings nicht sehr umfangreich, da durch verschiedene Brände große Teile vernichtet wurden. Bemerkenswert sind die Aufzeichnungen von P. Angelo Ellena OP, die er während der Zeit des I. Weltkriegs gemacht hat. Sie geben Einblick in die schwierige Situation der Katholiken in dieser Zeit. Er beschreibt aber auch die nationalen Spannungen innerhalb der katholischen Kirche zwischen Anhängern der Mittelmächte und der Entente.

Der Schwerpunkt ihrer Arbeit lag jedoch nicht im „Dialog“, sondern in der pastoralen Arbeit für italienischsprachige Gläubige. Später kamen auch griechischsprachige Italiener hinzu, die von den Orthodoxen von den griechischen Inseln vertrieben worden waren. Es fanden Gottesdienste in italienischer und griechischer Sprache statt. Jahrhunderte waren die Stadtteile Galata und Pera Orte europäischen Lebens, das praktisch parallel zur osmanischen und islamischen Gesellschaft geführt wurde. Auch die Kontakte zu den „Häretikern“ waren begrenzt.

Auch Istanbul war eine Stadt der Levante. Es gab eine große ethnische und religiöse Vielfalt. Aber auch hier lebten die Menschen in getrennten Stadtteilen, und es gab nur einen geringen gesellschaftlichen Kontakt zwischen den einzelnen Gruppen. Das Osmanische Reich war kein Nationalstaat, sondern ein multiethnischer und multireligiöser islamischer Staat, in dem der Sultan als Herrscher Garant der Einheit und der Bewahrer des Islam war. Das Osmanische Reich als „tolerant“ zu bezeichnen verstellt den Blick auf die komplexe Herrschaftsstruktur. Untertanen im strengen Sinne waren nur Muslime; Christen und Juden standen unter dem Schutz des Sultans. Trotz aller Reformversuche gelang es nie, eine Rechtsgleichheit herzustellen. Ursächlich dafür war der Einfluss der islamischen Geistlichkeit und vieler Gläubigen, die dieses Konzept als westlich und unislamisch ablehnten.

Der Begriff „Türke“ hatte im osmanischen Reich eine pejorative Bedeutung, und man hätte nicht gewagt, den Sultan als Türken zu bezeichnen. Das Haus Osman stand über einer nationalen oder ethnischen Beschränkung. Es galt als Garant der Einheit des Reichs und Bewahrer und Hüter des Islam. Der Dank der Nation, der ethnischen Trennung und der nationalen Einheit ist kein islamisches Gedankengut. Der Islam kennt eigentlich keine Trennung in Nationen. Wer Muslim ist oder wird, gehört der Umma an, der Gemeinschaft der Gläubigen, die sich (theoretisch) nicht in Ethnien oder „Nationen“ aufspalten darf.

Der I. Weltkrieg beendete diese Situation. Das Osmanische Reich kollabierte und Mustafa Kemal Atatürk gründete den modernen Staat: die Republik Türkei. Eine Welle des Nationalismus erfasste die Region, und in der Folge kam es zu einem Bevölkerungsaustausch zwischen Griechenland und der Türkei. Das Ende des Osmanischen Reiches war der Anfang des Endes des lebhaften christlichen Lebens nicht nur in Istanbul und Izmir, sondern in vielen Regionen des neuen Staates. Anatolien wurde

zum Kernland des neuen Staates. Man muss immer bedenken, dass die Türkei aus einem Befreiungskrieg entstanden ist. Die Siegermächte wollten Anatolien aufteilen. Erst durch die Leistung Kemal Atatürks (Atatürk bedeutet „Vater der Türken“) und seiner Mitkämpfer gelang es, die Türkei als souveränen Staat zu gründen. Daher die anhaltende große Verehrung für Atatürk in der Türkei.

Mit dem Ende des Osmanischen Reiches änderte sich auch die Rechtslage der Christen. Die komplexe Frage der Besitzrechte kann hier nicht erörtert werden. Nur so viel: Viele christliche Kirchen und Einrichtungen haben formaljuristisch keinen im Grundbuch eingetragenen Besitzer. Sie sind auf das Wohlwollen des türkischen Staates angewiesen. Dies betrifft auch die Situation der Dominikaner in Istanbul. Eine Änderung dieser Rechtslage ist dringend notwendig.

Viele christliche Kirchen und Einrichtungen haben formaljuristisch keinen im Grundbuch eingetragenen Besitzer. Sie sind auf das Wohlwollen des türkischen Staates angewiesen.

P. Benedetto Palazzo OP hat Jahrzehnte in Istanbul gelebt und sich intensiv mit der Geschichte der Dominikaner beschäftigt. Er veröffentlichte in den vierziger Jahren des letzten Jahrhunderts Bücher zur Geschichte der Dominikaner in Istanbul und auch ein wichtiges Buch zur „Arab Cami“, der oben erwähnten Dominikanerkirche, die in eine Moschee umgewandelt worden war. Erst in den letzten Jahren mit der Ankunft von P. Claudio Monge OP und P. Alberto Ambrosio OP, die beide Islamwissenschaften studiert haben, hat sich ein neuer Schwerpunkt der Arbeit gebildet: P. Claudio beschäftigt sich mit der Geschichte und der heutigen Situation der Christen in der Türkei. P. Alberto beschäftigt sich mit der Geschichte der Dominikaner in Istanbul und Izmir. Der eigentliche Schwerpunkt seiner Arbeit ist allerdings der Sufismus in seiner Geschichte und in seinen verschiedenen Ausprägungen. Er versucht, den Sufismus mit der christlichen Mystik ins Gespräch zu bringen.

Die pastorale Arbeit ist stark zurückgegangen. Zur „Gemeinde“ gehören nur noch circa 20 ältere Personen, Levantiner, die seit Jahren in Istanbul leben. Zu den Sonntagsmessen kommen immer wieder Touristen, die gerne die Kirche besichtigen. Die Blütezeit ist vorbei und es müssen nun neue Wege gefunden werden. Leider gibt es bei jungen Dominikanern nur wenig Interesse an Istanbul und auch an Kairo. Daher ist die personelle Situation an beiden Standorten angespannt. Die Kommunität in Istanbul umfasst leider nur noch fünf Mitbrüder. Zwei davon leben allerdings nur noch zeitweise in der Kommunität, weil sie durch Lehraufträge an anderen Orten verpflichtet sind.

Ähnlich wie in Ägypten ist auch in der Türkei die innenpolitische Lage angespannt. Hier steht eine säkulare Richtung in der Tradition Kemal Atatürks einer Richtung gegenüber, die stärker das islamische Erbe betont und dies erneuern will. Der Islam ist in den letzten Jahren gerade in Istanbul wesentlich präsenter geworden. Aber auch im islamischen Lager gibt es Konflikte. Der Streit um die Gülen-Bewegung hat deutliche Spuren hinterlassen und zeigt, dass es eine einheitliche islamische Bewegung nicht gibt. Wie die säkularen

Kräfte gespalten sind, so ist dies auch bei den religiösen der Fall.

Hinzu kommen Spannungen mit Teilen der kurdischen Bevölkerung. Auch Erdogan ist es nach anfänglicher Entspannung nicht gelungen, eine tragfähige Lösung zu erarbeiten.

Christen sind in der Türkei mittlerweile zu einer kleinen Minderheit geworden. Einer Minderheit, die überwiegend in Istanbul und Izmir lebt. Es ist für diese Minderheit schwierig, in dieser angespannten Situation zu leben und nicht in politische und gesellschaftliche Konflikte hineingezogen zu werden.

III. Ausblick

Die christliche Präsenz in vielen islamischen Ländern wird zusehends schwieriger. Das hat verschiedene Gründe, die an politischen, gesellschaftlichen und historischen Faktoren liegen. Aber sie liegen eben auch im religiösen Bereich. Dialog muss immer auch einen selbstkritischen, selbstreflektierenden Ansatz haben. Es ist zu einfach, den Glauben nur in seinem theoretischen System zu betrachten und die Faktizität des gelebten, real existierenden Glaubens zu vernachlässigen. Glauben ist kein System, sondern Lebenswirklichkeit, eine Deutung des Lebens.

Durch die Präsenz der Dominikaner in diesen Ländern können wir viel vom Islam erfahren und dadurch helfen, Missverständnisse abzubauen, neue Perspektiven zu öffnen. Es geht bei dieser Präsenz nicht um „Verwestlichung“, sondern darum, den Glauben an Christus gegenwärtig zu halten und ein Gespräch über den Glauben anzubieten. Gerade Dominikanerinnen halten durch ihr soziales und pastorales Wirken diesen Aspekt präsent. Sie zeigen, dass Glauben Lebenswirklichkeit bedeutet, Lebenswirklichkeit und Zeugnis in Blick auf Jesus Christus. Auch wenn Christen und Muslime in Fragen der Glaubensinhalte (Inkarnation; Trinität; Kreuzestod Christi) unüberbrückbare Differenzen trennen, so gibt es doch im praktischen Handeln im Blick auf Gerechtigkeit und Verantwortung vor Gott ähnliche Sichtweisen.

Orte dominikanischer Präsenz in Kairo und Istanbul sind Orte des Angebots, in dieses Gespräch zu kommen und gemeinsam Unterschiede, aber auch Gemeinsamkeiten zu entdecken. Die geschichtliche Betrachtung kann helfen, Fehler der Vergangenheit zu vermeiden und neue Wege aufzuzeigen. □



Auch Ordensschwwestern nahmen an der Tagung teil.

„Mit Hochachtung“ voneinander lernen. Intertheologisches Studieren im Geist von „Nostra Aetate“

Margareta Gruber OSF

I. Jerusalemer Erfahrung

Ich würde gerne etwas mit Ihnen teilen, was ich in den letzten sechs Jahren gelernt habe; vier davon (2009-2013) habe ich in Jerusalem gelebt und dort das Theologische Studienjahr geleitet, ein ökumenisches Studienprogramm für Theologiestudierende der Evangelischen und Katholischen Theologie an der Dormition Abbey. Immer wieder haben mich Menschen gefragt, was ich in Jerusalem gelernt habe. Ich habe es für mich auf einen Begriff gebracht: gelernt habe ich vor allem vom Glauben der Anderen.

Ich möchte beginnen mit einer Schlüsselerfahrung, die ich am Fest des Heiligen Franziskus, am 4. Oktober 2012 hatte: Dort habe ich eine Frau kennengelernt, deren Glaube für mich eine Tür geöffnet hat zu einem tieferen Verstehen des Evangeliums. Aus der Berichterstattung über den Nahen Osten wissen Sie, dass es immer wieder zu religiös aufgeladener oder instrumentalisiert, ideologisch motivierter Gewalt kommt, die sich gegen religiöse oder ethnische Gruppen und Minderheiten richtet. Das gibt es auch in Jerusalem und gehört zu den immer wieder verstörenden Erfahrungen in der „Heiligen Stadt“. Eines Morgens waren diffamierende Schmierereien auf der Tür des unserem Benediktinerkloster benachbarten Klosters der Franziskaner zu sehen, vermutlich aus der rechten Ecke der Siedlerbewegung. Am selben Tag – eben dem Fest des Heiligen Franziskus – rief mich eine jüdische Theologin an – Ruhama –, die für eine israelische Zeitung regelmäßig einen Kommentar zum Wochenabschnitt der Tora verfasst. Sie hat sich vorgenommen, bei hassmotivierten Ausschreitungen zu den betroffenen Opfern zu gehen, um mit ihnen zusammen jeweils diese Bibelstelle zu lesen.

Sie will sich ihre Heilige Schrift also von den „Opfern“ ideologischer Gewalt auslegen lassen, und das öffentlich in ihrer Zeitung. Das ist ein konkreter Akt



Sr. Prof. Dr. theol. habil. Margareta Gruber OSF, Professorin für Neutestamentliche Exegese und Biblische Theologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Vallendar

der Versöhnung von prophetischer Dimension: Sie beschuldigt nicht, verteidigt nicht, diskutiert nicht – sie geht hin, hört zu, und wartet ab, was geschieht. Sie lässt die „andern“ zu Wort kommen und übt öffentlich – mit ihren Leserinnen und Lesern – eine Haltung des Hörens gegenüber den „Feinden“ ein. Dadurch entsteht eine neue Realität, die sich dem Hass, der Verachtung und der Angst entgegen stellt – eine Realität des Umdenkens, der Umkehr, der Konversio. Ruhama glaubt daran, dass die Fähigkeit dazu in den Menschen da ist, auch in denen, die hassen. „Frau, dein Glaube ist groß“ (Mt 15,28) – das kann ich nur mit den Worten Jesu zu ihr sagen. In unserem Fall führte das Gespräch dazu, dass ihre jüdischen und meine christlichen Studierenden einen gemeinsamen geistlichen Tag verbrachten.

II. Die erste Tat Jesu: eine Konversion

Warum erzähle ich das? Lassen Sie mich noch ein zweites Bild zeichnen, ein Jesus-Bild: Das erste öffentliche Auftreten Jesu als erwachsener Mann geschieht den Synoptikern zufolge am Jordan. „Zusammen mit dem ganzen Volk“, sagt Lukas (Lk 3,21), lässt Jesus die Taufe der Umkehr an sich geschehen. Er zieht hinab an den Jordan und reißt sich inkognito mit den Menschen, den Sündern, in die wartende Menschenschlange vor dem Täufer Johannes. Erstaunlich, eigentlich unglaublich: Die erste öffentliche Tat des inkarnierten Logos ist ein Akt der Umkehr, der Konversion! In diesem prophetischen Gestus wird die Haltung deutlich, in der der Menschgewordene in die Welt eintritt: eine Haltung des mitgehenden Hörens.

Kenosis, Selbstentäußerung, nennt die christliche Tradition nach Phil 2,7 dieses Hinabsteigen in die *conditio humana*. Und dann, als er sich aus dieser solidarischen Beugung aufrichtet, hört Jesus die Stimme, die ihn als den geliebten Sohn



Ordinariatsdirektorin Dr. Gabriele Rüttiger, Leiterin des Ressorts Grundsatzfragen und Strategie im Erzbischöflichen Ordinariat München, zusammen

mit Dr. Andreas Renz, Leiter Fachbereich Dialog der Religionen, der die Tagung mitorganisierte und leitete.

anredet. Aus diesem doppelten Hören – auf die Menschen in ihrer Sehnsucht nach Umkehr und Vergebung und auf die Stimme der wesenhaften Verbundenheit mit dem Vater – kommt der Ruf zur Konversion als sein erstes Wort, das er an die Menschen richtet: „Kehrt um und glaubt!“ (Mk 1,15)

Diese Haltung Jesu habe ich in Ruhama wiedergefunden – oder besser gesagt: Durch sie habe ich Jesu Haltung der Umkehr oder Konversio, des mitgehenden Hörens überhaupt erst verstanden, nicht nur als Exegetin begriffen: Konversio, Bekehrung, hat nichts damit zu tun, andere zu meiner Position oder meiner Religion zu bekehren. Die Grundbewegung der Konversio als Haltung gegenüber dem Willen Gottes ist nicht eine Abkehr von der Welt, sondern eine Hinkehr zu ihr – eine Fähigkeit, sich nicht über den andern, sondern mit seiner eigenen Überzeugung unter die anderen zu stellen in einer Haltung des Hörens. Erst dann, so sagt es das Geschehen am Jordan, bin ich bereit und fähig, die Stimme Gottes zu hören und sein Wort zu empfangen. Umkehr, Konversio, ist somit ein Geschehen, das mich selber verwandelt.

III. Der Feuerwandler: Franz von Assisi und seine Begegnung mit den Muslimen

1200 Jahre nach Christus: Franziskus, der „andere Christus“ (alter Christus) des Mittelalters, reist in den Orient, gelangt zum Heer der Kreuzfahrer, die in Damiette im Nildelta eine Festung belagern. Während einer Waffenruhe lässt er sich auf die andere Seite des Nils übersetzen und gefangennehmen, um so vor den Sultan geführt zu werden. Die Begegnung 1219 ist historisch bezeugt: Die zahlreichen Quellen stellen ihre Darstellung natürlich alle in der einen oder anderen Weise in den Dienst ihrer hagiographischen Absicht. Es fällt auf, wie viele der Quellen die Grausamkeit der Sarazenen ausmalen und die Leiden betonen, die Franziskus zu ertragen hatte und die fast einem Martyrium gleichkamen.

Besonders berühmt wurde der Bericht von Bonaventura aus dem Jahr 1262 oder 1263, der ebenfalls den Willen zum Martyrium ins Zentrum stellt. Bonaventura berichtet von der Feuerprobe, die Franziskus selbst dem Sultan

vorschlug, um die Wahrheit des christlichen Glaubens zu erweisen. Für den mittelalterlichen Theologen schien es klar zu sein, dass die Wahrheit des christlichen Glaubens, weil sie die Vernunft übersteigt, nicht im Disput erweisen werden kann und auch vom Islam nicht angenommen werden kann, weswegen nur die „Feuerprobe“, die leibliche Bezeugung, bleibt.

Es ist historisch umstritten, ob und in welcher Weise Franziskus das Martyrium wirklich gesucht hat. In kämpferischer Weise hat er es jedenfalls nicht angestrebt. Tatsache ist jedenfalls, dass ihm im Lager der Sarazenen nichts zu Leide geschah und der Sultan ihn sogar in Ehren entließ und versuchte, ihm Geschenke zu geben, die Franziskus allerdings nicht annahm. Was ist in dieser Begegnung des Heiligen mit dem Sultan, der ein politisch kluger, aber auch frommer und weiser Mann war, geschehen? Wie konnte der zerlumpte Bettler überhaupt vor ihn gelangen? Es war

Die Armut des Franziskus ist vom asketischen Vorbild des östlichen Mönchtums inspiriert, das auch die muslimischen Sufis beeinflusste.

vermutlich die Ähnlichkeit mit den islamischen Sufis, den asketischen Gottbegeisterten, an die der Gottesmann in seinem einfachen Wollhabit „innen und außen geflickt, samt Gürtelstrick und Hosen“ (Franz von Assisi, Testament 16) und seiner demütigen und friedfertigen Haltung den Sultan erinnerte. Die Armut des Franziskus ist vom asketischen Vorbild des östlichen Mönchtums inspiriert, das auch die muslimischen Sufis beeinflusste. Er ist unter den christlichen Heiligen des Abendlands vielleicht derjenige, der am reinsten den Typus oder das Ideal des Gottesmannes verkörpert, dessen absolute Armut von Gott mit seinem Reichtum erfüllt wurde, und dessen glühende Gottesliebe selbst das Elend kreatürlicher Armut in Friede und Freude verwandelt hatte. Das lassen die Zeugnisse erkennen und es erscheint auch historisch plausibel.

Es gibt eine einzige muslimische Quelle, die von manchen Forschern auf die Begegnung zwischen Franziskus und dem Sultan gedeutet wird: Auf dem Grabstein des geistlichen Beraters des Sultans al-Kāmil Muḥammad al-Malik, des Fakhr ad-Din Muḥammad ibn Ibrahim Farisi, der im Jahre 1224 starb, also fünf Jahre nach dem Besuch des Franziskus, steht der folgende Satz: „Dieser hat eine Tugend, die allen bekannt ist, Sein Abenteuer mit Malek-al-Kamil und was mit ihm geschah aufgrund des Mönchs, ist sehr berühmt.“ Ob dieser „Mönch“ der christliche Bettler Franziskus oder ein Sufi-Mönch war, ist allerdings nicht sicher. Auch wissen wir nicht, was mit dem Berater des Sultans auf Grund der Begegnung geschah.

Es ist für unseren Zusammenhang interessant zu sehen, wie die mittelalterlichen Quellen das Motiv der Konversion, der Bekehrung behandeln. Franziskus hat in der Begegnung mit dem Sultan selbstverständlich den Willen, ihn zum Glauben an den christlichen Gott zu bekehren. Die Fioretti, der kurz vor 1400 entstandene Legendenkranz, gehen sogar so weit, dass der Sultan den christlichen Glauben annehmen möchte, dies jedoch nicht tut, um die Friedensmission des Franziskus nicht zu gefährden. Stattdessen verabreden sich die beiden Männer über den Tod hinaus: Der Heilige schickt nach seinem Tod, sozusagen vom Himmel aus, zwei Brüder ans Sterbebett des Sultans, dessen Seele auf diese Weise gerettet wird. Was mir an dieser Geschichte gefällt, ist, dass sie völlig unblutig und gewaltlos vor sich geht. Insofern kann ich mir vorstellen, dass Franziskus sich solche Lösungen erträumt oder erbeten hat.

Neuerdings hat Navid Kermani in seinen essayistischen Meditationen „Ungläubiges Staunen. Über das Christentum“ eine weitere schöne Quelle ins Spiel gebracht: In Assisi wird ein kostbarer Autograph des Heiligen aufbewahrt, die etwa postkartengroße „Chartula“ aus Pergament, auf der Franziskus nach seiner Erfahrung der Verwundung durch eine Erscheinung des Gekreuzigten im September 1224, seiner Stigmatisierung, den „Lobpreis von La Verna“ niederschrieb. Es handelt sich um eine Litanei der Namen Gottes, die immer wieder mit der muslimischen Tradition der 99 Namen Gottes in Verbindung gebracht wurde: „Du bist die Schönheit. Du bist die Milde. Du bist der Beschützer. Du bist der Wächter und Verteidiger. Du bist die Stärke. Du bist die Zuflucht“, heißt es da unter anderem. Auf der Rückseite ist ein Segen zu lesen, der nach der Aufschrift auf dem Pergament selbst und nach dem frühen Biographen Thomas von Celano Bruder Leo, dem Gefährten des Heiligen gegolten hat.

Mit Bezug auf eine neuere Veröffentlichung des Franciscan Institute in St. Bonaventure in New York schlägt Kermani vor, dass dieses Schriftstück und auch der dazugehörige Segen nicht Bruder Leo, sondern dem muslimischen Sultan al-Kāmil Muḥammad al-Malik gegolten habe, den Franziskus „Freund“ nennt und mit den Worten des aaronitischen Segens (Num 6,24-26) segnet. Die „Chartula“ wäre dann vielleicht das früheste Dokument der Freundschaft zwischen Christentum und Islam. Die Behauptung seiner Quelle, Franziskus habe auf den Autograph auch das bärtige Gesicht des Sultans gezeichnet und aus dessen Mund das kreuzähnliche „Tau“ als Segenszeichen aufragen lassen, will Kermani bei eingehender Besichtigung des kleinen Pergaments in Assisi zwar nicht bestätigen, aber dennoch: Sind es nicht die „Fioretti“, jene liebevollen Legenden-Geschichten um den Heiligen, die oft tiefere Wahrheit enthalten als die historischen Berichte?

So mag ich die Erzählung um das neu entdeckte Freundschaftsdokument gern in den Kreis der Fioretti aufnehmen. Was daran wahr ist, ist die kritische Haltung, die Franziskus gegenüber der Kreuzzugsideologie einnahm, und die sich am eindringlichsten in einem Passus seiner Nicht-bullierten Regel (NbR) niederschlägt. Dort heißt es, dass die Brüder, „die unter den Sarazenen wandeln ... um Gottes willen jeder menschlichen Kreatur untertan sind und bekennen, dass sie Christen sind.“ Ein Leben unter der Herrschaft von Nicht-Christen – Juden wie Muslimen – war den Christen damals kirchenrechtlich untersagt. In solchen, dem Mainstream sich widersetzenden Anweisungen des Franziskus liegen die Ursprünge eines Zusammenlebens in Freundschaft, die Kermani in der „Chartula“ ausgedrückt sehen will. Könnte man vielleicht sogar in der Formulierung „und bekennen, dass sie Christen sind“ einen Bezug auf Sure 5,82 erkennen? „Und Du wirst sicher finden, dass unter ihnen diejenigen, die den Gläubigen in Liebe am nächsten stehen, die sind, welche sagen: ‚Wir sind Christen.‘ Dies deshalb, weil es unter ihnen Priester und Mönche gibt und weil sie nicht hochmütig sind.“ Dann wäre es die Regel, in der sich ein früher Hinweis auf einen Dialog des Heiligen mit Muslimen findet, den wir im Geist des Heiligen als freundschaftlich imaginieren.

Franziskus hat in der Begegnung mit dem Sultan selbstverständlich den Willen, ihn zum Glauben an den christlichen Gott zu bekehren.

Kermani findet wunderschöne Worte, um den Respekt, die Hochachtung und die aufkeimende Freundschaft zweier frommer und humaner Männer zwischen den inhumanen und verblendeten Kreuzzugsfronten zu beschwören. Wenn er dagegen über den Islam schreibt, zitiert er die Worte einer fast schwärmerischen Franziskanerin. Auch darin sehe ich eine zeichenhafte Bedeutung, wie in der Schaffung einer neuen Franziskus-Legende: Den eigenen Glauben im Licht des Anders zu sehen und selber respektvolle Worte für den fremden Glauben zu finden. Dieser Geist spricht auch aus Kermanis Rede bei der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels am 18. November 2015. Es ist dieser Geist der „Hochachtung“, in dem die katholische Kirche in ihrer Konzilsklärung „Nostra Aetate“ die Muslime betrachtet.

Dass es Franziskus ernst war mit der Achtung vor der anderen Religion, zeigen noch zwei weitere Quellen: Als Franziskus aus dem Orient zurückkam, schrieb er einen Brief an die Verantwortlichen seines Ordens sowie mit großer Kühnheit einen weiteren an die „Lenker der Völker“, also an die Politiker. Darin schlägt er, inspiriert von der Erfahrung des Gebetsrufs im Islam, so etwas wie einen gemeinsamen Aufruf zum Gebet der Gläubigen vor, den er sich wohl religionsübergreifend dachte: „Und möget ihr doch unter dem euch anvertrauten Volk dem Herrn so große Ehre bereiten, das an jedem Abend durch einen Herold oder sonst ein Zeichen dazu aufgerufen werde, vom gesamten Volk Gottes, dem allmächtigen Herrn, Lobpreis und Dank zu erweisen.“

Das Anliegen verhallte ungehört und bleibt prophetische Mahnung bis heute. Wie sehr Franziskus aus seiner Mystik des alleinigen und einzig guten Gottes

Grenzen überwinden konnte, bezeugt wiederum sein Biograph Thomas von Celano, und es schmerzt heute fast, diesen alten Text zu lesen: „Als ihn eines Tages ein Bruder fragte, warum er auch die Schriften der Heiden und solche, in denen der Name des Herrn nicht stand, so eifrig sammle, antwortete er: „Mein Sohn, weil in ihnen die Buchstaben vorkommen, aus denen man den glorwürdigsten Namen des Herrn, unseres Gottes, zusammensetzen kann. Auch gehört das Gute, das sich dort findet, nicht den Heiden noch sonst irgendwelchen Menschen, sondern Gott allein, dem jegliches Gute zu Eigen gehört.“

Bei Franz von Assisi finde ich somit vorgebildet, was das Konzil 1965 in „Nostra Aetate“ als „Hochachtung“ gegenüber den Muslimen ausdrückt. Und zwar ist diese Haltung bei Franziskus ganz klar von der Einzigkeit des alleinigen Gottes her motiviert, nicht von allgemeiner Menschenfreundlichkeit. Wenn er seinen Brüdern dann gebietet, in ihrem Leben unter den Muslimen „jeder menschlichen Kreatur untertan zu sein“, so sehe ich darin auch die Haltung der Konversio vorgebildet, die ich eingangs bei Jesus beschrieben habe, die Haltung des mitgehenden Hörens, die sich nicht über sondern unter den andern stellt. Die neueren franziskanischen Beispiele und Dokumente zur interreligiösen Begegnung setzen diesen Geist fort.

IV. Der Glaube der anderen: Begegnungen mit dem Glauben von Muslimen

Und damit bin ich wieder in der Gegenwart angelangt. Aus den Erfahrungen in der Stadt Jerusalem als Ort interreligiöser Aporie und gleichzeitig inter-

religiösen Lernens erwuchs 2011 die Idee des Christlich-Islamischen Theologischen Werkstattseminars in Jerusalem. Der Hintergrund für diese neue Möglichkeit ist die Entwicklung in Deutschland, wo seit einigen Jahren Studienzentren sowohl islamischer als auch jüdischer Theologie an deutschen Universitäten aufgebaut werden. Deshalb sind auch muslimische Professorinnen und Professoren an diesem Projekt beteiligt, und wir machten Erfahrung in Co-Teaching.

Das Projekt „Christlich-Muslimisches Werkstattseminar Jerusalem“ startete im Januar 2012: Wir luden für drei Wochen junge muslimische Theologinnen und Theologen ein, die an den Studienzentren für islamische Theologie an deutschen Universitäten studieren oder promovieren, und die christlich-ökumenische Studiengemeinschaft der Stipendiatinnen und Stipendiaten des Theologischen Studienjahres auf dem Zionsberg erweiterte sich um ein Drittel zu einer interreligiösen Lehr- und Lebensgemeinschaft auf Zeit.

Thema der ersten Werkwochen 2012 waren die eschatologischen Vorstellungen in Christentum und Islam. Wir konnten von den konkreten Orten ausgehen, mit denen sich die Vollendungshoffnungen beider Religionen verbinden, und sie uns gegenseitig erschließen: Ölberg und Kidrontal samt den Friedhöfen, Haram asch-Scharif mit Felsendom und Al-Aqsa, Auferstehungskirche und Heimgang-Mariens-Kirche (Dormitio). Im Lehrsaal studierte man die theologischen Lehren zur Eschatologie, unterwegs tauschte man sich darüber aus, was die eigene Glaubenserziehung und -praxis darüber beinhaltet. 2014 ging es dann im Seminar über das Thema:

„Strafe, Prüfung oder Preis der Freiheit? Was bedeutet die Erfahrung des Leids für unseren Glauben an Gott?“ Dieses Thema bot nicht nur den Anlass, kontrovers über Differenzen zwischen beiden Religionen nachzudenken. Vielmehr ging es in dem intertheologischen Gespräch junger religiöser Menschen auch darum, innerhalb der je eigenen theologischen und religiösen Tradition ihre persönliche Entscheidung für den Glauben an Gott denkerisch zu durchdringen und gleichzeitig nach einer Sprache zu suchen, sie den Gläubigen der anderen Religion, aber auch Zweiflern und Nichtgläubigen in ihrer theologischen und existentiellen Relevanz zu vermitteln.

Die Identitäten der Studierenden des Werkstattseminars wurden immer wieder durcheinandergebracht. Jeder war in seiner eigenen Heiligen Stadt und erfuhr sich zugleich darin als Fremder oder Fremde. Evangelische und katholische Christen wurden nicht nur am Betreten von Moscheen gehindert, sondern erfuhren sich auch von orthodoxen einheimischen Christen im Gottesdienst ausgegrenzt. Muslime aus Deutschland wurden von palästinensischen Muslimen für Israelis gehalten und beschimpft, die Frauen wegen ihrer Hosen von Glaubensschwwestern bedrängt (diese Erfahrung machten Christinnen und Musliminnen). Nach einem Tag voller Religion war man sich aber abends einig: Bier oder Tee trinken ging man am liebsten in der säkularen Jerusalemer Weststadt, in die israelischen Lieblingslokale der Studienjahrlern mit der Musik, die alle gut fanden.

Stoff für Diskussionen gab natürlich nicht nur die Religion, sondern auch die Politik. Unser gemeinsames Programm beinhaltete auch eine Exkursion entlang des Sicherheitszauns beziehungsweise der Mauer und eine nach Tel Aviv und Jafo. Die gelungensten Begegnungen waren die mit überzeugenden Persönlichkeiten, die dem Nahostkonflikt ein Gesicht gaben. Unvergesslich war die Erfahrung, als solch gemischte Gruppe aus Deutschland in einer Synagoge willkommen geheißen zu werden, sowie die rituelle Feier des Sabbat mit einer jüdischen Dozentin und Freundin im Hörsaal des Studienhauses, neben der kleinen improvisierten Moschee, die im Gemeinschaftsraum der Studierenden eingerichtet worden war.

Nicht nur die Religion war es, die uns dabei berührte, sondern die gelebte Religiosität von Menschen. Die Entdeckung, gemeinsam, wenn auch auf unterschiedlichen Wegen zu dem Ziel unterwegs zu sein, in einer säkularen und postsäkularen Welt die Gottesfrage wach zu halten, war eine von Freude begleitete geistliche Überraschung. Einer befreundeten Rabbinerin, der ich davon erzählte, bin ich besonders dankbar für ihr mutiges theologisches Wort, dass solchem Geschehen angesichts der wachsenden religiösen Intoleranz eine „erlösende Dimension“ zukomme. Diese Perspektive blieb freilich oft genug eine Hoffnungsdimension, die es angesichts der nicht gelingenden oder verweigerten Begegnung aufrecht zu halten galt. Unduldsamkeit, Fanatisierung und ideologische Instrumentalisierung lassen das Gesicht des anderen Gläubigen verschwinden hinter der zum Feindbild gemachten Religion und entstellen das eigene Gesicht bis zur Unkenntlichkeit im Hass. Diese Entstellung der Religion habe ich oft genug gesehen. Gleichzeitig bin ich bisher noch nie so vielen unterschiedlichen Menschen begegnet, die sich der Logik der Gewalt in Denken und Handeln widersetzen.

Wir Christen waren beeindruckt von der Konsequenz und Regelmäßigkeit, mit der die Muslime beteten, zur Not auch auf dem Busparkplatz bei der

Exkursion. Als wir eines Abends in unserem kleinen Wohnzimmer, das den Muslimen tagsüber als Gebetsraum diente, zusammensaßen und diskutierten, erklangen die Glocken der Abtei zum Nachtgebet, der Komplet. Darauf standen einige der christlichen Studierenden auf, um hinüber in die Kirche zu gehen – das Studienhaus liegt auf dem Gelände der Benediktinerabtei, die es beherbergt. Die Muslime verstanden nicht und fragten besorgt, ob sie in der Diskussion jemanden gekränkt hätten. „Nein, die gehen nur beten“, war die Antwort. Die Muslime hatten schon oft die Glocken gehört – aber noch nie gesehen, dass ein Christ tatsächlich aufstand, um dann zu beten.

Die gelungensten Begegnungen waren die mit überzeugenden Persönlichkeiten, die dem Nahostkonflikt ein Gesicht gaben.

Ich erzähle das deshalb, weil es eine durchgängige Erfahrung in der interreligiösen Begegnung ist, dass die Religion trennt, die Religiosität jedoch verbinden kann. Natürlich stießen wir immer wieder an Grenzen, an tiefe Unterschiede in unseren Religionen, die uns gerade nach langen theologischen Diskussionen umso ratloser zurückließen. Und auch die christlichen Studierenden waren keineswegs immer einer Meinung. Dankbar waren wir für die grundlegende Vorgabe des Zweiten Vatikanischen Konzils, das in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“ festhält, dass der Heilswille Gottes „auch die (umfasst), welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am jüngsten Tag richten wird.“ Es ist der erlebte Glaube der Anderen, der es zum geistlichen Anliegen macht, für das Heil der Anderen gläubig zu hoffen und zu beten, und dies nicht leichtfertig, sondern in eschatologischem Ernst. Das habe ich bei Christen wie bei Muslimen so erlebt.

Einige von Ihnen kennen vermutlich den Film „Von Menschen und Göttern“, über die französischen Trappisten in Algerien, die 1996 getötet wurden. Er zeigt auf eindringliche und unaufdringliche Weise ihren Dialog des Lebens, des Gebets, des Dienens und der Freundschaft im muslimischen Algerien, ihren tiefen Respekt vor dem Glauben des Islam, ihr Ringen mit der Angst in der wachsenden Bedrohung und ihr Hineinwachsen in die Bereitschaft, ihr Leben hinzugeben. Im Testament des Priors, Christian de Chergé, drückt er seine Sehnsucht aus, mit dem Blick Gottes, des Vaters, „seine Kinder aus dem Islam“ zu betrachten, „und zwar so, wie er sie sieht: ganz erleuchtet von der Herrlichkeit Christi, auch sie Früchte seines Leidens, angetan mit den Gaben des Geistes, dessen tiefverborgene Freude immer die sein wird, die Gemeinschaft zu begründen und die Ähnlichkeit wiederherzustellen, indem er mit all den Unterschieden unter den Menschen spielt.“

Diese Sätze gehen mir nach, seit ich sie zum ersten Mal las. Vor einiger Zeit hatte ich im Rahmen eines Austauschprogramms mit der „Universität der Religionen und Rechtsschulen“ (Adjan-Universität) in Qom im Iran die Gelegenheit, einen bedeutenden schiitischen Geistlichen und Gelehrten zu treffen. Ich hatte in unserem kurzen Gespräch den Eindruck, dass er ein weiser und



Der Historiker Anton Posset aus Landsberg war im September zu seiner letzten Veranstaltung in der Akademie. Wie immer stellte er kluge Fragen. Wenige Tage nach der Tagung verunglückte er tödlich beim Bergwandern.

gläubiger Mann sei und stellte ihm die Frage von Christan de Chergé: Wie sieht Gott seine Kinder, die Christen und die Muslime? Er antwortete mir mit einer Prophetengeschichte: Ein Mann fragte den Propheten Mohammad, wie Gott sei. Wie ein Vater liebe er seine Kinder, und noch viel mehr, war die Antwort. Das unruhige Gewissen des Fragenden gab sich nicht zufrieden: Warum bestraft Gott seine Kinder dann? Bohrte er nach. Die Antwort, mit der die Geschichte offen schließt: Wer hat gesagt, dass ich sie bestrafe?

Christoph Theobald geht sogar noch einen Schritt weiter und bezieht nicht nur gläubige, sondern explizit auch die religionslosen, eventuell indifferenten Menschen in dieses Zeichen mit ein.

Ich war überrascht und berührt: Im Kontext meiner Frage nach den Religionen konnte die Strafe nur die ewige Strafe meinen – die Unmöglichkeit, das Paradies erlangen zu können. Das hatte ich, im Blick auf Nicht-Muslime, auf fundamentalistischen Plakaten in Jerusalem nicht nur einmal gelesen. Nun sagte dieser Gelehrte dies mit Bedacht gerade nicht. Die Geschichte lässt es vielmehr offen! Das erinnerte mich an Jesus, der ja auch auf die Frage, ob es nur wenige seien, die gerettet würden, keine Antwort gab, sondern seine Jünger auf ihren eigenen Weg verweist: Müht ihr euch mit allen Kräften, durch die enge Pforte zu kommen. Dieser Spur ist das Konzil gefolgt, wenn es die Frage des Heils für Nicht-Christen ausdrücklich öffnet.

Zum Schluss bat der muslimische Geistliche mich, die ich als franziskanische Schwester besonders mit Gott verbunden sei, um mein Gebet. Das nehme ich seither ernst.

V. Der Glaube der Anderen: das Zeichen der Zeit heute

Der Glaube der Anderen – das Zeichen der Zeit heute. Christoph Theobald geht sogar noch einen Schritt weiter und bezieht nicht nur gläubige, sondern explizit auch die religionslosen, eventuell indifferenten Menschen in dieses Zeichen mit ein. Dem entspricht es, wenn im Friedensgebet in Assisi 2011 neben den Vertretern und Vertreterinnen der Weltreligionen auch vier Vertreterinnen und Vertreter der Nicht-Gläubigen und Indifferenten zu Wort kamen. Für Theobald ist grundsätzlich der „Glaube des Anderen“ das Zeichen der Zeit, den es zu entdecken und zu deuten gilt: „der Glaube des Anderen, in seiner dem Bösen sich widersetzen und die Menschen zusammenbringenden Lebenskraft, die bewunderungswürdig ist.“

Dem ist nichts hinzuzufügen – außer das Gebet, und dieses, wenn es geschenkt wird wie in der Paulskirche am 18. November 2015, auch gemeinsam. □

Aus Gründen der besseren Lesbarkeit wurde bei der Druckfassung auf die Fußnoten verzichtet.

Die Benediktiner im intermonastischen Dialog

Josef Götz OSB

Seit mehreren Jahren begegnen sich katholische und buddhistische Mönche regelmäßig und entdecken viel Gemeinsames in ihren Lebensweisen, die doch weit über ein Jahrtausend unabhängig voneinander gewachsen sind.

Diese Begegnungen gehören zu einem größeren Geschehen, welches mit „Dialog der Religionen“ bezeichnet wird. Der Dialog findet auf zahlreichen Ebenen statt: auf der gesellschaftlich-politischen Ebene, auf der intellektuell-wissenschaftlichen Ebene, auf der philosophisch-theologischen Ebene und auf der asketisch-spirituellen Ebene. So öffnet sich dem Dialog, wie es Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Redemptoris Missio“ formuliert, „ein weites Feld und er kann vielfältige Formen und Ausdrucksweisen annehmen: vom Gedankenaustausch zwischen Experten der religiösen Traditionen oder deren offiziellen Vertretern bis zur Zusammenarbeit für die ganzheitliche Entwicklung und Wahrung der religiösen Werte, vom Mitteilen der entsprechenden spirituellen Erfahrungen bis zum sogenannten ‚Dialog des Lebens‘, in dem die Gläubigen einander im Alltag die eigenen menschlichen und religiösen Werte bezeugen und einander helfen, diese zu leben und so eine gerechtere und brüderlichere Gesellschaft zu schaffen“.

Die intermonastischen Begegnungen der letzten dreieinhalb Jahrzehnte hatten teil an verschiedenen Ebenen, doch ihr Schwerpunkt liegt in der Begegnung im benediktinischen Alltag und dem Austausch geistlicher Erfahrungen im klösterlichen Leben.

I. Begegnungen vor dem Vatikanischen Konzil

Schon in den ersten christlichen Jahrhunderten erfuhren christliche Gemeinschaften von der Existenz buddhistischer Traditionen. So schreibt Clemens von Alexandrien um das Jahr 200: „Zu den Indern gehören die Anhänger der Lehre des Buddha, den sie wegen seiner alles überragenden Heiligkeit wie einen Gott verehrt haben.“ Die geopolitische Bedeutung der Stadt Alexandria als Drehscheibe zwischen Ost und West ermöglichte es, dass buddhistisches Gedankengut an der Wende des zweiten zum dritten Jahrhundert nach Christus in Ägypten bekannt wurde. Clemens von Alexandrien bezeichnete alle Nicht-Christen als Barbaren, eine höfliche Bezeichnung, die die Griechen zur Bezeichnung von Nicht-Griechen verwendeten. Diese Barbaren, deren Philosophie nach Ansicht von Clemens ein „Licht für die Völker“ war, schloss auch indische Weisheit mit ein.

Es gibt einen Griechen aus dem 4. Jahrhundert, der tief in der nicht-hellenistischen Spiritualität verwurzelt gewesen zu sein scheint: Evagrius Ponticus. Nach der Einschätzung von Hans-Urs von Balthasar ist Evagrius dem Gedankengut und der Spiritualität der Mahayana-Tradition sehr nahe.

Marco Polo war wahrscheinlich der erste, der die Neuigkeit nach Europa brachte, dass das Leben des Buddha, wie es in Sri Lanka erzählt wurde, in all seinen Einzelheiten der Geschichte von Joasaph in den Vitae Patrum ähnelte. Marco Polo besuchte Sri Lanka im Jahre



Br. Josef Götz OSB, Cellerar der Erzabtei St. Ottilien, ehem. Sekretär der benediktinischen Kommission „Monastischer Interreligiöser Dialog“ für die Klöster im deutschsprachigen Raum

1293. Die Bollandisten haben die Tatsache belegt, dass der in der mittelalterlichen Kirche als Heiliger verehrte St. Joasaph kein anderer war als Buddha selbst. Die im Mittelalter im christlichen Volk sehr beliebte Legende von Joasaph und der Heiligen Barlaam geht auf eine Entstellung der Bezeichnung Bodhisattva und Bhagavan (der Erhabene) zurück. Aus dem volkstümlichen Bodhisattva wurde über das arabische Judasaf ein Joasaf (lateinisch Josaphat), während Bhagavan, arabisch Bilauhar, zu Barlaam wurde. Die Verehrung im Volk führte zur Kanonisierung der beiden. Im Jahre 1370 taucht er im Catalogus Sanctorum des Peter de Natalibus auf. Inzwischen wurde Joasaph aus dem revidierten Heiligenkalender gestrichen.

In der Begegnung mit dem europäischen Kolonialismus bildete sich in vielen Ländern im 19. Jahrhundert ein neues buddhistisches Selbstbewusstsein aus. Dazu kam, dass zu dieser Zeit eine zum Teil begeisterte Rezeption buddhistischer Texte in Europa stattfand, zum Beispiel bei Schopenhauer, Hegel und Nietzsche. Es entstand eine Art „protestantischer Buddhismus“ in kleinen Kreisen in Europa, der sich durch einen Protest gegen die europäisch-christliche Vorherrschaft der Europäer wendete und den Buddhismus fälschlicherweise zu einer Religion der Vernunft und der Meditation stilisierte. Solche Entwicklungen verhinderten letztlich den Dialog, es galt ja eher die Religionen gegeneinander auszuspielen als Gemeinsamkeiten zu finden.

II. Begegnungen nach dem Vatikanischen Konzil

Die Konzilerklärung zum Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra Aetate“ ist ein entscheidender Schritt hin zum Dialog der Religionen. Die Erklärung ist ein Schlüsseldokument des Konzils, weil sonst alle Aussagen über die Notwendigkeit des Dialogs in der Luft hingen.

In der Erklärung „Nostra Aetate“ äußert sich das Zweite Vatikanische Konzil ausdrücklich positiv und detailliert zu den Religionen als solche: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen ...“

Dieses Dokument wurde zur Grundlage des interreligiösen Dialogs in den Jahren nach dem Konzil. Der buddhistisch-christliche Dialog fand im „Monastischen Interreligiösen Dialog“ einen besonderen und einen eigenen Ausdruck. In einer Konferenz der Aide à l'Implantation Monastique (AIM), eine Organisation der Klöster benediktinischer Tradition, die klösterliche Gemeinschaften in den Missionsländern unterstützt, wurde 1968 in Bangkok der intermonastische Dialog als Aufgabe offiziell aufgenommen. Eingeladen zu dieser Konferenz waren vor allem die Pioniere des intermonastischen Dialogs, unter anderem Thomas Merton, der während dieser Konferenz starb. Er hatte noch einige Wochen zuvor auf einer Versammlung von Ordensoberen in Kalkutta seine Rede mit den Worten beendet: „Und die tiefste Art der Kommunikation ist nicht Kommunikation, sondern Kommunion. Sie ist wortlos. Sie findet jenseits der Worte, jenseits der Rede und jenseits der Konzepte statt. Es ist nicht so, dass wir eine neue Einheit entdecken würden. Wir entdecken eine ältere Einheit.“

Kardinal Sergio Pignedoli, der Vorsitzende des Sekretariats für die Nichtchristen, schrieb 1975 an den Abtprimas der Benediktiner in Rom, Rembert Weakland: „Trotz der beschränkten und kurzen Erfahrung, die wir im interreligiösen Dialog gemacht haben, zeigt sich deutlich, wie wichtig die monastische Tradition in diesem Bereich ist, besonders in Asien. Der Mönch stellt traditionell den ‚homo religiosus‘ zu allen Zeiten dar und ist ein Referenzpunkt für Christen und Nichtchristen zugleich. Die Existenz der klösterlichen Tradition im Herzen der Kirche ist wie eine Brücke zu allen Religionen.“

Der Abtprimas bat, nach Empfang des Schreibens Pignedolis' und nach Absprache mit dem Generalabt der Trappisten, das Sekretariat der AIM um Vorschläge, wie der intermonastische Dialog gestaltet werden könnte. 1977 bildeten sich die beiden Kommissionen Dialogue Interreligieux Monastique (DIM) für Europa und das North American Board for East West Dialogue (NABEWD) für Nordamerika. Damals waren beide Kommissionen noch dem Sekretariat der AIM ein- und untergeordnet worden. Nach 1977 kam es zu verschiedenen Begegnungen und Unternehmungen, die von der AIM und dem Sekretariat für die Nichtchristen in Rom aufmerksam verfolgt wurden.

Schließlich wurde der intermonastische Dialog institutionell in der Arbeit des Päpstlichen Rates für die Religionen mitverankert. Die Aufgabe der DIM lautet somit: „Dialogue Interreligieux Monastique / Monastischer Interreligiöser Dialog (DIMMID) ist eine internationale klösterliche Organisation, die zum Dialog ermutigt und den Dialog unterstützt, insbesondere auf der Ebene der religiösen Erfahrung und Praxis, zwischen christlich-klösterlich lebenden Männern und Frauen und Praktizierenden anderer Religionen. DIMMID ist ein Komitee des Benediktinerordens, mit formalen Verbindungen zu beiden Zweigen des Zisterzienserordens. Sie handelt in Verbindung mit dem Päpstlichen Rat des Heiligen Stuhls für Interreligiösen Dialog und begrüßt die Zusammenarbeit mit anderen Organisationen, die sich dem interreligiösen Dialog verschrieben haben.“



Das Podium mit den vier Referenten und Andreas Renz als Moderator.

III. Begegnungen zwischen Ost und West

Im Jahre 1979 kam erstmals eine Gruppe buddhistischer Mönche und Nonnen nach Europa, um die Praxis christlichen Lebens in Benediktinerklöstern kennenlernen zu können. Auch wir in St. Ottilien öffneten damals nicht nur unsere Türen sondern auch unsere Herzen. Es war der „Erste geistliche Austausch Ost-West“, an dem 22 buddhistische Mönche, zwei Nonnen, zwei Shintopriester und 13 weitere Begleiter aus Japan teilnahmen. Während dieser Zeit teilten sie in Gruppen von fünf bis sechs Teilnehmern das Leben mit den Gemeinschaften verschiedener Klöster benediktinischer Tradition in Deutschland, Holland, Belgien, Frankreich und Italien. Die Gäste aus Japan nahmen teil am täglichen Leben der christlichen Mönche, sodass der Austausch natürlich auch ein gedanklicher Austausch, aber vor allem ein gegenseitiges Erfahren und Erleben war. Im Rahmen des Austausches fanden auch gemeinsame Tagungen und Begegnungen mit kulturellen und akademischen Vorträgen und Vorführungen der Zen-Künste statt. Den Abschluss bildeten eine Reise nach Rom und ein Symposium, bei dem die buddhistischen und die christlichen Teilnehmer ihre Erfahrungen und Eindrücke austauschen und besprechen konnten.

Zum „Zweiten geistlichen Austausch Ost-West“ reisten 14 katholische Mönche, zwei Nonnen und ein Weltpriester aus England, Frankreich, Italien, Deutschland, Belgien und den Niederlanden nach Japan, um nun ihrerseits den Alltag der Zen-Mönche mitzuerleben. Um die Gäste mit diesem Alltag vertraut zu machen, wurden sie in den ersten Tagen in Sogenji in das japanische Klosterleben eingeführt, um dann, in Kleingruppen aufgeteilt, eine erste Woche in verschiedenen Zen-Klöstern zu verbringen. Es waren Klöster der Soto-Zen und der Rinzai-Zen Tradition ausgesucht worden. Nach dem Aufenthalt in einem Kloster und dem Teilen des Lebens im Zendo besuchten die europäischen Teilnehmer die großen Zentren des japanischen Buddhismus und erfuhren in Besuchen und Vorträgen viel über Kultur und Künste des Zen. Während eines Symposiums in Kyoto gab jeder der angereisten Benediktiner in einem Bericht seine Eindrücke wieder. Diese waren geprägt von der tiefsten brüderlichen Aufnahme in den Zen-Klöstern, von der Schönheit der Zen-Kultur und der tiefen Wirkung des Zazen. Insbesondere teilten alle die Erfahrung, dass das Leben mit dem Anderen Ermutigung und Anfrage für das eigene monastische Leben ist.

Im Jahre 1987 konnte ich gemeinsam mit dem damaligen Erzabt von St. Ottilien, Notker Wolf OSB, den deutschsprachigen Zweig des Monastischen Interreligiösen Dialogs gründen. Diese Gruppe koordiniert die Arbeit im Dialog der Klöster in Österreich, der Schweiz und in Deutschland. Die Teilnahme der einzelnen Klöster ist sehr unterschiedlich, es waren vor allem die Klöster der Kongregation der Missionsbenediktiner, die am Austausch teilnahmen. Notker Wolf OSB hat als Abtprimas der Konföderation der Benediktiner ab dem Jahre 2000 bis heute den Dialog der Mönche und Nonnen immer sehr unterstützt.

IV. Einige spezielle Erfahrungen

Der Austausch war von Anfang an von echter Brüderlichkeit gekennzeichnet und jedem Teilnehmer war klar, dass diese offene Freundschaft Zukunft hatte. So kam es in den Jahren danach bis heute zu weiteren Treffen, abwechselnd in Zenklöstern in Japan, Korea, Taiwan, Ladakh/Indien, Sri Lanka und in Klöstern benediktinischer Tradition in Europa und in Nordamerika.

Bald hat sich der Austausch stärker auf Aufenthalte einzelner Mönche in europäischen Klöstern konzentriert beziehungsweise auf Erfahrungen einzelner Benediktiner, die nach Ostasien gereist sind, um eine bestimmte Zeit in einem Kloster zu verbringen. Es fanden in Europa wie in Ostasien verstärkt Tagungen und Treffen statt, die zum Thema verschiedene Aspekte des Monastischen Interreligiösen Dialog hatten. Ebenfalls konnten freundschaftliche Kontakte zwischen buddhistischen Häusern in Europa und benediktinischen Gemeinschaften im Geiste des Dialogs geknüpft werden.

Exemplarisch für verschiedene Aufenthalte in Ostasien möchte ich Beobachtungen in einem Zenkloster in Japan kurz darstellen. Eine erste Erfahrung war, dass die Traditionen des Buddhismus, die man kennenlernt, sehr verschieden sind, sodass es schwerfällt, von „dem Buddhismus“ zu sprechen, wie es auch schwierig ist, von „dem Christentum“ zu sprechen. Die eigene Sicht des Buddhismus kann von der westlichen Denkart sehr geprägt sein. Eine von Weltanschauungen, abendländischen Philosophien, von Theologie und Dogmen geprägte Sicht der eigenen Religion wird konkreter buddhistischer Praxis nicht immer gerecht. Unser Denken setzt falsche Schwerpunkte, dadurch verkehren wir zum Teil die Bedeutung buddhistischer Begriffe. Die Religion des Anderen lernt man vor allem auch durch Menschen kennen, die diese leben

und praktizieren, ja, die durch sie ein Leben lang geprägt worden sind. Nur so erschließt sich für den Besucher der „Sitz im Leben“ der fremden Religion und die tatsächliche Bedeutung einzelner Aspekte innerhalb des Buddhismus.

Man lernt den Anderen nicht nur besser kennen, man lernt ihn zu respektieren, zu schätzen und eine große Hochachtung vor seiner Jahrtausende alten Tradition zu entwickeln. Es ist ein intensiver Austausch erforderlich, um die Bedeutung vieler Begriffe und Traditionen in den einzelnen Häusern verstehen zu können. Auch die Übersetzungen erweisen sich teilweise als schwierig und es wird bewusst, wie viel Arbeit in das theologische Verständnis der Texte gelegt werden muss.

Eine weitere Beobachtung war, dass es letztlich unsere christliche Verwurzelung sowie die Kenntnis der eigenen monastischen Tradition waren, die uns eine vertiefte Sicht und ein besseres Verständnis des Lebens im Zen-Kloster ermöglichten. Viele in einem Kloster bekannte spirituelle Hilfen und Erfahrungen findet man als Benediktiner in einem Zen-Kloster wieder. Es befällt einen in Japan geradezu ein heimisches Gefühl, denn viele Traditionen kannten wir aus unserem benediktinischen Alltag: Die Bedeutung des Schweigens in einem Kloster, der Stellenwert der Liturgie, die Erfahrung in einer Gemeinschaft zu leben, die Stellung des Abtes beziehungsweise Roshis als geistlicher Führer in einer klösterlichen Gemeinschaft und dergleichen mehr. Die jahrelange Erfahrung in unserer benediktinischen Tradition war für uns eine entscheidende Brücke zum Verständnis des Buddhismus, so wie wir ihn kennenlernten.

„Zen“ ist in der japanischen Sprache die Übertragung des chinesischen „Ch’an-na“, das wiederum die Übertragung des Sanskrit-Wortes Dhyana ist und die Sammlung des Geistes und die Versunkenheit bezeichnet, in der alle dualistischen Unterscheidungen wie Ich/Du, Subjekt/Objekt, wahr/falsch aufgehoben sind. Zen lässt sich auf zwei Arten definieren. Es bezeichnet eine Schule des Mahayana-Buddhismus, die sich im China des 6. und 7. Jahrhunderts aus den Begegnungen des von Bodhidharma nach China übermittelten Dhyanabuddhismus mit dem Taoismus entwickelte. Als solche ist Zen eine Religion, deren Lehren und Praktiken darauf gerichtet sind, zum Blick auf das eigene Wesen (Kensho, Satori) und schließlich zum vollen Erwachen (Erleuchtung) zu führen.

Zen ist aber zugleich auch keine Religion, sondern die nicht definierbare, nicht vermittelbare, von jedem einzelnen

nur für sich selbst erfahrbare Wurzel, aus der als Ausdrucksform dieser Erfahrung alle Religionen entspringen. Diese Wurzel ist frei von jeglichen Namen, Bezeichnungen und Begriffen. In diesem Sinn ist Zen an keine Religion gebunden, auch nicht an die buddhistische Tradition. Es ist die von den großen Weisen, Heiligen und Religionsstiftern aller Zeiten und Kulturen erfahrene und mit den verschiedensten Namen bezeichnete „Ur-Vollkommenheit“ alles Seienden. Zen ist daher keine Methode, sondern unmittelbarer Ausdruck und die Aktualisierung der in jedem Menschen in jedem Augenblick gegenwärtigen Vollkommenheit.

Das oft mit „Sitzen in Versunkenheit“ übersetzte „Zazen“ bezeichnet die intensivste und direkteste meditative Praxis, die zur Erleuchtung führt. Zazen ist allerdings keine Meditation, wie wir sie aus unserer abendländischen Tradition kennen. Sie kennt die Konzentration auf einen Text oder ein Meditationsobjekt nicht. Zazen soll den Geist aus der Knechtschaft jeglicher Fixierungen, Gedankenformen, Dingen oder Vorstellungen befreien, wie erhaben und heilig diese Vorstellungen auch immer sein mögen. In seiner reinsten Form ist Zazen das Verweilen in einem Zustand gedankenfreier, hellwacher Aufmerksamkeit, die jedoch auf kein Objekt gerichtet ist und an keinem Inhalt haftet.

Neu war die Erkenntnis, dass Zen nicht nur die Meditation im Lotussitz ist. Zen ist ein ganzes Lebensprogramm, die Meditation im Lotussitz ist nur eine Ausprägung von Zen, wenn auch die Wichtigste. Im Zen drückt sich aus, wie ich gehe, arbeite, Menschen begegne, mit der Natur umgehe. Ein vom Zen geprägter Mensch ist innerlich immer in Bewegung und geistig präsent. Die Zenmeister (Roshis) waren geradezu entsetzt zu erfahren, dass Zen in Europa fast nur als Zen-Meditation im Lotussitz bekannt ist.

Im Zen ist die Arbeit ein wichtiger, von den Prioritäten her der spirituellen Einübung der Zenpraxis nachgeordneter Teil des Weges im Zen-Kloster. Die Arbeit hat einen spirituellen Wert in sich. Es handelt sich fast ausschließlich um Garten- und Putzarbeit. Es ist bedauerlich, dass diese reiche und alte Tradition des Zen in der breiten Öffentlichkeit in Japan überhaupt nicht mehr bekannt ist. Zen wäre eine Antwort und eine Orientierung für viele entwurzelte Menschen in Japan. Die japanische Gesellschaft erschien uns insgesamt mindestens genauso konsumorientiert wie die europäische Gesellschaft.

Zen und die Meditation im Lotussitz (Zazen) sind ungeheuer wertvolle und tiefe Quellen religiöser Erfahrung. Mit

viel Takt, Diskretion und Liebe wurden wir in die Praxis des Zen eingeführt. Es war das erklärte Ziel der uns begleitenden Zenmeister uns durch die Zenpraxis eine neue Quelle zu erschließen und uns so – wie sie es mehrfach wiederholten – zu besseren Christen werden zu lassen.

Es sei hier erwähnt, dass die in Europa weilenden Zenmönche sehr überrascht und beeindruckt davon waren, dass Benediktinerklöster über modernste technische Errungenschaften verfügen sowie Schulen, Druckereien, Werkstätten führen, die dem entsprechenden Entwicklungsstand im Land entsprechen. Ein Zenkloster in Japan ist eher vergleichbar mit einem Ausbildungszentrum für junge Mönche. Das Leben im Zenkloster ist strenger und entbehrungsreicher. Die jungen Mönche leben dort etwa vier Jahre, gründen anschließend größtenteils eine Familie und sind als Tempelpriester in einer Pfarrei tätig. In anderen Ländern Ostasiens existiert die buddhistische Klostergemeinschaft als Lebensgemeinschaft.

In christlichen Klöstern ist die gegenstandsbezogene Meditation sehr verbreitet, man meditiert und „betrachtet wiederkäuend“ zum Beispiel einen Text der Heiligen Schrift, liest ihn nicht nur um eine Information aus dem Text zu holen, sondern vor allem um die Lesung in ein Gebet einmünden zu lassen. Die Lesung wird zum Gebet und im Idealfall zur „Schau Gottes“, zu einer Erfahrung jenseits des Textes. Viele christliche Autoren bezeichnen dies als Kontemplation. Durch „Wiederkäuend“ und Meditieren der Aussagen der Heiligen Schrift tritt man in die Realität Christi ein, man betet und versucht sich den Text zu eigen zu machen und ihn im eigenen Leben anschließend zu verwirklichen. Lectio, Meditatio und Oratio sind in der Geschichte der Spiritualität als benediktinische Gebetsmethode eingegangen. Es wäre zu eng, sie nur in Verbindung mit dem Gebet zu sehen. Ihre eigentliche Stoßrichtung ist die klare Erkenntnis des Rufes Gottes in der jeweiligen Situation.

Nichts ist für benediktinisches Leben so kennzeichnend wie der liturgische Gottesdienst und das Stundengebet. Benedikt übernimmt hier vieles aus der Tradition vor ihm. Er bezeichnet das Mönchsleben als solches, das sich im Gebet verdichtet. Benedikt ordnet in seiner für das Abendland prägenden Regel das gemeinsame Gebet der Mönche. Vergeblich sucht man in der Regel eine theologische Grundlegung des Gebets, dafür werden Ablauf und Aufbau der einzelnen Gebetszeiten und die für ihren würdigen Vollzug erforderlichen Haltungen ausführlich geschildert. Das Gebet hat Vorrang vor jeder anderen Tätigkeit, es bestimmt den Rhythmus des Tages, eröffnet, begleitet und beschließt ihn. In dieser rituellen und spirituellen Ausprägung besteht eine große Ähnlichkeit zwischen buddhistischen und christlichen Klostergemeinschaften. Das ganze Leben und jede Arbeit des Mönchs in einem Benediktinerkloster werden vom Gebet umrahmt und durchdrungen. Nur wer in allem Gott vor Augen hat und in seiner Gegenwart lebt, wird nichts gegen ihn tun. Der Akzent beim Gottesbild der Regel Benedikts und der alten Mönche liegt eindeutig auf der Gegenwart, nicht auf der Vergangenheit oder der Zukunft. Beten heißt: bewusst in Gottes Gegenwart eingehen und darin aufgehen. Ein Mönch sucht und erfährt Gott nicht so sehr in der Erinnerung, sondern im Hier und Heute des Daseins. Was es um die Gegenwart ist, wird von Gott her bestimmt. Im Gebet werden Gott und Gegenwart zusammengehalten und in ihrem Miteinander wahrgenommen, in ihrem Zusammenhang und in ihrer Verwiesenheit

für den Glauben transparent. In ihm wird das Leben von der Perspektive des gegenwärtigen Gottes aus feiernd, dankend und heilend in den Blick genommen. Dieselbe auf die konkrete Praxis ausgerichtete Lebensgestaltung findet man im Zenkloster wieder. Das Hier und Jetzt sind entscheidend.

In den Zenklöstern haben wir gelernt, dass Begegnungsformen und Zeremonien wichtige Träger und Vermittler einer geistlichen Tradition sein können. Haben wir in Europa nicht des Öfteren die Bedeutung dieser Umgangsformen und Riten verloren? Die Teezeremonie empfinden wir zum Beispiel als eine tiefe Form von Kommunion und Kommunikation ohne Worte. Die zahlreichen Verneigungen der Mönche voneinander und vor ihrem Zenmeister waren nicht nur leere Formen sondern Zeichen tiefen gegenseitigen Respekts.

V. Die geistlichen Grundhaltungen als Orte der Begegnung

Den Begegnungen im klösterlichen Alltag entsprechen Begegnungen in der Spiritualität. In den geistlichen Grundhaltungen der beiden monastischen Traditionen findet sich sowohl Gemeinsames, was aufeinander bezogen werden kann, als auch bedeutsame Unterschiede, die trennen. Dies gilt vor allem für das Verständnis und den Begriff von Person und letzter Wirklichkeit. Dieser Themenbereich ist im buddhistisch-christlichen Dialog von großer Brisanz, er ist sowohl Hindernis als auch Chance. Es ist sicher zu oberflächlich, dem Buddhismus einen Personenbegriff abzusprechen oder einen christlichen Personenbegriff aufzudrängen. Ebenso falsch wäre es, im buddhistischen Kontext unreflektiert von Gott zu reden oder den Buddhismus als „Gott-los“ einzuordnen.

Benedikt beginnt seine Regel mit der Aufforderung: „Höre, mein Sohn, auf die Weisung des Meisters“. Benedikt geht es im Kloster um die Einrichtung einer „Schule für den Dienst des Herrn“. Der wahre Meister ist Christus, wie es auch das Johannesevangelium bezeugt (Joh 13,13). Christsein heißt: Christus immer ähnlicher zu werden. Benedikt schließt den Prolog mit den Worten: „Darum wollen wir uns seiner Unterweisung niemals entziehen und in seiner Lehre im Kloster ausharren bis zum Tod. Wenn wir so in Geduld an den Leiden Christi Anteil haben, dann dürfen wir auch mit ihm sein Reich erben“. Das Befolgen der Weisung ist nicht einfach das Einhalten von überlieferten Lebensregeln, sondern es ist das entschiedene Gehen in der Nachfolge des Herrn, das in der Teilhabe an seinem Leiden am deutlichsten wird.

Auch im Buddhismus sind Lehre (Dharma) und Weg (Yana) eins, auch hier bemüht sich der Mönch, den Weg Buddhas nachzugehen. Ein erster Schritt besteht darin, wie Buddha ein Leben der Hauslosigkeit auf sich zu nehmen. Im klösterlichen Leben bemüht er sich um eine Annäherung an Buddha, indem er ihn verehrt, sich wie Buddha in der Meditation um die Erleuchtung bemüht, die Laienanhänger in der Lehre unterrichtet. Im Mahayana geht es ganz entscheidend darum, die eigene Buddha-Natur zu entfalten und zu verwirklichen. Als höchste Realität wird der „Dharma-Leib“ anerkannt, der allen Buddhas gemeinsam ist und in dem sie alle eins sind. Der Dharma-Leib ist jenseits aller Gefühlsregungen, er ist zugleich Gesetz, Regel und geistiger Körper des Buddha. Diese vollkommene Wirklichkeit kann nur in der Erleuchtung erfasst werden, die mit dieser Erkenntnis auch die Verwirklichung der eigenen Buddha-Natur verbindet, die das eigene tiefste Wesen ausmacht. Zu

dieser Erleuchtung soll der Zen-Weg führen: „Eine besondere Überlieferung außerhalb der Schriften, unabhängig von Wort und Schriftzeichen: Unmittelbar des Menschen Herz zeigen – die (eigene) Natur schauen und Buddha werden“. Die Konsequenz für den, der den Buddha-Weg geht, fasst Dogen Zenghi, Begründer der Soto-Zen Schule in Japan, in folgende Worte: „Den Buddha-Weg lernen heißt das eigene Selbst lernen. Das eigene Selbst lernen heißt das eigene Selbst vergessen“. Das Vergessen des eigenen Selbst hat als Frucht die Erleuchtung, die aber über sich hinausweist und als Selbstlosigkeit im alltäglichen Leben gelebt werden muss.

Auch im Christentum findet sich im Zusammenhang mit der Kreuzesnachfolge Jesu Aufforderung zur Selbstverleugnung: Nur Christus kennen, nicht mehr sich selbst, nur noch ihn sehen, der uns vorangeht, und nicht mehr den Weg, der uns schwer ist. In dieser Nachfolge muss der Mönch dem Eigenwillen entsagen, wie Benedikt es im Kapitel „De humilitate“ mehrmals fordert. Der Weg des Mönchs als Aufstieg zu Gott ist der absteigende Weg der Selbstentäußerung, denn „durch Selbsterhöhung steigen wir hinab und durch Demut hinauf“.

VI. Kenosis als Berührungspunkt buddhistischer und christlicher Spiritualität

Die Demut betrachtet Benedikt als einen Weg der Reifung, der den Menschen zu seinem wirklichen Selbst, zu Christus und damit zu Gott führt. Es geht darum, gesinnt zu sein wie Christus. Der Weg Christi hat in letzter Konsequenz zum Kreuz geführt, von dem Abbas Hyperichius sagt: „Der Baum des Lebens berührt den Himmel; aber die Demut des Mönchs kann ihn trotzdem besteigen“. Das Kreuz ist der äußerste Ausdruck der Entäußerung (griechisch Kenosis) Christi und steht im Zentrum christlichen Lebens. Diese Kenosis unterscheidet zwar den christlichen Glau-

ben von den anderen Religionen, doch kann er als Weg des Loslassens und des Leerwerdens von sich selbst im Dialog mit dem Buddhismus zu einem Ort der Begegnung werden.

Der in Sri Lanka lebende und im buddhistisch-christlichen Dialog engagierte Jesuit Aloysius Pieris schreibt mit Recht: „Der Buddhist wird erst dort mit dem Christen echt ins Gespräch kommen, wo er die christliche Dogmatik als inzwischen zwar komplizierten, dennoch aber konsequenten Einsatz für die Freiheit eines unbeschreiblichen Gottes versteht, die der Mensch nicht ergründen kann. Der Christ wird seinerseits mit dem Buddhisten nur dort echt ins Gespräch kommen, wo der existentielle Vollzug seiner eigenen Selbstlosigkeit und Selbstentäußerung und damit der Selbstlosigkeit und Selbstentäußerung Christi zu sprechen beginnt. Die Chance für beide liegt im Sich-selbst-Loslassen.“

Dies ist der entscheidende Berührungspunkt zwischen buddhistischer und christlicher Spiritualität. Der geistliche Austausch ermöglicht die Begegnung in und mit der Herzmitte der Religionen. So können in ihrer eigenen Überlieferung verwurzelte Menschen ihre Erfahrungen austauschen als Ausdrucksformen und Wege des Suchens nach dem Absoluten. Diese Art von Dialog führt zu gegenseitiger Bereicherung. Man teilt sich gegenseitig die Gründe des eigenen Glaubens mit, dieses Mitteilen aber hört nicht auf angesichts manchmal tiefgreifender Gegensätze, man vertraut sich vielmehr in Demut und Zuversicht Gott an, „der größer ist als unser Herz“ (1 Joh 3,20).

Ein Benediktinerkloster ist aber auch allgemein ein guter Ort für den Dialog der Religionen. Aus diesem Grund ergab sich seit letztem Jahr ein christlich-muslimischer Dialog mit Schiiten der Universität Ghom im Iran. Nach einem Besuch im Iran, wo wir sehr gastlich aufgenommen worden waren, wollen wir im April 2016 in St. Ottilien eine gemeinsame Tagung zur „sozialen Gerechtigkeit“ ausrichten. □

Kommende Akademieveranstaltungen

Diese Terminvorschau ist vorläufig. Sie entspricht dem Stand unserer Planungen. Zu allen Veranstaltungen werden rechtzeitig jeweils gesonderte Einladungen ergehen. Dort, wie auch auf unserer Homepage unter www.kath-akademie-bayern.de finden Sie das verbindliche Datum, den endgültigen Titel sowie nähere Informationen.

Junge Akademie:
„So hab ich das noch nie gesehen“
Mittwoch, 18. Mai 2016
Film im Gespräch: „Minority Report“
Mit Dr. Werner Veith

Abendveranstaltung
Donnerstag, 2. Juni 2016
Vertrauen in die Welt
Josef Früchtel, Bruno Jonas

Sommergespräch
Donnerstag, 9. Juni 2016
Digitalisierung und Entwicklungspolitik

Forum
Montag, 13. Juni 2016
Ideologie des Digitalen
Uwe Jochum, Alexander Pschera, Ariadne von Schirach, Peter Trawny

Junge Akademie:
„So hab ich das noch nie gesehen“
Mittwoch, 15. Juni 2016
Film im Gespräch.
Mit Dr. Werner Veith

Tagung in Regensburg
Samstag, 18. Juni 2016
Mehr als Schwarz & Weiß.
800 Jahre Dominikanerorden

Abendveranstaltung
Montag, 20. Juni 2016
Flüchtlingspolitik
Christliches Ideal und praktische Vernunft

Abendveranstaltung
mit Live-Streaming
Dienstag, 28. Juni 2016
Jüdisches Leben in Deutschland heute
Josef Schuster, Präsident des Zentralrats der Juden in Deutschland

Sechstes Karl Graf Spreti-Symposium
Donnerstag, 30. Juni, bis
Samstag, 2. Juli 2016
Reise nach Italien.
Der „Giro d'Italia“ des Kurprinzen Karl Albrecht im politischen und kulturellen Kontext