

zur debatte

7/2016

Themen der Katholischen Akademie in Bayern



9
Ein Statement zur Ökumene aus orthodoxer Sicht von Metropolit Ioannis Zizioulas



12
Kardinal Kurt Koch beschreibt die ökumenische Situation aus katholischer Perspektive



10
Ökumene-Visionen aus reformatorischer Sicht stellt Propst Johann Schneider vor



15
Prof. Dr. Marita Krauss zeigt Migration und Integration in historischer Perspektive



19
Prof. Dr. Margit Eckholt versteht die Gastfreundschaft auch als eine Kunst der Grenzüberschreitung



33
Dr. Thomas Vordermayer präsentiert die kritische Edition von Hitlers *Mein Kampf*



37
Zu Leibniz' religionsphilosophischem Ansatz schreibt Prof. Dr. Michael-Thomas Liske



Münchener Hochschulkreis der Katholischen Akademie Bayern

Martin Luther in ökumenischer Perspektive



Papst Franziskus und Munib Younan, Präsident des Lutherischen Weltbundes, unterzeichnen am 31. Oktober 2016,

499 Jahre nach dem Beginn der Reformation, im schwedischen Lund die gemeinsame Erklärung.

Foto: Romano Siciliani/kna

Der Münchener Hochschulkreis der Katholischen Akademie Bayern traf sich am 25. Oktober 2016 und hatte als Schwerpunkt den Beginn des Reformationsgedenkjahres vor Augen. Professor Peter Neuner, einer der pro-

filiertesten theologischen Kenner der Reformation auf katholischer Seite, leistete quasi eine katholische Würdigung dieses Ereignisses. Im Folgenden dokumentieren wir sein Referat.

Eine katholische Würdigung

Peter Neuner

I. Der Streit um den Ablass

Der Ablass, an dem sich Luthers Protest entzündete und die Reformation ihren Ausgang nahm, hat eine komplexe Geschichte. Im Hintergrund stand die Vorstellung von der Genugtuung, die für jedes Vergehen erbracht werden muss. Die Sünde als Verstoß gegen Gott bedarf der Wiedergutmachung, der Satisfaktion, auch wenn sie in der Beichte vergeben wurde. Diese Genugtuung kann der Mensch erbringen etwa durch Wallfahrten, Gebete, Opfer, Fasten. Sollten beim Gericht diese Werke der Wiedergutmachung nicht hinreichen, muss der Sünder die Strafen im Fegefeuer abbüßen.

Nun weiß niemand, ob er hinreichend Genugtuung geleistet hat, wie es also um seine Heilssituation bestellt ist. Eines aber ist gewiss: Die Heiligen haben mehr an Sühne geleistet, als sie nötig gehabt hätten, sie haben also einen „Überschuss“ erbracht, der der Kirche als der Gemeinschaft der Heiligen zugutekommt. Zusammen mit dem Erlösungswerk Christi bildet er den Schatz der Kirche, an dem alle Gläubigen Anteil haben können. Der Papst lässt ihn in Form von Ablässen den Sündern zuteilwerden. Es ging beim Ablass ursprünglich darum, Menschen im Vertrauen auf ihre Gemeinschaft mit den Heiligen und durch die Fürbitte der Kirche von Sünden- und Höllenangst zu befreien.

Problematisch wurde diese Vorstellung vor allem, als sie mit Geldgeschäften verbunden wurde, als man also fremde Heilswerke als Ablässe kaufen konnte. Zwar wurden sie zu unterschiedlichen Gebühren angeboten, je



Prof. Dr. Peter Neuner, Professor em. für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der LMU München

nach dem Vermögen des Käufers, so dass Habenichtse auch ohne Geldleistungen in ihren Genuss gelangen konnten. Dennoch war das Geschäft bereits im 15. Jahrhundert zum Ärgernis geworden. Im frühen 16. Jahrhundert herrschte in Rom akuter Geldmangel. Die Päpste hatten sich an den Bau der gewaltigen Peterskirche in Rom gemacht und die Entfaltung ihrer Pracht als Renaissancefürsten verschlang Unsummen. Man brauchte Geld, erhob hohe Gebühren und schrieb den Peters-

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Inzwischen haben wir uns von Lukas verabschiedet, zumindest bei den Evangelientexten der Sonntagsgottesdienste, und sind wieder einmal beim sogenannten „Lesejahr A“ angekommen, in dem vor allem Abschnitte aus dem Matthäusevangelium vorgetragen werden.

Aber in der Christmette werden wir natürlich um das zweite Kapitel des Lukasevangeliums nicht herum kommen: „In jener Zeit erließ Kaiser Augustus den Befehl...“ Wohl eine der bekanntesten und weitreichendsten „Großen Erzählungen“ der Weltgeschichte. Ich frage mich immer wieder: Was würde uns fehlen, wenn auf irgendeine Weise das Lukasevangelium in der Frühzeit des Christentums verlorengegangen oder gar nicht geschrieben worden wäre?

Wir hätten nicht nur keine Krippe mit Hirten, sondern ebenso wenig die Geschichte vom Barmherzigen Samariter oder jene vom Verlorenen Sohn. Auch den guten „Schächer“, dem Jesus am Kreuz das Paradies „noch heute“ verheißt, hat nur Lukas überliefert, Matthäus und Markus berichten nämlich, dass beide Verbrecher Jesus lästern.

Fehlen würden uns also weniger theologische Reflexionen, sondern eher Geschichten, theologische Erzählungen, die so stark sind, dass sie ungeachtet aller Säkularisierungstendenzen das allgemeine Bewusstsein prägen und die Botschaft des Christentums lebendig halten. Jene Botschaft, die die Weihnachtserzählung unübertreffbar ins Bild setzt: dass Himmel und Erde verbunden sind, dass es Licht in der Nacht gibt, dass uns Menschen eine Ahnung aufgeht von der Ehre Gottes in der Höhe und dem dadurch geschenkten Frieden auf Erden.

Auf solcher Basis können dann all die Themen jenseits von Moralisieren oder selbstgerechtem Behaupten den ihnen entsprechenden Platz einnehmen, wie sie zum Beispiel auch die doch recht bunte Inhaltsangabe unserer Weihnachtsausgabe präsentiert: von der Ökumene und Martin Luther, über Grenzen und Flüchtlinge oder zwischenstaatliche Verwerfungen bis zu den Einzeluntersuchungen des Buches Exodus, der Philosophie des Universalgelehrten Gottfried Wilhelm Leibniz und der Vorstellung der Autorin Barbara von Wulffen, aber mittendrin sogar mit dem brutalen Abgrund von „Mein Kampf“.

Die wunderbaren Bilder Giotto's in all ihrer klaren Schönheit als Illustrationen des beigelegten neuen Sonderheftes über das 14. Jahrhundert können dann vielleicht wieder versöhnen und der Sehnsucht Raum geben, dass die „große Freude“ über den „Retter“ und „Herrn“ durchaus begründet ist.

Freuen Sie sich auf Lukas an Weihnachten!

Ihr



Dr. Florian Schuller

ablass aus. In Deutschland musste Albrecht von Brandenburg, der Erzbischof von Mainz und damit Kurfürst werden sollte, dem Vatikan für die Dispens von der eigentlich verbotenen Ämterhäufung ein Vermögen bezahlen – er war ja bereits Erzbischof von Magdeburg. Um den Kredit, den er dazu bei den Fuggern in Augsburg aufgenommen hatte, begleichen zu können, öffnete er seine Länder für den Verkauf des Petersablasses, wobei ihm die Hälfte des Gewinns zufallen sollte.

Von den Details dieser Abmachungen wusste Luther nichts, als er mit den Wirkungen der Ablasspredigt durch den Dominikaner Tetzl konfrontiert wurde. Dieser versprach nicht allein den Erlass von Kirchenstrafen, sondern auch von Sünden, selbst von den schwersten Sünden, sogar, wie überliefert wird, „wenn jemand die Jungfrau Maria geschwängert hätte“ (so zurückgewiesen in Luthers These Nr. 75). Vollkommene Ablässe sollten sogar prophylaktisch wirken und vor Strafen auf künftige Sünden schützen, sodass man fortan „frisch drauflossündigen“ konnte. Auch könne man den Ablass Verstorbener zukommen lassen und sie damit aus Qualen des Fegefeuers erlösen. Der Spottvers „Wenn das Geld im Kasten klingt, die Seele in den Himmel springt“ ist eine durchaus zutreffende Zusammenfassung von Tetzels Predigt.

Luther musste feststellen, dass angesichts der Ablasspredigt die Bußgesinnung der Menschen zusammenbrach, durch den Ablass glaubten offensichtlich viele, des ewigen Heils sicher zu sein. Als Theologe an der jungen Universität Wittenberg, der in seinem Dokortreid geschworen hatte, der Heiligen Schrift treu zu sein, fühlte sich Luther angesichts solcher Irrlehre herausgefordert und für die rechte Lehre verantwortlich. Er wandte sich an den zuständigen Bischof Albrecht von Brandenburg und bat ihn um bessere Instruktionen für die Ablasspredigt. Zu diesem Zweck veröffentlichte er am 31. Oktober 1517 seine 95 Thesen, die zum Ausgangspunkt der Reformation werden sollten.

In diesen Thesen heißt es: „Wer glaubt, durch Ablassbriefe seines Heils sicher zu sein, wird auf ewig mit seinen Lehrmeistern verdammt werden“ (These Nr. 32). Für den weiteren Verlauf der Reformation wurden vor allem die Thesen brisant, die die päpstliche Vollmacht über den Ablass thematisierten: „Der Papst will und kann keine Strafen erlassen als solche, die er nach seiner eigenen Entscheidung oder der der kirchlichen Satzungen auferlegt hat“ (These Nr. 5). Ein „vollkommener Ablass“ bezieht sich nicht auf sämtliche Strafen, sondern nur auf jene, die der Papst selbst auferlegt hat (These Nr. 20). Es war zweifellos auch eine Papstkritik impliziert, wenn es in These 50 heißt: „Man soll die Christen lehren: wenn der Papst wüsste, wie die Ablassprediger das Geld erpressen, würde er die Peterskirche lieber zu Asche verbrennen, als sie mit Haut, Fleisch und Knochen seiner Schafe aufzubauen.“

Luther sandte seine 95 Thesen zusammen mit einem überaus devot formulierten Schreiben an Erzbischof Albrecht, ließ sie gleichzeitig als Plakat drucken und – wohl durch den Pedell – an der Türe der Schlosskirche als dem Schwarzen Brett der Universität Wittenberg aushängen. Er lud damit zu einer öffentlichen akademischen Disputation ein. Die Thesen stießen auf ein völlig unerwartetes Echo, sie wurden nachgedruckt und waren in wenigen Wochen weithin bekannt. Luther sah sich unvermutet an der Spitze einer Reformbewegung, der er ihr Recht nicht absprechen wollte, die er aber nicht hatte ins Leben rufen wollen. Der Verkauf der Ablässe ging drastisch zurück.

II. Der römische Prozess und das Wort vom Papst als dem Antichrist

Das hat den Mainzer Erzbischof herausgefordert. Er ließ Luthers Thesen auf ihre Rechtgläubigkeit hin überprüfen und sandte sie nach Rom. Dort hat man es sich zunächst leicht gemacht, die Anfrage eines jungen Mönches aus Sachsen, vom Rande der zivilisierten Welt, erschien als Lappalie und Luther als germanischer Barbar und Banause, der die hoch differenzierte Philosophie und Theologie der Scholastik nicht verstand. Er wurde am Rande des Augsburger Reichstags im Oktober 1518 durch Kardinal Cajetan zum Widerruf aufgefordert. Bei der Leipziger Disputation mit dem Ingolstädter Professor Johannes Eck 1519 trat die Frage nach der Vollmacht des Papstes in das Zentrum der Kontroverse. Eck wollte Luther dadurch in die Enge treiben, dass er ihn als Gefolgsmann von Jan Hus hinstellte, der hundert Jahre zuvor die Hierarchie massiv kritisiert hatte und auf dem Konzil von Konstanz auf dem Scheiterhaufen endete. Luther ließ sich in diese Rolle drängen. Wegen seiner Aussage „Auch Konzilien können irren“ erklärte ihn Eck zum Häretiker und sich selbst zum Sieger in der Disputation. Luthers Aussage, die Meinung eines einzelnen Christen müsse mehr gelten als die eines Papstes oder eines Konzils, wenn er die besseren Gründe, also wenn er die Heilige Schrift für sich habe, sollte seine Unbotmäßigkeit beweisen. Damit nahmen die Ereignisse ihren Lauf.

Luthers Äußerungen über den Papst wurden innerhalb weniger Monate immer schroffer. In einem Begleitschreiben zu den Ablassthesen, die er 1518 an Papst Leo X. sandte, finden sich ausgesprochen papsttreue Äußerungen. Sein Schreiben endet: „Darum, allerheiligster Vater, lege ich mich Deiner Heiligkeit zu Füßen und übergebe mich Dir mit allem, was ich bin und was ich habe. Lass mich leben oder sterben, billige mein Werk oder verwirf es nach Deinem Gefallen. Deine Stimme will ich als Christi Stimme erkennen, der in Dir herrscht und redet.“ Papsttreuer kann man wohl nicht formulieren.

Doch Luthers Erwartung, der Papst würde seine Lehre anerkennen und die Kirche nach der evangelischen Botschaft reformieren, erfüllte sich nicht. Es war für ihn unvorstellbar, „dass Menschen mit gutem Gewissen und gutem Willen die Wahrheit seiner Lehre nicht erkannten“, formulierte es Volker Reinhardt. Von eschatologischer Spannung erfüllt wurde er in Zweifel gestürzt, ob nicht im Papsttum die biblische Prophezeiung über den Antichrist in Erfüllung gegangen sei. „Ich weiß nicht, ob der Papst der Antichrist selbst oder wenigstens sein Sendbote ist, so erbärmlich wird Christus von ihm verderbt und gekreuzigt.“ Im Frühjahr 1520 festigte sich seine Überzeugung: „Ich bin so in Ängsten, dass ich fast nicht mehr daran zweifle, dass der Papst jener Antichrist ist, den nach der allgemeinen Meinung die Welt erwartet.“ Nach der Bannandrohnungsbulle aus diesem Jahr schrieb er, wenn der Papst diese Bulle nicht zurücknähme, sei er „Feind Gottes, Verfolger Christi, Zerstörer der Christenheit und der rechte Endchrist“. In einer öffentlichen Demonstration warf er die Bannbulle ins Feuer, zusammen mit den kirchlichen Gesetzbüchern und Lehrbüchern der scholastischen Philosophie. Das war wohl der entscheidende Akt, mit dem er von sich aus die Papstkirche exkommunizierte und daraufhin im Januar 1521 selbst exkommuniziert wurde. Nun bezeichnete er den Papst bedingungslos als den Antichrist. „So wenig wir den Teufel selbst für einen Herrn oder Gott anbeten können, so wenig können wir

auch seinen Apostel, den Papst oder Endchrist, in seinem Regiment als zum Haupt oder Herren leiden.“ Den Höhepunkt dieser Polemik bildete Luthers Schrift von 1545 „Wider das Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet“.

Diese dramatischen Aussagen richteten sich nicht gegen den Papst als Person, sondern als Repräsentanten derer, die das Evangelium verraten haben und nun verhindern, dass es den suchenden und fragenden Menschen verkündet würde. Dabei blieben diese Aussagen Luthers immer konditionell, wie es Harding Meyer formuliert. Wenn der Papst so handelt, dann ist er der Antichrist.

Doch Luthers Erwartung, der Papst würde seine Lehre anerkennen und die Kirche nach der evangelischen Botschaft reformieren, erfüllte sich nicht.

Noch in den Schmalkadischen Artikeln heißt es, wenn der Papst das Evangelium zulassen und es verkündigen würde, dann wolle er ihn „nicht nur auf Händen tragen, sondern ihm auch die Füße küssen“.

Die Missstände in Rom, die Kritik am Lebenswandel der Päpste und in der Kurie und bei vielen Bischöfen standen in dieser Auseinandersetzung nicht im Zentrum, sie waren Luther lediglich eine Illustration dafür, dass in der Papstkirche der Glaube an das Evangelium untergegangen sei. Luthers Konflikt mit dem Papst entzündete sich nicht an den offenkundigen Missständen, die Erfahrungen, die er bei seinem Romaufenthalt machte, erschütterten ihn nicht in seinem Vertrauen auf den Papst und die Kurie. Nicht einzelnen Päpsten, sondern dem Papsttum galt seine geballte Kritik. Man tritt zu kurz, wenn man die Reformation aus den offensichtlichen Missständen der Zeit herleitet. Sie haben Luther zur Kritik herausgefordert und zum Reformator, nicht aber zum Reformator werden lassen.

III. Lutherbilder im Wandel der Geschichte

Historisch weichenstellende Persönlichkeiten haben auch eine postmortale Geschichte. Diese lässt sich bei Luther an den Reformationsjubiläen zeigen, die jeweils im Jahr 17 eines jeden Jahrhunderts gefeiert wurden. Sie hatten immer einen anderen Luther im Blick: 1617 den Repräsentanten der wahren Lehre, Luther erschien als der quasi unfehlbare Prophet der neuen Orthodoxie. 1717 im Rahmen des Pietismus trat die Lehre in den Hintergrund. Luther wurde gefeiert als das religiöse Genie, das die christliche Botschaft in ihrer Mitte in Christus konzentriert und die lebendige Erfahrung Jesu erschlossen hat. 1817 im Banne der Aufklärung wurde er gepriesen als Held der Gewissensfreiheit und Repräsentant des Lichtes der Vernunft gegen päpstlichen Aberglauben und ein finstres Mittelalter. Dabei hatte man wenig Interesse an seiner Lehre, gefeiert wurde seine Entdeckung des Individuums, der Freiheit, der Kampf gegen Autoritäten. Hegel hat Luther zum Heros einer neuen Zeit hochstilisiert, weil in ihm „aus der unendlichen Entzweiung“ „der Geist zum Bewusstsein der Versöhnung seiner selbst“ gekommen ist. Luther brachte die Erkenntnis: „Der Mensch ist durch sich selbst bestimmt, frei zu sein“, der Protestantismus erschien damit als Kirche der Freiheit. Der römische Katholizismus hatte sein Recht und seine Bedeutung als Vor-



Martin Luther, von Lucas Cranach d. Ä. um 1530 porträtiert: Damals fiel die Kritik des Reformators am Papst und an der Kirche schon schärfer aus als noch 1517.

Foto: akg-images

läufer dessen, was im Protestantismus seine Erfüllung gefunden hat. Mit ihm beginnt die Neuzeit, ihm wurden alle Errungenschaften der Moderne zugeschrieben, während man all das, was als überwunden und überholt erscheint, dem Mittelalter und damit der katholischen Kirche angelastet hat.

Dieses Bild der Geschichte, das im Katholizismus die überholte Form einer dem mittelalterlichen Denken verhafteten und damit mediokreren Gestalt der Religion sieht, hat Adolf von Harnack zusammengefasst: „Die Neuzeit hat mit der Reformation Luthers ihren Anfang genommen, und zwar am 31. Oktober 1517; die Hammerschläge an der Tür der Schlosskirche zu Wittenberg haben sie eingeleitet.“ So die Darstellung Harnacks

einer verbreitet vertretenen Position, ohne dass er sich dabei völlig mit ihr identifiziert hätte.

Rom dagegen möchte noch heute, wie es in einer zeitgleichen Publikation heißt und die bei Heinz Schilling zitiert wird, „die Reformation tilgen aus den Blättern der Weltgeschichte und das Rad der Zeit zurückdrehen auf das Mittelalter“. Das mit diesem Geschichtsbild verbundene Überlegenheitsgefühl des Protestantismus hat sich als sehr nachhaltig erwiesen, nicht zuletzt deswegen, weil manche wissenschaftsfeindliche Verfügung der römischen Kurie im 19. und frühen 20. Jahrhundert es zu verifizieren schienen.

1917, mitten im Ersten Weltkrieg, wurde Luther als der wahre Deutsche

beschworen, der dem römischen Papst und dem spanischen Kaiser widerstanden hatte und damit ein Vorbild war für die Deutschen in den Schützengräben in Frankreich und an der Heimatfront. Auch die politischen Ideologien beriefen sich auf ihn, der Nationalsozialismus machte ihn zum wahren Deutschen, die Machthaber in der DDR zum Vorläufer der proletarischen Revolution. Bei allen Widersprüchen in diesen Lutherbildern, eines blieb konstant: Luther wurde immer gesehen und gefeiert als Widersacher und Feind des Papstes, den Kampf gegen den Papst als den Antichrist sah man weithin als Luthers eigentliche Lebensaufgabe. Das „Nein“ zum Papst erschien als konstitutiv für evangelisches Christentum.

Themen „zur Debatte“

Editorial	2
Martin Luther in ökumenischer Perspektive	
Peter Neuner	1
Ökumene – ein Gespräch zu dritt	
Statement aus orthodoxer Sicht Metropolit Ioannis Zizioulas	9
Ökumene-Visionen aus reformatorischer Sicht Propst Johann Schneider	10
Die ökumenische Situation heute aus katholischer Sicht Kurt Kardinal Koch	12
Das „Wir“ und das „Ihr“	
Migration und Integration in historischer Perspektive Marita Krauss	15
Sectio theologica der Bayerischen Benediktinerakademie Heimat, Grenzen, Gastfreundschaft	
Gastfreundschaft. Die Kunst der Grenzüberschreitung erlernen Margit Eckholt	19
An den Rändern von Heimat Joachim Klose	22
Polen in Europa. Zwischen Isolation und Integration	
Podiumsdiskussion	25
Exodus	
Historische, theologische und spirituelle Dimensionen	
Dies ist die Nacht. Der Exodus Israels als christlicher Glaubensinhalt Christoph Dohmen	27
Exodus – die Revolution der Alten Welt Jan Assmann	31
Akademiegespräch mit Offizieren der Bundeswehr Hitler, Mein Kampf.	
Eine kritische Edition Thomas Vordermayer	33
Lässt sich die Welt restlos vernünftig erklären?	
Zum 300. Todestag von Gottfried Wilhelm Leibniz Zu Leibniz' religionsphilosophischem Ansatz Michael-Thomas Liske	37
Autoren zu Gast bei Albert von Schirnding Barbara von Wulffen	41
Verleihung des Kardinal Wetter Preises 2016 an Dr. Marco Benini und Dr. Winfried Büttner	43
Impressum	24



Foto: akg-images

Martin Luther und der päpstliche Legat Kardinal Cajetan im Herbst 1518 im Haus der Fugger in Augsburg: Damals

hätte es vielleicht noch die Möglichkeit einer Verständigung gegeben.

In dieser Hinsicht stimmte die katholische Lutherdeutung mit der evangelischen überein. Hier erschien Luther fast ausschließlich als Kirchenspalter. Über Jahrhunderte hinweg war das katholische Lutherbild geprägt vom Werk des Frankfurter Dechanten Johannes Cochläus „Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri“ aus dem Jahr 1549,

Die Kirchenspaltung legte Döllinger nun zu einem guten Teil der römischen Kurie zur Last.

das also nur drei Jahre nach Luthers Tod erschien. Cochläus zeichnete Luther als den „Zerstörer der Kircheneinheit, den skrupellosen Demagogen und frechen Revolutionär, der durch seine Häresien unzählige Seelen ins Verderben gestürzt, unendliches Leid über Deutschland und die ganze Christenheit gebracht hat“. Dieses Werk war über fast 400 Jahre hinweg die wichtigste Quelle für das katholische Lutherbild. Nicht zuletzt die Tatsache, dass die Werke Luthers auf dem Index der verbotenen Bücher standen und von Katholiken nicht gelesen werden durften, verlieh Cochläus weithin ein Monopol in den Informationen zu Luther, selbst wenn für wissenschaftliche Zwecke

Dispens vom Indexverbot erteilt werden konnte. „So ist das Klischee von dem verkommenen Mönch, dem sauf- und rauflustigen Libertiner, dem Revolutionär und Erzhäresiarchen, dem Spalter der Kirche mit erschreckender Konstanz durch die Jahrhunderte getragen worden“, formulierte es Hubert Jedin.

Machen wir einen großen Sprung ins 19. Jahrhundert und von Frankfurt nach München. Hier hat im Rahmen der katholischen Restauration der junge Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger in seinem monumentalen Werk „Die Reformation“ Luther dargestellt als Zerstörer der Moral und aller guten Sitten. Mit erdrückend breitem Quellenmaterial aus den Kreisen der Reformation selbst suchte er zu belegen, dass Luthers Wort vom Glauben allein und seine angebliche Verwerfung der guten Werke zu einem moralischen Zusammenbruch breiter Kreise der Gesellschaft geführt haben. Überall wird im Umfeld der Reformation die Klage laut: „Die neue Lehre vom Glauben und von den Werken ist schädlich; denn dieweil man spricht, der Glaube mache allein selig, gibt man dem Volke Ursache zu einem unchristlichen, heidnischen Leben“. Die Lehre von der Rechtfertigung wirkte demnach wie ein Magnet, der Luther immer neue Anhänger zuführte, die sich dadurch von jeder moralischen Verpflichtung lösen wollten.

Dieses Bild des Reformators zeichnete Döllinger auch in seinem Luther-

Artikel in dem weit verbreiteten Kirchenlexikon. Dieser Lutherartikel wurde auch noch 1893 in die zweite Auflage des Kirchenlexikons aufgenommen, obwohl sich Döllinger, der 1890 verstorben war, längst von dieser Deutung distanziert hatte.

In Vorträgen aus dem Jahr 1872 hat Döllinger ein völlig anderes Lutherbild vertreten. „Es hat nie einen Deutschen gegeben, der sein Volk so intuitiv verstanden hätte und wiederum von der Nation so ganz erfaßt, ich möchte sagen eingesogen worden wäre, wie dieser Augustinermönch zu Wittenberg.“ Er gab seinem Volk „Sprache, Volkslehrbuch, Bibel, Kirchenlied. Alles was die Gegner ihm zu erwidern oder an die Seite zu stellen hatten, nahm sich matt, kraft- und farblos aus neben seiner hinreißenden Beredsamkeit; sie stammelten, er redete.“ Die Kirchenspaltung legte Döllinger nun zu einem guten Teil der römischen Kurie zur Last. Frucht getragen haben diese späten Äußerungen Döllingers kaum. Wegen seiner Ablehnung der im Ersten Vatikanischen Konzil formulierten Papstdogmen war er 1871 exkommuniziert worden und damit in der katholischen Theologie und Kirche weitgehend ohne Gehör und Einfluss.

In den Spuren des Cochläus wandelten zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch Heinrich Denifle, der die These vertrat, Luther habe die Rechtfertigungslehre allein dazu erfunden, dass er sein ausschweifendes Leben legitimieren konnte,

und Hartmut Grisar, der Luthers Lehre psychologisch aus dessen schwerer Kindheit und seiner Skrupelhaftigkeit zu erklären suchte.

Den Durchbruch zu einer positiven Sicht Luthers brachte 1939 die Reformationsgeschichte von Joseph Lortz. Lortz zeichnete Luther als Mönch, der sein Christsein und sein Ordensleben überaus ernst nahm. Die Erfahrung der eigenen Sündhaftigkeit und der Zustand der Kirche führten ihn in schwere Gewissensnot und drängten ihn zu einer Neubesinnung, die zur Reformation wurde. Einen Großteil der Schuld an der Kirchenspaltung legte Lortz nicht Luther, sondern der Kirche seiner Zeit zur Last, in der vieles zumindest als Schulmeinung toleriert und in der Praxis gepflegt wurde, was Kritik geradezu herausforderte. Viele dieser Missstände wurden dann auch vom Konzil von Trient verurteilt und abgestellt, allerdings zu spät, um den Prozess der Kirchenspaltung noch verhindern zu können.

Lortz würdigte Luther als tief religiöse Persönlichkeit. Man spürt in dem Buch seine innere Ergriffenheit, wenn er Luthers Leben erfüllt sieht von der vertrauenden Hingabe an Gott, die sich in der Formel „der Glaube allein“ ausdrückt. Von diesem Vertrauen ist er „bis zum Rande gefüllt. Nicht selten in einer menschlich erschütternden Weise. (...) Welche Fülle und Kraft des Ruhens in Gott, des Sprechens und Betens in und aus seiner Fülle! Welche Unbekümmert-



Foto: akg-images

1917, also 400 Jahre nach dem Beginn der Reformation, entstand dieses Bild, das die berühmte Disputation zwischen Martin Luther und Johannes Eck in

Leipzig im Jahr 1519 darstellen soll. Beim damaligen Reformationsjubiläum wurde Luther oft als der „wahre Deutsche“ dargestellt.

heit gegenüber allem, was nicht Gott und Gottes ist!“

Nach Lortz' Überzeugung sind Luthers theologische Ansätze und Anliegen zu einem überwiegenden Teil katholisch und können aus der spätmittelalterlichen Theologie der Zeit hergeleitet werden. Dies gilt vor allem für den jungen Luther, zweifellos noch für den der 95 Thesen zum Ablass. Die wichtigsten Vertreter der Scholastik, die viele der Fragen bereits geklärt hatten, die Luther nun stellte, hat er nicht gekannt. Darum war er der – irrigen – Meinung, seine Anliegen nur gegen die Papstkirche durchsetzen zu können. Als Zusammenfassung der Untersuchung von Lortz kann die Formulierung gelten: „Luther rang in sich selbst einen Katholizismus nieder, der nicht katholisch war.“ Das war 1939 eine mutige Aussage, selbst wenn sie in dem umfangreichen Werk gut im Text versteckt war. In einem Nachwort zur Neuausgabe von 1962 berichtet Peter Manns, dass die Arbeit „das allerhöchste Mißfallen Papst Pius' XII. erregt hatte und nicht mehr aufgelegt werden durfte“. Hubert Jedin stellte noch 1966 fest, es war ein Glück für das Werk, dass es nicht ins Italienische oder Französische übersetzt wurde. Nicht zuletzt deshalb entging es dem Zugriff der kirchlichen Zensurbehörden.

Es war eine Krönung des Lutherbildes, als Erwin Iserloh die These aufstellte, der Anschlag der Ablassthesen vom 31. Oktober 1517 sei eine Legende.

Luther habe ordnungsgemäß „eine Petition mit einem beigelegten theologischen Gutachten – eben den Ablassthesen – an die zuständigen Bischöfe gesandt und um Zurückziehung der Ablassinstruktion und Erlass einer besseren nachgesucht“. Ohne sein Wissen wurden dann diese Thesen gedruckt und in ganz Deutschland verbreitet. Luther ist, wie Iserloh formulierte, „absichtslos zum Reformator geworden“.

Die wichtigsten Vertreter der Scholastik, die viele der Fragen bereits geklärt hatten, die Luther nun stellte, hat er nicht gekannt.

Diese Neubewertung Luthers hat auch kirchenamtliche Bestätigung gefunden. Kardinal Willebrands, der damalige Präfekt des römischen Einheitssekretariats, formulierte bei der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes im Jahr 1970: Wir dürfen „mit Freude feststellen, dass in den letzten Jahrzehnten bei katholischen Gelehrten ein wissenschaftlich genaueres Verständnis für die Reformation und damit auch für die Gestalt Luthers und seiner Theologie gewachsen ist. (...) Der jahrelange Dialog hat mit vielen Mißverständnissen aufgeräumt.

Wer vermöchte heute zu leugnen, dass Martin Luther eine tief-religiöse Persönlichkeit war, dass er in Ehrlichkeit und Hingabe nach der Botschaft des Evangeliums forschte? (...) Er mag uns darin gemeinsamer Lehrer sein, daß Gott stets Herr bleiben muß und daß unsere wichtigste menschliche Antwort absolutes Vertrauen und die Anbetung Gottes zu bleiben hat.“

Luther, unser gemeinsamer Lehrer! Ganz so weit ist Papst Benedikt XVI. nicht gegangen, aber auch er hat bei seinem symbolträchtigen Besuch im September 2011 im Augustinerkloster in Erfurt Luther gewürdigt: „Was ihn umtrieb, war die Frage nach Gott, die die tiefe Leidenschaft und Triebfeder seines Lebens und seines ganzen Weges gewesen ist.“ Diese Grundentscheidung für Gott hat der Papst als Leitmotiv für unsere Zeit hervorgehoben und damit Luther zumindest indirekt als Lehrer im Glauben gezeichnet.

Am Reformationstag 2016 hat Papst Franziskus mit Repräsentanten des Lutherischen Weltbundes im Dom zu Lund (Schweden) einen ökumenischen Gottesdienst gefeiert, mit dem das 500. Jubiläum der Reformation eröffnet wurde. In seiner Predigt bezeichnete der Papst Luthers Frage „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“ als „die entscheidende Frage nach der rechten Gottesbeziehung“. Sie bringt „das Wesen des menschlichen Daseins vor Gott zum Ausdruck“. Die gemeinsame Erklärung,

die vom Papst und Munib Younan, dem Präsidenten des Lutherischen Weltbundes in diesem Gottesdienst unterzeichnet wurde, betont, „dass das uns Verbindende größer ist als das Trennende“. Die Kontroversen, die auch heute noch nicht völlig überwunden sind, konnten und können dieses Gemeinsame und Verbindende nicht zerstören. Jetzt wollen die Kirchen, wie sie in dieser Erklärung formulieren, die „Begebenheiten der Geschichte, die uns belasten, hinter uns lassen“. Sie verpflichten sich, „gemeinsam Gottes barmherzige Gnade zu bezeugen“. Dass neben den Repräsentanten des Lutherischen Weltbundes auch der Papst ein Dokument unterschreiben konnte, das Dankbarkeit ausdrückt „für die geistlichen und theologischen Gaben, die wir durch die Reformation empfangen haben“, öffnet neue Horizonte.

IV. Heilung der Erinnerung – die Botschaft von der Rechtfertigung

Angesichts der widersprüchlichen Bilder, die von Luther gezeichnet wurden und werden, sind wir heute aufgerufen zu einer Heilung der Erinnerung. Nur so kann es gelingen, 2017 in ökumenischem Geist zu gestalten. Tatsächlich hat das gemeinsame Dokument der katholischen Bischofskonferenz und des Rates der EKD vom September 2016 mit dem Titel „Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen“ eine solche



Foto: alq-images

Viele Kritikpunkte Luthers an der katholischen Kirche wurden vom Trienter Konzil ab 1547 aufgegriffen. Hätte diese Kirchenversammlung nicht erst nach Luthers Tod stattgefunden,

hätte die Reform der Kirche im 16. Jahrhundert vielleicht einen anderen Verlauf genommen, so der evangelische Kirchenhistoriker Adolf von Harnack. Diese zeitgenössische aquarellierte

Federzeichnung zeigt eine Sitzung des Konzils der „Katholischen Reform“ in der Kathedrale der nord-italienischen Stadt.

„healing of memories“ propagiert und ein gemeinsames Verständnis Luthers vorgelegt. Im Zentrum dieses Textes steht die Botschaft von der Rechtfertigung. Sie zu verkünden hat Luther selbst als seine eigentliche Aufgabe bezeichnet, sie ließ ihn zu dem werden, als den wir ihn heute sehen und vielleicht sogar gemeinsam feiern können.

Glaube entspricht der Existenz des Menschen vor Gott: Offen sein auf ihn, leben mit dem Schwerpunkt in ihm.

Luther war als Mönch umgetrieben von der Frage: Wie kriege ich einen gnädigen Gott. Als Mönch im Kloster in Erfurt fühlte er sich als Sünder. Allein würde er einmal vor seinem Richter stehen. Was muss ich tun, so seine bange-Frage, um in diesem Gericht bestehen zu können? Werden all meine Gebete,

Messen, Beichten, frommen Übungen wirklich helfen? Werden sie genug sein, werde ich Genugtuung geleistet haben für meine Schuld?

Die Antwort, die Luther im Römerbrief fand, lautete: Der Gerechte lebt aus dem Glauben. Luther selbst beschreibt später diese Entdeckung als Erleuchtung, Rechtfertigung, so seine Deutung, geschieht nicht durch unser Tun, unsere Werke, unsere Bußübungen, sondern sie wird uns zuteil im Glauben, ohne dass wir sie verdient hätten. Nicht was wir tun, rechtfertigt, sondern was Gott in Christus für uns getan hat. Anteil an der Gerechtigkeit Gottes können wir allein durch den Glauben erlangen, „sola fide“.

Glaube, das ist hier zunächst festzuhalten, ist für Luther primär nicht ein Für-Wahr-Halten von Sätzen, sondern eine Existenzweise, in der der Mensch in Gott gründet, sodass er nicht auf seine eigene Leistung vertraut, sondern auf Gott und auf ihn allein. Glaube ist also nicht menschliche Leistung, ein neues Werk, vielleicht einfacher zu vollziehen als manche schwere und belastende Bußübung, wie Luther sie in seiner Zeit

im Kloster verrichtet hatte, sondern gerade der Verzicht darauf, auf eigene Leistung zu hoffen. Werke sind nicht schlecht, aber sie können nicht gerecht machen, auf sie zu vertrauen ist Unglaube. Glaube entspricht der Existenz des Menschen vor Gott: Offen sein auf ihn, leben mit dem Schwerpunkt in ihm. Unglaube dagegen ist das Zurückgekrümmt-Sein des Menschen auf sich selbst, seine eigene Leistung und seine Sünde, die Selbstverschließung und damit die Abwehr gegen Gott. In solcher Haltung verfehlt der Mensch Gott und damit zugleich auch sich selbst. Er bleibt in sich verkrüppelt. Glaube ist in diesem Verständnis primär nicht ein intellektuelles Für-Wahr-Halten von Dogmen und Katechismus-Sätzen, sondern er ist die Gesamthaltung des Menschen gegenüber Gott, zu dem er sagt: Ich glaube Dir, ich glaube an Dich, ich traue Dir und vertraue mich Dir ganz an.

Diese Botschaft von der Rechtfertigung ist nun bei Luther nicht eine in sich stehende Glaubenswahrheit, sondern, wie es in lutherischer Tradition formuliert wurde, der Punkt, mit dem Glaube und Kirche stehen und fallen.

„Von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erden.“ Er ist die Mitte des Glaubens, das, was Luther kurzgefasst als „das Evangelium“ bezeichnete. Es ist die Botschaft, dass Gott definiert wird als jener, der das Heil des Menschen wirkt. Die Lehre vom Heil, das Gott in Jesus geschenkt hat, wird nun zum systematischen Ansatz, von dem aus die Glaubenslehren insgesamt formuliert werden. Melancthon hatte es auf die Formel gebracht: „Das heißt Christus erkennen, seine Wohltaten erkennen, nicht seine Naturen.“ Die Lehre von der Rechtfertigung wird zum Konstruktionspunkt der Glaubenslehre als ganzer, sie ist das Kriterium, nach dem alle anderen Lehraussagen und jede kirchliche Ordnung und Struktur sich ausrichten müssen beziehungsweise von dem her sie gerichtet werden. Sie ist „nicht lediglich ein Teilstück der Glaubenslehre, sondern deren kritischer und konstruktiver Inbegriff“, so Gunther Wenz.

In der Anwendung dieses Kriteriums wurden in der Reformation alle Vorstellungen und Praktiken abgewiesen, durch die der Mensch aus eigener Kraft

Verdienste erwerben, sich gegenüber dem Gericht Gottes absichern und sein Heil selbst schaffen möchte. Luther war überzeugt, dass die römische Kirche nicht allein im Ablasshandel, sondern insgesamt in der Forderung von guten Werken, in der Lehre von der Messe und vom kirchlichen Amt, insbesondere vom Papstamt, die Botschaft von der Rechtfertigung und damit das Evangelium verraten habe. Seine vernichtenden Urteile über die Messe als Sühnopfer der Kirche oder vom Papst als Antichrist sind nicht allein verbale Entgleisungen aus der Konfliktsituation oder dem Grobianismus der Zeit heraus zu erklären, sondern sie sind theologisch ganz präzise gemeint.

Aber die Auseinandersetzung war dort, wo sie auf den Punkt kam, die Frage um das Heil, um die ewige Seligkeit und um den rechten Weg dazu.

Weil Luther in der römischen Kirche das Evangelium preisgegeben, der Werkerei und der Verfügung über Gott geopfert sah, musste er sich von ihr lossagen. Er war überzeugt, dass in ihr den Menschen das Evangelium und damit das Heil verschlossen werde, dass sie die Menschen geradewegs ins Verderben führe. Das ist der Ernst der Reformation. Wer dies nicht mitbedenkt und die Reformation allein als Machtkampf, als Streit um ärgerliche Missstände, als Eitelkeit und Rechthaberei interpretiert, wird dem Geschehen in seiner Tiefe nicht gerecht. Natürlich haben all diese Dinge mitgespielt, in Rom und bei den Bischöfen ebenso wie bei den protestierenden Reichsständen. Aber die Auseinandersetzung war dort, wo sie auf den Punkt kam, die Frage um das Heil, um die ewige Seligkeit und um den rechten Weg dazu. Das war die Herausforderung, vor die sich Luther gestellt fand. Und dieses Problem steht auch dann, wenn Missstände – etwa des Ablassverkaufs – beseitigt sind.

Von dieser Frage herausgefordert hat die römische Kirche im Konzil von Trient ihre Botschaft von Erlösung und Rechtfertigung umschrieben. Das war dringend erforderlich, denn viele Fragen in diesem Problemkreis waren kirchenamtlich ungelöst und sie wurden in den verschiedenen theologischen Schulen und vor allem durch die kirchliche Praxis sehr unterschiedlich beantwortet. Es bestand Klärungsbedarf. Dabei hat nun auch das Konzil von Trient definiert, dass das Heil des Menschen nicht dessen Verdienst ist, sondern göttliches Geschenk, dass sich der Mensch aus eigener Kraft das Heil nicht verdienen kann, aber auch nicht verdienen muss, sondern dass es ihm geschenkt wird, aus Gnade, ohne unser Verdienst. So formulierte das Konzil im ersten Kanon des Dekrets über die Rechtfertigung: „Wer sagt, der Mensch könne durch seine Werke, die durch die Kräfte der menschlichen Natur oder vermittels der Lehre des Gesetzes getan werden, ohne die göttliche Gnade durch Christus Jesus vor Gott gerechtfertigt werden, der sei ausgeschlossen“.

Diese Aussage richtete sich gegen manche Position, die das Heil allzu sehr an menschliches Tun gebunden hatte und die Vorstellung erweckte, als könne sich der Mensch, jedenfalls in bestimmtem Umfang, selbst von seiner Schuld erlösen. Im Umfeld des Tübinger Theologen Gabriel Biel war die Meinung geläufig, Christus habe Genugtuung geleistet



Foto: akg-images

Das Bronze-Epitaph – entstanden in den 40er-Jahren des 16. Jahrhunderts – von Dr. Johannes Eck. Es findet sich im Ingolstädter Liebfrauenmünster, wo der Theologe begraben ist.

für die Erbsünde, für die individuellen Vergehen müsse jeder seine eigene Satisfaktion erbringen. Derartige Vorstellungen ließen sich für eine Begründung für den Ablass instrumentalisieren, und sie forderten den Widerspruch Luthers heraus. Es ist leider wenig bekannt, dass diese Lehrmeinungen auch durch das Konzil von Trient als mit dem katholischen Glauben unvereinbar zurückgewiesen wurden. Der zentrale Einspruch der Reformation richtete sich also gegen eine Praxis und eine sie begründende Lehre von der Erlösung, die auch das Tridentiner Konzil abgelehnt hat.

Trient betonte die Anforderung an den Menschen wesentlich stärker als die Reformatoren.

Nochmals das Zitat von Lortz: „Luther rang in sich selbst einen Katholizismus nieder, der nicht katholisch war.“ Der evangelische Kirchenhistoriker Adolf von Harnack hat vor rund hundert Jahren festgestellt, wäre diese Aussage des Konzils von Trient nicht erst 1547, also ein Jahr nach Luthers Tod formuliert worden, sondern bereits 1517 beim Thesenanschlag als die offizielle kirchliche Lehre und Praxis festgehalten worden, hätte die Reform der Kirche im 16. Jahrhundert einen anderen Verlauf genommen.

Doch in den konkreten Ausführungen und in den Konsequenzen dieser Grundaussage gab es Differenzen zwischen Trient und der lutherischen Rechtfertigungslehre, und an ihnen machten sich zahlreiche Lehrverwerfungen fest. Diese Verwerfungen richteten sich nicht

gegen die Grundaussage der Rechtfertigungslehre, sondern gegen die aus ihr gezogenen unterschiedlichen Konkretionen. Trient betonte die Anforderung an den Menschen wesentlich stärker als die Reformatoren. Letztlich sah man katholischerseits im evangelischen Verständnis vom Glauben allein eine Entwürdigung des Menschen, die Preisgabe seiner Verantwortung und in der Konsequenz jeglicher Ethik und Moral. Evangelischerseits verurteilte man die Betonung von guten Werken im Prozess der Rechtfertigung, wie sie das Konzil von Trient formulierte, als den Versuch des Menschen, sich doch durch eigene Werke das Heil verdienen zu wollen, sich Gott gegenüber abzusichern und eventuell durch magische Praktiken über ihn zu verfügen. Die Übereinstimmung in der Grundaussage der Rechtfertigung schloss also nicht aus, dass in der konkreten theologischen und praktischen Ausgestaltung Differenzen blieben, von denen zumindest manche von beiden Seiten als kirchentrennend erachtet wurden.

Intensive theologische Arbeit im 20. Jahrhundert kam zu dem Ergebnis, dass die Lehrmeinungen und die Praktiken, gegen die sich die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts im Rahmen der Lehre von der Rechtfertigung gerichtet hatten, in den heutigen Kirchen nicht mehr vertreten werden, dass sie diese also nicht treffen. In exemplarischer Weise möchte ich dies an der Fragestellung Glaube und Werke verdeutlichen.

V. Glaube und Werke

Wenn Luther vom Glauben spricht, hat er, wie schon festgestellt, das gesamte Gottesverhältnis des Menschen im Blick. Er hat einen umfassenden Glaubensbegriff, der die gesamte Beziehung des Menschen zu Gott umschließt. In dieser

Sicht impliziert der Glaube bereits ein von der Liebe geprägtes Tun. Der Glaube, so Luther, „inkarniert“ sich in Werken der Nächstenliebe und wenn diese ausbleiben, „ist es erwiesen, dass solcher Glaube gar kein Glaube ist“.

In der Vorrede zum Römerbrief in der Deutschen Bibel schreibt Luther sogar: „Es ist ein lebendig, schäftig, tätig, mächtig Ding um den Glauben, dass es unmöglich ist, dass er nicht ohne Unterlass sollte Gutes wirken.“ Werke sind Früchte des Glaubens, dieser kann nicht ohne Werke sein. Im Wort vom Glauben allein sind die Werke immer schon impliziert, keineswegs ausgeschlossen.

Die zentrale Botschaft Luthers, das Evangelium von der Rechtfertigung, trennt die Kirchen nicht, wie über Jahrhunderte hinweg gelehrt wurde, sondern eint sie.

Das Konzil von Trient verwendet einen engeren Glaubensbegriff, der auf das Für-Wahr-Halten der Offenbarung und der Lehre der Kirche ausgerichtet ist. Folglich muss Trient sagen, dass solcher Glaube allein nicht rechtfertigen kann, wenn nicht die Werke dazu treten. Es ist eine Tragödie von kirchengeschichtlichem Ausmaß, dass man in dieser Kontroverse von der Reformationszeit bis weit ins 20. Jahrhundert hinein nicht gesehen hat, dass man hier unterschiedliche Glaubensbegriffe gegen einander gestellt hat. Das gegenseitige Misstrauen beherrschte im 16. Jahrhundert beide Seiten in einem Maße, dass man nicht mehr zu erkennen vermochte, dass man mit unterschiedlichen Glaubensbegriffen argumentierte und diese als gegenseitig ausschließend verstand, während sie in einer langen theologischen Diskussion, die jedenfalls bis auf Augustin zurückgeht, nebeneinander standen und ihre Beziehung zu einander eingehend erörtert worden war. Otto Hermann Pesch hat geurteilt: Die Kontroverse von Glauben und Werken erweist sich damit als „die überflüssigste aller Streitfragen.“

In ähnlicher Weise konnten auch andere Kontroversen überwunden werden, die man herkömmlicher Weise als kirchentrennend angesehen hatte, etwa im Verhältnis von Schrift und Tradition, von der Realpräsenz Christi im eucharistischen Brot und Wein, im Verständnis der Messe als Opfer. Und selbst in den Fragen, die auch in den Gemeinden als kontrovers aufgefasst werden, konnte man feststellen, dass um ihretwillen die Kirchentrennung nicht unabdingbar sei: etwa in der Heiligen- und Marienverehrung, dem Verhältnis von gemeinsamem und besonderem Priestertum und selbst in der Frage nach dem Papst.

Auf dieser Basis haben der Lutherische Weltbund für die evangelischen Kirchen und die römisch-katholische Kirche am 31. Oktober 1999 in Augsburg die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre unterzeichnet. Sie stellten fest, dass die überkommenen Verwerfungen in der Lehre von der Rechtfertigung den ökumenischen Partner nicht – oder nicht mehr – treffen und dass bleibende Unterschiede die Kirchen nicht voneinander trennen. „Deshalb sind die lutherische und die römisch-katholische Entfaltung des Rechtfertigungsglaubens in ihrer Verschiedenheit offen aufeinander hin“ (Nr. 40). „Die in dieser Erklärung vorgelegte Lehre der lutherischen Kirchen

wird nicht von den Verurteilungen des Trienter Konzils getroffen. Die Verwerfungen der lutherischen Bekenntnisschriften treffen nicht die in dieser Erklärung vorgelegte Lehre der römisch-katholischen Kirche“ (Nr. 41).

Darüber hinaus wurde in dieser Erklärung auch festgeschrieben, dass die Botschaft von der Rechtfertigung unverzichtbares Kriterium für die gesamte Glaubenslehre und für die kirchliche Praxis darstellt, dass ihr also keine Lehraussage der Kirche und keine ihrer Praktiken und Frömmigkeitsformen widersprechen darf. Die zentrale Botschaft Luthers, das Evangelium von der Rechtfertigung, trennt die Kirchen nicht, wie über Jahrhunderte hinweg gelehrt wurde, sondern eint sie. Weil sie nicht nur ein Detailproblem, sondern Kriterium ist, muss sie nun auch auf die Problemstellungen angewandt werden, in denen wir bisher noch keine gemeinsamen Erklärungen unserer Kirchen haben. Ich hoffe sehr, dass die Feiern im Rückblick auf 500 Jahre Reformation dazu helfen werden, belastende Erinnerungen zu heilen und auch in den heute vielleicht noch offenen Fragen die überkommenen Verurteilungen dem Vergessen anheim geben können. □

Anfang 2017 erscheint im Herder Verlag ein umfassendes Werk von Peter Neuner zur Thematik: „Martin Luthers Reformation. Eine katholische Würdigung“ ist sein Titel.

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.

Filmabend

Mittwoch, 11. Januar 2017
Abendveranstaltung in Zusammenarbeit mit der Hochschule für Fernsehen und Film München
„Filme 01“

Tagung

Donnerstag, 12. Januar 2017
Die neuen Bibelübersetzungen

Vernissage

Donnerstag, 19. Januar 2017
Unendlicher Beginn
Werke von Bernd Zimmer
Ausstellung bis 10. März 2017

Veranstaltung in Ingolstadt

Reihe „Reformationsgedenken“ (1)
Freitag, 10. Februar 2017
Apologie für Eck

Reihe „Wissenschaft für jedermann im Deutschen Museum“

Mittwoch, 15. Februar 2017
Mikroalgen
Hoffnungsträger unter den nachwachsenden Rohstoffen?

Historische Tage

Reihe „Reformationsgedenken“ (2)
1. bis 4. März 2017
„1517“ – Was sonst noch geschah.
Streifzüge durch das frühe 16. Jahrhundert

Tagung in Zusammenarbeit mit der

Meister Eckhart Gesellschaft
Reihe Reformationsgedenken (3)
9. bis 12. März 2017
Meister Eckhart und Martin Luther

Vernissage

Donnerstag, 16. März 2017
Mossul – eine christliche Metropole in der Ebene von Ninive
Fotoausstellung bis 12. April 2017

Workshop für junge Theologinnen und Theologen

17. und 18. März 2017
Gefordert – Gefördert – Geschafft

Abendveranstaltung im Rahmen des

Philosophischen Meisterkurses
Dienstag, 21. März 2017
Das Wiederaufleben des Pragmatismus
Mit Richard Bernstein, New York

Reihe „Reformationsgedenken“ (4)

29. bis 31. März 2017
Luther und Eck



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

Ökumene – ein Gespräch zu dritt

Rom, Konstantinopel, Wittenberg – die drei Städte stehen sinnbildlich für die drei großen christlichen Konfessionen, die seit den beiden großen Kirchenspaltungen der Jahre 1054 und 1517 in einer je eigenen Kirche beheimatet sind. Seither gehen die römisch-katholische Kirche, die orthodoxe Kirche des Ostens sowie die evangelische Kirche getrennte Wege, doch das im Jahr 2017 anstehende 500. Jubiläum der Reformation durch Martin Luther mahnt alle Konfessionen zur ökumenischen Sorge um die Einheit des Christentums. Die Katholische Akademie Bayern hat „Rom, Konstantinopel und Wittenberg“ am Abend des 4. November 2015 zusammengeführt, um unter dem Titel „Ökumene – ein Gespräch zu dritt“

nach dem derzeitigen Stand der Ökumene zu fragen. Kardinal Kurt Koch, Präsident des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen, vertrat die römisch-katholische Kirche, die orthodoxe Kirche war vertreten durch Metropolit Ioannis Zizioulas, langjähriger Leiter der orthodoxen Delegation in der Kommission für den theologischen Dialog zwischen orthodoxer und katholischer Kirche. Der evangelische Gesprächspartner war Johann Schneider, Regionalbischof des Propsteisprengels Halle-Wittenberg für die evangelische Kirche. Die Vorträge der Gesprächspartner und einen Ausschnitt aus der abschließenden Fragerunde dokumentieren wir auf den folgenden Seiten.

Statement aus orthodoxer Sicht

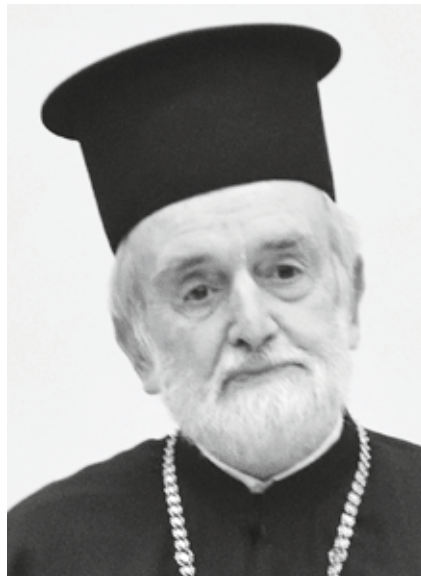
Metropolit Ioannis Zizioulas

Das Thema meines Statements bei dieser Podiumsdiskussion ist, so wie ich es verstehe, konkret der Dialog zwischen den christlichen Kirchen. Diesen Dialog können wir nur wirklich schätzen, wenn wir uns die Geschichte anschauen und sehen, was vor dem Beginn des Dialogs passierte.

Seit dem Großen Schisma des 11. Jahrhunderts und ein ganzes Jahrtausend lang bleibt das Christentum gespalten. Für eine lange Zeit bedeutete diese Spaltung nicht nur die Entstehung einer Vielfalt von Konfessionen, sondern auch – leider – Polemik und Konfrontation. Folglich erschien an erster Stelle ein defensiver und apologetischer Konfessionalismus, wobei wir genau definieren sollten, was wir damit meinen. Wenn wir von „Konfessionalismus“ reden, deuten wir an, dass wir uns selbst, unsere Identität, in Gegensatz zu einem Anderen bestimmen. In diesem Geist der Opposition ließen die christlichen Konfessionen im zweiten Jahrtausend Dokumente entstehen, die ihre besonderen Identitäten kennzeichneten. Dies war besonders der Fall bei den orthodoxen konfessionellen Dokumenten des 17. Jahrhunderts; die verschiedenen orthodoxen Bekenntnisse entstanden damals dadurch, dass man von den Protestanten Argumente gegen die Katholiken entlieh und umgekehrt.

Da diese Dokumente letztendlich einen bestimmten Anderen widerlegten, entwickelte sich eine polemische Psychologie in dieser Zeit, als die verschiedenen römisch-katholischen und protestantischen Missionare in den orthodoxen Ländern arbeiteten und daher den Widerstand der Orthodoxen provozierten. So sind wir in eine polemische Situation geraten, eine Situation von Krieg zwischen Christen, zwischen uns Christen. Im Namen Christi kämpften wir gegeneinander.

Das andere unglückliche Ergebnis dieser Situation lag darin, dass die ver-



Metropolit Ioannis Zizioulas, Leiter des Büros des Ökumenischen Patriarchats, Athen

schiedenen Konfessionen ein Gefühl von Selbstgenügsamkeit entwickelten. Sie glaubten nämlich, dass sie die Fülle der Wahrheit besitzen, und dass sie keinen Kontaktes und keines Gesprächs mit den anderen Christen überhaupt bedürfen. Dieses Gefühl von Selbstgenügsamkeit war so stark, dass wir ihm bis heute begegnen, insbesondere zwischen denjenigen Orthodoxen, die sich stark gegen jeglichen Dialog mit den anderen Christen widersetzen. Solange wir die Fülle der Wahrheit besitzen, behaupten sie, müssen die Anderen bloß zu uns zurückkehren. Diese Position vertrat aber auch die Römisch-Katholische Kirche bis zum II. Vatikanischen Konzil. Sie zögerte, an der ökumenischen Bewegung teilzunehmen. Dieses Zögern war gerade von

jenem Gefühl der Selbstgenügsamkeit diktiert: Wir sind die Kirche, und alle anderen sollen zu uns zurückkehren. In diesem Fall gibt es keinen Dialogbedarf.

Dies war, natürlich, etwas sehr Negatives: Obwohl wir berechtigt sind zu glauben, dass unsere Kirche der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche treu ist, dürfen wir die Möglichkeit nicht ausschließen, dass vielleicht auch die anderen etwas haben, das sie uns geben können, und dass wir ihnen deswegen zuhören sollten. Die ökumenische Bewegung entstand als Reaktion auf diese Situation. Mit dem II. Vatikanischen Konzil hat die Römisch-Katholische Kirche die Entscheidung getroffen, in die ökumenische Bewegung einzutreten. Daher hat sich die Lage geändert und so trat das hervor, was wir Dialog nennen. Der Dialog ist aus dieser neuen Situation geboren. Er ersetzte nicht nur die Polemik, sondern auch das, was wir als friedliche Ko-Existenz, Toleranz, bezeichnen. Toleranz bedeutet, dass die anderen existieren, mit uns existieren dürfen, allerdings haben sie nichts, was sie uns geben könnten. So etwas ist aber nicht wirklich das Wesen des Dialogs. Dialog bedeutet, dass Du dem Anderen zuhörst, während Du Deine eigenen Überzeugungen behältst.

Du glaubst weiter, dass Du der Wahrheit treu bist, aber im gleichen Moment hörst Du dem Anderen zu und bist bereit das, was der Bruder glaubt, ernst zu nehmen. In dieser Beziehung, in Respekt und Liebe für Deinen Bruder, gehst Du zusammen mit ihm in Richtung Wahrheit. Der Dialog steht also nicht gegen die Wahrheit; er stellt keine Relativierung der Wahrheit dar. Er ist nicht so etwas wie Verhandlungen. In den Verhandlungen opferst Du etwas, um etwas anderes zu gewinnen. Nicht so im Dialog. Der Dialog wird auf der Annahme aufgebaut, dass der Andere auf dieselbe Tradition, wenn auch aus einer anderen Perspektive hinschaut, und dass Du versuchst, durch das Gespräch einen gemeinsamen Grund auf der Basis der Bibel und der Tradition der ungetrennten Kirche zu erreichen. Daher gilt es als Charakteristikum der Dialoge, dass sie eine bestimmte Art des Verstehens und des Interpretierens der Tradition etablieren; der Tradition, die wir einmal gemeinsam teilten. Zumindest ist dies die Position, die die Orthodoxe Kirche über die Dialoge mit anderen Christen eingenommen hat. Aus der Sicht der Orthodoxen Kirche sind die Dialoge mit den Nicht-Orthodoxen auf der Annahme gegründet, dass es eine gemeinsame Tradition gibt oder gab, und dass diese gemeinsame Tradition wiederentdeckt werden soll.

Mit diesem Hintergrund sind wir nun in eine Ära eingetreten, die als Ära des Dialogs bezeichnet werden darf, als die dialogische Ära. Als die Römisch-Katholische Kirche in diese Ära durch das II. Vatikanum eingetreten ist, haben sich alle Christen in bilateralen Dialogen zwischen den verschiedenen Traditionen, Kirchen oder Konfessionen involviert. Die Orthodoxen legen besondere Bedeutung auf den Dialog mit den Katholiken, mit denen sie im ersten Jahrtausend vereint waren. Natürlich ist auch der Dialog mit den Protestanten sehr wichtig, aber, geschichtlich betrachtet, ist die Reformation ein Phänomen des zweiten Jahrtausends. Die Frage lautet, wie wir alle, Protestanten, Katholiken und Orthodoxe, vereint werden könnten in der Tradition, die einmal uns allen gemeinsam war.

Der Dialog zwischen Katholiken und Orthodoxen wurde offiziell 1980 initiiert. Er fing mit den Themen an, die die zwei Seiten einen, und nicht mit denjenigen, die sie von einander trennen. Dies bedeutete eine Abweichung vom Geist

der Konfrontation und der Polemik. Und dieser neue Zugang, nämlich mit dem zu beginnen, was uns eint, und sich dann allmählich den Problemen anzunähern, die uns trennen, erwies sich, meine ich, als sehr konstruktiv im Fall des Römisch-Katholisch-Orthodoxen Dialogs. Wir haben sehr wichtige Dokumente produziert, und sogar zuerst in dieser konkreten Stadt: Ich meine das Dokument von München (1982), bei dem es darum ging, wie die zwei Gesprächspartner das Mysterium der Kirche in seiner Beziehung zur Heiligen Dreieinigkeit betrachten und sogar in Bezug auf die Erfahrung dessen, was wir gemeinsam haben – und das ist die Eucharistie der Kirche.

Die Beziehung der Kirche zur Heiligen Dreieinigkeit und zur Eucharistie war das erste Thema, das zeigte, dass die beiden Seiten viel gemeinsam haben. Ins Licht des Gemeinsamen sollen wir unsere Unterschiede stellen. Ich denke, dass sich diese Methode als besonders konstruktiv erwiesen hat, und ihr folgen wir in diesem Dialog. Nach dem Dokument von München haben wir ein Dokument über die Kirche und die Sakramente der Kirche verabschiedet, das Dokument von Bari (1985): Wir haben versucht zu finden, was zwischen den Kirchen gemeinsam und was unterschiedlich ist. Und danach kam das Dokument über die apostolische Sukzession (Neu Walaam, Finnland 1989). Dann sind wir mit der gleichen Methode weitergegangen zu Themen, wo wir unterschiedlicher Meinung sind. Ein Thema, womit wir uns in diesem Dialog auseinandersetzen mussten, war das Problem der Orientalischen Katholischen Kirchen, der sogenannten Unierten Kirchen. Wegen dieses Themas wurde für eine Weile der Dialog unterbrochen.

Dieser wurde dennoch fünf Jahre später mit einem Thema fortgesetzt, das uns Jahrhunderte lang getrennt hat, nämlich dem Primat des Bischofs von Rom. Nachdem wir einen gemeinsamen Grund mit den vorherigen ekklesiologischen Dokumenten festgelegt haben, haben wir dieses dornige Thema diskutiert. Das Ergebnis war die Verabschiedung des Ravenna-Dokuments (2007), das eine merkwürdige Konvergenz zwischen beiden Seiten aufweist. Wir sind alle damit einverstanden, dass der Primat ein wesentlicher Aspekt der Kirche auf allen Ebenen ist: auf der lokalen, der regionalen und der universalen Ebene. Aber wir sind auch damit einverstanden, dass dieser Primat nur im Kontext der Synodalität ausgeübt werden kann. Und dies war wirklich ein großer Schritt vorwärts, ein Schritt von, ich meine, historischer Bedeutung.

Nun hat natürlich diese Primatsfrage viele Aspekte, und wir machen noch weiter, in der Hoffnung, dass, indem wir dieser Methode folgen, wir einen Punkt erreichen können, an dem dieses Thema, das uns so viele Jahrhunderte trennt, uns endlich einen wird. Diese Hoffnung ist auch auf die sehr ermutigenden Zeichen gegründet, die wir empfangen, wenn wir den heutigen Papst Franziskus hören, der die Bedeutung der Synodalität in seinen Reden und Handlungen hervorhebt. Dies ermutigt mich sehr, und ich hoffe, dass dieses Thema endlich aufhören wird, uns voneinander zu trennen.

Alle diese Bemerkungen zeigen, dass wir weitermachen müssen. Wir müssen auf den Dialog bestehen und jegliche Polemik aufgeben. Dies soll unterstützt werden durch das, was wir ‚Dialog der Liebe‘ nennen, das heißt, dass die zwei Seiten vorsichtig sein sollen. Man darf den Anderen auf keinen Fall beleidigen. Zwischen Orthodoxen und Katholiken finden regelmäßig Gespräche statt und alle Probleme, die auftauchen mögen,

werden besprochen und gelöst. So unterstützt der Geist des Dialogs der Liebe den Dialog der Wahrheit. Das ist sehr ermutigend.

Jetzt, in Bezug auf die anderen Dialoge, meine ich, dass der Fortschritt nicht derselbe ist, weil es scheint, dass sich das Interesse der protestantischen Seite für die Einheit der Kirche in der Wahrheit und in der gemeinsamen Tradition abgeschwächt hat. Die Protestanten haben die ökumenische Bewegung begonnen, sie waren am Anfang enthusiastisch, aber jetzt, glaube ich, dass sie Priorität auf gesellschaftliche Fragen und nicht auf dogmatische Themen legen, und dies macht es jetzt schwierig. Trotzdem haben die Christen keine Alternative zum Dialog. Dies ist der einzige verfügbare Weg für die Förderung der christlichen Einheit. Und wir sollten darauf bestehen, dass man diesem Weg weiter folgt. □

Übersetzung aus dem Englischen:
Georgios Vlantis

Presse

KNA

6. November 2015 – Ökumenevertreter ersten Ranges kamen am Mittwochabend in München zusammen: Anlass war das 20-jährige Bestehen der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität, (...) mit dem die in Westeuropa einmalige Ausbildungseinrichtung die Verleihung der Ehrendoktorwürde an den Metropoliten von Pergamon, Ioannis Zizioulas, verband. Als Leiter der orthodoxen Delegation in der offiziellen Kommission für den Dialog mit den Katholiken ist Zizioulas der ranghöchste orthodoxe Ansprechpartner in Sachen Ökumene für die katholische Kirche, die der Präsident des päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Kurienkardinal Kurt Koch, auf gleicher Ebene vertrat.

Am Morgen hielt Koch die Laudatio für Zizioulas, am Abend trafen sich beide mit dem lutherischen Regionalbischof des Propsteisprengels Halle-Wittenberg, Johann Schneider, in der Katholischen Akademie für ein ökumenisches Gespräch „zu dritt“. Kochs Lobesrede zu Ehren des frisch ernannten Ehrendoktors folgte am Abend die ernüchternde Feststellung, „dass heute über das Ziel der ökumenischen Bewegung kaum eine wirklich tragfähige Verständigung besteht“. (...)

Sowohl für Katholiken als auch für Orthodoxe sei das mit den Kirchen der Reformation derzeit besonders schwierig, sagte der Metropolit. Dort ist Zizioulas zufolge „die Sehnsucht nach Einheit schwächer geworden“. (...) Mit Blick auf die säkulare Welt sprach sich der evangelische Regionalbischof Schneider für eine „dritte Ökumene“ aus. In der Lutherstadt Wittenberg habe heute die Mehrheit der Bürger Gott vergessen, (...) die gemeinsame Frage müsse sein: „Wie können wir darlegen, was uns wichtig ist?“

Simon Berninger

Heinrichsblatt

16. November 2015 – Mit Blick auf die säkulare Welt sprach sich der evangelische Regionalbischof Johann Schneider für eine „dritte Ökumene“ aus. In der Lutherstadt Wittenberg habe heute die Mehrheit der Bürger Gott vergessen. Zwar sei man sich mit den Katholiken auch in Diaspora-Situationen schon da sehr nah, wo das Evangelium vor Ort gelebt werde, aber die gemeinsame Frage müsse sein: „Wie können wir darlegen, was uns wichtig ist?“

Ökumene-Visionen aus reformatorischer Sicht

Johann Schneider

I.

Was verbindet Alt-Rom und Neu-Rom/Konstantinopel und das viel jüngere Wittenberg, können Sie sich fragen? Auf den ersten Blick wenig, da die reformatorische Bewegung innerhalb der abendländisch-lateinischen Kirche zunächst kaum Berührungen mit Konstantinopel und den östlichen Kirchen hatte; sie war in ihrem Kern eine Kontroverse in der westlichen, lateinischen Kirche nördlich der Alpen, die als Ausgangspunkt den Protest des Wittenberger Priestermonchs und Professors Martinus um das mittelalterliche Ablasswesen hatte und sehr bald zum grundsätzlichen Dissens um die Autoritätsfrage in der Kirche wurde. Aber das stimmt nur auf den ersten Blick: Denn die Wittenberger, zuerst Luther bei der Disputation in Leipzig 1519 und dann vor allem Philipp Melancthon und die Theologen aus meiner Heimat in Siebenbürgen, suchten sehr schnell den Kontakt nach Konstantinopel, um mitten in der konfessionell-polemischen Kontroverse in der lateinischen Kirche der griechischen, der orthodoxen Kirche darzulegen, dass Wittenberg nichts Neues einzuführen gedachte.

Sie, verehrter Metropolit Ioannis, haben in Ihrer Rede heute dankenswerterweise darauf verwiesen: „Orthodox Theology ... must also listen to the voice of the Reformation.“ Die frühe ökumenische Bewegung im 20. Jahrhundert ist, auch als Frucht der im 19. Jahrhundert aufblühenden Bibellesebewegung, im Kontext reformatorisch geprägten Christentums, vor allem in den angelsächsischen Kirchen entstanden. Die Geburtsorte der ökumenischen Bewegung – wenn ich das verkürzt sagen darf – sind weder Wittenberg noch Rom, sondern Städte in England, den Niederlanden und die Missionsgebiete in Asien und Afrika. Weniger bekannt ist, dass das Ökumenische Patriarchat schon am 20. Januar 1920 einen Brief an alle Kirchen, wo immer sie sein mögen, schrieb, in dem es die Kirchen aufforderte, trotz der bestehenden Lehrunterschiede, einen Bund zum gegenseitigen Beistand zu schaffen auf Proselytismus untereinander zu verzichten und die Gemeinschaft des Handelns zu suchen.

Diese Freundschaft und dieses Wohlwollen füreinander könne in folgender Weise im Einzelnen bezeugt werden:

- durch die Annahme eines einheitlichen Kalenders zur gleichzeitigen Begehung der großen christlichen Feste durch alle Kirchen;
- durch den Austausch brüderlicher Briefe zu den großen Festen des Kirchenjahres, an denen das üblich ist, und bei außergewöhnlichen Ereignissen;
- durch vertrautere Beziehungen zwischen den Vertretern der verschiedenen Kirchen in aller Welt;
- durch Beziehungen zwischen den theologischen Schulen und den Vertretern der theologischen Wissenschaft und durch Austausch theologisch-kirchlicher Zeitschriften und Werke, die in den einzelnen Kirchen veröffentlicht werden;
- durch Studentenaustausch zwischen den geistlichen Schulen der einzelnen Kirchen;



Propst Johann Schneider, Regionalbischof des Propsteisprengels Halle-Wittenberg, Halle

- durch Einberufung allchristlicher Konferenzen für Fragen von gemeinsamem Interesse;
- durch unparteiische und in stärkerem Maße historische Prüfung der dogmatischen Unterschiede, vom Katheder aus wie auch in theologischen Abhandlungen;
- durch gegenseitige Achtung der Sitten und Gebräuche einer jeden Kirche;
- durch gegenseitige Erlaubnis, Kapellen und Friedhöfe zur Beisetzung und Beerdigung von im Ausland verstorbenen Angehörigen eines anderen Bekenntnisses zu benutzen;
- durch ein Übereinkommen über die Mischehen zwischen Angehörigen verschiedener Konfessionen;
- schließlich durch gegenseitige Unterstützung der Kirchen in der Arbeit des religiösen Aufbaus, der Liebestätigkeit und dergleichen.

II.

Die reformatorische Bewegung, wie sie sich schließlich vor 500 Jahren in Wittenberg an der dortigen Universität zu Wort meldete, hat vielfältige Dimensionen, die wir hier heute Abend sicher nicht in der Tiefe reflektieren können. Meines Erachtens ist im Blick auf die bestehenden Feierlichkeiten zum 500-jährigen Gedenken des Thesenanschlags des Augustinermönchs Dr. Martin Luther entscheidend, dass wir das gemeinsame Zeugnis des Glaubens und die Konsequenzen des Glaubens an Jesus

Solch ein offener und lebendiger Austausch zwischen den Kirchen sei wertvoll und nützlich für den ganzen Leib der Kirche. Denn Gefahren aller Art bedrohten nicht mehr nur diese oder jene Teilkirche, sondern die Kirche in ihrer Gesamtheit, da die tiefste Wurzel des christlichen Glaubens und der gesamte Aufbau christlichen Lebens und christlicher Gemeinschaft angegriffen seien.

Weiter schreibt Metropolit Dorotheos, als Verweser des Ökumenischen Patriarchats: Aus allen diesen Gründen und in dem sehnlichen Wunsch, dass die anderen Kirchen unsere oben angeführten Gedanken und Meinungen über die Notwendigkeit eines solchen Kontakts und solcher Gemeinschaft zwischen den Kirchen – wenigstens als einen Anfang – teilen, bitten wir eine jede Kirche in aller Welt, uns ihr Urteil und Denken hierüber bekanntzugeben, sodass wir, nachdem wir durch gemeinsame Einwilligung und Entscheidung das Werk abgesteckt haben, auch zusammen sicheren Schrittes zu seiner Verwirklichung schreiten können und so „Wahrheit ügend in Liebe wachsen in allen Stücken an dem, der das Haupt ist, Christus, von welchem aus der ganze Leib zusammengefügt ist und ein Glied am anderen hanget durch alle Gelenke, wodurch eins dem anderen Handreichungen tut – nach dem Werk eines jeden Gliedes in seinem Maße – und macht, dass der Leib wächst zu seiner Auferbauung in der Liebe“ (Eph 4,15f.).

Das heißt, wenn man es holzschnittartig formuliert, so ist in dem Dreieck Konstantinopel, Rom und Wittenberg, die ja an sich sehr unterschiedlich sind, sicherlich eher Konstantinopel einer der zentralen Orte, der die ökumenische Bewegung des vergangenen Jahrhunderts wesentlich mit unterstützt und initiiert hat.



Erzpriester Constantin Miron aus Bonn hört sich die Meinung von Dr. Elisabeth Dieckmann an, der Geschäftsführerin der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK).



Auf dem Podium (v.l.n.r.): Erzpriester Constantin Miron, der als Dolmetscher fungierte, Metropolit Zizioulas, Akademiendirektor Florian Schuller, Kardinal Koch und Propst Schneider.

Christus, unseren Herrn und Gott, in dem gegenwärtigen postmodern-säkularen Kontext artikulieren und formulieren.

Ich bin daher sehr dankbar, dass die Evangelische Kirche in Deutschland und die Deutsche Bischofskonferenz durch den Briefwechsel zwischen Heinrich Bedford-Strohm und Kardinal Reinhard Marx die bevorstehenden Feierlichkeiten in Deutschland unter ökumenischen Horizont begehen werden, nämlich als Christustag. Dass am Fest der Kreuzerhöhung am 14. September ein ökumenischer Gottesdienst gefeiert werden soll, zeigt, dass wir auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision (so die Studie von „Faith and Order“) in Deutschland weitergehen.

Das zwischen den Kirchen Selbstverständliche stellt uns in einer säkularen, manche sagen postmodernen Gesellschaft vor ganz neue Fragen. Die Ökumenische Bewegung, wie sie sich dann in den verschiedenen Formen und in den vielen Textgestalten niedergeschlagen hat, steht, das kann ich als Regionalbischof aus Ost- beziehungsweise Mitteldeutschland nur erinnern, gegenwärtig vor ganz anderen Herausforderungen; nämlich einer sogenannten „Ökumene der dritten Art“. Diese vom katholischen Ordinarius an der Erfurter Universität, Eberhard Tiefensee, konstatierte „Ökumene der dritten Art“ meint die Ökumene der Religions- und Konfessionslosen sowie der religiös Desinteressierten und stellt alle Christen, aber ebenso Juden und Muslime sowie Menschen anderer Religionen vor ganz neue Fragen.

Die religiös indifferenten Menschen sind in dem Sprengel, wo ich meinen bischöflichen Dienst versehe, die absolute Mehrheit, und ihre Kultur prägt ohne jeden Zweifel auch Christen und Kirchen, die als stabile, aber kleine Minderheit in der Diaspora zwischen Wittenberg, Eisleben, Erfurt, Berlin und Magdeburg leben. Für die religiös Indifferenten ist die Gottesfrage lebensweltlich faktisch irrelevant, und wir wissen als Kirchen und auch als evangelische Theologen meines Erachtens noch sehr wenig über den Nicht-Glauben derer, die vergessen haben, dass sie Gott vergessen haben. Wie können wir diese Mitmenschen in die Gemeinschaft der Getauften einladen, beziehungsweise wie und an welchen Orten begegnen wir ihnen, um mit ihnen das Mysterium der Menschwerdung Gottes in Christus

feiern zu können? Ich will an dieser Stelle einen Aspekt vertiefen.

III.

Die reformatorische Bewegung, wie sie sich als Konflikt- und Differenzbewegung innerhalb der abendländischen Kirche nördlich der Alpen etablierte und als deren Protagonisten in Wittenberg Luther und Melanchthon, wahrgenommen wurden, fasst ihr Bekenntnis unter dem Schlagwort „Solus Christus“ zusammen. Solus Christus – Christus allein: als Schlüssel für das Leben und Zeugnis der Getauften in dieser Welt. Ich bin sehr dankbar, dass unser geehrter Metropolit Ioannis in seinem Lebenswerk einen Aspekt des Kirche-Seins herausgearbeitet hat, der gerade für die lutherische Kirche des Augsburger Bekenntnisses zum wichtigen hermeneutischen Schlüssel wurde, nämlich die eucharistische Ekklesiologie, wie sie Professor Zizioulas in seinen Vorlesungen zur christlichen Dogmatik formuliert hat.

Zunächst erinnere ich mich mit Freude an die Vorlesungen hier in München und dann in Erlangen, wo im Rahmen der ostkirchlichen Veranstaltung die Arbeiten von Professor Zizioulas vorgestellt worden waren. Er hat zu Fragen der einen und der vielen Kirchen sowie der Einheit der Kirchen zunächst einmal betont, dass die Einheit der Kirche nicht nur als eucharistische im Heiligen Abendmahl, sondern in Einheit von Glaube, Liebe, Taufe und Heiligung sei.

Für mich selber war es eine zentrale theologische Lektüre der Arbeiten von Professor Zizioulas, dass er betont, dass die im Herrenmahl versammelte Gemeinschaft am jeweiligen Ort in dem Mahl des Herrn die ganze Kirche ist, als sie sich nämlich bei Christus ganz gegenwärtig schenkt und präsent ist. Christus kann nicht geteilt werden durch Geografie, sondern er vereinigt in sich alle Orte in dieser Welt, und obwohl das Heilige Mahl in verschiedenen Städten und Orten weit voneinander entfernt gefeiert wird, gibt es nicht mehrere „Christusse“ oder Christuspräsenzen. Die Feier des heiligen Abendmahls „garantiert“ gewissermaßen, ja sie versinnbildlicht die Einheit der Kirche, weil sie eine eucharistische Einheit zwischen Gott und Mensch ist. Jede Kirche, die das Heilige Abendmahl stiftungsgemäß feiert, feiert die Gegenwart des auferstandenen Christus ganz an diesem Ort.

Das heißt also, dass die einzelnen Kirchen nicht Fraktionen Christi sind, sondern dass Christus im Mahl ganz gegenwärtig und damit auch die Kirche Jesu Christi ganz gegenwärtig ist. Gewiss gibt es an diesem Punkt gerade zwischen der reformatorisch-lutherischen Theologie und der orthodoxen Theologie einer eucharistischen Ekklesiologie eine ganze Reihe sehr enger Berührungspunkte. Für Lutheraner ist gerade der präsentisch-eschatologische Aspekt der Eucharistie, wie ihn der Gelehrte herausgearbeitet hat, eine wichtige Frucht der ökumenischen Dialoge mit der Orthodoxen Kirche. 2006 konnten in Bratislava im Dialog zwischen dem Lutherischen Weltbund und allen Orthodoxen Kirchen der sieben Ökumenischen Konzile bekannt werden: Gemeinsam werde die eschatologische Dimension der Eucharistie unterstrichen und deren Bedeutung für Ökologie und soziales Handeln betont. Die Teilnehmenden der 13. Plenartagung der Gemeinsamen lutherisch-orthodoxen Kommission hatten in den jeweiligen Traditionen breite Bereiche der

Übereinstimmung im Blick auf das Verständnis der Eucharistie im Leben der Kirche festgestellt. Die internationale Dialogkommission nahm auf ihrer Tagung vom 2. bis 9. November 2006 in Bratislava eine Gemeinsame Erklärung zum Thema „Das Mysterium der Kirche: Die Heilige Eucharistie im Leben der Kirche“ an. In dieser Erklärung bekennen Orthodoxe wie Lutheraner, dass Christi Leib und Blut mit Brot und Wein geeint werden, um von den Kommunizierenden zu sich genommen zu werden, was sie mit Christus und untereinander vereint.

Eine uns allen gemeinsame Herausforderung in unseren Breiten, aber besonders in Ostdeutschland, so glaube ich, bleibt ein konstruktiver Dialog mit der schwer zu fassenden, aber existenten säkularen Konfessionslosigkeit – der dritten nichtreligiösen Ökumene. Sie lieber Metropolit Zizioulas haben uns heute ins Gedächtnis geschrieben, dass der Dialog jeden Partner verwandelt – ein solcher Dialog kann nicht konfessionell, sondern nur gemeinsam christlich sein. □



Auch Medienvertreter waren bei der Veranstaltung: Hier interviewt Simon Berninger Kardinal Koch für den Bayerischen Rundfunk.

Die ökumenische Situation heute aus katholischer Sicht

Kurt Kardinal Koch

I. Dankbarer Rückblick auf die Ökumenische Bewegung

Wenn ich auf die vergangenen fünfzig Jahre seit dem Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils und besonders der Promulgation seines Dekrets über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio“ am 21. November 1964 zurück blicke, drängt sich mir ein Wort des Dankes auf. Wir dürfen feststellen, wie viel in diesem halben Jahrhundert in ökumenischer Hinsicht wachsen konnte. An erster Stelle darf die unter den Christen und christlichen Gemeinschaften „wiederentdeckte Brüderlichkeit“ erwähnt werden, die der Heilige Papst Johannes Paul II. mit Recht zu den wichtigsten Früchten der ökumenischen Dialoge gezählt hat. Die zahlreichen Begegnungen, die verschiedenen Gespräche und die wechselseitigen Besuche haben ein Netz von geschwisterlichen und freundschaftlichen Beziehungen entstehen lassen, das das tragfähige Fundament für die ökumenischen Dialoge bildet. Solche Dialoge hat die Katholische Kirche in der Zwischenzeit mit beinahe allen christlichen Kirchen und Gemeinschaften geführt und führt sie weiter, angefangen bei der Assyrischen Kirche des Ostens und den Orientalisch-Orthodoxen Kirchen wie beispielsweise den Kopten, Armeniern und Syrern, über die Orthodoxen Kirchen der byzantinischen und slawischen Tradition über die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und Gemeinschaften wie den Lutheranern und Reformierten und der Anglikanischen Weltgemeinschaft über die Altkatholiken und die verschiedenen Freikirchen bis hin zu den evangelikalen und pentekostalen Gemeinschaften, die vor allem im 20. und beginnenden 21. Jahrhundert enorm gewachsen sind. Aus diesen Dialogen konnten viele positive Früchte geerntet werden. Dennoch darf nicht verschwiegen werden, dass das eigentliche Ziel der Ökumenischen Bewegung, nämlich die Wiederherstellung der Einheit der Kirche, beziehungsweise der vollen kirchlichen Gemeinschaft, noch nicht erreicht werden konnte.

II. Überwindung der zwei großen Kirchenspaltungen

Dies wird erst der Fall sein, wenn die vielfältigen Spaltungen in der Kirche, die uns von der Geschichte überkommen sind, überwunden sein werden. Dies gilt vor allem von jenen zwei „besonderen Kategorien von Spaltungen“, mit denen sich das Ökumenismusdekret in seinem dritten Teil auseinandersetzt und von ihnen sagt, dass durch sie „der nahtlose Leibrock Christi getroffen“ wurde, nämlich vom Schisma in der Kirche zwischen Ost und West im 11. Jahrhundert und von der Spaltung in der Westkirche im 16. Jahrhundert. Dabei handelt es sich um grundverschiedene Spaltungen, deren Aufarbeitung in verschiedenen ökumenischen Dialogen zu geschehen hat und seit vielen Jahrzehnten im Gang ist.

Überwindung der Kirchenspaltung zwischen Ost und West

Was zunächst die Überwindung des Schismas in der Kirche zwischen West und Ost betrifft, darf man es als großen



Kurt Kardinal Koch, Präsident des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen, Rom

Schritt der Versöhnung würdigen, als am 7. Dezember 1965 in der Kathedrale des Phanar in Konstantinopel und in der Petersbasilika in Rom die gemeinsame Erklärung der höchsten Repräsentanten der beiden Kirchen verlesen wurde, mit der die beiderseitigen Anathemata von 1054 „aus dem Gedächtnis und der Mitte der Kirche entfernt“ worden sind, „damit sie für die Wiedernäherung in der Liebe kein Hindernis mehr darstellen können“. Mit diesem Akt ist das Gift der Exkommunikation aus dem Organismus der Kirche gezogen und das „Symbol der Spaltung“ durch das „Symbol der Liebe“ ersetzt worden, so 1982 der damalige Kardinal Joseph Ratzinger in seinem Buch *Rom und die Kirchen des Ostens nach der Aufhebung der Exkommunikationen von 1054, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*. Diese Wiedernäherung ist zum Ausgangspunkt für den ökumenischen Dialog der Liebe und der Wahrheit geworden. Der theologische Dialog, der in der Internationalen Gemischten Kommission geführt wird, hat zunächst verheissungsvoll begonnen, weil er sich in den Jahren zwischen 1980 und 1990 zunächst auf jene Glaubensfragen konzentrieren konnte, die der Orthodoxie und der Katholischen Kirche gemeinsam sind. Nach einer schwierigen Phase, die im Jahre 2000 zum Abbruch der Kommissionsarbeit geführt hat, und nach ihrer Wiederaufnahme im Jahre 2006 steht die Frage nach dem Verhältnis zwischen Synodalität und Primat mit ihrer gegenseitigen Interdependenz im Mittelpunkt des Dialogs.

Gegenwärtig ist es zwar noch unabweisbar, wann bei dieser Frage ein weiterführender Konsens erreicht werden kann. Da Orthodoxe und Katholiken unter allen christlichen Kirchen einander am nächsten stehen, sind sie aber in besonderer Weise verpflichtet, die eine und ungeteilte Kirche in Ost und West wieder herzustellen und sie in der eucharistischen Gemeinschaft zu bekräftigen. Denn die wieder erwachte kirchliche Liebe muss in die eucharistische

Agape münden, wie dies vor fünfzig Jahren der Ökumenische Patriarch Athenagoras mit von Leidenschaft geprägten Worten ausgesprochen hat: „Die Stunde des christlichen Mutes ist gekommen. Wir lieben einander; wir bekennen den gleichen gemeinsamen Glauben; machen wir uns zusammen auf den Weg vor die Herrlichkeit des gemeinsamen heiligen Altars.“

Überwindung der westlichen Kirchenspaltung

Was die Überwindung der Spaltung in der Westkirche im 16. Jahrhundert betrifft, konnte vor allem im ökumenischen Dialog mit den Lutheranern mit der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ vom 31. Oktober 1999 in Augsburg ein weitgehender Konsens bei der wohl zentralsten Frage, die im 16. Jahrhundert zur Reformation und anschließend zur Kirchenspaltung geführt hat, erzielt werden. Doch die Erklärung hält selbst fest, dass damit die eklesiologischen Konsequenzen dieses „differenzierten Konsenses“ noch keineswegs geklärt sind. Die Klärung des Kirchenverständnisses gehört deshalb zu den Haupttraktanden im ökumenischen Dialog mit den aus der Reformation hervor gegangenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Diese Klärung könnte und sollte eine künftige – zur Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre analoge – Gemeinsame Erklärung über Kirche, Eucharistie und Amt vorbereiten. Dies wäre gewiss ein entscheidender Schritt auf dem Weg auf die sichtbare Kirchengemeinschaft hin.

Eine ökumenische Klärung des Kirchenverständnisses drängt sich auch im Blick auf das im Jahre 2017 bevorstehende Reformationsgedenken auf. Wenn es in ökumenischer Gemeinschaft in ehrlicher Weise begangen werden soll, müssen sich Katholiken und Lutheraner die Frage stellen, wie sie, die ökumenischen Partner für sich und gemeinsam, die Reformation heute betrachten: nach wie vor, wie in der Vergangenheit üblich, als Bruch mit der bisherigen Tradition der Christenheit, mit dem etwas Neues begonnen hat, oder in einer lebenden Kontinuität mit der gesamten Tradition der universalen Kirche.

Diese Rückfrage entspricht auch dem eigentlichen Anliegen der Reformation

vor allem von Martin Luther, dem es um eine durchgreifende und umfassende Reform im Sinne der Erneuerung der ganzen Kirche und gerade nicht um eine Reformation im Sinne der mit ihr schliesslich zerbrochenen Einheit der Kirche und des Entstehens von neuen reformatorischen Kirchen gegangen ist, wie der evangelische Ökumeniker Wolfhart Pannenberg pointiert festgestellt hat: „Luther wollte eine Reformation der Gesamtchristenheit; sein Ziel war alles andere als eine lutherische Sonderkirche.“ Dies bedeutet, dass es bei der ökumenischen Suche nach der Einheit der Kirche um die Vollendung des zentralen Angehens der Reformation selbst geht. Von daher ist zu hoffen, dass das Reformationsgedenken als willkommene Gelegenheit wahrgenommen wird, mutige Schritte auf dem Weg zur Einheit zu wagen. Von diesem Anliegen ist das von der Lutherisch / Römisch-Katholischen Kommission für die Einheit im Blick auf ein gemeinsames Reformationsgedenken veröffentlichte Dokument „From Conflict to Communion“ getragen.

III. Neuere Entwicklungen in der ökumenischen Situation

Das Reformationsgedenken bietet sich als Zwischenhalt an, bei dem wir uns darüber zu vergewissern haben, wie die bisherigen ökumenischen Dialoge für weitere Schritte auf die Einheit hin fruchtbar gemacht werden können. Eine solche Rechenschaft erweist sich aber nur als möglich, wenn wir unseren Blick auch auf jene gravierenden Veränderungen richten, die sich in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten in der ökumenischen Situation eingestellt haben.

Strittigkeit des ökumenischen Ziels

An erster Stelle drängt sich das Urteil auf, dass das Ziel der Ökumenischen Bewegung im Laufe der Zeit immer undeutlicher geworden ist und kaum mehr ein Konsens darüber besteht, was unter der wiederzugewinnenden Einheit der Kirche zu verstehen ist. Die katholische Kirche wie auch die Orthodoxie verstehen die Einheit der Kirche als sichtbare Einheit im Glauben, im sakramentalen Leben und in den kirchlichen Ämtern. Demgegenüber haben nicht wenige der



Schweizer unter sich: Kardinal Kurt Koch mit Prof. Dr. Franz-Xaver Bischof, Professor für Kirchengeschichte an der LMU München und Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät.

aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften diese ursprünglich gemeinsame Einheitsvorstellung weitgehend zugunsten des Postulats der gegenseitigen Anerkennung der verschiedenen kirchlichen Realitäten als Kirchen und damit als Teile der einen Kirche Jesu Christi aufgegeben.

Diese protestantische Einheitsvorstellung hat ihren deutlichsten Ausdruck gefunden in der im Jahre 1973 abgeschlossenen Leuenberger Konkordie, die sich bewusst als Gemeinschaft von bekenntnisverschiedenen Kirchen versteht und darin auch das Modell für die ökumenischen Beziehungen mit den anderen christlichen Kirchen sieht. Diese Sicht der ökumenischen Einheit ist nochmals zugespitzt worden im ökumenischen Positionspapier der Evangelischen Kirche in Deutschland mit dem Titel „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“, in dem ausdrücklich festgehalten ist, dieses Einheitsmodell sei mit der katholischen Vorstellung von der sichtbaren und vollen Einheit „nicht kompatibel“. Noch weitergehend versteht die Evangelische Kirche in Deutschland in ihrem Grundlagentext zum Reformationsgedenken im Jahre 2017 „Rechtfertigung und Freiheit“ die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen als „Teil der legitimen, weil schrift-konformen Pluralisierung der christlichen Kirchen“, die als willkommene Fernwirkung der Reformation im 16. Jahrhundert gerühmt wird.

In der Tatsache, dass heute über das Ziel der Ökumenischen Bewegung kaum eine wirklich tragfähige Verständigung besteht und frühere diesbezügliche Teilkonsense wieder in Frage gestellt worden sind, muss man das Grundproblem in der ökumenischen Situation heute erblicken. Denn es besteht die Gefahr, dass die verschiedenen Kirchen in unterschiedlicher Richtung voran schreiten und dann entdecken müssen, dass sie sich noch weiter als bisher voneinander entfernt haben. Von daher legt sich eine gemeinsame Rückbesinnung darauf nahe, wohin denn die ökumenische Reise gehen soll.

Ökumenische Kontroversen in der Ethik

Eine zweite gravierende Veränderung in der ökumenischen Situation besteht

darin, dass in den vergangenen Jahrzehnten massive Spannungen und Divergenzen im Bereich der Ethik aufgetreten sind, und zwar vor allem bei bioethischen und sozialetischen Fragestellungen und bei den Fragen von Ehe, Familie und Sexualität mit dem Vorzeichen des Gender-Mainstream.

Während in einer früheren Phase der Ökumenischen Bewegung das Lösungswort geheißen hat: „Glaube trennt – Handeln eint“, trifft heute weithin das Gegenteil zu, dass vor allem die Ethik trennt und der Glaube eint. Denn während es in der Vergangenheit teilweise gelungen ist, alte konfessionelle Glaubensgegensätze zu überwinden oder zumindest Annäherungen entgegen zu führen, treten heute große Unterschiede vor allem bei ethischen Fragen an den Tag. In dieser Entwicklung liegt eine große Herausforderung an die christliche Ökumene heute. Denn wenn die christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zu den großen ethischen Fragen der heutigen Zeit nicht mit einer Stimme sprechen können, wird die christliche Stimme in den säkularisierten Gesellschaften heute immer schwächer und schadet dies der Glaubwürdigkeit des ökumenischen Anliegens heute.

Neue ökumenische Partner

Eine dritte und wahrscheinlich die wesentlichste Veränderung der ökumenischen Landschaft besteht im Auftreten von neuen Dialogpartnern. Die ökumenischen Begegnungen finden heute nicht mehr nur zwischen den historischen Großkirchen statt, sondern auch mit den zahlreichen Freikirchen. Von besonderer Bedeutung sind das rapide und zahlenmäßig starke Anwachsen von evangelikalen und charismatischen Gruppierungen und vor allem das atemberaubende Wachstum von Pfingstkirchen und pentekostalen Bewegungen in der südlichen Hemisphäre, in der Zwischenzeit aber auch in den anderen Kontinenten. Sie bilden heute zahlenmäßig die zweitgrößte christliche Gemeinschaft nach der Römisch-katholischen Kirche. Es handelt sich dabei um ein derart expandierendes Phänomen, dass man von einer derzeitigen Pentekostalisierung des Christentums reden muss oder geneigt sein kann, in ihm eine vierte Gestalt des Christseins wahr-



Eberhard von Gemmingen SJ, lange Jahre Leiter der deutschen Redaktion von Radio Vatikan, war einer der rund 250 Teilnehmer der Veranstaltung.

zunehmen, nämlich neben den Orthodoxen und Orientalisch Orthodoxen Kirchen, der Katholischen Kirche und den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Es versteht sich dabei leicht, dass in den ökumenischen Dialogen mit diesen neueren Bewegungen andere Traktanden als in den Dialogen mit den historischen Großkirchen im Vordergrund stehen.

Nicht zuletzt das Phänomen des Pentekostalismus bringt es an den Tag, dass man im Rückblick auf fünfzig Jahre der Ökumenischen Bewegung in der Katholischen Kirche feststellen muss, dass sich in der Zwischenzeit die weltweite Geographie der Christenheit tiefgreifend verändert hat und die ökumenische Situation unübersichtlicher und keineswegs leichter geworden ist. Ehrlicherweise muss auch eingestanden werden, dass das Ziel der Ökumenischen Bewegung, nämlich die Wiederherstellung der Einheit der Kirche, nicht erreicht worden ist und offensichtlich sehr viel mehr Zeit in Anspruch nehmen wird, als in der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils angenommen worden ist. Dieser gravierende Wandel kann aber kein Grund zur Resignation sein. Denn es gibt zur Ökumene schlechterdings keine Alternative: Sie entspringt dem Willen des Herrn, sie entspricht seinem Hohepriesterlichen Gebet um die Einheit, und sie ist um der Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens in der heutigen Welt willen dringend notwendig.

IV. Ökumene der Märtyrer als existenzieller Ernstfall

Dies gilt zumal, da die christliche Ökumene eine besondere existenzielle Dringlichkeit in der heutigen Welt erhalten hat, in der mehr Christenverfolgungen als in den ersten Jahrhunderten stattfinden und die Christenheit erneut Märtyrerkirche geworden ist. Denn achtzig Prozent aller Menschen, die heute wegen ihres Glaubens verfolgt werden, sind Christen. Der christliche Glaube ist in der heutigen Welt die am meisten verfolgte Religion. Dabei haben heute alle christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ihre Märtyrer. Christen werden heute nicht verfolgt, weil sie katholisch oder orthodox, protestantisch oder pentekostalisch

sind, sondern will sie Christen sind. Das Martyrium ist heute ökumenisch, und man muss von einer eigentlichen Ökumene der Märtyrer sprechen.

Bei aller Tragik enthält die Ökumene der Märtyrer auch eine schöne Verheißung in sich. Denn die standfesten Glaubenszeugen in allen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften haben gezeigt, wie Gott selbst bei den Glaubenden unter dem höchsten Anspruch des mit dem Opfer des eigenen Lebens bezugten Glaubens die Gemeinschaft auf einer tieferen Ebene aufrecht erhält. Während wir Christen und Kirchen auf dieser Erde noch in einer unvollkommenen Gemeinschaft zu- und miteinander stehen, leben die Märtyrer in der himmlischen Herrlichkeit bereits jetzt in voller und vollendeter Gemeinschaft. Die Märtyrer sind, wie der heilige Papst Johannes Paul II. in eindrücklicher Weise hervorgehoben hat, „der bedeutendste Beweis dafür, dass in der Ganzhingabe seiner selbst an die Sache des Evangeliums jedes Element der Spaltung bewältigt und überwunden werden kann“. Bei der Ökumene der Märtyrer oder, wie Papst Franziskus zu sagen pflegt, bei der Ökumene des Blutes, bestätigt sich die Überzeugung der Alten Kirche erneut, die der Kirchenschriftsteller Tertullian mit den Worten ausgesprochen hat, das Blut der Märtyrer sei der Same von neuen Christen. So dürfen wir auch heute hoffen, dass sich das Blut von so vielen Märtyrern unserer Zeit einmal als Same der vollen ökumenischen Einheit des Leibes Christi erweisen wird.

In der Ökumene der Märtyrer dürfen wir den innersten Kern allen ökumenischen Bemühens um die Einheit der Kirche wahrnehmen, wie ihn Papst Franziskus mit dem einprägsamen Satz zum Ausdruck gebracht hat: „Wenn uns der Feind im Tod vereint, wie kommen wir dann dazu, uns im Leben zu trennen?“ Darin besteht die kairologische vordringliche ökumenische Verantwortung der Christen heute, die wir in ökumenischer Geistesgegenwart wahrzunehmen haben. Wenn nämlich in der Ökumenischen Bewegung der Heilige Geist am Werk ist, wäre es Kleinglaube, würden wir diesem Geist nicht zutrauen, dass er das, was er verheißungsvoll begonnen hat, auch zu Ende führen wird – freilich so und zu jener Zeit, wie er will. □



Das offizielle Foto vor der Veranstaltung: Propst Johann Schneider, Kardinal Kurt Koch und Metropolit Ioannis Zizioulas (v.l.n.r.).

Eine Doppelfrage und drei Antworten am Ende des ökumenischen Gesprächs

Florian Schuller: Wir kommen zur Zukunft der Ökumene. Nur eine ganz kurze Doppelfrage an jeden von Ihnen mit der Bitte um eine kurze Antwort. Es sind heute viele offene Worte gefallen, und deshalb bitte ich auch um ein offenes Wort jetzt am Schluss: Was ist das größte Charisma, das die beiden anderen Kirchen einbringen sollen in die Ökumene, und was ist das größte Hindernis?

Metropolit Ioanis Zizioulas: Da brauche ich eigentlich mehr Zeit zum Nachdenken, aber ich will eine Antwort versuchen. Ich glaube zwar, dass die Zukunft der Ökumene gut sein wird. Allerdings haben wir als Kirchen häufig die Einheit der Kirche als Ziel der Ökumene aus den Augen verloren. Ich denke, es war in Neu-Delhi, wo der Weltkirchenrat von der sichtbaren Einheit der Kirche als Ziel der Ökumene gesprochen hat. Dieses Ziel haben wir aufgegeben, und das ist meiner Meinung nach tragisch. Wir sollten da nicht müde werden. Ich weiß nicht, wie wir unsere Kirchen überzeugen können, dieses Ziel auf ihre Tagesordnung zu setzen.

Im katholisch-orthodoxen Verhältnis sieht es hier besser aus, im evangelisch-orthodoxen Verhältnis nicht so gut. Was die Anglikaner betrifft, habe ich den Eindruck, dass sie ihre Entscheidungen ganz ohne Rücksicht auf die ökumenischen Partner treffen. Ich erinnere mich, 1988 war ich als Gastredner bei der Lambeth-Konferenz eingeladen, als man gerade über die Frauenordination nachzudenken begann. Ich habe ihnen damals gesagt: Trefft alle eure Entscheidungen doch nur, indem ihr auch die Einheit der Kirche im Auge behaltet. Dies ist nicht geschehen. Was ich beklage, ist, dass uns heute eine Vision der Ökumene fehlt.

Propst Johann Schneider: Das ist eine schwere Frage. Also, ich bin ja von zuhause aus gewohnt, immer nur Gutes zu sagen. Charisma kommt vom griechischen Wort für Gabe. Nach meiner persönlichen Wahrnehmung ist es die größte Gabe der römisch-katholischen Kirche weltweit, dass sie mit Spannungen lebt, die keiner von uns sonst aushält. Die Vielfalt in der römisch-katholischen Kirche ist so groß – ich habe ja ein Jahr

in Rom studiert –, auf evangelischer Seite hätte man längst schon eigene Kirchen gebildet. Die Meinungen der Studierenden an der Gregoriana zwischen Brasilien, China und Afrika waren so unterschiedlich, dagegen ist unsere Synode in Erfurt harmlos, würde ich mal sagen.

Bei der orthodoxen Kirche ist die größte Gabe wirklich das liturgische Erbe, dass Glauben und Beten eine Einheit sind. Ich erkläre das gerne so, dass die ökumenischen Dialoge oft dann fruchtlos sind, wenn wir sie nicht in Kirchenlieder umwandeln können. Wenn sie Kirchenlieder geworden wären, hätte man sie gesungen. Solange sie nur in Dokumenten stehen, sind sie gut in Schränken aufgehoben, wie Sie, Herr Kardinal, das vorhin gesagt haben.

Zu den Schwächen: Die römisch-katholische Kirche ist aus meiner Sicht in einem Prozess der multilateralen Positionierung. Was ich wahrnehme, und zwar in vielen Kontexten: Wie man das zusammenbekommt, diese unterschiedlichen Kontexte, das kann nur ein Wunder des heiligen Geistes bewirken. Das kann man sicherlich nicht nur mit dem Bischof von Rom – sozusagen theologisch machen. Zwischen Japan, Südafrika, Nordamerika, das ist keine rein lateinische Kirche mehr.

Und bei der orthodoxen Kirche: Das gut Geglaupte und Bezeugte in Wirklichkeit zu vollziehen, ist eine große Kunst. Das Ziel wäre, manche Fragen endlich zu klären, etwa die nach dem Bischof. Mein verehrter Şaguna, aus dem der heilige Andrei geworden ist, hat ein Modell propagiert, das heute weltweit gilt: drei verschiedene Gemeinden, drei verschiedene Diözesen in einer Stadt.

Kurt Kardinal Koch: Ich empfinde es auch nicht als einfach, über Stärken und Schwächen der anderen zu reden, aber da Sie es wünschen, will ich es tun. Ich gehe davon aus, dass Ökumene Austausch der Gaben heißt. Papst Franziskus hat in seinem Apostolischen Schreiben „Evangelii gaudium“ betont: Am meisten können wir von den orthodoxen Kirchen die Synodalität lernen. In der Tat haben wir in der katholischen Kirche Nachholbedarf an Synodalität. Sie wieder zu entdecken, ist der



Akademiedirektor Dr. Florian Schuller, der Passauer Generalvikar Prälat Dr. Klaus Metzler und Msgr. Dr. Hans Bauernfeind, Seelsorgeamtsleiter im Bistum Passau (v.l.n.r.).

wichtigste Beitrag unserer Kirche für die Einheit zwischen Ost und West. Die Schwäche der Orthodoxie hängt meines Erachtens mit dem Prinzip der Autokephalie zusammen, das sehr oft dazu führt, dass nationale und politische Fragen so in den Vordergrund rücken, dass sie die innerorthodoxe Einheit gefährden. Deshalb ist es meine ganz große Hoffnung, und ich bete auch darum, dass die panorthodoxe Synode im kommenden Jahr stattfinden kann. Das gesamtorthodoxe Zeugnis von Synodalität brauchen wir Katholiken, und ich bin dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomäus und Metropolit Zizioulas dankbar, dass Sie sich leidenschaftlich für dieses Ereignis einsetzen.

Bei den Protestanten würde ich sagen, dass der große Edelstein die Reformation ist, dass es bei allen Vermittlungsgestalten amtlicher und institutioneller Art immer darum geht, dass sie den Einzelnen in die Unmittelbarkeit mit Gott hinein führen und dass keiner auf die Idee kommt, Johannes 15 auf sich zu übertragen: „Ohne mich

könnt ihr nichts tun“. Das kann nur Christus sagen.

Die Schwäche, das haben Sie, Herr Propst Schneider, schon benannt, besteht darin, dass der Weltprotestantismus immer mehr fragmentiert wird. Es entstehen immer neue Kirchen, und ich sehe innerhalb des Weltprotestantismus keine Tendenz auf mehr Einheit. Es gibt eine große Fragmentierung, mit der schönen Ausnahme der GEKE, der Gemeinschaft der evangelischen Kirchen in Europa! Ich erlebe das immer wieder: Die neu entstehenden Kirchen kommen dann auch nach Rom, klopfen an meine Tür und wünschen auch einen Dialog. Und hin und wieder muss ich dann sagen: Hören Sie, dieser Rat heißt Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, und nicht zur Förderung neuer Kirchen. Da, denke ich, wäre die gemeinsame Herausforderung an uns alle: Wir müssen neu überlegen, was Einheit der Kirche in orthodoxer, katholischer und protestantischer Sicht heißt, und gemeinsam danach fragen, was die Einheit der Kirche ökumenisch bedeutet. □



Georgios Vlantis, damals Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der LMU und heute Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in

Bayern, mit Metropolit Augoustinos Labardakis, Oberhirte der griechisch-orthodoxen Kirche in Deutschland.



Metropolit Augoustinos (li.), mit Metropolit Ignatios von Demetrias und Dr. Pantelis Kalaitzidis, dem Direktor der orthodoxen Akademie für Theologische Studien im mittelgriechischen Volos. Damals wurde eine gemeinsame

Tagung der Katholischen Akademie Bayern mit der orthodoxen Akademie in Volos vereinbart, die im September 2016 stattgefunden hat. Eine Dokumentation dieser Veranstaltung folgt.

Das „Wir“ und das „Ihr“

Migration gab es schon zu allen Zeiten und meist standen sich Einheimische und Ankömmlinge zunächst skeptisch gegenüber, so die These von Prof. Dr. Marita Krauss. Die Historikerin von der Universität Augsburg warf am 21. September 2016 in der Veranstal-

lung *Das „Wir“ und das „Ihr“* einen Blick in die Geschichte von Migration und Integration und erläuterte an Hand ausgewählter Beispiele, wie es oft gelang, Konfrontationen aufzuheben und die Integration voranzutreiben.

Migration und Integration in historischer Perspektive

Marita Krauss

Die Geschichte von Migrationen wird meist aus der Perspektive der Aufnahmegesellschaft geschrieben. Es gibt aber immer auch die andere Seite. Migration, ob erzwungen oder freiwillig, ob voller Verzweiflung oder voller Hoffnung, enthielt durch alle Zeiten Phasen hoher Irritation, großer Unsicherheit und Angst. Denn zwischen dem Verlassen der vertrauten Umgebung, der Familie, der Freunde, und der sicheren Ankunft an einem Ort, an dem man bleiben wird, liegt ein Raum großer Gefährdung. Es geht um Abschied und Grenzüberschreitung, um den oft schwierigen Weg durch das Unbekannte zu einem fernen und unklaren Ziel. Die Passage zwischen Abreise und Ankunft weckt vor allem bei erzwungener Migration Urängste des Verlassen- und Verstoßen-Seins. Vielfach wird sie auch konkret von traumatischen Erlebnissen begleitet, von Gewalt und Betrug oder dem Tod Nahestehender. Es ist die Phase des größten Ausgesetzt-Seins, in dem Migranten und Migrantinnen unbedingt „Paten“ benötigen, die Ihnen ein neues Gefühl der Sicherheit vermitteln.

Ein weiteres kommt hinzu: Zur Angst der Migranten und Migrantinnen korrespondiert die Angst der Menschen in den Zielländern – Angst vor Überfremdung, vor Konkurrenz auf dem Arbeitsmarkt, vor einem Verlust von Besitz und Privilegien. Die „Fremden“ will man nicht, man fürchtet sie und lehnt sie deshalb ab. Diese Ablehnung ist nicht erst heute mit Aussperrung und Ausgrenzung verbunden. Viele der großen Zwangsmigrationen waren begleitet von Grenzsicherungen und Internierungen, von Arbeitsverboten und Diskriminierungen. Das „Wir“ der Einheimischen konstruierte ein „Ihr“ der unerwünschten Ankömmlinge. Unter dieser Dichotomie von „Wir“ und „Ihr“ lassen sich dann sehr viele der konkreten Ausschlusszenarien fassen, die begannen, waren die Flüchtenden erst einmal im Land.

Die beiden korrespondierenden Ängste, die der Ankommenden und der



Prof. Dr. Marita Krauss, Professorin für Europäische Regionalgeschichte sowie Bayerische und Schwäbische Landesgeschichte an der Universität Augsburg

Mitglieder der Aufnahmegesellschaft, gingen und gehen eine unselige Verbindung ein: Die Ankommenden spüren die Ablehnung und dies steigert ihre Verzweiflung und Not. Und den Einheimischen versperrt die Angst vielfach den Blick auf die Qualitäten und Angebote der Ankommenden. Vor dem Hintergrund der Angst lernt man sich nicht kennen.

I.

Zunächst sind nun kurz einige Grundkoordinaten des Themas Migration zu skizzieren. Migration stellt meist einen lebenslangen, oft sogar generationenübergreifenden Prozess dar. Der Soziologe Georg Simmel beschreibt den Migranten als einen „Gast der heute kommt und morgen bleibt“. Dies enthält eine

Definition, die viele Migrationsforscher zugrunde legen: Migration ist das Überschreiten einer Grenze mit der Absicht, dort – zumindest eine längere Zeit – zu bleiben. Eine alternative ethnologische Definition lautet: Migration ist Bewegung von Menschen im geographischen Raum. Migration ist aber in jedem Falle mehr als Tourismus oder Mobilität: Menschen verlassen ihre Heimat, überschreiten die Grenzen ihres Dorfes, ihrer Region, ihres Landes und „wandern“ – so immer noch der offizielle Terminus – in die Städte, in andere Länder und Erdteile. Die Gründe dafür waren immer schon vielfältig. Hunger, Krieg, politische oder religiöse Verfolgung konnten Migrationen auslösen, aber auch Kriegszüge mit Landnahmen, Handel, Arbeitssuche, Heiratswünsche.

Das Begriffsinstrumentarium, mit dem operiert wurde und oft noch wird, ist meist selbst ein Teil der Migrationsgeschichte. Das gilt für die USA, aber auch für Deutschland und andere europäische Länder. Der Umgang mit Migration spiegelt, so eine These, die Selbstdefinition einer Gesellschaft. Solche Muster sind dem historischen Wandel unterworfen: In den USA wurde aus der Idee der Verschmelzung in einem amerikanischen „melting pot“ die „Salatschüssel“, in der die verschiedenen Elemente vermischt, aber nicht verbunden nebeneinander weiterbestehen. In Deutschland galt zwar weiterhin der Abstammungs-Gedanke, wie auch die Aufnahme der Russland-Deutschen zeigt, und bis vor Kurzem war der Begriff der Einwanderungsgesellschaft ein Tabu, doch de facto hat sich sehr viel geändert. Untergründig laufen jedoch die alten Konzepte weiterhin mit.

Der Staat – bzw. in früheren Jahrhunderten der Herrscher oder eine städtische Obrigkeit – hat, und das ist für heutige Fragen wichtig, vor allem bei der jeweiligen Einwanderungspolitik Bedeutung: Die Zielregion kann Einwanderung fördern, Reisekosten, Land, Wohnung, Arbeitsmöglichkeiten zur Verfügung stellen und eine Beschäftigungs-Minderheitenquote installieren. Sie kann aber auch Einwanderung quotieren oder hohe finanzielle Hürden errichten, Arbeitsmöglichkeiten und Freizügigkeit einschränken. So wird sie zum Katalysator von Wanderungs- und Identifikationsprozessen. Hinzu treten temporäre ökonomische oder politische Faktoren wie Rezession oder Konjunktur, Krieg und Frieden, Fremdenfeindlichkeit oder eine positive Erwartung gegenüber den Neuankömmlingen.

II.

Diskutiert wurde (und wird) aber meist nicht über Migration, sondern über „Integration“ im neuen Land. Der Begriff der Integration enthält an sich das Bild einer oder vielmehr zweier Kulturen, die aufeinanderstoßen und miteinander verschmelzen, sich verbinden oder verschränken. In den USA werden, anders als in Deutschland, Integration und Assimilierung oft gleichgesetzt. Durch „Akkulturation“ sollen Migranten die neuen Normen, Werte und Verhaltensmuster übernehmen, also beispielsweise eine deutsche „Leitkultur“; nach einer Generation, so hofft man, seien die Zuwanderer „integriert“ und damit nicht mehr erkennbar. Damit wird die Veränderung der aufnehmenden Gesellschaft durch Migration meist kollektiv verdrängt.

Mit einem kritischen Blick auf diesen Integrationsbegriff ist zu fragen, ob es die hier behauptete relativ homogene Kultur, in die man sich „integrieren“ könnte, überhaupt je gab, ob nicht vielmehr die Aufnahmegesellschaften, wie es die Forschungen über „hybride Kulturen“ nahelegen, über alle Zeiten hinweg

vielfach fragmentiert und durchmischt waren. Keine Kultur ist von der Zirkulation von Menschen, Dingen, Zeichen und Informationen unberührt geblieben. „Hybridität“ bedeutet ein vielfältiges Überlappen und Überschneiden von Traditionen und Diskursen, eine Auflösung der nur scheinbar festen Grenzen von Kulturen. Das Bild einer autochthonen Kultur, an die sich Migranten angleichen, in die sie sich hätten integrieren können, wird fragwürdig und brüchig: Autochtonie ist ebenfalls ein „hybrides Gebilde“, das nur über eine längere Zeit Bestand hatte. Aber eben darauf beziehen sich Polarisierungen, die einem „Wir“ der Einheimischen ein „Ihr“ der Anderen, der Fremden, gegenüberstellen.

III.

Im Folgenden will ich nun einige wichtige Migrationsschübe exemplarisch auf diese Fragen hin abklopfen.

Zu meinem ersten Beispiel. Der Augsburger Religionsfriede von 1555 hatte das „ius emigrandi“ festgeschrieben, eine Schutzklausel vor religiös bestimmter Verfolgung, die mit dem landesherrlichen Recht korrespondierte, anderskonfessionelle Untertanen zur Auswanderung zu zwingen. Auf dieses Recht zur Auswanderung konnten sich die evangelischen Glaubensflüchtlinge stützen, die seit den 1590er Jahren aus den österreichischen Erblanden flohen, um sich vor allem im süddeutschen Raum wieder anzusiedeln. Wirtschaftlich potente Zuwanderer mit guten geschäftlichen Verbindungen fanden, vor allem in Friedenszeiten, deutlich schneller Aufnahme als arme Migranten, die bei den Ansässigen die Sorge auslösten, sie könnten der finanziellen Unterstützung bedürfen. Die rechtliche Integration dieser wohlhabenden Immigranten wurde meist in kurzer Zeit vollzogen. Die gemeinsame Konfession und die gemeinsame Sprache waren dafür von großer Bedeutung, senkten sie doch auch die Bedenken gegenüber einer möglichen Einheirat, dem Konnubium, das bis heute als zentrales Integrationskriterium gilt. Von Bedeutung war überdies das bewegende Schicksal der Glaubensflüchtlinge, das bei den Ansässigen eine emotionale Integrationsbereitschaft schuf. Auf positive Aufnahme konnten Flüchtlinge auch rechnen, wenn sie als Arbeitskräfte gebraucht wurden. Die Grundherren rissen sich nach den Menschenverlusten des 30-jährigen Krieges um die Neuankömmlinge und stellten ihnen zu günstigsten Bedingungen Land zur Verfügung. Auch in den Reichsstädten senkte man die Bedingungen für Neubürger, war doch die Bevölkerung durch Seuchen und Hunger oft auf 20 Prozent geschrumpft. Krieg und Not senkten jedoch deutlich die Bereitschaft, Fremde aufzunehmen. Die Aufnahmegesellschaft, so ist das zu resümieren, bestimmte die Bedingungen. Davon hing dann auch die soziale und wirtschaftliche Integration der Immigranten maßgeblich ab.

Doch die Aufnahmegesellschaft profitierte, entgegen anfänglicher Befürchtungen, am meisten von Zuwanderung. Dies zeigt sich an der zentralen Glaubensmigration der Folgezeit. Die Zuwanderung der Hugenotten nach der Aufhebung des Edikts von Nantes durch Ludwig XIV. 1685 legte durch die Gründung von „Christian-Erlang“ den Grundstein für die wirtschaftliche Prosperität Erlangens. Bald folgten auch Kurpfälzer Exulanten, die vor den Raubzügen Ludwigs XIV. geflohen waren. Über viele Jahre war Erlangen zweisprachig, und die weitverbreitete Kenntnis der Weltsprache Französisch sowie die Toleranz, dank derer hier mehrere Konfessionen nebeneinander lebten,



Foto: Fototeca Gilardi/akg-images

Rund 16 Millionen Einwanderer betraten hier den Boden der USA: Ellis Island im Hafen von New York, seit 1991 Museum. Zwischen 1820 und

1920 machten sich allein 5,5 Millionen Menschen aus Deutschland auf den Weg in die Neue Welt.

war mit einer der Gründe, dass Markgraf Friedrich hier eine Universität gründete.

Als zweites Beispiel will ich die Auswanderung des 18. und 19. Jahrhunderts anführen, die auch wegen ihres Bruchs mit der Tradition der „stabilitas loci“ die Gemüter erregte. Zunächst galten die Untertanen noch als Besitz des Grundherrn und in erweitertem Sinne

die des Landesherrn, die ohne Erlaubnis und Abstandszahlung ihren Ort nicht verlassen durften. Die Mobilisierung der Gesellschaft in der Folge der Französischen Revolution, der Napoleonischen Kriege und der Montgelasschen Reformen begann diese Auffassung langsam aufzuweichen.

Auswanderung, legale und illegale, hatte es jedoch in Bayern bereits vorher

häufig gegeben. Doch wer ohne Erlaubnis des Landesherrn auswanderte, musste mit schärfsten Strafen rechnen: Es drohten Vermögenskonfiszierung und Arbeitshaus. Der Auswanderung gingen häufig attraktive Angebote aus dem Zielland voraus. So warb Katharina II. Kolonisten für Russland an und per Schiff zog es Ende des 18. Jahrhunderts viele Bayern über die Donau nach Ungarn. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts gab es zunächst für Ungläubige, Juden und Bettler eine Lockerung des Verbots. In der bayerischen Verfassung von 1818 wurde dann ein beschränkter Auswanderungsanspruch zumindest in andere deutsche Staaten festgeschrieben. Erst ab 1871 gab es ein Recht auf Auswanderung.

Ein Großteil der deutschen und europäischen Auswanderung des 19. Jahrhunderts hatte die USA zum Ziel; auch dort lockte die Möglichkeit, auf eigenem Grund und Boden sesshaft werden zu können; es handelte sich also zu einem überwältigenden Teil um Wirtschaftsmigranten. Zwischen 1820 und 1920 wanderten allein 5,5 Millionen Menschen aus dem Gebiet des Deutschen Bundes und späteren Deutschen Reichs in die USA aus. 94 Prozent der Amerika-Auswanderer verfügten über transnationale Netzwerke. Die lokalen Netzwerke organisierten sich als Nachbarschaften oder Communities, als Anlaufstationen für individuelle Unterstützung oder als Keimzelle (lokal-) politischer Organisation. Solche transnationalen Kommunen sind also keine Erfindung des ausgehenden 20. Jahrhunderts und es ist auch kein beunruhigendes Phänomen, dass heutige Zuwanderer bemüht sind, sich in Gruppen zu organisieren, Verwandte und Bekannte als erste Anlaufstationen zu nutzen.



Die Referentin diskutierte angeregt mit Besuchern der Veranstaltung.

Als drittes Beispiel ist die Arbeitswanderung in und nach Deutschland anzuführen. Die große Auswanderung wurde gegen Ende des Jahrhunderts immer mehr abgelöst durch die Wanderung der Arbeitssuchenden in die Industriegebiete, vor allem aber in die großen Städte. Bereits um 1900 reichten die Arbeitskräfte, die das eigene Land hervorbrachte, nicht aus: Deutschland wandelte sich von einem Arbeitskräfteausfuhrland zu einem Arbeitskräfteeinfuhrland. In Bayern kamen die ausländischen Arbeitswilligen meist aus Norditalien – als Erntehelfer, Bahnbauarbeiter, Ziegeleiarbeiter. Man brauchte viele Kräfte: So standen in Münchner Vororten mit Ziegelindustrie wie in Berg am Laim in den Sommermonaten oft 900 italienische Ziegelerbeiter 1350 Einheimischen gegenüber – die wachsende Stadt brauchte Millionen Ziegelsteine. Es liegt die Frage nahe, wieso es hier nicht zu Unruhen kam. Dazu ein Bündel an Antworten: Man hatte die Arbeiter und Arbeiterinnen gerufen, die von Subunternehmern angeworben wurden; sie machten eine schwere und schmutzige Arbeit, die die Einheimischen ihnen nicht neideten; die Ziegelerbeiter waren in den Ziegelstadeln und in Arbeiterwohnungen getrennt von der Bevölkerung untergebracht; und die katholische Kirche wirkte als „Integrationsagentur“: die Italiener waren im Gottesdienst, in Burschenvereinen und anderen kirchlichen Vereinen integriert. Außerdem konnte man die italienischen Arbeitskräfte, bei denen häufig die gesamten Familien mitarbeiteten, bei Konjunkturunbrüchen sofort wieder nach Hause schicken. Ganz ähnlich sah das zunächst im Ruhrgebiet aus, wo die polnischen Arbeiter in den Bergwerken beschäftigt waren; auch hier war die katholische Kirche ein zentraler Brückenbauer.

Ein Großteil der deutschen und europäischen Auswanderung des 19. Jahrhunderts hatte die USA zum Ziel.

Im Zweiten Weltkrieg kamen zunächst erneut italienische Arbeiter, dann Fremdarbeiter und immer mehr Zwangsarbeiter nach Bayern, die die einberufenen Männer in der Industrie und der Landwirtschaft ersetzten. Kriegsgefangene wurden ebenfalls als Arbeitskräfte beschäftigt. Der Umgang mit diesen Arbeitskräften, von denen vor allem die „Ostarbeiter“ und Ostarbeiterinnen als Menschen dritter Klasse behandelt wurden, ist ein ganz eigenes Thema, das sich nicht kurz unter der Überschrift der „Arbeitsmigration“ abhandeln lässt. Nach Kriegsende kehrten die meisten wieder in ihre Heimatländer zurück, es kamen Vertriebene und Flüchtlinge. Ab der Mitte der fünfziger Jahre, verstärkt seit den sechziger Jahren, ging man erneut zur Anwerbung von „Gastarbeitern“ aus Italien und anderen europäischen Ländern über.

Industrialisierung und Urbanisierung, so lässt sich dieses große Thema kurz resümieren, waren eng mit Migration verbunden. Die Migranten kamen zunächst noch aus dem engeren Umland, im Zuge der Hochindustrialisierung wuchs der Radius dieser Arbeitswanderung jedoch immer mehr. Man rief Arbeitskräfte, doch es kamen Menschen, deren Anwesenheit die Aufnahmegesellschaft veränderte, sie durchmischte und die Einheimischen dazu veranlasste, sich immer wieder neu ihrer selbst zu versichern. Jede neue Zuwanderergruppe unterschichtete die vorhergehende und trug zu ihrem sozialen Aufstieg bei. Dies führte jedoch nicht unbedingt dazu, dass sich diese als „Deutsche“ fühlten.

IV.

Um das Ausgangsthema der Polarisierung in „Wir“ und „Ihr“ wieder aufzunehmen, möchte ich nun noch drei Zeitschnitte in den Blick nehmen: 1938-1945-2016, also eine Emigration und zwei Zuwanderungen. Das Beispiel der Emigration aus NS-Deutschland soll den Blick dafür schärfen, was Flucht vor Verfolgung bedeutet, wenn man die Perspektive wechselt.

Die von den Nationalsozialisten rassistisch verfolgten Menschen, die 1938 noch nicht aus Deutschland emigriert waren, erlebten im eigenen Land, aber auch von außen die Ablehnung vieler Länder der Welt. Ein Visum war meist nur zu bekommen, wenn Bekannte oder Unbekannte persönlich bürgten, den Betroffenen im fremden Land bei Arbeitslosigkeit oder Not zu versorgen, damit nicht der dortige Staat damit belastet werde. Spätestens seit der Pogromnacht war allen klar, dass es nun um Leib und Leben ging.

Die jüdischen Kinder, in der heutigen Diktion wären das „unbegleitete minderjährige Flüchtlinge“, die in England im Rahmen des Kindertransports aufgenommen wurden, erlebten den Abschied von den Eltern oft als dramatisch und endgültig. Ohne dieses englische Angebot, 10.000 jüdische Kinder unter 17 Jahren aufzunehmen, wären aber wohl auch diese Kinder in der Shoah ermordet worden wie ein Großteil ihrer Eltern. Es hatten sich die Quäker und die jüdischen Gemeinden nach den Novemberpogromen 1938 an die englische Regierung gewandt, um diese Ausnahmeregelung zu erreichen; die Gemeinden bürgten mit 50 Pfund (heute wären das etwa 1500 Euro) für jedes Kind.

Der oskar-prämierte Film „Kindertransport – In eine fremde Welt“ beschreibt, wie diese Kinder mit der Ver-



Foto: akg-images

Millionen Deutsche mussten nach dem Zweiten Weltkrieg aus dem Osten fliehen oder wurden von dort vertrieben. Das Bild zeigt drei von ihnen, eine Mutter und zwei Kinder im Jahr 1945 in

Berlin. Zwölf Millionen Flüchtlinge kamen insgesamt nach Deutschland, zwei Millionen davon nach Bayern – und alle wurden schließlich integriert.



Fragen des Publikums halfen ebenfalls, das Thema zu beleuchten.

arbeitung ihrer Traumata allein gelassen wurden.

Das Aufnahmeland England internierte nach dem Eintritt in den Krieg 1939 Emigranten, darunter auch etliche der Kinder, als „enemy aliens“ z. B. auf der Isle of Man. Auslöser war die Angst der britischen Regierung und der Bevölkerung. Auch nach Auflösung der Lager schlugen sich gerade ältere Emigranten unter schlechtesten Lebensbedingungen in England durch.

Mit einer erfolgreichen Flucht aus Deutschland begannen für viele der Emigranten die Mühen des Exils. Häufig folgten viele weitere Stationen. Manche Schiffe wurden auch von Hafen zu Hafen weitergeschickt, bevor die Emigrierten irgendwo vielleicht doch an Land gehen durften. Auf der Flucht oder in unwirtlichen Fluchttorten war die Angst ständiger Wegbegleiter. Insgesamt war für die meisten Emigrierten der Abschied von Deutschland der Beginn einer langen, oft lebenslangen Strecke der Heimatlosigkeit und des sozialen Abstiegs. Auch noch nach 1945 kam es zu vielen Weiterwanderungen vor allem in das gelobte Einwanderungsland USA, das gute Aufstiegsmöglichkeiten bot. Die Angst der jüdischen Verfolgten blieb jedoch bestehen.

1945 begann im zerstörten und besetzten Deutschland ein neues Kapitel der Migrationsgeschichte: Es suchten zunächst diejenigen Schutz, die vor der vorrückenden Roten Armee flohen, dann immer mehr Menschen, die nach den Bestimmungen des Potsdamer Protokolls aus den deutschen Ostgebieten oder aus Ostmitteleuropa ausgewiesen worden waren. Allein nach Bayern kamen etwa zwei Millionen Menschen; kleine Landgemeinden wuchsen oft um

mehr das Doppelte an. Hier eine Momentaufnahme aus dem Jahr 1946: Für das kleine Dorf Pöcking in Landkreis Starnberg bedeutete dies, dass 555 Einwohnern über 18 im Kerndorf 489 Zugezogene gegenüberstanden, im Nachbardorf Maising kamen auf 121 Einheimische 175 Zugezogene.

Die Flüchtlinge und Vertriebenen, darunter sehr viele Frauen und Kinder, hatten oft dramatische und traumatische Fluchterlebnisse hinter sich. Oft sahen sich die Menschen, die nicht freiwillig ihre Heimat verlassen hatten, nach der Ankunft jedoch mit hartherziger Ablehnung konfrontiert. So schrieb der aus Karlsbad stammende praktische Arzt Dr. Adolf Bernhard im September 1947: „Ich habe als Flüchtling mein ganzes Vermögen verloren und habe keinerlei, wie immer geartetes Einkommen, sondern ich lebe lediglich von den Unterstützungen meiner Kinder. Was das in meinem Falle, als ehemals vermöglicher Mann, bedeutet, brauche ich wohl nicht zu schildern. Ich lebe als 84-jähriger Mann, halb erblindet und völlig arbeitsunfähig unter den primitivsten Verhältnissen um nicht zu sagen, ich friste nur mehr mein Leben.“ Vielfach ist in Erzählungen von Ankunft und ersten Erfahrungen die Rede von zutiefst kränkenden Zurückweisungen, von der Verzweiflung einer Familie, die mit der wenigen geretteten Habe von Tür zu Tür oder gar von Ort zu Ort zieht, ohne aufgenommen zu werden. Die Geschichte über die hartherzigen und abweisenden Einheimischen findet sich in beklemmend vielen Erinnerungen von Heimatvertriebenen. Es ist, so genau sie im Einzelfall auch stimmen mag, gleichzeitig die Geschichte des Heimatverlustes sowie der verstärkten

und verstörenden Ankunft in der Fremde. Doch in anderen Erinnerungen tauchen dann auch die freundlichen Helfer, die „Paten“ im neuen Lebensabschnitt auf, die sich der Hilflosen erbarmen, die ein Herz haben und Wärme und Essen teilen.

Die Einheimischen sahen die Ankömmlinge oft als Eindringlinge an. Es gab Bauern, die den Boden eines unbewohnten Zimmers in ihrem Hof herausrissen, nur um keine Einquartierung zu bekommen, sie lehnten es ab, die Küche oder gar das Essen mit den Zugewiesenen zu teilen, es kursierten bittere Flüchtlingswitze und Spottnamen. In einem bayerischen Bericht vom Juli 1946 wurde die Befürchtung geäußert, das Flüchtlingsgesetz, das für die Arbeitsvermittlung das Prinzip der „größeren Bedürftigkeit“ festlege, führe zu einer

Die Flüchtlinge und Vertriebenen, darunter sehr viele Frauen und Kinder, hatten oft dramatische und traumatische Fluchterlebnisse hinter sich.

„Entrechtung der angestammten Bevölkerung zugunsten der Flüchtlinge“. Dahinter steckten nicht nur Hartherzigkeit und Seelenblindheit. Immer wieder wurde die Angst formuliert, die Angst um die eigene Identität, um Besitz und Verfügungsmacht, um Einfluss und Privilegien. Der Fremde, der Flüchtling, wird zu einem Sendboten des Unbewussten, der alle Verteidigungsmechanismen in Bewegung setzt. Die Flüchtlinge galten

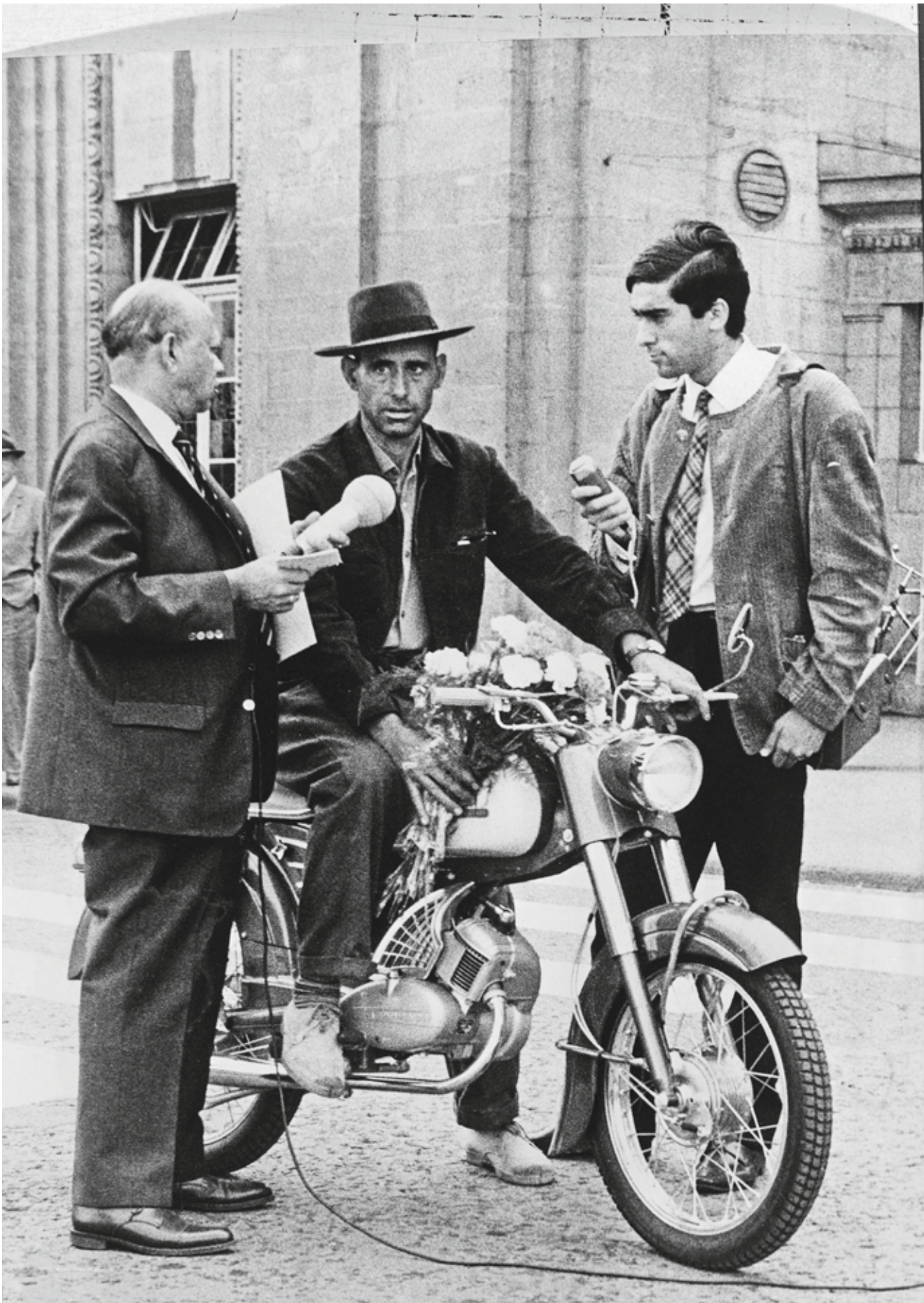


Foto: akg-images

Das wohl bekannteste Symbolbild für die Einwanderung von Gastarbeitern in die Bundesrepublik Deutschland: Der Portugiese Armando de Sá Rodrigues

wurde im Jahr 1964 als einmillionster Gastarbeiter gefeiert – bekam mediale Aufmerksamkeit und ein Moped als Geschenk.

als Habenichtse und Felddiebe, als „Horden“, die Restdeutschland „überschwemmten“. Diese „Flut- und Deichgraf-Metaphorik“ ist bis heute üblich, um Migrationen als Naturkatastrophen erscheinen zu lassen. Jede Gruppe setzt dabei nach außen Grenzen und versucht sich dadurch neu zu definieren, doch ist dies fragil und ständig der Veränderung unterworfen.

Bereits Anfang des 20. Jahrhunderts beschrieb der Soziologe Georg Simmel

den Fremden als „Provokateur“: In seinem Anderssein gegenwärtig provozierend, hat er die Gelöstheit des Kommens und Gehens noch nicht abgelegt und demonstriert den Einheimischen, dass die Welt, in der sie leben, keineswegs begründungslos selbstverständlich ist. Um ihre Identität nicht zu verlieren, müssen sie sich neu definieren, indem sie sich von ihm abgrenzen; dies erleichtert der „Provokateur“ meist dadurch, dass er eine ganze Zeit am Werte-

system seiner Heimat festhält. Dies löst Angst aus, so Simmel: „Angst kommt auf, wenn Grenzen überschritten werden müssen und wir von etwas Gewohntem, Vertrautem uns zu lösen und uns in Neues, Unvertrautes zu wagen haben. Der Fremde ist dabei wesentlich der Mensch, der fast alles, das den Mitgliedern der Gruppe, der er sich nähert, unfraglich erscheint, in Frage stellt.“

Im konkreten Fall der Vertriebenenintegration nach 1945 kam es letztlich

zu einem guten Ende. Es wurde dann eben doch eine privilegierte Eingliederung: Es halfen die gleiche Sprache, die gemeinsame Religion – obwohl es Protestanten im katholischen Altbayern und Katholiken in Franken auch nicht gut erging –, es half der Bezug auf eine gemeinsame deutsche Kultur. Die Angst wurde durch Erfahrung besiegt.

V.

Und damit sind wir im Jahr 2016 und bei der aktuellen Flüchtlingssituation: Wieder kommen Menschen mit dem Nötigsten, mit traumatischen Fluchterfahrungen, voller Ängste und Hoffnungen in das inzwischen reiche Deutschland. Die Angst begleitete sie über das Meer, in den Schlauchbooten und seeuntüchtigen Schiffen, gegenüber den Schleusern, die sie ausnehmen und betrügen, auf der Balkanroute an Zäunen und Grenzen. Wieder sind die Grenzen Orte der Zurückweisung, wieder ist die liminale Phase der Flucht voller Schrecken für Kinder und Erwachsene. Die Macht der Bilder ist bei dieser Migration überwältigend: Massen und Müll, Menschen in überfüllten Zügen, wandernde Menschenmengen auf Feldwegen, Bahnlinien und Autobahnen, Verzweifelte in wilden Lagern, Angekommene in Zelten oder Containern in der Nachbarschaft. Wieder brauchen sie „Paten“ für den Neuanfang. Und wieder greifen auch die Mechanismen, die bereits beschrieben wurden: Hasserfüllte Demonstranten am Zaun von Flüchtlingscamps, auf deutschen Straßen und Plätzen, Deichgrafmetaphorik und Endzeitszenarien, unsägliche Kampagnen in den sozialen Medien, Wahlsiege für die AfD. Wieder fürchten wir alle um Wohlstand und Privilegien, wieder stellen sich Fragen von Identität, Besitz und Verfügungsmacht.

Niemand kann sagen, wie diese heutige Herausforderung bewältigt werden kann. Aber es lassen sich doch Erfahrungen aus der Geschichte heranziehen: Es gibt gute Chancen, dass auch diese Migration letztlich nicht zum Kollaps führt. Wieso sollte sie auch, wenn sogar im zerstörten Deutschland nach 1945 kein Bürgerkrieg ausbrach, als in Deutschland zwölf und davon in Bayern zwei Millionen aufzunehmen waren, insgesamt fast ein Viertel der Bevölkerung neu hinzukam? Wieso sollte sie auch bei einer prosperierenden Wirtschaft und geringer Arbeitslosigkeit, bei einer Wirtschaft, die in Zukunft auf junge Leute angewiesen sein wird? Vergleichen wir noch einmal die Zahlen: 1946 standen in Pöcking 555 Einwohnern über 18 im Kerndorf 489 Zugezogene gegenüber; heute sind es bei 4212 Einwohnern im Kernort Pöcking 141 Asylbewerber/Flüchtlinge. Und das soll nicht zu schaffen sein?

Wie ich Ihnen gezeigt habe, war Migration in der Geschichte die Normalität, nicht der Ausnahmefall. Immer wieder machten sich die Menschen auf den Weg, um im fremden Land neue Chancen zu finden – nach dem 30jährigen Krieg wurde das Allgäu von Tirol aus und Franken von Böhmen aus fast neu bevölkert; im 19. Jahrhundert brachen die Europäer in Millionenzahl nach Amerika auf, im 20. Jahrhundert holte man nach den Vertriebenen und DDR-Flüchtlingen immer mehr Arbeitskräfte ins Land, die intensiv am deutschen Wirtschaftswunder mitarbeiteten. Auch Bürgerkriegsflüchtlinge und Asylbewerber kennen wir seit vielen Jahren. Immer wieder kam die Angst auf, das sei nicht zu bewältigen – und immer wieder lehrte die Erfahrung, dass es anders war. Wir können nicht in die Zukunft sehen. Doch es ist Optimismus gefragt, nicht die Angst. □

Jahrestreffen der Sectio theologica der Bayerischen Benediktinerakademie

Heimat. Grenzen. Gastfreundschaft

Beim Jahrestreffen der Sectio theologica der Bayerischen Benediktinerakademie – diesmal vom 29. bis zum 31. Mai 2016 im Kloster Fischingen in der Schweiz – stand neben dem gemeinsamen Beten und vielen Gesprächen untereinander auch wissenschaftliche Arbeit auf dem Programm. Unter dem

Titel „Heimat. Grenzen. Gastfreundschaft“ waren Experten geladen, die diese Stichworte aus unterschiedlichen Blickwinkeln beleuchteten und zur Diskussion einluden. Lesen Sie im Folgenden zwei der Beiträge, die für den Druck von den Autoren noch überarbeitet wurden.

Gastfreundschaft. Die Kunst der Grenzüberschreitung erlernen

Margit Eckholt

I. Migration als Zeichen der Zeit

Migration – ein globales Phänomen. Eines der großen Zeichen der Zeit zu Beginn des 21. Jahrhunderts ist das Phänomen der globalen Migration. Die Migrationsbewegungen und Flüchtlingsproblematik haben in den letzten Jahren angesichts dramatischer politischer Konflikte und wachsender sozialer Probleme – Ende des letzten Jahrhunderts vor allem in den afrikanischen und asiatischen Ländern, in den letzten Jahren durch Kriege im Nahen Osten und den muslimischen Ländern, Syrien, Afghanistan – immens zugenommen. Der UNHCR (United Nations High Commissioner for Refugees, Hoher Flüchtlingskommissar der Vereinten Nationen) zählt für das Jahr 2015 circa 60 Millionen Menschen, die vor Krieg, Verfolgung und massiven Menschenrechtsverletzungen geflohen sind oder sich in flüchtlingsähnlichen Situationen befinden. Allein in den letzten vier Jahren hat sich die Zahl vervierfacht. In Deutschland sind im letzten Jahr 2015 insgesamt 1,1 Millionen Flüchtlinge eingetroffen.

Dabei ist Migration ein Phänomen, das die Weltgeschichte in ihren unterschiedlichen Epochen immer wieder neu geprägt hat. Es waren unterschiedlichste Beweggründe, die Menschen, gar ganze Volksstämme, zum Aufbruch bewegt haben, oft der Mangel an Lebensnotwendigem in der angestammten Heimat. Not, Hunger, Arbeitslosigkeit, auch Naturkatastrophen haben die Sehnsucht nach einer „neuen Welt“, einem „Eldorado“ genährt und Anlass für einen Aufbruch gegeben – eine Suche nach „Anders-Orten“, neuen Orten, mit Sehnsucht, Fremdheit, Abenteuer und der Hoffnung auf ein gelingendes Lebens ohne Not und Gewalt belegt. Neu ist heute, dass Migration ein globales Phä-



Prof. Dr. Margit Eckholt, Professorin für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Universität Osnabrück

nomen ist, neu ist vor allem der Zuwachs der Migration in die „alte“ Welt, und genau das „schüttelt“ Europa gerade durch und lässt es wachwerden für die Probleme und Herausforderungen einer globalen Weltgesellschaft. Während noch in der zweiten Hälfte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Arbeitsmigranten oder politische Flüchtlinge Europa verließen, wird Europa nun zum Sehnsuchtsort und zur Zuflucht für viele Menschen – darunter vor allem junge Menschen und Familien – aus den von Armut und vielfältiger Gewalt gezeichneten afrikanischen Ländern und den Kriegsgebieten des Nahen Ostens. Und es „kostet“, diesen Seh-

suchtsort zu erreichen: nicht nur das Geld an Schlepper und Mafia, sogar das Leben, das eigene oder das der Lieben. Die Sehnsucht erfährt Schiffbruch – vor der Südküste Italiens, in Sizilien, Lampedusa, auf Gibraltar, an den Stränden der griechischen Inseln, und vielleicht für viele auch sogar dann nach dem Ankommen am Sehnsuchtsort Deutschland, Österreich, Dänemark oder Schweden.

Der Raum im Fluss und die Grenze. Unsere Zeiten sind „bewegte“ Zeiten, von stetem Aufbruch, Ankommen, Verlassen, von Wanderschaft und Reise sind sie geprägt. Vielfältige – gerade auch widersprüchliche und miteinander nicht vereinbare – „Wanderungsbewegungen“ prägen unsere Zeiten: Aufbruch, Bewegung, gewollt oder ungewollt, das Verlassen von Räumen, die Suche nach neuen, das ungewisse Schweben in Grenz- und Warteräumen, die Gewalt der Grenze, der für viele damit verbundene unsichere Status. Gerade die Grenze, die den Raum als Raum definiert, gerät dabei auf neue Weise in den Blick – aus Perspektive derer, die diesseits und jenseits der Grenze leben. Die Grenze wird von Migranten und Migrantinnen immer mehr als gewaltbesetzt erlebt. Die Grenze ist nicht beweglich und durchlässig, es wird vielmehr abgegrenzt, ausgegrenzt, Grenzen werden geschlossen, Grenzmauern hochgezogen. Die Grenze zwischen den USA und Mexiko ist – darauf weisen in den USA lebende lateinamerikanische Theologen hin – zum Symbol für den Graben zwischen dem reichen Norden und dem armen Süden geworden, ein Symbol, das auch auf die Grenzen Europas immer mehr zuzutreffen beginnt.

Die europäischen Länder in den letzten Jahren durcheinanderwirbelnde Migration ist darum kein europäisches Problem, sondern eine globale Herausforderung, und die große Frage wird sein, ob auch Europa beginnen wird, Grenzzäune und -mauern hochzuziehen. Die neuen Grenzerfahrungen in Europa machen die Probleme einer globalisierten Welt deutlich: In Zeiten der Kommunikationsmedien, des regen Austausches von Kapital und Bildungs- und Kultur-Eliten scheinen die Welten so nah, und doch sind sie so fern und einander fremd aus Perspektive all' derer, die um Lebenschancen kämpfen, die keinen Zugang zu Bildung, Arbeit und Wohlstand haben, deren Traum eines sozialen Aufstiegs mit der Überwindung der Grenze verbunden ist und deren Hoffnungen „auf der Grenze“ scheitern.

Grenzerfahrungen und Zwischen-Räume. „Grenzerfahrungen“ machen aber nicht nur die Flüchtlinge. Die Grenze rückt auch für die Bürgerinnen und Bürger Europas neu ins Bewusstsein. Wir erinnern uns an die Bilder des letzten Herbstes, als an den kleinen bayerischen Grenzdörfern Männer und Frauen den Flüchtlingen Unterkunft und Nahrung gegeben haben. Die Grenze ist zu einem Ort geworden – einem Anders-Ort, einem Nicht-Ort, einem „Zwischen-Raum“ –, der auch die Räume diesseits und jenseits der Grenze „in den Fluss“ bringt und zu verändern beginnt. Es entstehen „Zwischen-Räume“, die uns die „Kunst der Grenzüberschreitung“ lehren können und die uns helfen können, eine neue „Haltung“, ein neues „Ethos“ der Begegnung mit den Fremden auszubilden in der zusammenwachsenden Welt. Diese „Zwischen-Räume“, das „Dazwischensein“ beziehungsweise die „In-betweenness“ werden in neuen postkolonialen theologischen Ansätzen reflektiert. Die Ausschlussmechanismen, die mit den vielfältigen Grenzerfahrungen verbunden sind, sind anzuklagen, gleichzeitig ist aber auch zu lernen, wie

diese „In-betweenness“ ein kreativer Ort ist, wie sich in den „Zwischen-Räumen“ in der empfangenen und gegebenen Gastfreundschaft das Zusammenleben auf neue Weise gestaltet und sich eine neue Haltung des Miteinanders ausbildet.

In der politischen Philosophie der letzten Jahrzehnte ist hier das Konzept der „Gastfreundschaft“ entfaltet worden, um in einer zusammenwachsenden Welt neue Formen eines Miteinanders mit den Fremden zu finden. Gastfreundschaft kann helfen, die „Kunst der Grenzüberschreitung“ zu erlernen. Sie kann helfen, mit den durch die Begegnung mit den Fremden bedingten Veränderungsprozessen, auch im Blick auf die religiöse Identität und die Herausforderungen für die Kirchen kreativ umgehen zu lernen.

II. Gastfreundschaft – Tiefendimension einer Begegnung mit dem/der Fremden

Der deutsch-spanische Lyriker José F. A. Oliver, Kind einer Migrantenfamilie der ersten Generation der Arbeitsmigranten in Deutschland in den 1960er Jahren, schreibt in seinem Gedichtband „Gastling“ die folgenden Zeilen:

ich sah gefaltete hände
zum exil
ich sah erbrochene fenster
vor flucht
ich sah verbrannte haut
ins alibi

ich sah den regen
sich trommeln
eingeweide hin
zur erde
ich sah die rückkehr
der boten
ins eigene gehör

ich sah dies haus
in dem freunde sitzen
noch nicht
um einen tisch
werden

Was Oliver hier ausdrückt, ist sicher Erfahrung der meisten der aus den Kriegsgebieten Syriens Geflüchteten und bei uns „Gestrandeten“, Erinnerung an Krieg, Flucht, und eingeschrieben in diese Erinnerungsbilder die Hoffnung, die den Aufbruch ermöglicht hat, symbolisiert im Bild einer Mahlgemeinschaft, der Gastfreundschaft: „ich sah dies haus / in dem freunde sitzen / noch nicht / um einen tisch / werden“, eine Gastfreundschaft, die „noch nicht“ ist, die aber „werden“ möge. Im offenen Schluss des Gedichts, im Infinitiv „werden“ schwingt diese Hoffnung mit. Gastfreundschaft, das machen jüngere Ansätze politischer Philosophie deutlich, ist eine „utopische“ und „kreative“ Metapher für ein gelingendes und glückendes Miteinander, für die Ausgestaltung der politischen Ordnung der Weltgesellschaft.

Während Aristoteles in seiner politischen Philosophie die Gastfreundschaft noch als unvollkommene Gestalt der Freundschaft ansieht, weil diese allein auf den „Nutzen“ abziele, erhält die Gastfreundschaft in den Überlegungen Immanuel Kants „Zum ewigen Frieden“ – gerade angesichts des „inhospitale(n) Betragen(s) der gesitteten, vornehmlich handelntreibenden Staaten unseres Weltteils“ – eine neue Bedeutung. Kant definiert Hospitalität als „das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines anderen wegen, von diesem nicht feindselig behandelt zu werden“. Er führt „den antiken Gedanken des Kosmopolitismus bzw. Weltbürgertums weiter, indem er als erster dem Fremden ein Recht auf Gastfreundschaft zuer-



Foto: Kloster Fischingen

Der Eingang zum Kloster Fischingen, das zwischen St. Gallen und Basel liegt.

kennt, das über eine Ethik des Humanen hinaus juristisch-politische Pflichten einfordert“ (Rolf Gärtner), und darum ist, so Kant, „die Idee eines Weltbürgertums keine phantastische und über-spannte Vorstellungsart des Rechts, sondern eine notwendige Ergänzung des ungeschriebenen Kodex, sowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt, und so zum ewigen Frieden, zu dem man sich in der kontinuierlichen Annäherung zu befinden nur unter dieser Bedingung schmeicheln darf.“

Die jüdischen Philosophen Emmanuel Lévinas und Jacques Derrida werden in ihren politisch-philosophischen Überlegungen im 20. Jahrhundert – vor dem Hintergrund des Schreckens des Holocausts und der neuen Migrationsbewegungen aus den arabischen Ländern – auf diesen Gedanken von Kant zurückgreifen und ihn in einen neuen Rahmen stellen. Sie machen auf die Aporie der Gastfreundschaft aufmerksam, auf die Spannung zwischen ethischer Forderung – Gastfreundschaft ist ein unveräußerliches Menschenrecht – und der politisch-rechtlichen Durchsetzung. Dabei gehen in diese Überlegungen die religiösen Quellen des Judentums und Christentums ein.

Der Gasthof – das Hospiz – war in der Geschichte immer ein Ort des Schutzes, der den Fremden aufnimmt, ohne – zunächst – nach seinem Namen zu fragen, Ort einer zweckfreien und absichtslosen Begegnung. In der Benediktregel ist die Gastfreundschaft im 53. Kapitel beschrieben: „Jeden Gast, der da kommt, nehme man wie Christus auf; denn er wird sprechen: Ich war Fremdling, und ihr habt mich aufgenommen.“ Gast und Gastgeber, Fremder und Einheimischer werden einander in der gelebten Gastfreundschaft zur Gabe: Dem Fremden wird die Gabe der Gastfreundschaft gewährt, die sich oftmals in Gestalt eines Mahles verdichtet. Der Gast, der Fremde, dem die Türe aufgetan wird, öffnet darin den Blick auf eine neue Weite, den Horizont eines Miteinanders

aus Geben und Nehmen, das Raum macht für ein „Mehr“: „Der Gast bringt Gott herein“, so Romano Guardini in seinem 1930 abgefassten dritten Brief zur Selbstbildung. Guardini hat von der Gastfreundschaft als einer „besonders köstlichen Art der Gebe-Gemeinschaft“ gesprochen: „Was heißt das, jemand zu Gaste nehmen? Es bedeutet, daß jemand ‚Draußen‘ ist, und man nimmt ihn in sein ‚Drinnein‘ auf, in sein ‚Heim‘. Dies ‚Draußen‘ und ‚Drinnein‘ kann buchstäblich gemeint sein, so, wenn jemand heimatlos ist, oder zu Besuch ist, und man nimmt ihn zu Gaste. Dann kommt er herein in unser Haus, in unsere Stube und ist bei uns drinnen. Da bedeutet dann richtige Gastfreundschaft, daß man es ihm heimisch mache.“

Französische Gegenwartsphilosophie setzt heute, in Zeiten der Globalisierung, in der Grenzen eine neue Bedeutung annehmen und die Begegnung mit Fremden konstitutiv ist für das Zusammenleben, genau bei diesem Thema der Gastfreundschaft und der Spannung von „Drinnein“ und „Draußen“ an.

Jacques Derrida hat in zwei philosophischen Seminaren („Von der Gastfreundschaft“: „Frage des Fremden: vom Fremden kommend“; „Schritt zur Gastfreundschaft“) die Besonderheit der Begegnung mit dem Fremden, die sich in der Gastfreundschaft ausdrückt, vertieft. Zum Verständnis seines Gedankenganges muss die Begriffsgeschichte der französischen Formulierung in den Blick genommen werden: „L'Hôte“ ist der Gast und Gastgeber zugleich; „hôte“ und „hospitalité“ gehen auf das Lateinische zurück. „Hostis“ ist der Fremdling, der Feind; „hospes“ – „hosti-pots“ – ist der Gast oder der Gastgeber, aber auch der Fremde. „L'hôte“ ist der Fremde, der als Gast oder Feind empfangen wird. Im deutschen Wort „Hospitalitätsschaden“ wirkt dieser Bezug auf das „Fremde“ nach, im „Hospiz“ der Aspekt der Gastfreundschaft. „Hospitalité“ ist die Gastfreundschaft, die dem Fremden gewährt wird. Zur Veranschaulichung der höchst komplexen Anmerkungen Derridas (die

hier zudem nur in aller Kürze vorgestellt werden können), wird zunächst eine kurze Erzählung von Albert Camus, „L'hôte“, aus der Sammlung „L'exil et le royaume“, in Erinnerung gerufen.

Daru, ein in Algerien geborener Franzose, tritt nach dem Krieg eine Stelle als Lehrer in den Bergen des Maghreb an. Die Schule liegt einsam auf einem Hochplateau, an der Grenze zur Wüste. Er ist dort fremd und doch heimisch, im „exil“ und doch im „royaume“. Es schneit, es ist kalt, eine „fremde“ Erfahrung in der sonst immer heißen Wüste. Zwei Besucher sind im Anmarsch, der Dorfpolizist, ein Korse, in seinem Gefolge, an einem Seil, ein Araber, gefangen. Daru erhält den Befehl, den Araber am folgenden Tag an die nächste Polizeistation in der Ebene auszuliefern. Er lehnt sich auf: Einen Menschen auszuliefern verstößt gegen seine Ehre, aber er lehnt sich auch gegen die Bosheit des Arabers auf, der einen Mord auf seinem Gewissen hat. Abends sind die beiden alleine. Daru bereitet dem Araber ein Nachtlager, ein Essen. Auf die Frage des Arabers, warum er dies tue, antwortet Daru nur, er selbst habe Hunger. Am nächsten Morgen – der Araber ist nicht geflohen (was Daru wohl im Geheimen gehofft hat) – geht Daru mit dem Araber ein Stück Weges. Er überlässt ihm dann selbst die Entscheidung, den Weg in die Freiheit oder nach Tinguit, ins Gefängnis, zu nehmen. Der Araber schlägt den Weg nach Tinguit ein. Zurück in der Schule liest Daru an der Tafel: Du hast unseren Bruder ausgeliefert; wir werden es Dir heimzahlen.

Soweit die Erzählung. Was ist passiert? Daru hat dem Araber doch zwei Wege aufgetan. Hätte dieser wirklich die Entscheidung für den Weg in die Freiheit treffen können? Eine Antwort wird vielleicht möglich sein auf dem Hintergrund der Überlegungen Derridas zur Gastfreundschaft.

Der Fremde, so Derrida, „erschüttert“ – „den drohenden Dogmatismus des väterlichen Logos: das Sein, das ist, und das Nichtsein, das nicht ist. Als ob der

Fremde damit beginnen müsste, die Autorität des Oberhaupts, des Vaters, des Familienoberhaupts, des „Hausherrn“, der Macht der Gastfreundschaft, des ‚hosti-pet-s‘, zu bestreiten.“ Vor dem Hintergrund dieser „Erschütterung“ kommt Derrida im Blick auf die Gastfreundschaft zu einer wesentlichen Unterscheidung. Gastfreundschaft ist auf der einen Seite Teil des Ethos, sie ist „einem Recht, einem Brauch, einem ‚ethos‘, einer ‚Sittlichkeit‘ eingeschrieben“, sie setzt „den sozialen und familiären Status der Vertragspartner voraus, die Möglichkeit für sie, bei ihrem Namen gerufen zu werden, einen Namen zu haben, Rechtssubjekte zu sein, die auf ihre Personalien überprüft werden können, die etwas zugerechnet bekommen können, die verantwortlich sind, die über eine benennbare Identität, einen Eigennamen verfügen.“

Aber es gibt auch die, die nicht mit dem Namen genannt werden können, und gerade diesen „Fremden“ – den „absolut anderen“ – gegenüber wird deutlich, dass Gastfreundschaft als Ethos auf der anderen Seite auf eine „absolute und unbedingte Gastfreundschaft“ bezogen ist, die Gastfreundschaft erst zur Gastfreundschaft macht. Diese absolute Gastfreundschaft „setzt einen Bruch mit der Gastfreundschaft im gängigen Sinne, der bedingten Gastfreundschaft, dem Recht auf Gastfreundschaft oder dem Gastfreundschaftspakt voraus... sie ist ihr gegenüber in ebenso seltsamer Weise heterogen, wie die Gerechtigkeit dem Recht gegenüber heterogen ist, dem sie dennoch so nahe und mit dem sie in Wahrheit unlöslich verbunden ist.“

Nur in der absoluten Form der Gastfreundschaft entfalten sich „die Konturen einer – unmöglichen, unstatthaften – Geographie der Nähe“. Absolute Gastfreundschaft ist immer mit einem „Schritt“ verbunden, einem Überschreiten der Schwelle, bei dem sich die Beziehung zwischen Gast und Gastgeber in ganz entscheidender Weise zu verändern beginnt. „Der Herr, der Einladende, der einladende Gastgeber wird also zur Geisel – er wird in Wahrheit schon immer eine Geisel gewesen sein. Und der Gast, die eingeladene Geisel, wird zum Einladenden des Einladenden, zum Herrn des Gastgebers. Der Gast wird zum Gastgeber des Gastgebers... So tritt man von drinnen ein: Der Hausherr ist bei sich zu Hause, doch tritt er nichtsdeweniger dank des Gastes – der von draußen kommt – bei sich ein. Der Herr tritt also von drinnen ein, als ob er von draußen käme. Er tritt dank des Besuchers bei sich ein, durch die Gnade seines Gastes.“

Zwischen beiden Ebenen der Gastfreundschaft, die unauflösbar aufeinander bezogen sind, herrscht eine Antinomie, die Ausgangspunkt für die Tragik des Miteinanders ist. „Es ist, als würden die Gesetze der Gastfreundschaft, indem sie Grenzen, Befugnisse, Rechte und Pflichten markieren, darin bestehen, das Gesetz der Gastfreundschaft herauszufordern und zu übertreten, jenes Gesetz, das fordert, dem Ankömmling bedingungslose Aufnahme zu gewähren.“ „Das Gesetz wäre nicht wirklich unbedingt, wenn es nicht wirklich, konkret, bestimmt werden müßte, wenn darin nicht sein Sein als ein Sein-müssen bestände. Es würde Gefahr laufen, abstrakt, utopisch, illusorisch zu sein und sich somit in sein Gegenteil zu verkehren. Umgekehrt würden die bedingten Gesetze aufhören, Gesetze der Gastfreundschaft zu sein, wenn sie nicht vom Gesetz der unbedingten Gastfreundschaft geleitet, inspiriert, verlangt, ja eingefordert würden. Diese beiden Gesetzesordnungen, die Ordnung des Gesetzes und die Ordnung der Gesetze, sind also zugleich widersprüchlich, antinomisch und untrennbar verbunden.“

Damit ist vielleicht eine Antwort auf die Frage nach der Entscheidung des Arabers möglich. Als Daru ihm ein Nachtlager herrichtet, ihm ein Essen anbietet, öffnet sich zwischen Daru und dem Araber ein Raum der „fraternité“, etwas, was dieser – ohne dass Daru dies wohl intendiert hat – als Gastfreundschaft im absoluten Sinn versteht. Der Araber kann gar nicht anders als den Weg nach Tinguit wählen. Daru hat sich gegen diese „fraternité“ gestäubt und sich an die Gastfreundschaft in den Grenzen des Rechts gehalten. Der Gast ist ihm Fremder geblieben, doch die Gastfreundschaft im absoluten Sinn meldet ihre Rechte an. So liest Daru nach seiner Rückkehr in die Schule die an die Tafel geschriebenen Worte. Das, was sich für den Araber in der Nacht ereignet hat, hat Daru gerade im Empfang des Fremden verraten. Er hat der Gastfreundschaft im absoluten Sinn zwar einen Raum eröffnet, sich ihr aber gleichzeitig verweigert, weil er die Ordnung des Gesetzes nicht aus dem Blick verloren hat. Hier liegt die „Tragik“, die Antinomie der beiden Ordnungen der Gastfreundschaft, von der Derrida spricht.

Gastfreundschaft ist wesentlicher Bestandteil des kulturellen Ethos. Sie ist Nährboden für die Entfaltung des Fremdenrechts, für ethische Orientierungen und rechtliche Regelungen in einer globalen Weltgesellschaft. Die absolute Gestalt der Gastfreundschaft, auf die Derrida hinweist, bricht dabei das Miteinander auf eine „Ökonomie der Gabe“ auf: Hier wird der Gast zum Gastgeber des Gastgebers, der „Hausherr“ beziehungsweise die „Hausfrau“ gewinnt sich – sein/ihr Verhältnis zum anderen, zur Welt – neu in der Begegnung mit dem Fremden. Gastfreundschaft, in ihrer absoluten Form, lässt Miteinander als „verdankt“, als gegenseitiges Geben und Empfangen erleben. Wenn wir Gastfreundschaft üben, so die Hoffnung, werden wir nicht Grenzen hochziehen und zementieren, sondern werden wir die „Kunst der Grenzüberschreitung“ erlernen in den vielfachen Begegnungen mit den anderen und Grundlagen legen für ein Miteinander in Frieden und Gerechtigkeit, den neuen Zeiten einer „bewegten Welt“ und einer pluralen religiösen und säkularen Weltgesellschaft entsprechend.

III. Die „Kunst der Gastfreundschaft“ erlernen – theologische Perspektiven

Christen müssen heute neu in die Weggestalt christlichen Glaubens hineinwachsen. Papst Franziskus hat in seinem Apostolischen Schreiben „Evangelii Gaudium“ dazu entscheidende Impulse gegeben und damit das in unsere Zeit „übersetzt“, was das Zweite Vatikanische Konzil bereits benannt hat: Die Kirche ist „ihrem Wesen nach ‚missionarisch‘“ („Ad Gentes“, Nr. 2), und das bedeutet für eine Reflexion auf die Gestalt christlichen Glaubens, den vielfältigen Dynamiken des Glaubens, den überraschenden und fragilen Prozessen der Entstehung, des Reifens und Abbrechens des Glaubens, der Veränderung religiöser Identität in den verschiedenen Prozessen der Begegnung mit anderen besser gerecht zu werden. Das hat in besonderer Weise der Jesuit, Theologe, Philosoph und Historiker Michel de Certeau bereits in den 1960er und 1970er Jahren herausgearbeitet. Er reflektiert in seinen im Band „GlaubensSchwachheit“ gesammelten Aufsätzen auf die unterschiedlichen Glaubenspraktiken, die sich „im Transit“ herausbilden, in den vielen Kontaktzonen mit den anderen, im „Zwischen“. Diese vielfältigen Glaubenspraktiken sind Suchbewegungen nach dem, „ohne den“ der Glaubende nicht sein kann, Praktiken „mit den anderen“, in denen sich der „Körper“ der Kirche er-

neuert, weil sie an den Ursprung des Glaubens heranführen, an das Erschrecken und Erstaunen angesichts des „fehlenden Körpers“ des Freundes. Sie erinnern daran, dass Glauben heißt, sich „umzukehren“ am leeren Grab, wie Maria von Magdala, um hier, in der „Sendung“ zu den vielen anderen, vor allem zu denen, die Not leiden, neu zu werden. Das sind keine Prozesse, die „kalkuliert“ oder die „gemacht“ werden können, hier zieht Michel de Certeau die Spuren der Gnadenlehre seines Lehrers Henri de Lubac weiter aus und übersetzt in seine kultur- und sozialwissenschaftliche Sprache das, was Karl Rahner in seinem Aufsatz zur „Frömmigkeit heute und morgen“ anzeigt, dass der „Fromme von morgen“ „Mystiker“ sein werde. Gläubige Erfahrung und deren „gegenseitige Mitteilung“ gehören zusammen, daraus entstehen Glaubenspraktiken, aus und in der Alltäglichkeit des Lebens, in den vielfältigen Begegnungen mit den anderen und Fremden. Glaube wird gerade hier, so Michel de Certeau, immer wieder neu, Glaube ist Aufbruch, ist „Erfahrung von Zerbrechlichkeit, Mittel, der Gast eines Anderen zu werden, der beunruhigt und leben macht.“

Theologische Arbeit steht genau hier, aus dieser Tiefendimension christlichen Glaubens, im Dienst der „Kunst der Grenzüberschreitung“, weil diese „Überschreitung“, der „Transit“, in die Grundgestalt christlichen Glaubens eingeschrieben ist. Es geht immer wieder je neu darum, „anderen Raum zu geben“, vor allem dem Anderen, Gott selbst. „Dem Nächsten Raum zu geben, das wird heißen, den Platz zu räumen – mehr oder weniger zu sterben und zu leben. Das ist keine Passivität, sondern *Kampf dafür, anderen Raum zu geben* – im Diskurs, in der kollektiven Zusammenarbeit usw. Diese Arbeit der Gastfreundschaft gegenüber dem Fremden ist exakt die Form der christlichen Sprache. Sie entsteht nur partiell; sie bleibt relativ zu dem partikulären Platz, den man ‚einnimmt‘. Sie ist niemals abgeschlossen. Sie ist verloren, glücklich ertrunken in der ungeheuren Weite der menschlichen Geschichte. Sie verschwindet wie Jesus in der Menge“ (de Certeau). Das ist ein beeindruckendes Konzept von Religion und Mission: dem anderen „Raum zu geben“, Gast-Freunde zu werden und so im Eigenen zu wachsen, um gemeinsam Zeugnis zu geben von Gottes Barmherzigkeit.

IV. „... um einen Tisch werden“ – ein spiritueller Ausblick

ich sah gefaltete hände
zum exil
ich sah erbrochene fenster
vor flucht
ich sah verbrannte haut
ins alibi

ich sah den regen
sich trommeln
eingeweide hin
zur erde
ich sah die rückkehr
der boten
ins eigene gehör

ich sah dies haus
in dem freunde sitzen
noch nicht
um einen tisch
werden

Für den Lyriker J.A. Oliver ist das Bild der Gastfreundschaft eine Utopie, ein Hoffnungsbild, das sich in die Erinnerung an Krieg, Gewalt, Flucht einschreibt. Für Christen und Christinnen ist dieses „werden“, mit dem das Gedicht schließt, konkrete Hoffnung, konkret geworden durch alle Schuld, Ge-



Auch eine Führung durch das Kloster gehörte zum Programm der Besucher aus Bayern – die Gastgeber zeigten dabei auch ihre wunderschöne Bibliothek.

walt und Sünde der Geschichte hindurch in Jesus von Nazareth, dem Christus. In den Texten des Neuen Testaments begegnen wir Jesus als Gast und Gastgeber, als Eingeladenen und Einladenden. Er ist zu Gast bei Pharisäern, Zöllnern, den Ausgegrenzten der Gesellschaft. Eine Szene, die Eingang in die christliche Liturgie gefunden hat, ist die Begegnung Jesu mit dem Hauptmann von Kapharnaum in Mt 8,8. „Herr, ich bin nicht würdig, dass Du eingehst unter meinem Dach, aber sprich nur ein Wort, so wird meine Seele gesund“ – so die Mt 8,8 leicht abgewandelte liturgische Formel. Hier wird, wie Derrida es schildert, der Gast sehnhlich erwartet, weil ich selbst „gesund“ werde in der Ankunft des Anderen, wenn er über meine Schwelle tritt: weil Wirklichkeit gewandelt wird, ein neues Miteinander möglich wird.

Gastgeber in ausgezeichneter Form ist Jesus beim letzten Abendmahl (Lk 22, 14-23). Er ist es, der sich schenkt, ganz schenkt und darin das empfängt und wandelt, was der Liebe Gottes eine Absage erteilt: Hass und Gewalt, das Böse im Grund des Herzens und der Geschichte. Er spricht hier das Wort, das „gesund“ macht. Er ist das Wort, die Gabe, die wandelt, jetzt und auch in Zukunft, denn was Gott jetzt schenkt, ist allen in der Zukunft Gottes, beim Gastmahl in seinem Reich, verheißen. Die absolute Gastfreundschaft, die im Leben Jesu aufleuchtet, indem er Gast und Gastgeber ist, die Sünde der Welt auf sich nehmend sich ganz gibt, ist – um an Derridas Gedanken anzuknüpfen – von der Spannung der „Differenz“, einer Tragik durchzogen. In den Grenzen von Kultur und Geschichte scheitert absolute Gastfreundschaft, sie führt an das Kreuz: „Ihr habt mich nicht aufgenommen“ (Mt 25,43). Aber dass sich gerade darin die „Abсолютheit“ der Gastfreundschaft bewahrt, das Geschehen von Geben und Nehmen in einer unauslotbaren Tiefe, wird zum Glauben und zur Praxis der ersten Jünger und Jüngerinnen. „So steht es in der Schrift: Der Messias wird leiden und am dritten Tag von den Toten auferstehen, und in seinem Namen wird man allen Völkern, anfangen in Jerusalem, verkünden, sie sollen umkehren, damit ihre Sünden vergeben werden. Ihr seid Zeugen dafür. Und ich werde die Gabe, die mein Vater verheißen hat, zu euch herabsenden“ (Lk 24,46-49). Das ist der Ursprungsgrund christlichen

Glaubens, die Erneuerung der Schöpfung im Christusereignis, aus der Liebe, die Gott von Ewigkeit ist und die in der Zeit konkret geworden ist auf den Wegen Jesu von Nazareth, auf denen sich das ereignet hat, was „absolute Gastfreundschaft“ ist: ein Miteinander, das verwandelt, den Gast und den Gastgeber, das sie in ein „verdanktes“ Miteinander hineinwachsen lässt.

Der russische Ikonenmaler Andrej Rublev hat die alttestamentliche Gast-Szene – die drei Fremden zu Besuch bei Abraham und Sara – zum Ausgangspunkt gewählt für seine „Darstellung“ der Trinität (Gen 18,1-33). Gott ist „Gabe“, und diese Gratuität Gottes drückt sich zutiefst in der Liebesgemeinschaft der drei göttlichen Personen aus. In die Bildmitte, am Schnittpunkt der Begegnung der drei göttlichen Personen, hat Rublev den Kelch, das Symbol der Eucharistie, gesetzt. In ihr verdichtet sich in symbolischer Form das Geschehen der Gabe, der absoluten Gastfreundschaft, die Gott selbst ist. Und in all unseren Feiern auf dem Weg – in den vielen Gasthäusern der Welt, wie sie der Württembergische Priester-Maler Sieger immer wieder dargestellt hat – versuchen wir, dieses Symbol neu Wirklichkeit werden zu lassen: als Beitrag von Christen und Christinnen zur Ausgestaltung des neuen Ethos, des neuen „Habitus“ einer neuen Gemeinschaft mit den vielen Fremden, hier bei uns und weit darüber hinaus. □

Die Überlegungen in diesem Text beziehen sich besonders auf folgende Beiträge der Autorin:

Auf der Reise oder: Migration und die Herausforderung der „Anders-Orte“ für christliche Identität, in: Ilona Biendarra (Hg.), „Anders-Orte“. Suche und Sehnsucht nach dem (Ganz-)Anderen, St. Ottilien (Eos-Verlag) 2010, 189-215

„Der Gast bringt Gott herein“ (R. Guardini). Kulturphilosophische und hermeneutisch-theologische Überlegungen zur eucharistischen Gastfreundschaft, in: Joachim Hake (Hg.), Der Gast bringt Gott herein. Eucharistische Gastfreundschaft als Weg zur vollen Abendmahlsgemeinschaft, Stuttgart 2003, 11-30

Auf Wunsch der Redaktion erscheint der Text ohne wissenschaftlichen Apparat. Dies dient der besseren Lesbarkeit des Textes.

An den Rändern von Heimat

Joachim Klose

Edgar Reitz: „Offensichtlich haben wir einen Fehler gemacht, nämlich zu meinen, dass der Markt alles regelt. Was Vermögen, was Arbeit heißt, ist nicht mehr an Orte gebunden und hinterlässt die Menschen ratlos. Wir sind ja als Menschen nicht wirklich mobil, wir bleiben an unseren Körper und unsere Geschichte gebunden, und unsere Sinne suchen Halt in der Welt an den vertrauten Orten.“

I. Einleitung

Deutschland profitiert als Exportland von der Globalisierung. Das wurde besonders nach der Finanzkrise seit 2008 deutlich. Es war und ist die Lokomotive des wirtschaftlichen Aufschwungs in Europa. Globalisierung und Europa sind unabdingbar und notwendig für die Entwicklung unseres Landes. Gleichzeitig führen aber die strukturellen Öffnungsprozesse zu Regionalisierung und Rückbesinnung auf Wurzeln und Identität, denn mit dem Änderungstempo der Lebensverhältnisse und regionalen Bezüge verfremden sich die Herkunftswelten. So plädiert Rüdiger Safranski in seinem Essay *Wie viel Globalisierung verträgt der Mensch?* auch wieder für die partielle Einführung des Heimatbegriffes. Die Ausbalancierung von Mobilität und Welt-offenheit durch Ortsfestigkeit ist eine anthropologische Grundbedingung. „Je mehr emotional gesättigte Ortsbindung, desto größer die Fähigkeit und Bereitschaft zur Welt-offenheit“, schreibt Eduard Beutner.

Wenn nicht mehr das überzeitlich Gültige normativ zu sein scheint, sondern die Veränderlichkeit an sich, suchen Menschen Halt in der Heimat. Heimat ist nicht der Gegenbegriff zur Globalisierung sondern deren Angelpunkt. Aber aufgrund seiner existentiellen Dimension eignet er sich für Missbrauch. Für eine Begriffsbestimmung ist es notwendig, ihn von ideologischen Überformungen zu befreien. Dafür müssen die gewöhnlichen Orte des Wohnens als auch die Lebenskontexte identifiziert und die internen Lebensparameter wie Lebenseinstellung und Religion reflektiert werden.

II. Was ist Heimat?

In der gegenwärtigen weltweiten Krisenpermanenz (9/11, Finanzkrise, Ukraine, ISIS) scheint die heimische Region der letzte überschaubare Zufluchtsort zu sein. So beobachtet das Rheingold Institut für quantitative Markt- und Medienanalysen in Deutschland eine Rückkehr zum Traditionellen, Authentischen und Ursprünglichen und spricht von einer neu erwachten Sehnsucht nach Heimat. Die Gründe dafür sind vielfältig. Durch Mobilität, Flexibilität und schnelle Kommunikation werden Raum und Zeit verfügbarer. Aber wenn Informationen ohne Zeitverzug ausgetauscht werden können, führt das zur Zeitverdichtung und erzeugt den Wunsch innezuhalten. „Panik, die früher lokal war, droht jetzt global zu werden“, heißt es in einem Artikel der Tagespost von Richard Wagner. Dieser Vorgang wird durch die Medien verstärkt, so dass einzig und allein Bilder zurückbleiben, die Angst machen. Die Krise der Moderne hat somit nicht nur im Zusammenbruch der Fortschrittsidee ihren Ursprung, sondern auch in einem Übermaß an Zeit



Foto: SZ/Eisenhut

Dr. Joachim Klose, Landesbeauftragter der Konrad-Adenauer-Stiftung für den Freistaat Sachsen

und Raum. Die hinter alledem stehende Sorge, an seinem Fleck der Welt mit den diesen weit überschreitenden Problemen der Welt allein gelassen zu werden, wird durch die bereits fühlbare demografische Entwicklungen in Deutschland verstärkt – und zwar sowohl dort, wo sich eine rasch wachsende Bevölkerung zusammendrängt, als auch dort, wo die Bevölkerung altert und schrumpft.

Allgemein bezeichnet Heimat die Bilder und Mythen mit denen man groß geworden ist, den Ort der Herkunft, in den man hineingeboren wurde und der existentielle Vorgabe ist, was durch Sprache, Gebräuche und Verhaltensmuster zum Ausdruck kommt. Gleichzeitig ist Heimat aber auch der Ort der Geborgenheit und Sicherheit, den man versteht und wo man verstanden wird. Als solches ist ein positives Heimatverständnis Voraussetzung für Stabilität, Ordnung und Orientierung. Das althochdeutsche Wort „heimuot(e)“ enthält etymologisch die indogermanische Wurzel „kei“ mit der Bedeutung „an einem Ort liegen“. Deshalb ist Heimat der Ort, wo man zu Hause ist. „Heimat haben“ bedeutet dann, dass man in sich selbst ruht. Sie ermöglicht es einem, Bindungen einzugehen, obwohl man ständig in Bewegung ist und bei keiner eingenommenen Position zur Ruhe kommt.

Bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte „Heimat“ rein wirtschaftliche Bedeutung, wie in Begriffen wie „Heimatrecht“ und „Heimatbesitz“ zum Ausdruck kommt. Aber Heimat ist kein Besitztum oder eine Region auf der Landkarte, auf die man verweisen kann, sondern unser intern wahrgenommenes Verhältnis zur Welt. Sie muss sich aktiv angeeignet werden, erfordert das immer wieder sich heimisch machen und formt sich unbewusst durch die Wirklichkeiten, in denen man sich befindet.

Im Heimatbegriff treffen die Unverfügbarkeiten von Material und Natur, Kultur und Gesellschaft und von Alltag und politischer Ordnung aufeinander. Sie alle verlangen einerseits nach individueller Akzeptanz und Anpassung, werden andererseits aber vom sie sich aneignenden Einzelnen immer wieder modifiziert und transzendiert, sind Ergebnis

menschlicher Aktivitäten. Heimat ist folglich immer Heimat für jemanden, so Max Scheler – etwa so, wie Farben im Verhältnis zur Farbwahrnehmung stehen. Im Heimatbegriff verschränken sich innere und äußere Wirklichkeit, die sich nach keiner Seite inhaltlich auflösen lässt: Heimat ist nicht nur ein Ergebnis subjektiver Konstruktionen, sondern bereits die geographische und situative Verortung personaler Ereignisse und lebensgeschichtlicher Prozesse. Eine Schwierigkeit bei der wissenschaftlichen Erfassung von ‚Heimat‘ liegt darin, dass die verobjektivierenden Wissenschaften zum Ziel haben, „ein Wissen zu gewinnen, dessen Gegenstände nicht mehr da-seinsrelativ auf das Leben sind und nicht relativ auf seine möglichen Werte“, so eine weitere Erkenntnis von Scheler. Die anthropologische Erforschung von Heimat fokussiert hingegen auf den innersten Kern von Individuen – und fragt zugleich nach dessen Relevanz für die Bildung kollektiver Identität. Untersuchungen von Ethnologie und Anthropologie zur „Heimat“ blicken denn auch keineswegs nur auf Individuen, sondern auf die Gesellschaften, als deren Teil die Einzelnen identifiziert werden. Sie interessieren sich für die Vorstellungen von Individuen nicht nur deshalb, weil in ihnen soziale Konstruktionen sichtbar werden, sondern gerade auch, weil sie in der Regel Vorstellungen ihrer Verbindungen zu anderen beinhalten, also jenes ‚sozialen Bandes‘, das aus Einzelnen eine Gemeinschaft oder Gesellschaft macht.

Soziale Bindungen sind aber stets solche in Raum und Zeit. So lenkt die Beschäftigung mit ‚Heimat‘ die Aufmerksamkeit auf die Orte, an denen Individuen beheimatet sind, und damit auf das Verhältnis von Ort und Verortung. So gesehen erweist sich Heimat als eine organische Ganzheit aus vorgegebener Natur und nachträglich geschaffener menschlicher Ordnung, d. h. von je spezifischer Kultur, die durch den Menschen hervorgebracht, geprägt und aufrechterhalten wird. Ein solcher sozialer Konstruktionsprozess von Heimat startet also auf der Grundlage unverfügbarer materieller und biologischer Voraussetzungen, arbeitet mit – nach Zeit und Raum kulturspezifischen – Wissensbeständen, ist geprägt von den bereits bestehenden sozialen, rechtlichen und politischen Ordnungsstrukturen, kann diese aber überschreiten und verändern, weshalb auch Visionen und Potentialitäten schon hier-und-jetzt Bestandteile dessen werden können, was als Heimat hervorgebracht wird.

Ein positiver Heimatbezug ist eine wertvolle, vielleicht gar unverzichtbare Voraussetzung für Stabilität und Ordnung eines Gemeinwesens. Gewiss wird Heimat, aufgrund der dynamischen Struktur der Wirklichkeit, immer wieder überschritten. Dann lagern sich neue Schichten des Empfindens, Wissens, Könnens und realer Beheimatung über das, was anfangs Heimat war. Rückblickend ist Heimat ein Prozess von Beheimatungsprozessen, denn sie wird immer wieder überwunden und muss sich neu an-geeignet werden. Was die individuelle Beheimatung als Ganzes ausmacht, setzt sich dann aus den sozialen Auswirkungen verschiedener Zeitschichten zusammen. Mit ihnen gehen oft auch Grenzüberschreitungen von Sinnschichten einher, wie Karen Joisten schreibt, was dazu einlädt, sich der Herkunft neu zu vergewissern. Als soziokulturelle Grundlage unseres Handelns ist sie nichts Statisches, sondern ein sozialer Konstruktionsprozess, in den auch künftige und außerhalb der Heimat liegende Zustände eingehen.

Die erste Schicht, auf der ein Mensch beheimatet ist, ist nichts anderes als sein Körper, wodurch dessen Leiblichkeit

entsteht. Der Leib ist jener Eigenraum, dem er mit all seinen Stimmungen, Gefühlen und Fähigkeiten, von den elementaren bis zu den hochspezialisierten, einwohnt. Die nächste Schicht von Heimat ist der Raum, konkret die Wohnung, das Heim als Mittelpunkt menschlichen Wohnens und Ausgangspunkt kreativen Wirkens. Auf sein Heim bezieht er sich immer wieder, und Verfassungsordnungen geben diesem besonderen Schutz. Als nächste Schichten von Heimat bauen aufeinander auf: die erlebten Straßen, das sie umgebende Dorf oder die umgebende Stadt, die das alles bergende Region – und dann das umbettende Land oder die überwältigende Nation. Schicht für Schicht vom Kleinen ins Größere aufsteigend erfährt – oder erarbeitet sich – der Mensch seine Um-Welt. Das hat freilich auch seine zeitliche Dimension: In dieser Schichtenfolge transzendiert der Mensch vom Kleinkindalter über die Kindergarten- und Schulzeit, über Pubertät und Studienzeit usw. bis hin zu seiner unmittelbaren Gegenwart und deren jeweiliger Beheimatung. Jeder Zeitschnitt und jede Ortsbezogenheit sind bei alledem die Basis einer durch beides abgegrenzten Heimatschicht.

Will man die jeweils handlungsrelevante Heimatschicht überschreiten, braucht es wechselseitiges Vertrauen. Ist solches Vertrauen aber einmal gebrochen, verliert der Gefolterte sämtliche Beheimatungen, denn „[w]er der Folter erlag, kann nicht mehr heimisch werden in der Welt.“ Heimat wird von einer Ressource der Lebensführung oft zum existentiellen Problem, wenn sie jemandem genommen wurde, gleich ob durch Folter, Vertreibung oder Flucht. Im Grunde erst durch solche Verlusterfahrung wird einem bewusst, wie sehr man auf Beheimatung angewiesen ist. So antwortete Améry auch im Exil auf die Frage „Wie viel Heimat braucht der Mensch?“, umso mehr, je weniger er davon mit sich tragen kann.

Jene Handlungsmotivierung, die zur Überwindung der alten Heimat und zur Ausbildung neuer Heimaten führt, hat ihren Ursprung in der schöpferischen Kreativität des Einzelnen, vor allem in seiner allgemeinen Neugierde, seiner Öffnung für Andere, seiner Fähigkeit zur Integration von Neuem und seinem Bedürfnis nach Austausch und Kontakt. Weil der Mensch in der Natur gleichsam exzentrisch positioniert ist, d. h. viele Ziele seines Strebens nicht in ihm selbst liegen, wird Heimat in der Praxis ständig transzendiert. Eine gemeinsame Kultur und das, was dann gesellschaftlich als Heimat empfunden und bezeichnet wird, ist somit ein durchaus störanfälliges Ergebnis der Synchronisation und Abstimmung vieler individueller Beheimatungen. Einmal vorhanden, führt ein positiv bestimmtes Heimatbewusstsein zu gleichartigen, stabil aufeinander bezogenen Aktionsmustern, die in verschiedenen gesellschaftlichen Orten sichtbar und in Organisationen, Institutionen und sozialen bzw. politischen Ordnungsgefügen aktiv werden. Gemeinsame kulturelle Muster bilden dann womöglich auch gemeinsame Zukunftsbilder aus, die ihrerseits zum Ausgangspunkt dauerhaft wechselseitig aufeinander bezogener Handlungen werden, aus denen im gemeinsamen Einvernehmen Neues auf den Bahnen des Alten entsteht.

Wird Heimat funktional eingegrenzt, sei es als Rechtsbegriff in der Neuzeit oder als Territorial-, Rassen- und Utopie-Begriff in den Ideologien des Nationalsozialismus und Sozialismus des

20. Jahrhunderts, so ist dessen Intention nicht die Überwindung von Grenzen, sondern deren Errichtung. Heimat ermöglicht dann nicht Freiheit, sondern wird zur beschränkenden Größe. Auf diese Weise führten die beiden deutschen Diktaturen mit ihren je besonderen Verständnissen von Heimat zum Heimatraub und Heimatentzug. Das verhindert eine konstruktive Auseinandersetzung mit bzw. die Aneignung von Heimat. Sind Synchronisation und Abstimmung zwischen innerer Beheimatung und äußerer Heimat gestört – etwa aufgrund der dargestellten ideologischen Überformungen oder in Folge der Trennung von Funktions- und Herkunftsräumen oder wegen mancherlei Asynchronität zwischen persönlicher Entwicklung und gesellschaftlicher Modernisierung – kommt es zu „änderungstempo-bedingtem Vertrauheitsschwund“ im größeren Ganzen einer eher abstrakt und umfassend verstandenen Heimat sowie zur Rückbesinnung auf regionale Wurzeln und soziokulturell ausgebildete Identität. Zur Erfahrung von Fortschritt gehört beides: sowohl Enttäuschung über dessen Langsamkeit als auch Sorge ob seiner Umgestaltungskraft, meint Herrmann Lübbe. Selbst notwendige Systemwandel dürfen deshalb weder zu schnell noch zu langsam ablaufen, wenn am Ende wiederum Stabilität stehen soll. Gesellschaftlicher Fortschritt wird nämlich nur solange als positiv erfahren und unterstützt, wie der Einzelne sich seiner Basis sicher ist. Wird diese aber fragil, so geht man auf Distanz zu gesellschaftlichen Veränderungsprozessen und beginnt mit Versuchen ihrer Blockade. Empfindungen von und Wissen um Zugehörigkeit lösen sich nicht allein schon durch politischen Voluntarismus auf. Das zeigen auch die Verwerfungen gegenwärtiger Globalisierungsprozesse und den mit ihnen einhergehenden Migrationsbewegungen: Es ist einfach ein Unterschied, wo man lebt – und wie man sich zu diesem Unterschied verhält. Man kann mit Herrmann Lübbe sogar sagen: „Die Aufdringlichkeit und damit Politisierbarkeit dieses Unterschieds wird in modernen Lebensverhältnissen größer.“ Fern davon, eine Ressource allein von Konservatismus zu sein, erweist sich ein positives Verhältnis zur Heimat und deren Bewahrung somit als Grundvoraussetzung nachhaltiger gesellschaftlicher Weiterentwicklung und lernwilliger Öffnung für Neues.

III. Ränder von Heimat

Man wird sich erst der Heimat bewusst, wenn man erfahren hat, was Heimat nicht ist. Im allgemeinen Sprachgebrauch wird Heimat häufig auf Ort reduziert, etwa den Ort der Herkunft, der Geburt oder des Wohnens, und damit auf eine Position im Raum, was auch der Verwendung des Ortsbegriffs im Neuhochdeutschen entspricht. Im Althochdeutschen hingegen korrespondiert er aber noch mit „Schneide“, „Spitze“ und „Ecke“. Dieser ging dann über in jenen eines örtlichen oder zeitlichen Anfangs- oder Endpunktes, im engeren Sinne des vorderen oder hinteren Endes, der Grenze, des Randes oder der Seite, bevor der Begriff dann im Mittelhochdeutschen nur noch einen Standpunkt, einen Platz, eine Stelle oder Stätte bezeichnete. „Heimat als Ort“ ist eher mit der althochdeutschen Bedeutung zu erfassen, die die raumzeitliche Dimension abdeckt, mit Ereignissen in Verbindung gebracht wird und deren Grenzen reflektiert.

Aus der internen Perspektive, d. h. dem Erleben, ist Heimat offen und grenzenlos. Jemand, der Heimat hat, reflektiert sie nicht, womit der Begriff an Bedeutung verliert. Die sogenannte „Schweizer Krankheit“, d. h. das Heim-

weh, das die Schweizer Garde bei ihrem Dienst in Rom befiel, tauchte auch erst aufgrund des Heimatverlustes auf. Aus der externen Perspektive werden ihre Ränder sichtbar. Wenn man sich aus der Heimat wegbewegt, befindet man sich irgendwann in der Fremde. Die Fremde beschränkt die Heimat und wird dadurch für sie konstitutiv, d. h., dass Heimat offene Ränder hat, an denen es zu Auseinandersetzungen mit dem Anderen, dem Fremden kommt. An den Rändern wird verhandelt, was zu einem ‚Ort‘ wird, und wie es sich mit dessen Kern verhält. Im Gegensatz zu Grenzen, die von Menschen kulturell und gesellschaftspolitisch gesetzt werden – wie Landesgrenzen, religiöse Markierungen oder rechtliche Tabuisierungen – und die undurchlässig sind, sind Ränder durchlässig und überwindbar. Sie erlauben das Transzendieren auf neue Schichten von je gegebener Beheimatung, ja legen ihrerseits schon nahe, dass zur Heimat auch gehört, transzient zu werden. Im Grunde sind ‚Orte‘ geschichtete Beheimatungen aktueller und vergangener Generationen. Ein gutes Beispiel dafür ist die Entwicklung von Städten. Diese waren und sind Ausgangspunkt und Motor vielfältiger Modernisierungsbewegungen, wuchsen über lange Zeiten am Umgang mit dem Fremden und lassen einen pulsierenden Wechsel von Sammeln, Abschluss und Öffnung erkennen. Darin sind sie einer ähnlichen Dynamik von Beheimatungsprozessen unterworfen wie Menschen und deren Handeln selbst.

Schon in der griechischen Mythologie gehören Ort und Bewegung zusammen. So fragte sich Jean-Pierre Vernant, warum auf der großen Zeus-Statue in Olympia Hestia und Hermes zusammen dargestellt sind, obwohl sie als Paar dort nicht hingehören, weil sie weder verwandt noch verschwägert waren. Er kommt zum Schluss, dass sie Seite an Seite an denselben Orten wirken und komplementäre Tätigkeiten entfalten, insofern sie nämlich gegensätzliche Raumaspekte verkörpern: Hestia (griechisch für Herd) repräsentiere den kreisförmigen Herd in der Mitte des Hauses, den in sich geschlossenen Raum, der die Beziehung zu sich selbst symbolisiert; Hermes hingegen, der Gott der Schwelle und der Tür, aber auch der Wegkreuzungen und der Stadttore, steht für die Bewegung und das Verhältnis zum anderen, so Jean-Pierre Vernant.

Der Bewegung kann man im Leben nicht entgehen – und umso wichtiger wird die Suche nach Einhausung und Heimat. Selbst ‚Wohnen‘ erscheint dann als ein relationaler Prozess, der im Entdecken, Aneignen, Binden und Identifizieren seine Wurzel und sein Ziel hat, schreibt Martin Schneider. Und gerade aus der Erfahrung seines tätigen Lebens erinnert sich ein Erwachsener oft gern „an die mehr oder weniger glücklichen Räume seiner Kindheit, an die Gerüche und Atmosphären in den Zimmern, auf der Straße, im Wald etc. Er sucht nach Spuren des Wohlbefindens.“ Für Christoph Türcke ist schon der mütterliche Uterus jene erste Heimat, die ein Mensch verlassen muss. Er ist allerdings ein tatsächlicher Nicht-Ort: Solche Heimat „entsteht postum, wenn sie verloren und der Rückweg in sie versperrt ist.“ Auch in die Kindheit, den folgenden Ort ursprünglicher Beheimatung, können wir nicht mehr zurückkehren. Ernst Bloch sieht denn auch nicht in der ‚Sehnsucht nach der Kindheit‘ das Anzeichen einer gelungenen Vermittlung von Subjektivität und Welt, sondern in der Tätigkeit eines Menschen, der ein Stück Welt aktiv in Heimat umbaut und damit einen Ort wie die Kindheit neu erscheinen lässt.

Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende, und sie be-



Foto: Kloster Fischingen

Drei Tage war die Sectio theologica im Kloster Fischingen – hier der Innenhof – zu Gast.

ginnt erst anzufangen, wenn Gesellschaft und Dasein radikal werden, das heißt sich an der Wurzel fassen. Die Wurzel der Geschichte aber ist der arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch. Hat er sich erfasst und das Seine ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in der Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.

So erscheint „das Prinzip Heimat als Inbegriff des Prinzips Hoffnung“, wie es Ernst Bloch in einem seiner letzten Interviews ausgedrückt hat. Heimat bezeichnet in diesem Sinne den Aneignungsprozess des Sich-ständig-heimisch-Machens. Das Bedürfnis ‚zu wohnen‘ und die ‚Suche nach Heimat‘ sind eng verwandt mit den Bedürfnissen nach Anerkennung und Teilhabe. Das aber weist Heimatsuche als eine zutiefst politische Haltung aus.

Drei verschiedene Formen von Transzendenz werden an ‚Heimat‘ sichtbar. Erstens ist Heimat unverfügbar. Sie ist eine Vorgabe, in die man hineingegeben wird. Immer schon liegt eine Ordnung vor, die es entweder zu verlassen oder sich als nachwirkender Habitus anzuerkennen gilt. Denn – zweitens – wird Heimat Schicht für Schicht unver-

fugbar gemacht. Dies geschieht dadurch, dass man sich Heimat immer wieder neu aneignet. Karen Joisten: „Das Transzendieren wird in dieser Auslegung nicht als der punktuelle Vorgang gefasst, in dem sich der Mensch auf ein Ziel hin entwirft, vielmehr wird der Mensch als solcher als ein Wesen des Überstiegs angesehen.“ Martin Heidegger: „Das Dasein selbst ist der Überschritt.“ Die dritte Weise von Transzendenz, die für den Heimatbegriff relevant ist, betrifft ‚das Andere‘, nämlich jenes ‚Fremde‘, das ‚in die Heimat einbricht‘. Heimat ist ohne Fremde nicht zu denken. ‚Fremdes‘ ist dabei etwas, „das sich inmitten aller Ermöglichkeiten, seien sie persönlich-dispositioneller, historisch-kultureller oder auch transzendenter Art, als Unmögliches erweist, als Erschütterung oder Infragestellung vorhandener Möglichkeiten“, formuliert es Bernhard Waldenfels. Jedes Neue ist auf diese Weise ein Einbruch ‚fremder Wirklichkeit‘ in eine Heimat, und „insofern hat jede Geburt, in der sich eine neue Welt auftut, Züge einer Wiedergeburt, da das Neue nur im Nachhinein fassbar ist.“ Bernhard Waldenfels bezeichnet das Fremde, das dem Einzelnen oder der Gemeinschaft plötzlich zustößt, mit ‚Pathos‘, was „bedeutet, dass wir von etwas getroffen sind,



Über die Vorträge wurde im Seminarraum auch ausführlich diskutiert.

und zwar derart, dass dieses Wovon weder in einem vorgängigen Was fundiert, noch in einem nachträglich erzielten Wozu aufgehoben ist.“ Um dem Neuen Sinn zu verleihen und ihm sein Bedrohungspotential zu nehmen und es in die bekannte Ordnung einzugliedern, wurden in archaischen Gesellschaften beim Eintreten neuer Situationen traditionell Schöpfungsmythen zitiert. Die Konfrontation mit dem Fremden gehört zu den unumgänglichen Voraussetzungen unserer Existenz. Alle Beheimatung und Heimat ist dem eindringenden Stachel des Anderen, des noch Unbekannten ausgesetzt. Das macht sie verletzlich – und stattdessen Reaktionen auf ihre Bedrohung mit so tief empfundenen Reaktionen aus. Dabei erwächst doch aus den ersten beiden Transzendenzen zunächst einmal innere Aufgeschlossenheit und Offenheit für Neues. Aufgeschlossenheit und Offenheit aber treffen auf die Veränderungswirkungen des Fremden für Heimat in all seiner Ambivalenz, was übrigens im griechischen Wort „xenos“ deutlich zum Ausdruck kommt, das zugleich ‚Gast‘ und ‚Fremder‘ bedeutet und ihm gegenüber Aufnahme- und Fürsorgepflichten assoziiert. Heimat ist dann gerade bei der Begegnung mit dem Fremden nicht exklusiv, sondern inklusiv.

So sind Migranten und Heimkehrer konstitutiv für ein Gemeinwesen, weil an ihnen grundlegende Fragen der Selbstdeutung und Kultur eines politischen Systems abgehandelt werden. Ausgehend von Überlegungen in dem Sammelband hrsg. von Juterczenka, *Sünne, Sicks, Marcel, Figurationen der Heimkehr. Die Passage vom Fremden zum Eigenen in Geschichte und Literatur der Neuzeit. Göttingen, Wallstein Verlag 2011* würde ich folgendes entwickeln: Migranten sind Wanderer zwischen den Welten. Gleichsam schaffen sie als ‚Grenzgänger‘, die die Ränder zwischen dem ‚Anderen‘ und der Heimat überwunden haben, eine Ahnung, ein Wissen von ‚der Fremde‘ als Alternative, auf die hin fortan Heimat relativierbar ist. Zur typischen Form solchen Relativierens werden Stereotypisierungen des Fremden, die dieses – oft auch nur als Projektionsraum innerheimatlicher Ängste genommen – in Beziehung ‚zum Eigenen‘ setzen. Zur gelungenen Integration des Fremden kommt es nur dann, wenn dieses als Bereicherung erfahren und mit dem Eigenen verschmolzen wird – und wenn sich das Erleben der Fremde im Eigenen zum neugier-

gen eigenen Erleben in der Fremde gesellt. Anderenfalls verstärken Fremdheitserfahrungen nur Abgrenzung und Abschließung. Wenn aus den Rändern um die Heimat Grenzen werden, die sowohl das Transzendieren von Heimat als auch deren weitere Schichtenbildung verhindern, dann erstarrt Heimat und verliert ihre Zukunftsfähigkeit.

Prototypisch für den Grenzgänger von Heimat steht in der Mythologie Odysseus, der nach langer Abwesenheit nach Ithaka zurückkehrte und feststellte, dass die Heimat nicht mehr so ist, wie sie war, als er sie verlassen hatte. Allerdings war der „mythische Heimkehrer“ dem Übergang von der Fremde in die Heimat nicht einfach ausgesetzt, sondern konnte die Ordnung wiederherstellen. Im Allgemeinen können Heimkehrer dies gerade nicht, sondern müssen sich in den neuen Verhältnissen zurechtfinden. Werden sie dabei den Erwartungen des Sozialraumes gerecht, glückt ihre Reintegration, anderenfalls kommt es zu dauerhaften Konflikten oder Exklusionen. Heimkehrer stehen an der Schwelle zwischen Vergangenem und Zukünftigem, zwischen Realität und Imagination. Damit wird die Fremde als stereotype Projektionsfläche erst geschaffen, denn das Erlebte wird mit der Heimkehr zur Erinnerung und der Narration überantwortet, die durch Auswahl und Interpretation die Fremde als eigenständige Einheit erst kreiert.

Narrationen geht es nicht um die detailgetreue Replikation historischer Vorgänge, sondern um die Deutung und Bewertung der erlebten Ereignisse aus Perspektive des Erzählers. Solcher Sinn wird durch authentisches Erzählen bezeugt, ja im Grunde erzeugt. „Positiv gewendet eröffnet der Erzähler folglich durch seine Geschichte hindurch einen Einblick in die Weise, wie er sein Leben deutet und mit welcher leitenden Idee er es bewältigt“, meint wiederum Karen Joisten. Umgekehrt bedeutet das Verschwinden des in der Tradition liegenden Erfahrungswissens, ein Verschwinden der erzählten Welt – und damit der großen Sinnzusammenhänge einschließlich jener, die Heimat reflexiv machen können und hieraus in einer nicht-naiven Weise konstituieren.

Die Postmoderne ist, so Lyotard, nun einmal dadurch geprägt, dass man den ‚großen Meta-Erzählungen‘ keinen Glauben mehr schenkt. Auch die jahrzehntelang so attraktive Metaerzählung des Sozialismus, die Utopie einer egalitären Gesellschaft, ist mit den Revoluti-

onen von 1989 zusammengebrochen – und damit eine Chance auf nicht-geographische Beheimatung, hier: im Sozialismus. Geblieben ist aber der Konstruktionsmechanismus nicht-geographischer Beheimatung, nämlich die Nutzung von Narrationen und Sinndeutungen als Ressourcen realer Ordnungskonstruktion.

Beheimatung allein durch Narration, unverknüpft mit einem konkreten Sozialraum, scheint dennoch schwer möglich zu sein, denn der heimatliche Sozialraum ist jener Grund, auf dem sich Halt und Orientierung in existentiellen Krisen finden lassen. So entstand an der Wende zum 20. Jahrhundert, nicht zuletzt aus Kritik an der modernen bürgerlichen Gesellschaft der Gemeinschaftsbegriff. Die Entstehung der Moderne meint somit (auch) den Übergang von der Gemeinschaft zur Gesellschaft, vom Kollektiv zum Individuum zu Lasten von Beheimatung und Verortung.

Das rief verständlicherweise Gegenbewegungen hervor. So wurde Ende der 1920er Jahre jedenfalls ‚Gemeinschaft‘ und das mit ihr verkoppelten Heimatkonzepkt zum motivierenden Gegenbegriff gegen die moderne bürgerliche Ordnung. In unterschiedlichen Akzentuierungen ließ er sich dann sowohl von Nationalsozialisten als auch von Sozialisten vereinnahmen: „Der Individualist hebt die Gesellschaft zugunsten des großen einzelnen, der Sozialist zugunsten der Gemeinschaft auf“, formuliert es Hellmuth Plessner. Alle derartigen Utopien zielten auf eine als wünschenswert hingestellte Überwindung der bestehenden bürgerlichen Gesellschaft. So wurde ‚Heimat‘ durch die antimodernistische Inanspruchnahme des Gemeinschaftsbegriffs deformiert, wurde einer positiven Sinnbedeutung von ‚Heimat‘ die Basis entzogen, und zwar sowohl durch die Blut-und-Boden-Ideologie des Nationalsozialismus als auch durch die Gleichheitsutopie des Sozialismus.

Theodor W. Adorno stellte dann einem von Ansatz her neoromantischen Verständnis von Heimat, das ‚schicksalhaft‘ Natur mit Kultur verbindet und einen gleichsam mythischen Zugehörigkeitsraum zeichnet, ein Heimatkonzepkt gegenüber, das als transzendenter Horizont intersubjektiver Erzählungen im Kontext des historischen Zivilisationsprozesses zu begreifen ist. Dieses passt dann wieder zu einer offenen Gesellschaft: Ist die Gesellschaft eine Gemeinschaft von Erzählern und Zuhörern, so ist ‚moderne Heimat‘ ein Sozialraum, den Kommunikation und Information anfüllen.

‚Heimat‘ ist politischem Handeln vorgelagert, umschließt es aber noch nicht, und Gemeinsinn ist nur eine Ressource freiheitlicher Politik, doch noch nicht diese selbst. Heimat und auf sie bezogener Gemeinsinn müssen deshalb ihrerseits transzendiert werden, wenn es um die Konstruktion einer freiheitlichen Ordnung geht. Was da als nächste Schicht herangezogen wird, wird seinen ‚Sitz im Leben‘ aber erst dann finden, wenn eine feste Verbindung zur Wirklichkeitsschicht der ‚Heimat‘ gelingt.

IV. Fazit

Wir sind immer schon beheimatet, denn Heimat ist Ausgangspunkt und Grundlage unseres Handelns. ‚Heimat‘ ist aber kein statischer Begriff, sondern ein teleologischer. Als Strukturbegriff besitzt er eine in sich bildende Kraft, die zukünftige und außerhalb von Heimat liegende Zustände antizipiert. So wird ‚Heimat‘ immer wieder überwunden und muss sich neu angeeignet werden. Das, was die individuelle Beheimatung als ganze ausmacht, setzt sich stroboskopisch aus Heimaten verschiedener Zeitschichten und Orte zusammen. Jede

Schicht ist durch räumliche, zeitliche und soziale Aspekte charakterisiert und bildet eine organische Einheit aus vorliegender Natur und der Ordnung, die durch kreatives Wirken hergestellt wird. Der Integrationsprozess von Heimat findet in der Zeit an konkreten Orten und in bestimmten kulturellen Zusammenhängen statt und führt von vergangenen Ereignissen zu zukünftigen. Heimat ist charakterisiert durch die uns prägende physische Umgebung, das sind die bebauten Strukturen, die Häuser und Straßen, die Landschaft und kulturellen Gegenstände, aber auch Gerüche, Speisen und Geräusche. Hierzu gehören auch die Sehgewohnheiten der uns prägenden virtuellen Welt, wie designte Benutzeroberflächen von Computerprogrammen. Die mentale Seite hingegen präsentiert die erzählte Lebenswirklichkeit, die sinnstiftenden Bilder und Begriffe, die in den Narrationen einer Person oder Gesellschaft zum Ausdruck kommen. Sie enthält Dimensionen von gelebter Kultur und praktizierter Religion.

Physischer und mentaler Pol sind miteinander verbunden durch das soziale Band, die Gemeinschaft. Dies ist die dritte Dimension von Heimat. Heimat ist immer Heimat für jemanden. Und Orte werden zur Heimat, wenn sie lebendige Orte sind. Wie Edward Caseys Orte ist Heimat durch Kultur, Leben und Sammeln geprägt. Die gesammelten Artefakte sind das, was Orte bestimmt. „Kultur“ hingegen bezeichnet gelebte Kultur, den Kultus, der in Riten und sinnstiftenden Handlungen zum Ausdruck kommt und geprägt ist durch Narrationen, die Beheimatung und Identität ermöglichen. Letztendlich sind physische Umgebung und gelebte Kultur durch das Leben miteinander verbunden. □

Auf Wunsch der Redaktion erscheint der Text ohne wissenschaftlichen Apparat. Dies dient der besseren Lesbarkeit des Textes.

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 Walsler
Mitarbeiter: Simon Berninger
Fotos: Akademie
Anschrift von Verlag u. Redaktion:
Katholische Akademie in Bayern,
Mandlstraße 23, 80802 München
Postanschrift: Postfach 401008,
80710 München,
Telefon 089/381020, Telefax 089/38102103,
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.



Polen in Europa. Zwischen Integration und Isolation

Podiumsdiskussion der Katholischen Akademie Bayern in Kooperation mit der Redaktion der Zeitschrift „OST-WEST“ und Renovabis

Ein Bericht von Christof Dahm, Renovabis

Die Europäische Union befindet sich gegenwärtig in einer schweren Krise, vielleicht sogar in einer existenziellen Zerreißprobe. Nicht nur aus deutscher Sicht markierte die Entscheidung Großbritanniens zum „Brexit“ einen tiefen Einschnitt, der nach Ansicht vieler Kommentatoren auch dadurch verursacht wurde, dass die Institutionen der Europäischen Union sich in ihren Handlungsabläufen und Beschlüssen als schwerfällig erweisen und „Brüssel“, um es auf eine Kurzformel zu bringen, vielen Unionsbürgern fremd oder sogar unheimlich geworden ist. Blickt man auf die Staaten, die 2004 und 2007 der Union beigetreten sind, also Länder des ehemaligen Ostblocks, findet sich rasch ein weiteres Argument: Man habe sich nicht von „Moskau“ befreit, um sich nun dem „Diktat aus Brüssel“ zu unterwerfen. Besonders empfindlich waren und sind die Reaktionen in diesen Ländern, wenn es um den Umgang mit den Hundertausenden von Flüchtlingen geht, die seit mehreren Jahren und besonders seit Sommer 2015 über die so genannte Balkanroute und das Mittelmeer nach Norden und Westen strömen. In fast allen Ländern der Europäischen Union gibt es Vorbehalte gegen die Maßgaben der EU-Kommission in Brüssel zur Aufnahme der Flüchtlinge, Vorbehalte und Ressentiments nehmen überall zu, und der wachsende Rechtspopulismus in Ländern wie Frankreich, Deutschland, den Niederlanden und Ungarn sind



Dr. Matthias Kneip, Publizist und Referent am Deutschen Polen-Institut (Darmstadt)

Alarmzeichen dafür, dass ein „Weiter so!“ nicht mehr möglich ist.

Auch Polen macht, was die Vorbehalte gegen „Brüssel“ angeht, keine Ausnahme, auch dort steht das Thema „Flüchtlinge“ auf der Tagesordnung. Bei Deutschlands östlichem Nachbarn kommt allerdings noch hinzu, dass sich seit dem Wahlsieg der Partei „Recht und Gerechtigkeit“, die seit 2015 den Präsidenten und die Regierung stellt, beunruhigende Nachrichten häufen: Das Verfassungsgericht wird offensichtlich in seinen Funktionen beschränkt, durch einige Medien, besonders das öffentlich-rechtliche Fernsehen, geht so etwas wie eine Säuberungswelle, und insgesamt deutet vieles auf eine Rückbesinnung auf das „Nationale“ hin. Wohin wird sich das Land entwickeln? Will es stärker eigene Wege gehen oder bleibt es, wenn auch unter Vorbehalten, ein zuverlässiger Partner Deutschlands innerhalb der Europäischen Union? Diese Fragen waren Anlass zur Ausrichtung einer Podiumsdiskussion in der Katholischen Akademie Bayern, zu der 130 interessierte Gäste zusammenkamen. Als Experten nahmen daran Dr. Matthias Kneip, Publizist und Referent am Deutschen Polen-Institut (Darmstadt), Prof. Dr. Irena Lipowicz, Professorin für Verwaltungsrecht und frühere Bürgerbeauftragte des polnischen Parlaments (Warschau), Andrzej Osiak, polnischer Generalkonsul in München, und Erzbischof Dr. Wiktor Skworc, Erzbischof von Katowice und langjähriger polnischer Vorsitzender der Kontaktgruppe der Deutschen und Polnischen Bischofskonferenzen, teil. Die Moderation des Abends hatte Prof. Dr. Michael Albus, verantwortlicher Redakteur der Zeitschrift „OST-WEST. Europäische Perspektiven“.

Die Aktualität der Thematik wurde aus einem Beitrag der „Süddeutschen Zeitung“ vom 27. Oktober 2016 deutlich, den Akademiedirektor Dr. Florian Schuller in seiner Begrüßung zitierte: Der polnische Botschafter in Deutschland Andrzej Przystalski klagte darin über das „falsche Bild Polens in Deutschland“, das es zu korrigieren gelte. Dialog auf Augenhöhe unter Partnern, die einander zuhören, ist ganz offenbar notwendig; das betonte auch Renovabis-Hauptgeschäftsführer Pfarrer Dr. Christian Hartl in seinem Grußwort.

Wird also – mit dieser Frage eröffnete Professor Albus das Gespräch – Polen in Deutschland falsch dargestellt? Wo steht das Land ein Vierteljahrhundert nach dem Ende des Kommunismus? Nach Ansicht von Prof. Lipowicz und Erzbischof Skworc will sich Polen nicht aus der Europäischen Union verabschieden, im Gegenteil: Polen war immer ein Teil Europas und fühlt sich der Idee der Integration an der Seite Deutschlands nach wie vor eng verbunden. Nach 25 Jahren Aufbauarbeit

herrsche aber, wie es Prof. Lipowicz ausdrückte, im Lande bei vielen so etwas wie Ermüdung, ähnlich der Ermüdung eines Bergsteigers kurz vor dem Ziel. Man blicke zurück, es habe auch Fehler gegeben, manche seien enttäuscht, für viele sei der Umbruch zu schnell gegangen und das habe letztlich zum Regierungswechsel im letzten Herbst geführt. Mit Blick auf die mediale Berichterstattung in Deutschland warnte Dr. Kneip davor, in alte Klischees und Ressentiments zu verfallen. Das deutsch-polnische Verhältnis leide noch immer an einer Ungleichgewichtigkeit, da die Polen Deutschland viel besser kennen und auch positiver einschätzen als umgekehrt.



Prof. Dr. Irena Lipowicz, Professorin für Verwaltungsrecht und frühere Bürgerbeauftragte des polnischen Parlaments (Warschau)

Ein wichtiges Indiz dafür ist die Zahl von 2,8 Millionen Polen, die z. Zt. die deutsche Sprache lernen, weltweit eine einmalige Zahl – und wie sieht es umgekehrt aus? Generalkonsul Osiak erinnerte an die Rolle des deutsch-polnischen Nachbarschaftsvertrags vom 17. Juni 1991 als Grundlage für die unumkehrbar positive Entwicklung, auf die auch EU-Ratspräsident Donald Tusk bei einem Gespräch am 10. Oktober in Passau hingewiesen habe. Erzbischof Skworc ging noch weiter in die Geschichte zurück und wies auf die vielen Schritte auf dem Weg zueinander nach den Katastrophen des 20. Jahrhunderts



Erzbischof Dr. Wiktor Skworc von Katowice

hin, wobei den Kirchen eine wesentliche Rolle zugekommen ist, etwa durch den Briefwechsel zwischen den polnischen und deutschen Bischöfen 1965 und das Wirken Papst Johannes Pauls II., dessen Plädoyer bei der Abstimmung in Polen sicher den Ausschlag für den Beitritt des Landes zur Europäischen Union 2004 gegeben hat. Dass es auf die persönliche Begegnung ankommt, habe auch der Weltjugendtag in Krakau gezeigt: Viele tausend Jugendliche aus Deutschland seien Gäste polnischer Familien gewesen und damit die „besten Botschafter Polens in Deutschland“.

Auch Polen macht, was die Vorbehalte gegen „Brüssel“ angeht, keine Ausnahme, auch dort steht das Thema „Flüchtlinge“ auf der Tagesordnung.

Liegt es, wie Professor Albus nachfragte, nur an der medialen Darstellung, wenn das Polenbild in Deutschland wieder schlechter ist als noch vor einigen Jahren? Wichtig ist, wie Generalkonsul Osiak betonte, eine korrekte und vollständige Berichterstattung, die alle Seiten in Polen berücksichtige. Nach Ansicht von Prof. Lipowicz werden manche Veränderungen in Polen sicher zu negativ dargestellt, so etwa das Thema „Eingriffe in Printmedien, Radio und



Es diskutierten Erzbischof Wiktor Skworc, Andrzej Osiak, Matthias Kneipp, Irena Lipowicz und Michael Albus (v.l.n.r.).



Andrzej Osiak, polnischer Generalkonsul in München

Fernsehen“ – konkret gehe es (nur) um das öffentlich-rechtliche Fernsehen.

Allerdings bereite ihr manche Entwicklung Sorge, etwa im Bereich der Bewahrung der Menschenrechte; sie

Trotz mancher unsicherer Tendenzen ist die demokratische Entwicklung in Polen nicht in Gefahr, ebenso wenig sein Platz innerhalb der Europäischen Union.

räumte allerdings auch ein, dass die frühere Regierung Fehler gemacht, die jetzige Regierung hingegen einige Wahlversprechen bereits erfüllt habe, etwa die Erhöhung des Kindergeldes. Das wachsende Unbehagen an vielen Maßnahmen, das sich in Protesten und Demonstrationen äußert, zeige jedoch deutlich, dass die Demokratie in Polen nicht in Gefahr sei und viele Menschen sich Eingriffe in die Freiheit der Presse

nicht gefallen lassen. Generalkonsul Osiak schätzte die Entwicklung weniger kritisch ein, räumte aber ein – hier schloss er sich Prof. Lipowicz und Dr. Kneipp an –, dass die polnische Gesellschaft stark polarisiert sei, was sich gegenwärtig in den recht heftigen Auseinandersetzungen um aktuelle Gesetzesvorhaben wie etwa das Thema Schwangerschaftsabbruch zeige.

Deutlich wurde in der zeitweise recht kontroversen Diskussion, dass in Polen nach wie vor eine lebendige Streitkultur herrscht, die die demokratische und proeuropäische Entwicklung auf Dauer sichern wird, auch wenn über die Rolle der jetzigen Regierung die Meinungen geteilt blieben. Im Anschluss an eine Nachfrage aus dem Publikum, die

Tatsache und letztlich auch ein Beweis für das gute Verhältnis der beiden Länder; Generalkonsul Osiak ergänzte dies mit der Bemerkung, Deutsche und Polen trenne gegenwärtig nichts mehr außer der Sprache. Eine weitere Frage aus dem Publikum galt dem Thema „Die polnische Kirche und die Flüchtlinge“, und hierzu konnte Erzbischof Skworc darlegen, dass Kirche und Staat gemeinsam eine Reihe von Projekten zur Hilfe „vor Ort“ im Libanon und in Syrien begonnen haben (z. T. in Kooperation mit Deutschland); zum Thema „Flüchtlinge“ erinnerte er außerdem an das polnische Engagement für die Opfer des Konflikts in der Ostukraine, das in Deutschland und Westeuropa viel zu wenig bekannt sei.

Als Fazit des Abends lässt sich festhalten: Trotz mancher unsicherer Tendenzen ist die demokratische Entwicklung in Polen nicht in Gefahr, ebenso wenig sein Platz innerhalb der Europäischen Union. Es gilt aber für die deutsche Seite, die dort bestehenden Ängste und Unsicherheiten im Blick auf die weitere Entwicklung Europas ernst zu nehmen und den Partnern in Polen ebenso wie den übrigen Staaten in Mittel- und Osteuropa auf Augenhöhe und mit Respekt zu begegnen. □

Zum Thema ist im August 2016 Heft 3/2016 der Zeitschrift OST-WEST. Europäische Perspektiven mit dem Schwerpunkt „Polen in Europa“ erschienen; Hinweise dazu unter <https://www.owep.de/ausgabe/2016-3>.



Prof. Dr. Michael Albus, verantwortlicher Redakteur der Zeitschrift „OST-WEST. Europäische Perspektiven“

Diskussion beschränke sich zu sehr auf das deutsch-polnische Verhältnis, bemerkte Prof. Lipowicz, für Polen sei Europa nur über Deutschland zu denken – das sei eine historisch begründete



Ein Beitrag über die Veranstaltung wurde am 27. November 2016 in der Reihe alpha-lógos im Sender ARD-alpha (19.15 – 20.00 Uhr) ausgestrahlt. Sie finden ihn als podcast über die Mediathek der Katholischen Akademie Bayern.

Exodus

Historische, theologische und spirituelle Dimensionen

Eine der spannendsten Erzählungen des Alten Testaments ist der Bericht über die Flucht des Volkes Israel aus Ägypten. Sie nimmt im Buch „Exodus“ einen breiten Raum ein und die Geschichte dient seit alters her bis heute als Vorlage für Bücher und Filmskripts für Blockbuster, regte Künstler zu monumentalen Werken an und gibt Wissenschaftler noch heute

manch Rätsel auf. Die Katholische Akademie Bayern hatte sich dieser großen Erzählung am 19. März 2016 beim gleichnamigen Studientag aus historischer, theologischer und spiritueller Dimensionen genähert. Die beiden Referate des Studientages, das des Exegeten Christoph Dohmen, und des Ägyptologen Jan Assmann, finden Sie im Anschluss.

Dies ist die Nacht. Der Exodus Israels als christlicher Glaubensinhalt

Christoph Dohmen

Wenn bei der Feier der Osternacht als eine der Lesungen die Erzählung von den Israeliten, die trockenen Fußes durch das Schilfmeer ziehen und den sie verfolgenden Ägyptern, die im Meer ertrinken, zu hören ist, werden nicht wenige Christen sich fragen, warum gerade dieser Text vorgelesen wird. Sie fragen sich, was dieser Text denn mit der Feier der Auferstehung Jesu zu tun habe und was er ihnen sagen solle. Die Irritation über diesen Text steckt teilweise jedoch noch tiefer, denn die Rede von einem Gott, der alle Ägypter umbringt, scheint so gar nicht zu dem Gott zu passen, der sich, indem er Jesus von den Toten erweckt, als ein Gott des Lebens erweist.

Die sich durch diese Lesung andeutende Verbindung zwischen Ostern und Exodus ist aber noch viel tiefer, was das Schilfmeerlied aus Ex 15, das die Rettung der Israeliten am Meer besingt, als Zwischengesang nach der genannten Lesung oder die Lesung vom Pascha der Israeliten vor dem Auszug aus Ägypten (Ex 12) bei der Abendmahlsmesse am Gründonnerstag zeigen. Auf die Frage, warum gerade diese Texte an Ostern gelesen werden, gibt es eine ganz einfache Antwort: Es war immer so! Diese so einfache Antwort ist aber weit mehr als ein simples Traditionsargument, denn sie weist auf die Anfänge des Christentums zurück. Dass die ältesten uns bekannten Liturgien der Osterfeier Texte des Exodus-Buches benutzen, ist die logische und notwendige Folge eines bereits in den Schriften des Neuen Testaments zu beobachtenden Phänomens: Das Christusereignis wird von diesen Texten des Exodus-Buches beziehungsweise mit ihnen und durch sie gedeutet. Auch wenn es einen äußerlichen Anknüpfungspunkt gibt, der darin besteht, dass in den Evangelien übereinstimmend berichtet wird, dass das Leiden und Sterben Jesu mit dem Festtermin des jüdischen Päsach



Prof. Dr. Christoph Dohmen, Professor für Exegese und Hermeneutik des Alten Testaments an der Universität Regensburg

zusammenfiel (vgl. Mt 26,1; Mk 14,1; Lk 22,1; Joh 6,4), so ist doch leicht zu erkennen, dass die inneren Argumente viel weiter gehen, wenn beispielsweise Christus von Paulus als „unser Paschalamm“, das geopfert worden ist (1 Kor 5,7), bezeichnet wird. Die Deutungen sind zumeist typologischer Art: Ein im Alten Testament beschriebenes Ereignis gilt als „Vorbild“ (Typos) für ein im Neuen Testament beschriebenes Geschehen (Antitypos). Auf diese Weise wird eine „Entsprechung zwischen den beiden Testamenten hergestellt, um deren sachliche Einheit – die zweieine christliche Bibel – zum Ausdruck zu bringen. Am anschaulichsten tritt uns dieses typolo-

gische Denken in den christlichen Bildwerken entgegen, allen voran in den Bildseiten der mittelalterlichen „Biblia Pauperum“, in der dem Bild eines neutestamentlichen Ereignisses zwei alttestamentliche Szenen zugeordnet sind. So wird beispielsweise die Darstellung vom Abendmahl Christi oft durch ein Bild von der Begegnung Abrahams mit Melchisedek (Gen 14,17ff.) und eines von der Manna-Lese der Israeliten (Ex 16) flankiert. In beiden alttestamentlichen Szenen sieht man eine Andeutung der späteren eucharistischen Gaben – Brot und Wein von Melchisedek und „Himmsbrot“ für die Israeliten.

In gleicher Weise wird der Durchzug durch das Schilfmeer beim Exodus der Taufe Christi zugeordnet. Die Verbindung von Durchzug durch das Meer und christlicher Taufe geht bis in die alte Kirche zurück, denn schon die frühchristlichen Liturgien kennen die Osternacht als Taufnacht der Kirche, was durch entsprechende Predigten der Kirchenväter untermauert wird. Neben die vielfältigen typologischen Deutungen des Exodus-Geschehens treten – besonders seit Origenes – die allegorischen Auslegungen. Viele einzelne Elemente des Exodus beziehungsweise der Päsach-Feier wie beispielsweise das Opferlamm, das Blut oder das Wasser werden benutzt, um den Christus-Glauben zu deuten.

Schaut man sich die christlichen Exodus-Deutungen aber genauer an, dann fällt auf, dass zwei in der biblischen Exodus-Geschichte wichtige Ereignisse im Zentrum der christlichen Rezeption stehen: Das Päsach von Ex 12 und der Durchzug durchs Meer von Ex 14.

I. Päsach und Abendmahl

Die neutestamentlichen Überlieferungen vom Abendmahl, das Jesus mit seinen Jüngern gefeiert hat, bilden den Ausgangspunkt für das christliche Verständnis der Eucharistie. Dass das Abendmahl Jesu ein jüdisches Päsach-Mahl, eine Seder-Feier, war, wird in der Wissenschaft immer wieder kontrovers diskutiert, auch wenn zahlreiche Hinweise genau darauf hindeuten, wie der große jüdische Gelehrte Schalom Ben-Chorin in seinem Buch „Narrative Theologie des Judentums“ aufgezeigt hat. Darüber kann man diskutieren, aber auch die christliche Rezeptionsgeschichte hat dies immer wieder in dieser Weise gedeutet.

Das Altarbild „Das letzte Abendmahl“ von Dierick Bouts d.Ä. (1415–1475) von 1464/7 in der Sint-Pieterskerk im belgischen Leuven (Abb. 1) zeigt auf den Flügeln unter den klassischen typologischen Zuordnungen zum Abendmahl (links oben: Abraham und Melchisedek; rechts oben: Manna-Lese; rechts unten: Speisung des Propheten Elia) ein jüdisches Päsach-Mahl (links unten), das nach der Ritualanweisung von Ex 12 gedacht ist (ein Lamm, Personen gegürtet und mit Stab) als Vorbild für die Einsetzung der Eucharistie. Während hier durch die beiden Bilder der Bezug klar ist und das spätere Messopfer durch den Kelch und die Hostien in der Mitte die Einsetzung der späteren Eucharistie angezeigt ist, haben andere Abendmahlbilder noch deutlicher das Päsach-Mahl vor Augen, wenn sie ein Fleischstück in der Mitte des Tisches und noch nicht die eucharistischen Gaben durch Hostie und Kelch anzeigen. So beispielsweise bei Matthias Grünewald auf der Coburger Tafel von ca. 1500 oder schon 1100 auf dem Fresko von Sant' Angelo in Formis (Abb. 2).

Die Tiefe der Bezüge wird aber erst sichtbar, wenn man die entsprechenden Bibeltexte genauer anschaut. Im Zentrum der neutestamentlichen Abendmahlsberichte (Mt 26,26ff.; Mk 14,22ff.; Lk 22,15ff.) stehen die Worte Jesu über Brot und Wein, die durch die Überliefe-

rung des Paulus in 1 Kor 11,23–26 ergänzt werden: „Ich habe nämlich vom Herrn überkommen, was ich auch euch überliefere: In der Nacht, da er ausgeliefert wurde, nahm der Herr Jesus Brot, sagte den Dank, brach es und sprach: das ist mein Leib für euch – das tut zu meinem Gedächtnis. Ebenso auch den Becher nach dem Mahl – sagend: dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blut. Das tut, so oft ihr trinkt, zu meinem Gedächtnis. Denn: so oft ihr dieses Brot esst und den Becher trinkt, kündigt ihr den Tod des Herrn an – bis er kommt.“

Diese Worte zeigen, dass die Abendmahlsberichte der Evangelien proleptisch angelegt sind, denn sie greifen dem Ereignis vor oder, anders gesagt, sie umschreiben das spätere Ereignis erinnern- und deutende Ritual vor dem Ereignis selbst. Diese eigenwillige Struktur folgt aber exakt der Beschreibung von Ex 12, dem Päsach der Israeliten in Ägypten. Dieser Text beschreibt nämlich auch kein Geschehen, sondern ist zuerst einmal Anweisung, die die spätere erinnernde Deutung begründet. Der Text von Ex 12 bis 13 enthält, was man auf den ersten Blick schnell übersieht, nur wenige Erzählstücke, die der erzählten Situation der Israeliten in Ägypten eindeutig zuzuordnen sind. Vorherrschend sind in diesem Abschnitt Anweisungen zum Ritual für die Päsach-Feier, vor allem das Schlachten der Lämmer und die ungesäuerten Brote (Mazzot) betreffend. Die Anweisungen werden durch die Ausführungsnotizen („Dann gingen die Israeliten daran und machten es so wie der Herr es Mose und Aaron befohlen hatte, so machten sie es“) quasi in die Erzählung implantiert, um so als im Ursprungsgeschehen verankerter Ritus fungieren zu können, denn es wird gerade nicht erzählt, was die Israeliten taten.

Am Beispiel der Mazzot lassen sich die im Text angelegten „Zeit-Sprünge“ zwischen dem erzählten Geschehen und den auf Zukunft hin angelegten Anweisungen gut erkennen. So heißt es: „Dieser Tag soll euch zur Erinnerung werden und ihr sollt ihn als Fest für den Herrn für eure Generation feiern, als ewige Satzung sollt ihr feiern“ (Ex 12,14).

Gleich im nächsten Satz ist aber dann die Rede von einem siebentägigen Fest: „Sieben Tage sollt ihr Mazzot essen. Gleich am ersten Tag sollt ihr den Sauerteig aus euren Häusern wegschaffen“ (Ex 12,15). Der dann folgende Satz, der auf die Situation der Israeliten in Ägypten eingeht, ist ganz auf den (einen) Auszugstag bezogen: „Beachtet die Mazzot, denn an eben diesem Tag führe ich eure Scharen aus dem Land Ägypten heraus (...) Sieben Tage lang soll kein Sauerteig in euren Häusern gefunden werden“ (Ex 12,17.19). Die literarische Eigenart dieser Erzählung, ihr metaleptischer Charakter, der Wechsel der Erzählebenen, ist von Ilse Müllner en détail untersucht und beschrieben worden: „Von der frühen jüdischen Tradition bis in die gegenwärtige Bibelwissenschaft hinein wird zwischen dem ersten oder Urpessach, das mit dem Auszugsereignis räumlich und zeitlich verbunden ist, und dem Pessachfest, das dieses Auszugsereignis feiernd erinnert, unterschieden. Diese Unterscheidung ist aber mit Blick auf Ex 12f eine analytische Konstruktion. Denn hier werden keine einmaligen Handlungen erzählt, die in einem sekundären Akt ritualisiert würden. Von vorne herein handelt es sich um ein Ritual, das zunächst geboten und dann durchgeführt wird.“

Analog dazu – oder sogar in Anlehnung daran – wird im neuen Testament vom letzten Abendmahl Jesu berichtet und dabei die „Erinnerungsfeier“ der Eucharistie begründet. In geradezu logischer Konsequenz findet sich sodann Ex 12 als Lesung in der Eröffnung der Heiligen Tage am Gründonnerstag.



Foto: akg-images

Abb. 1: Das Bild vom Abendmahl Christi wird durch ein Bild von der Begegnung Abrahams mit Melchisedek (links oben, nach Gen 14,17ff.) und von der Manna-Lese der Israeliten (rechts

oben nach Ex 16) vorweggenommen. Denn in diesen alttestamentlichen Szenen sieht man eine Andeutung der späteren eucharistischen Gaben – Brot und Wein von Melchisedek. „Himmels-

brot“ für die Israeliten. Dierick Bouts der Ältere malte die Szenen in den Jahren 1464 bis 1467 auf dem Abendmahlaltar in der Kirche St. Pieter in Löwen.

II. Das Meerwunder

Nicht so deutlich ist der Bezug zur Meerwundererzählung von Ex 14. (Abb. 3) Sie wird nämlich nicht in einem Ritual – wenn man vom Taufritus einmal absieht – vergegenwärtigt. Lediglich in der Feier der Osternacht kommt Ex 14 als Lesung vor, und in vielen Gebeten finden sich mehr oder we-

niger deutliche Bezugnahmen auf die Meerwundererzählung, die aber teilweise auf Psalmentexte zurückgehen. Gleichwohl handelt es sich fraglos um ein zentrales Ereignis, das in keiner Erwähnung und Deutung des Exodus fehlt. Der Grund für diese Betonung des Meerwunders liegt in der literarischen Komposition der biblischen Erzählung. Ganz grob eingeteilt sind es drei Text-

stücke, die auf je eigene Weise den Auszug aus Ägypten behandeln.

1. Päsach/Mazzot und Aufbruch (Ex 12,1-13,19)
2. Meerwunder (Ex 13,20-14,31)
3. Mose-/Mirjam-Lied (Ex 15,1-21)

Auffallend ist, dass nur der mittlere Teil, der das Meerwunder betrifft, eine fortlaufende – ununterbrochene – Erzählung bietet, während im ersten Teil die regulativen – also nicht-erzählenden – Passagen, die in Gottes- beziehungsweise Mose-Reden eingebettet sind, die Erzählung vielfach unterbrechen und bezüglich ihres Umfangs die erzählenden Teile deutlich überlagern. Der abschließende dritte Teil kommt de facto ganz ohne Erzählung aus, inhaltlich ist er aber so eng mit der vorausgehenden Meerwundererzählung verbunden, dass diese sich erst von jenem Hymnus her zur Gänze erschließt. Im Blick auf das Ganze dieser Komposition ist eine Affinität zum Liturgischen gar nicht zu übersehen, wenn man den möglichen Sitz im Leben der Festanweisung (1.) und des Hymnus (3.) in Betracht zieht.

Daran lässt sich ablesen, dass in Ex 12,1-15,21 eine komplexe literarische Komposition vorliegt, deren Teile sich ergänzen und gegenseitig interpretieren. Der Überblick über die Kompositionsstruktur zeigt an, dass hier nicht separate Ereignisse nebeneinander stehen, sondern dass es um einen zentralen Inhalt geht, der auf verschiedene Weise durchdrungen und präsentiert wird. Die Meerwundererzählung steht dabei nicht nur formal-kompositorisch im Zentrum, sondern auch inhaltlich und vor allem theologisch. Der Bogen, der über die Meer-

wundererzählung geschlagen wird, bindet das Meerwunder, das die Mitte der Rettungsgeschichte von Ex 12-15 bildet, und die zu feiernde (liturgische) Erinnerung des Auszugs, die untrennbar mit der Päsach-Feier verbunden wird, aufs engste zusammen. Die (Herausführung aus Ägypten) ist als Ausdruck der entscheidenden Rettung durch JHWH schließlich auch zum Kern der Gottesvorstellung geworden, was die Dekalog-Eröffnung „Ich bin JHWH, dein Gott, der ich dich herausgeführt habe aus dem Land Ägypten, dem Sklavenhaus“ unterstreicht. Vom Meerwunder ist sie nur scheinbar gelöst, denn „Exodus/Auszug“ bezieht sich auf die ganze Einheit der drei genannten Teile und kann von jedem dieser drei vertreten werden. Der gemeinsame und verbindende Inhalt ist die Rettung Israels durch JHWH.

III. Befreiung zum Leben mit Gott

In der Bibel ist diese Rettung jedoch vielmehr als ein glückliches Ereignis oder ein großer Befreiungsakt beschrieben. Was in der Meerwundererzählung aufleuchtet, wird im nachfolgenden Lied poetisch verdichtet und zum Ursprungsmythos des Volkes Israel. Dieser Ursprungsmythos beschreibt Israel zuerst in größter Not und Gefahr. Die Israeliten haben Angst, ja Todesangst! „Gab es etwa keine Gräber in Ägypten, das du uns nehmen musstest, in der Wüste zu sterben?“ halten sie Mose in Ex 14,11 vor. Doch gegen alle Ängste und Befürchtungen der Israeliten stellt Mose die alles entscheidende Aussage: „Fürchtet euch nicht! Tretet heran und seht JHWHs Rettung, die euch heute zuteil wird, denn, was die Ägypter be-



In den Pausen lud der Park der Akademie zum Flanieren.

trifft, die ihr heute seht, dass werdet ihr niemals mehr sehen. JHWH wird für euch kämpfen, ihr aber könnt euch zurückhalten“ (Ex 14,13-14). Mitten im dann folgenden Geschehen scheinen auch die Ägypter das zu begreifen: „Dann sagte Ägypten: Ich will die Flucht vor Israel ergreifen, denn JHWH kämpft für sie gegen Ägypten“ (Ex 14,25).

Israel entkommt also der drohenden Gefahr allein dadurch, dass JHWH an seiner Stelle kämpft. Die Israeliten werden zu Zuschauern gemacht, um ihren Gott anzuerkennen. Dass alle Macht und Gewalt allein von ihrem Gott ausgeht, streicht auch der nachfolgende Hymnus von Ex 15 heraus, wenn er Israels Gott als Stärke und Schutz lobt, da er Reiterei und Streitwagen ins Meer warf und so für Israel zur Rettung wurde (Ex 15,1-2). In diesem Kontext muss man auch die uns heute irritierende Aussage hören und verstehen: „JHWH ist ein Mann des Krieges“ (Ex 15,3). Dies ist nämlich keine Formulierung einer Wesenseigenschaft Gottes oder Selbstaussage, sondern eine Aussage gegen jede Form von religiös motiviertem Krieg (Heiligem Krieg), weil hier kein Mensch für Gott oder seine eigene Religion in den Krieg ziehen muss, sondern Gott für sein Volk kämpft. Damit ist natürlich nicht jegliche Gewaltproblematik aus diesen Texten verbannt. Abgesehen davon, dass Pazifismus kein Konzept der Antike ist, gilt es zu beachten, dass die Exodus-Überlieferung gerade keine historisch greifbare Auseinandersetzung mit einer konkreten ägyptischen Macht beschrei-

ben will. Bezeichnenderweise wird in der gesamten Erzählung des Exodus kein Pharaon namentlich erwähnt, was allen Versuchen, die Texte (fundamentalistisch) historisch auszuwerten, entgegentritt. Ägypten steht hier für jede lebensbedrohliche Macht, die durch Gottes Eingreifen zurückgedrängt und schließlich vernichtet wird.

Mehr als Rettung aus Not, sondern vielmehr Befreiung für ein neues Leben geschieht durch den Exodus. Israel geht als Volk neu aus Ägypten hervor, weil Gott treu zu den Verheißungen steht, die er zuvor Abraham, Isaak und Jakob gegeben hat. JHWH hat Israel aus der Hand Ägyptens befreit, weil er es in das versprochene Land bringen will. Der Exodus ist also für Israel so etwas wie eine neue Geburt des Volkes, deshalb beschreibt sowohl der Text der Meerwundererzählung als auch der nachfolgende Hymnus durch Bilder und Vorstellungen ihn als Schöpfergott. Dies hat – nebenbei bemerkt – wohl auch dazu geführt, dass das Christentum Ostern schon früh als ein Fest der Schöpfung bzw. Neuschöpfung gefeiert hat.

Für Israel als Volk Gottes ist der Exodus-Mythos die maßgebliche Grundlegung der eigenen Identität, was die erste Rede Gottes nach der Ankunft am Berg Sinai bestätigt. „Ihr habt selbst gesehen, was ich an Ägypten getan habe. Dann habe ich euch auf Geiersflügeln getragen und euch zu mir gebracht. Jetzt aber, wenn ihr wahrhaftig auf meine Stimme hören werdet, meinen Bund bewahren werdet, dann werdet ihr mein eigenes Volk unter allen Völkern sein, wenn-



Akademiedirektor Dr. Florian Schuller begrüßte auch Kardinal Friedrich Wetter, Erzbischof em. von München und Freising.



Abb. 2: Abendmahlbilder haben oft klar das Päsach-Mahl vor Augen, wenn sie ein Fleischstück in der Mitte des Tisches

zeigen und noch nicht die eucharistischen Gaben Brot und Wein. Um das Jahr 1100 entstand dieses Fresko in der

Kirche Sant' Angelo in Formis bei Capua, auf dem eben diese „alttestamentliche Eucharistie“ zu sehen ist.

Foto: akg-images



Foto: akg-images

Abb. 3: Der Bogen, der über die Meerwundererzählung geschlagen wird, bindet das Meerwunder, das die Mitte der Rettungsgeschichte von Ex 12-15 bildet, und die zu feiernde (liturgische) Erinnerung des Auszugs, die untrenn-

bar mit der Päsach-Feier verbunden wird, aufs Engste zusammen. Diese Darstellung auf einem Sarkophag im französischen Arles aus dem 4. Jahrhundert zeigt den Untergang der Ägypter.

gleich mir die ganze Erde gehört, werdet ihr mir aber ein priesterliches Königreich sein, ein heiliges Volk“ (Ex 19,4-6).

Genau dieses identitätsstiftende Element des Exodus bildet die Grundlage dafür, dass das Exodus-Geschehen beziehungsweise die Exodus-Erzählung vom Christentum, das seine Wurzeln im biblischen Israel hat, so exponiert rezipiert wurde. Nicht einzelne Ereignisse oder separate Motive stehen am Anfang der christlichen Exodus-Rezeption, sondern das Bewusstsein, dass dieses Exodus-Ereignis die Gottesbeziehung Israels begründet; später erst treten die schon erwähnten Deutungen einzelner Motive hinzu.

IV. Der Exodus der Auferstehung

Bis heute aber wird diese grundlegende Verbindung für die Christen in der Feier der Osternacht zum Ausdruck gebracht. Nicht nur durch das Lesen der entsprechenden Texte, sondern mehr noch gleich zu Beginn der Feier beim Exsultet, dem Lob der Osterkerze:

„Dies ist die Nacht, in der du am Anfang unsere Väter, die Nachkommen Israels, nachdem sie herausgeführt waren aus Ägypten, trockenen Fußes durch das Schilfmeer geleitet hast.

Dies also ist die Nacht, welche die Finsternis der Sünden durch der Feuersäule Erleuchtung verscheucht hat.

Dies ist die Nacht, die heute auf der ganzen Erde Menschen, die zum Glauben in Christus gekommen sind, losgelöst von den Lasten der Welt und vom Dunkel der Sünde, heimgeführt zur Gnade und den Heiligen zugesellt.

Dies ist die Nacht, da Christus die Fesseln des Todes sprengt hat und aus denen, die unter der Erde sind, als Sieger emporstieg.“

Wenn hier von „unseren Vätern“ gesprochen wird, dann ist das ein Bekenntnis dazu, dass die Christen sich von An-

fang an in das Volk Gottes eingebunden sehen. Das ist auch – gerade in der Frühzeit des Christentums – keine Enterbung oder Ersetzung des Judentums durch das Christentum, sondern Ausdruck einer tiefen Verbindung, die den Kern des biblischen und theologischen Begriffs Israel als Volk Gottes erkennt. Genau diesen Kern verkennt Luther, wenn er betont, dass Gott nicht uns, sondern allein die Juden aus Ägypten geführt habe: „Aus diesem Text (i. e. Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus Ägyptenland, aus dem Diensthause, geführt habe) ersehen wir klar, dass selbst die zehn Gebote uns nicht angehen. Denn er hat ja nicht uns aus Ägypten geführt, sondern allein die Juden.“

Diese Trennung ist ganz und gar unbiblisch. Was schon die jüdische Rezeption zeigt, die uns in der Päsach-Haggada begegnet, wenn es dort heißt, dass jeder einzelne in allen Zeiten der Geschichte aus Ägypten befreit ist („In jedem Zeitalter ist der Mensch verpflichtet, sich vorzustellen, er sei selbst mit aus Ägypten gezogen ... Nicht unsere Vorfahren allein hat der hochgelobte Heilige erlöst, sondern er hat auch uns mit ihnen erlöst“). Diese „bleibende Bedeutung“ geht auf das biblische Verständnis zurück. An der Grenze zum gelobten Land erklärt Mose der zweiten Generation des Volkes nach dem Auszug aus Ägypten in Bezug auf den Bund, den Gott mit Israel geschlossen hat, dass es nicht um eine intellektuelle Erinnerung an ein vergangenes Ereignis geht, sondern um ein Gegenwärtig-Sein der Bedeutung des Ereignisses in und für die jeweilige Generation: „JHWH, unser Gott, hat am Horeb einen Bund mit uns geschlossen. Nicht mit unseren Vätern hat der Herr diesen Bund geschlossen, sondern mit uns, die wir heute hier stehen, mit uns allen, den Lebenden“ (Dtn 5,2-3).

Das Christentum ist ohne Exodus-Ereignis ebenso wenig zu verstehen wie das

Neue Testament ohne das Alte. In einer Oration der Osternacht heißt es dazu ganz treffend: „Du hast uns die Schriften des Alten und Neuen Bundes gegeben, damit wir das Osterfest feiern können.“ Da das christliche Selbstverständnis als Volk Gottes im Exodus-Ereignis gründet, erklären sich die typischen Bezugnahmen der christlichen Tauftheologie auf die Meerwunder- beziehungsweise Auszugsgeschichte ganz von selbst.

Schon die Texte des Neuen Testaments ziehen das Exodus-Ereignis als entscheidendes Deutungsmuster für das Christusereignis heran. So bringt das Matthäusevangelium gleich zu Beginn unter seinen Erfüllungszitaten eines, das die Jesusgeschichte markant vom Exodus her zu verstehen lehrt: „Denn es sollte sich erfüllen, was der Herr durch den Propheten gesagt hat: Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen“ (Mt 2,15). Auf den ersten Blick hat man den Eindruck, die kleine Episode von der Flucht nach Ägypten hätte allein den Sinn, dieses Zitat aus dem Buch Hosea einzubringen. Beim Propheten Hosea findet sich dieser Satz aber in dem zentralen Kapitel, das von der Liebe und Barmherzigkeit Gottes kündigt. Es geht um die geradezu unbändige Liebe Gottes zu Israel, die alles menschliche Erklären übersteigt. Den Auszug aus Ägypten beschreibt der Text bei Hosea als Tat eines „verliebten Gottes“. Der Hinweis auf die Erfüllung, den Matthäus bei seinem Zitat bringt, will sagen, dass in und durch diesen Jesus sich dieser „verliebte Befreier“ zu Wort meldet. Das, was im Exodus geschehen ist, ist eine für die Christen bleibende Wirklichkeit, die ihnen dieser Jesus vermittelt. Für den christlichen Glauben liefert folglich der Exodus den Schlüssel zum Leben Jesu, indem er die Erlösung zu verstehen hilft. □



Ein Team des Bayerischen Fernsehens zeichnete die Veranstaltung für einen Beitrag in der Reihe alpha-lógos auf ARD-alpha auf. Die 45-minütige Sendung steht in der Mediathek des Bayerischen Rundfunks. Zu finden ist der Beitrag über den Link mediathek.kath-akademie-bayern.de/logos/exodus-rettung-durch-gott-668.

Exodus – die Revolution der Alten Welt

Jan Assmann

I.

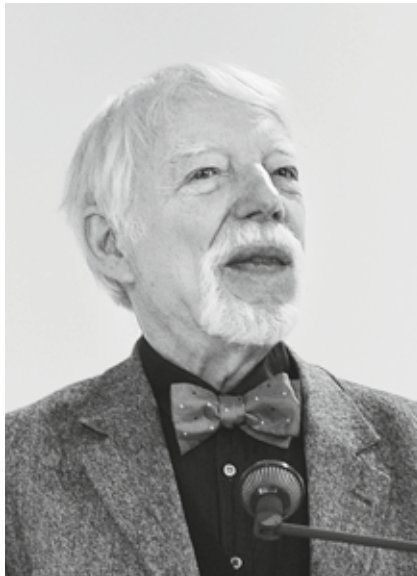
1985 brachte Michael Walzer ein brillantes kleines Buch mit dem Titel *Exodus and Revolution* heraus. Darin zeigte er, dass die biblische Geschichte vom Auszug aus Ägypten mit der vierzigjährigen Wanderung durch die Wüste und der Eroberung Kanaans zum Grundmodell politischer Revolutionen wurde. Jede Revolution ist ein gewaltsamer Aufbruch in etwas Neues, nach jedem solchen Aufbruch gilt es, Wüsten zu durchqueren voller Entbehrungen und konterrevolutionärer Rückschläge, bis dann endlich das Gelobte Land einer neuen Ordnung erreicht ist.

Das ist sehr überzeugend. Ich meine den Begriff „Revolution“ aber ganz anders. In meiner Deutung ist die Exodus-Erzählung nicht das Modell, die Blaupause politischer Revolutionen, sondern hat selbst Revolution gemacht, und zwar dadurch, dass sie zum Gründungsmythos der monotheistischen Religion wurde. Mit deren Siegeszug hat sie die Alte Welt verändert, erst durch die Christianisierung und dann durch die Islamisierung. Es handelt sich also nicht um eine politische, sondern um eine geistige Revolution, die aber in ihren politischen, sozialen und kulturellen Auswirkungen die Welt stärker und nachhaltiger verändert hat als jede politische Revolution. Genau genommen ist es auch nicht die Erzählung als solche, die so weltverändernd gewirkt hat, sondern die Ideen, die sie im Medium der Narration entfaltet. Sie heißen Offenbarung, Bund und Glaube. Das sind die Ideen, die unseren Begriff von Religion bis heute geprägt haben.

Der Alten Welt – und damit meine ich die Welt der „heidnischen“, „polytheistischen“ Religionen, Ägypten, Babylonien, Phönizien, Griechenland, Rom usw. ist diese Ideen-Trias fremd. Deshalb tun wir uns auch schwer, den Begriff „Religion“ auf diese alten Kulturen anzuwenden, obwohl doch „religio“ ein lateinisches Wort ist. Aber um diesen Begriff auf das Christentum anwenden zu können, musste ihm Laktanz eine neue Etymologie unterschieben, indem er es nicht wie Cicero von re-ligare „wiederlesen, konzentriert beachten“, sondern von re-ligare „rückbinden“ ableitete, um es auf die Idee des Gottesbundes zu beziehen.

II.

Führen wir uns zunächst noch einmal die Erzählung vom Auszug aus Ägypten vor Augen. Das Buch Exodus ist in seiner Endgestalt, wie wir es in unseren Bibeln lesen, ungefähr im Verhältnis 3:2:3 dreigeteilt. 14 ½ Kapitel Auszug aus Ägypten, 9 ½ Kapitel Bundeschluss am Sinai, 16 Kapitel Bau des Zeltheiligtums. Der Auszug aus Ägypten nimmt darin also nur ein knappes Drittel ein. Die Erzählung ist logisch und stringenter aufgebaut. Sie beginnt in einer Situation äußerster Unterdrückung und Gottverlassenheit und endet in einer Situation höchster Würde – als auserwähltes Gottesvolk – und innigster Gemeinschaft mit Gott, der inmitten seines Volkes Wohnung nimmt. Genau in der Mitte des 40 Kapitel umfassenden Buches steht die entscheidende Szene: die Berufung des Volkes in das Gottesbündnis. Nur zwei Szenenfolgen fallen aus diesem stringenten Erzählungsbogen



Prof. Dr. Jan Assmann, Professor für Ägyptologie an der Universität Heidelberg, Honorarprofessor für Allgemeine Kulturwissenschaft an der Universität Konstanz

heraus: die zehn Plagen und die in nicht weniger als zwölf Kapiteln zweimal aufgezählten Einzelteile des Zeltheiligtums. In diesen Sequenzen scheint die Erzählung auf der Stelle zu treten. Warum 10 Plagen, wo doch eine einzige schwere Plage, eine vernichtende Pestepidemie etwa, genügt hätte, um den Pharao zum Einlenken zu bewegen? Und warum zweimal die endlose Aufzählung der Zeltteile?

Bei näherem Hinschauen tritt als das durchgehende Hauptthema ein Offenbarungsprozess hervor, der sich in fünf Schritten entfaltet: 1. Mose am Dornbusch: die Offenbarung des Namens JHWH, 2. die zehn Plagen: die Offenbarung der überragenden Macht Gottes, 3. der Höhepunkt, auf den alles Vorhergehende zuläuft: die Sinai-Offenbarung mit der Berufung des Volkes in den Bund und der Verkündung der Gebote und Gesetze, die die Grundlage des Bundes bilden, 4. die Offenbarung des Zeltheiligtums und 5. die Wesenoffenbarung für Mose.

Zwischen 4 und 5 liegt die Szene mit dem Goldenen Kalb, die den eben geschlossenen Bund wieder bricht und alles aufs Spiel setzt. Mose, dem es gelungen ist, JHWH nach der Krise mit dem Goldenen Kalb wieder zu versöhnen, erbittet sich die Gnade, Gott von Angesicht sehen zu dürfen. Das würde er zwar nicht überleben, aber er darf Gott von hinten sehen und die „Gnadenformel“ hören, in der Gott sein Wesen beschreibt. Den Schluss bildet der Einzug von Gottes kabôd („Herrlichkeit“) in das Zelt, der keine Offenbarung ist, sondern einen Dauerzustand der institutionalisierten Gottesgegenwart stiftet.

Das weltumstürzend Neuartige an dieser Offenbarung ist, dass sie ein für alle Mal ergeht und das ganze Gottes-, Welt- und Selbstverhältnis der Menschen auf eine völlig neue und für immer gültige Grundlage stellt. Offenbarungen, d.h. göttliche Willensbekundungen durch Vorzeichen, Omina, Traumerscheinungen und Orakel kennen andere Religionen auch; sie betreffen aber immer nur einzelne Personen und

Situationen, nie das Ganze der religiösen, sozialen und politischen Existenz, und sie ergehen nicht ein für alle Mal, sondern ereignen sich immer einmal wieder. Für diese neue religiöse Kategorie gibt es kein Wort im Hebräischen, Griechischen und Lateinischen. Um sie zu fassen und zu vermitteln, reicht ein Wort nicht aus, dazu bedarf es einer Erzählung, und zwar einer Erzählung von phantastischen, grandiosen Dimensionen. Den Höhepunkt dieses Offenbarungsgeschehens bildet die Offenbarung des Bundes.

Der dritte Teil wird allgemein als ein Zusatz der Priesterschrift erklärt. Die Priesterschrift entstand gegen Ende des 6. Jahrhunderts vor Christus, als es galt, nach der Rückkehr aus dem Exil den Tempel wiederaufzubauen und den Kult neu zu organisieren. Die Beschreibung des Zeltheiligtums dient als Modell für die Struktur des Tempels und seines Funktionierens. Die Dimensionen dieser Beschreibung erklären sich, wenn man den Gesamtaufbau der Priesterschrift ins Auge fasst. In ihrer Urgestalt umfasste sie die Bücher Genesis und Exodus und verfolgte das grandiose Konzept einer Geschichtsschreibung, die mit der Schöpfung der Welt beginnt und mit der Gründung des Tempels endet. So erscheint der Tempel als die Krone der Schöpfung und nimmt daher mit seiner Beschreibung einen so großen Raum in diesem Werk ein. Dabei handelt es sich aber nicht um den ersten, salomonischen Tempel, sondern um das Zeltheiligtum als mythisches Vorbild jeden Tempels und damit auch des neuen, nach der Rückkehr aus dem Exil erbauten zweiten Tempels. So erklärt sich auch der Einschub der Erzählung vom Goldenen Kalb mitten in der Tempelbeschreibung. Die Priesterschrift ist das Gründungsdokument des Frühen Judentums, wie es sich nach dem Untergang Israels und der Rückkehr aus dem Exil konstituierte. Sie hatte daher nicht nur der Geschichte Gottes mit der Welt, der Menschheit und seinem auserwählten Volk Rechnung zu tragen, sondern auch dem Scheitern dieser Geschichte in der Katastrophe der assyrischen und babylonischen Eroberungen mit dem Totalverlust von Land und Staat, Königtum und Tempel. Diese Katastrophe führte man auf menschliches Verschulden, nämlich auf den Bruch des Bundes zurück, um sie nicht als Versagen Gottes deuten zu müssen. Die Geschichte des Goldenen Kalbs ist die mythische Metapher für Bundesbruch, Strafe und – vor allem – Bundeserneuerung. Der Bund hat Schuld und Strafe überstanden: das ist der Sinn des fünften und letzten Offenbarungsschritts. Nun kann das Zeltheiligtum, das Mose im vierten Akt der Offenbarung gezeigt worden war, gebaut werden.

III.

Ganz unabhängig von der Frage nach dem historischen Kern, der möglicherweise im Mythos vom Auszug aus Ägypten stecken mag, muss man nach der symbolischen Bedeutung Ägyptens im Rahmen der Erzählung fragen. Wofür steht Ägypten, das „Sklavenhaus“? Das Bild des Sklavenhauses, das die Exodus-Erzählung von der altägyptischen Welt zeichnet, hat die Vorstellung dieser Kultur bis heute eingeschwärzt. Es verbindet sich vor allem mit den Pyramiden, in denen es seinen sichtbaren Ausdruck zu finden scheint. Deren Erbauung kann man sich bis heute kaum anders vorstellen als in Form unmenschlicher Ausbeutung breiterer Volksmassen. Aber nicht nur der unvorstellbare Arbeitsaufwand, sondern vor allem der Zweck der Pyramiden skandalisierte die Nachwelt, galten sie doch als die monströsen Zeugnisse pharaonischen Größen-

wahns. Es handelt sich um eine der typischen Legenden, wie sie sich an die nicht mehr verstandenen gigantischen Überreste einer fremd gewordenen Vergangenheit heften. In den Pyramiden sah und sieht man vielerorts bis heute den symbolischen Ausdruck einer Kultur und eines politischen Systems, das von einer autokratischen Spitze kontrolliert wird und dem sich jeder Einzelne als Baustein einzuordnen hat.

Die gigantische Bautätigkeit der Pharaonen und was wir über die Stellung des Königtums und die politische Organisation des Staates ablesen können, bildet aber nur die eine, die Außenseite des Systems. Die Innenseite bildet eine hochelaborierte, staatstragende Gemeinschaftskunst, wie sie zu einer Gesellschaft passt, die den ersten großräumigen Staat der Geschichte errichtet und über dreitausend Jahre aufrechterhalten hat. Ein solches Projekt war nur auf der Grundlage starker konnektiver Tugenden, Ideale und Normen zu errichten und aufrecht zu erhalten. Die alten Ägypter entwickelten die Moral aus den Beziehungen heraus, die die Menschen zur Gemeinschaft verbinden. „Nur gemeinsam können wir leben“, in dieser Formel, auf die Theo Sundermeier die Quintessenz schwarz-afrikanischen Lebensgefühls gebracht hat, lässt sich auch die altägyptische Ethik zusammenfassen. Leben ist eine Frage des Leben-Könnens, und Leben-Können hängt ab von der Fähigkeit zum Zusammenleben, von den „konnektiven Tugenden“.

Der ägyptische Zentralbegriff dieser Gemeinschaftskunst ist Ma'at, was wir mit Wahrheit, Gerechtigkeit, Aufrichtigkeit, Echtheit und Ordnung umschreiben. Ma'at ist in erster Linie das Prinzip der Verbindung oder „Konnektivität“, es stiftet Zusammenhang: erstens der Menschen untereinander, so dass sie sich zur Gemeinschaft verbinden, zweitens der Rede, so dass sie „wahr“ ist und in Beziehung steht zu den Absichten, dem „Herzen“, des Redenden und den Sachverhalten der Außenwelt, und drittens der Dinge, so dass sie in harmonischer Ordnung zueinander stehen. Ma'at ist erstens die „Gerechtigkeit“, die man im Handeln verwirklicht, zweitens die „Wahrheit“, der man im Reden und Denken folgt: das ist die Ma'at, die man „spricht“, und drittens die „Ordnung“: das ist die Ma'at, die der König – wie es in einem wichtigen Text heißt – „verwirklicht“ oder „entstehen lässt“ auf Erden, indem er die Isfet, das Gegenteil der Ma'at, also Unrecht, Lüge und Chaos verreibt.

Das pharaonische System ist eine grandiose Sinnkonstruktion. Seine Stärke erweist sich in seiner beispiellosen Stabilität. Es hat über drei Jahrtausende bestanden und sich nach mehreren Zusammenbrüchen immer weitgehend identisch restituiert. Es war nur durch eine noch grandiosere Sinnkonstruktion zu überwinden. Das ist die Leistung der Exodus-Erzählung. Mit ihren Ideen von Offenbarung, Bund und Glaube macht sie deutlich, was dem pharaonischen System und allgemein dem Prinzip des Sakralkönigtums fehlt. Auf einen Begriff gebracht, beruht sie auf seiner Intranszendenz. Ihm fehlt die Vorstellung einer Außerweltlichkeit: das Göttliche ist innerweltlich und die Welt ist göttlich. Das Göttliche verkörpert sich im Herrscher, der Staat ist eine heilige Institution, eine Art Kirche.

Das ägyptische Weltbild wird von zwei Grundvorstellungen bestimmt: die Vorstellung von der Staatsabhängigkeit der Moral und die Vorstellung von der Inganghaltungsbedürftigkeit der Welt. Beides erweist sich im Licht der biblischen Ideen-Trias von Offenbarung, Bund und Glaube als wahnhaft. Daher lassen sich der Exodus-Mythos und der



Foto: akg/Erich Lessing

Die Pyramiden sind nicht Zeichen menschenverachtender Sklavenarbeit, sondern sie repräsentieren die Außenseite des ägyptischen Systems, das auf der Fähigkeit zum Zusammenleben basierte, so Jan Assmann.

in ihm grundlegende Monotheismus als ein Akt radikaler Aufklärung und in diesem Sinne als eine geistige Revolution verstehen.

Staatsabhängigkeit heißt, dass Sinn, Gemeinschaft, Gerechtigkeit und Beständigkeit mit der Existenz des pharaonischen Staates stehen und fallen. Im Buch Exodus geht es in einem durchaus revolutionären Sinne darum, das Konzept Pharaos zu dekonstruieren. Es stellt den Auszug der Israeliten aus Ägypten vor allem als einen Machtkampf zwischen Jahwe und Pharaos und damit als den Kampf zweier theopolitischer Systeme dar, des heidnisch-pharaonischen und des monotheistisch-israelitischen. Jahwe kämpft nicht gegen die ägyptischen Götter, die in der Erzählung gar keine Rolle spielen, sondern gegen Pharaos, der geradezu als ein Gegen-Gott auftritt.

Daher vollzieht sich die Überwindung des ägyptischen Systems – das hier allgemein für „Heidentum“ steht – vor allem in der Form einer Dekonstruktion der Herrscherrolle. Das sakrale Königs-konzept wird zerschlagen und seine Elemente unter Gott und Volk aufgeteilt. Gott erbt die Rollen des Herrschers und Gesetzgebers, das ausgewählte Volk die des Sohnes. Das gilt auch für das Israel der Königszeit. Hatte Gott zum König gesagt „Du bist mein Sohn: heute habe ich Dich gezeugt!“ (Ps 2,7) so spricht er jetzt zu Pharaos „Mein erstgeborener Sohn ist Israel, – und ich sage dir: Lass meinen Sohn ziehen, damit er mir dient! Wenn du dich aber weigerst, ihn ziehen zu lassen, siehe, dann werde ich deinen erstgeborenen Sohn umbringen. (Ex 4,22-23). Der Bund zwischen Gott und König, der in der Königszeit galt, wird jetzt auf Gott und Volk umgebucht: „Ich will euch Gott sein und ihr sollt mir Volk sein.“ (Lev 26,12).

IV.

Die Entsakralisierung der Herrschaft wird erreicht durch eine gegenläufige Theologisierung von Recht und Gerechtigkeit. Das ist der Sinn des ungeheuren Offenbarungsgeschehens, das in der Sinai-Offenbarung von Bund und Gesetz gipfelt. Der Glaube an den Bund und die Treue zum Gesetz befreien von dem ägyptischen Wahn, dass Gerechtigkeit und Menschenliebe von der Existenz eines starken Staates abhängen. Gott, Bund und Gesetz erscheinen in dieser Darstellung als Freiheitsformeln und der Ausgang aus Ägypten als Emanzipation von der ägyptischen Form politischer Unmündigkeit.

Die Entsakralisierung der Herrschaft ist die eine Seite des als revolutionärer Akt radikaler Aufklärung gedeuteten Auszugs aus Ägypten, und man kann mit Blick auf die Geschichte sagen, dass sie nie vollständig bzw. flächendeckend gelungen ist. Vollständiger hat sich die andere Seite, die Entgöttlichung oder Verweltlichung der Welt durchgesetzt. Die ägyptische Welt war nicht nur von göttlichen Mächten bewohnt und beseelt, sondern auch von einer ständigen Gravitation in Richtung Stillstand, Auflösung und Chaos bedroht, gegen die sie fortwährend in Gang gehalten werden musste. Der Schöpfer muss sie als Sonne unablässig umkreisen und alle großen und kleinen Götter müssen ihm bei diesem Werk der Inanghaltung beistehen. Für die Menschen ergab sich daraus, dass sie zu unablässiger ritueller Mitwirkung und Anteilnahme aufgefordert sind. Sie müssen Sonne und Mond mit Hymnen und Opfern begleiten, sie müssen die Nilüberschwemmung ermuntern und begütigen, Aussaat und Ernte mit Riten begleiten, die Tiere heilig halten und das ganze kosmische und natürliche Leben mit andächtiger Auf-

merksamkeit beobachten und bewahren. Wenn die Ägypter aufhörten, den Kosmos anzubeten, würde in ihren Augen die Welt unbewohnbar werden.

Der entscheidende Unterschied zwischen dem ägyptischen und dem biblischen Weltbild wird klar, wenn wir den Fokus erweitern und zu dem Buch Exodus hinzu auch das Buch Genesis in den Blick nehmen. Der Unterschied liegt in dem Motiv des Schlussstrichs. In der Bibel erschafft Gott die Welt in sechs Tagen und ruht sich am siebten Tage aus, um damit eine deutliche Zäsur zu setzen zwischen der Phase der Weltentstehung und der Dauer der Welterhaltung. Nachdem die Welt einmal geschaffen ist, muss sie von Gott nicht weiter in Gang gehalten werden. Sie bildet ein selbstregulierendes System; man könnte auch sagen, dass ihr von Gott die Geheimnisse ihres weiteren Funktionierens einprogrammiert sind, so dass die Gestirne ihre Bahnen kennen und die Winde wissen, wann und wohin sie zu wehen haben. Ihr Fortbestehen hängt einzig allein von Gottes Willen ab, sie nicht wieder zu zerstören. Jedenfalls können und sollen die Menschen zu ihrem Gange nichts beitragen. Die Sonne geht auf und unter, ohne von den Menschen darin mit Opfern und Hymnen bestärkt zu werden, und dasselbe gilt für Mond und Sterne, Regen und Wind. Immer wieder wird der Mensch gewarnt, die Mächte der Natur nicht anzubeten, da sie nicht nur wie er selbst von Gott geschaffen sind, sondern weil er den Menschen zum Herrn der Erde eingesetzt hat. Der Mensch soll über die Welt verfügen: damit erkennt er ihre Nicht-Göttlichkeit, bzw. die exklusive Göttlichkeit des außerweltlichen Gottes an. Verfügen ist das Gegenteil von Anbeten.

Den gleichen Sinn – und damit kehren wir vom Buch Genesis zum Buch

Exodus zurück – hat das Bilderverbot. Auch hier geht es ja nicht nur um die Unabbildbarkeit Gottes, sondern um das Verbot, überhaupt Bilder beliebiger irdischer, himmlischer und unterirdischer Wesen herzustellen, weil im Akt der Bildschöpfung schon ein Moment der Anbetung gesehen wird. Dieser viel weiter gehende Sinn des Bilderverbots, der jede figürliche Darstellung verbietet, richtet sich gegen das symbiotische Weltverhältnis des Kosmotheismus, gegen die Bilder als Form einer Welt-Verstrickung. Der Mensch ist über die Schöpfung gesetzt, nicht in sie hinein. Er soll sie nicht anbeten im Gefühl seiner Schwäche und Abhängigkeit, sondern sie frei und souverän verwalten. Das Bilderverbot entzaubert die Welt, die den Menschen in ihren Bann schlägt und ihn von Gott ablenkt. Ikonoklasmus heißt Theoklasmus: mit den Bildern sollen die Götter zerschlagen werden, die in ihnen angebetet werden.

In diesem Sinn lässt sich die monotheistische Revolution als ein Akt der Aufklärung verstehen. Diese Emanzipation hatte einen Preis: sie war erkaufte durch die Annahme der Offenbarung einer außerweltlichen Ordnung jenseits alles Gegebenen, die der Mensch nicht mehr mit seinen Sinnen erleben, erfahren und auf sich beziehen konnte wie im heidnischen Kosmotheismus, sondern an die er glauben musste. Die Transzendenz erschließt sich nur dem Glauben, nicht den Sinnen. Der Glaube durchbricht die Intranszendenz des Gegebenen und erschließt dem Menschen eine Beheimatung im Aufgegebenen und Verheißenen. Die Tora, die Heine so treffend ein „portatives Vaterland“ nannte, ist extraterritorial und fundiert eine extraterritoriale Identität. „Ger anokhi ba'aretz“, „Ich bin ein Fremdling auf Erden“ heißt es in Psalm 119, und weiter: „nimm deine Gebote nicht von mir“. Nur so konnte die Tora zum Lebensfundament und Identifikationssymbol eines Volkes auch in Zeiten von Exil und Diaspora werden.

V.

Dieses Prinzip einer außerweltlichen Beheimatung gilt für alle Offenbarungsreligionen. Nun hat aber die monotheistische Aufklärung nicht Halt gemacht bei der Entgöttlichung oder Entzauberung der Welt und der politischen Herrschaft, sondern zuletzt auch die Offenbarung selbst ins Visier genommen. Die Frage ist, ob uns die Dekonstruktion der Offenbarung bzw. der „Tod Gottes“ nicht auf die Intranszendenz zurückgeworfen hat. 1939, im unmittelbaren Vorfeld des Zweiten Weltkriegs, schrieb der Dichter T.S. Eliot: „If you will not have God (and He is a jealous God) you should pay your respects to Hitler or Stalin.“ Der Preis für einen Ausgang aus der Unmündigkeit auch noch des Offenbarungsglaubens, meint Eliot, ist die Auslieferung an den Totalitarismus.

Das kann aber nicht das letzte Wort sein. Nie wird sich die Menschheit auf eine Religion, einen Gott, eine Offenbarung einigen. Einigung ist aber das Gebot der Stunde. Die Ethik, die diese Welt braucht, um im Zeitalter der Globalisierung in Frieden und Gerechtigkeit leben zu können, muss auf einer anderen, säkularen, metareligiösen Ebene entwickelt und rechtlich in Kraft gesetzt werden. Das muss aber nicht gegen die Religionen, sondern durchaus mit den Religionen geschehen. Zwar gibt es Ethik ohne Religion, aber nicht Religion ohne Ethik. Daher gibt es einen gemeinsamen Nenner zwischen dem metareligiösen Prozess der Menschenrechte als einer neuen Form globalisierter „Gemeinschaftskunst“ und den Religionen, die in der Ethik die Mitte ihres Gottes- und Weltverhältnisses sehen. □

Akademiegespräch mit Offizieren der Bundeswehr

Hitler, *Mein Kampf*

Rund 400 Offiziere und Offiziersanwärter aus Bundeswehrstandorten in Süddeutschland waren am 11. Oktober 2016 zum Akademiegespräch ins Haus gekommen. Auf Einladung der Katholischen Akademie Bayern und der Katholischen Militärseelsorge finden diese Treffen zwei Mal im Jahr statt. Als Redner war aktuell Dr. Thomas Vordermayer, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für

Neuere und Neueste Geschichte der LMU München, zu Gast. Thomas Vordermayer ist Mitherausgeber der im Januar 2016 erschienenen kritischen Edition von Hitlers *Mein Kampf*, für die das Institut für Zeitgeschichte verantwortlich zeitigt. Bei seinem Vortrag stellte Vordermayer die Grundstruktur von Hitlers Buch kurz vor, berichtete über die wissenschaftliche Arbeit am Text und die Zielsetzung der Edition.

Eine kritische Edition

Thomas Vordermayer

Mittlerweile sind zehn Monate vergangen, seit die kritische Edition von *Mein Kampf* am Institut für Zeitgeschichte vorgestellt wurde, und die große Aufregung der ersten Wochen und Monate ist inzwischen verflogen. Darüber bin ich persönlich sehr froh. Die meisten Kommentare zur Edition stehen mittlerweile in einem Geist der Nüchternheit und Sachlichkeit und genau dieser Geist soll auch meinen heutigen Vortrag prägen. Dabei geht es zunächst um allgemeine Informationen zu *Mein Kampf*, um die Verbreitung, den Aufbau und die Funktionen, die der Text für Hitler besaß. Anschließend möchte ich konkret auf die Edition zu sprechen kommen und zunächst deren Grundprinzipien offenlegen, das heißt, die Überlegungen deutlich machen, die uns Herausgeber bei der Kommentierung geleitet haben. Zuletzt sollen das Konzept der Kommentierung genauer erläutert und insgesamt vier Kommentierungsbeispiele gegeben werden, die unsere Arbeit illustrieren.

I. *Mein Kampf* als Bestseller

Zunächst zur Verbreitung von *Mein Kampf*. Das Buch, Sie werden es wissen, war ein Bestseller. Insgesamt wurden zwischen 1925 und 1944 rund 12,4 Millionen Exemplare des Buchs unters Volk gebracht. Diese Zahl bezieht sich wohlgerneht allein auf den deutschsprachigen Raum. Hinzu kommen die unzähligen, oder besser ungezählten fremdsprachigen Exemplare. Wir haben im Laufe unserer Arbeit recherchiert, wie viele solcher Ausgaben sich bis 1945 identifizieren lassen, und wir sind auf mindestens 17 Sprachen gekommen, in die *Mein Kampf* damals übersetzt wurde, ohne dass diese Liste Anspruch auf Vollständigkeit erhebt. Die internationale Rezeption von *Mein Kampf* vor 1945 wurde bislang noch kaum untersucht. Die Forschung hat hier noch viel zu tun.



Dr. Thomas Vordermayer, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Neuere und Neueste Geschichte der LMU München

Wie haben sich diese 12,4 Millionen Exemplare verteilt? **Abbildung 1** zeigt eine Statistik zu den Verkaufszahlen von *Mein Kampf*, auf die ich etwas näher eingehen will.

Der erste Balken ganz links wirkt zunächst vergleichsweise mickrig, aber man darf sich hier nicht täuschen lassen. *Mein Kampf* hat sich bis zur Machtübernahme der NSDAP über 200.000 Mal verkauft. Nach allen Standards der historischen Buchforschung muss man hier von einem großen Verkaufserfolg sprechen. Wer sich mit dem rechten bzw. rechtsradikalen Buchmarkt der Weimarer Republik auskennt, dem ist sicherlich Hans Grimms berühmter Roman *Volk ohne Raum* ein Begriff. Von

diesem Buch, dies nur zum Vergleich, haben sich bis 1933 in etwa gleich viele Exemplare verkauft wie von *Mein Kampf*. Noch aussagekräftiger, wenn es um die viel diskutierte Frage geht, ob das Buch überhaupt gelesen wurde, ist jedoch das Jahr 1933, in dem sich *Mein Kampf* mehr als eine Million Mal verkauft hat. Dies liegt wohlgerneht vor der Zeit, in welcher der NS-Staat dazu überging, Druck auf Städte und Gemeinden auszuüben, Exemplare des Buchs abzukaufen und bei festlichen Anlässen zu verschenken. Vielmehr gab es im Jahr der „Machtergreifung“ ein sehr großes Interesse an *Mein Kampf*, und wenn man versucht, sich in die Situation der politisch interessierten Zeitgenossen hineinzusetzen, dann ist das auch nicht überraschend. Bei ihnen – es müssen nicht unbedingt Anhänger Hitlers, es können auch Gegner oder unentschlossene Menschen gewesen sein –, übte die programmatische Hauptschrift des neuen Reichskanzlers und der zentralen Figur des neuen Staates fast zwingend einen gewissen Reiz aus. Die Dunkelziffer derer, die das Buch nach dem Kauf bald wieder gelangweilt oder angewidert oder aus welchen Gründen auch immer beiseitegelegt haben, lässt sich freilich nicht bestimmen. Sie mag sehr hoch gewesen sein. Gleichwohl, ein sehr großes Interesse an dem Buch im Jahr 1933 lässt sich nicht bestreiten.

1934 sank die Nachfrage an *Mein Kampf* dann aber deutlich und der nationalsozialistische Eher-Verlag sah sich mit dem Problem einer großen Überproduktion konfrontiert. Erst diese Situation wurde zur Geburtsstunde der legendären „Hochzeitsausgaben“ von *Mein Kampf* und es kam zu dem genannten Druck auf Gemeinden und Städte, Exemplare des Buchs zu kaufen und an Hochzeitspaare weiterzugeben. *Mein Kampf* wurde damit zu einer Art Geldmaschine für den Eher-Verlag und Hitler zu einem Multimillionär, auch wenn, was weniger bekannt ist, sich manche Gemeinden und Städte erfolgreich gegen diese Zumutung des NS-Staats wehrten und die „Hochzeitsausgaben“ also nicht überall Verbreitung fanden. Ein wichtiges Charakteristikum der Verbreitung von *Mein Kampf* ist darüber hinaus, dass knapp zwei Drittel aller deutschsprachigen Exemplare erst nach Beginn des Zweiten Weltkriegs verbreitet wurden. Für diese Zeit sind Zweifel, ob sich noch viele Menschen für Hitlers Buch interessiert haben, freilich berechtigt. Die Bevölkerung hatte damals sicher andere Sorgen.

II. Inhalt und Funktionen von *Mein Kampf*

Nun zum Aufbau und zu den Funktionen von *Mein Kampf*. Der erste Band beginnt mit einem umfangreichen autobiografischen Teil. Hitler ging es hier vor allem darum, Deutungshoheit über seine eigenen frühen Jahre zu gewinnen. Seit seinem Eintritt in die Politik gab es selbst unter den Weggefährten Hitlers viel Rätselraten darüber, was der „Führer“ in seinen Wiener Jahren bis 1913 eigentlich genau getrieben hatte. Sogar Rudolf Hess, einer der engsten Vertrauten seit der Landsberger Haft, vermutete damals fälschlicherweise, Hitler habe als Straßenkehrer gearbeitet. In diese Informationslücke wollte Hitler vorstoßen und eine für die Öffentlichkeit verbindliche Lebensgeschichte formulieren, ohne dabei mehr als nötig von sich preiszugeben. Gleichzeitig hat Hitler in den ersten Kapiteln das Ziel verfolgt, sich zu einem frühvollendeten Nationalsozialisten zu stilisieren, der alle Kernelemente der NS-Ideologie – den Antisemitismus, den Antiparlamentarismus, den Antimarxismus usw. – schon in Wien verinnerlicht habe. Dass dieser

Anspruch auf Sand gebaut war, zeigt die Kommentierung. Die ersten Kapitel nutzt Hitler außerdem für eine Abrechnung mit der völkischen Bewegung der Habsburgermonarchie vor 1914, der er grobe taktische Fehler attestiert, aus denen die NSDAP lernen sollte. Dazu gehört, um ein Beispiel zu nennen, Hitlers Warnung vor einem offenen Konflikt mit der katholischen Kirche, da dies der NSDAP zwangsläufig den so dringend benötigten Zustrom aus der breiten „Masse“ des Volkes kosten würde.

Der zweite Themenblock des ersten Bands behandelt die Zeit des Ersten Weltkriegs und die Novemberrevolution von 1918. Von zentraler Bedeutung sind hier die vermeintlichen Verfehlungen der Sozialdemokratie während des Kriegs und damit einhergehend die Dolchstoßlegende. Hitler schreibt auch viel darüber, was aus seiner Sicht die Lehren des Ersten Weltkriegs sein mussten, und das war zuvorderst die Vernichtung des „Marxismus“, unter den er undifferenziert alles subsumierte, was seinerzeit liberal und linkspolitisch orientiert war. Über Hitlers Soldatenleben und seine militärischen Einsätze erfährt der Leser hingegen kaum etwas. Selbst die Tatsache, dass er das Eisener Kreuz Zweiter und Erster Klasse erhielt, spart Hitler aus. Die Ursachen hierfür sind unklar, zumal Hitler in *Mein Kampf* ansonsten mit Selbstbeweihräucherung keineswegs geizt. Eine Erklärung ist vielleicht, dass Hitlers Auszeichnung auf die Initiative des jüdischen Offiziers Hugo Gutmann zurückgehen. Für einen Autor, der gleichzeitig behauptete, es hätte überhaupt keine jüdischen Soldaten gegeben, es seien allesamt „Drückeberger“ gewesen, war dies natürlich ein peinliches Detail.

Ein weiterer Themenblock des ersten Bands, die Kapitel 8, 9 und 12, betrifft die frühe Parteigeschichte der Jahre 1919/20. Auch hier geht es Hitler um Deutungshoheit: Er stilisiert sich zu dem einzigen Macher, der die zuvor angeblich so verschlafene und verbürgerlichte DAP zum Leben erweckt und ihr einen Massenzulauf sichert. Hitler erscheint als das alleinige Gravitationszentrum der frühen NSDAP, während andere wichtige Protagonisten der *damnatio memoriae* verfallen. Für sie ist in Hitlers egozentrischem Narrativ kein Platz. Die Kommentierung hingegen erinnert an diese Personen und relativiert entsprechend Hitlers Darstellung, ohne deshalb seine unbestreitbare Bedeutung für den Aufstieg der NSDAP zu negieren. Wichtig in den genannten Kapiteln war für Hitler zudem die Verklärung seines eigenen Eintritts in die Politik, den er gleichsam auf den Tag der deutschen Kapitulation im November 1918 datiert. „Ich aber beschloss, Politiker zu werden“ – jeder kennt diesen Satz. Damit versuchte Hitler den für ihn sehr heiklen Umstand zu verschleiern, dass er sich in Wirklichkeit zunächst im Umfeld der Münchner Soldatenräte engagiert hatte und im April 1919 zum Ersatz-Bataillonsrat wählen ließ. Die kompromittierenden Monate zwischen Kriegsende und dem Eintritt in die DAP unterzieht Hitler in *Mein Kampf* einer ebenso groben wie planmäßigen Fälschung.

Zu dem letzten Themenblock des ersten Bands zählt schließlich das sicher bekannteste Kapitel von Hitlers Buch, Volk und Rasse. Gemeinsam mit dem Kapitel Ursachen des Zusammenbruchs bildet es, um mit Barbara Zehn-pennig zu sprechen, den „ideologischen Kern“ von *Mein Kampf*. Enthält das Kapitel Volk und Rasse Hitlers zentrale rasseniologische Auseinandersetzung mit der „Judenfrage“, so umfasst das Kapitel Ursachen des Zusammenbruchs komplementär dazu den Kern seines politischen Antisemitismus. Die deutsche Niederlage 1918 erklärt Hitler nicht

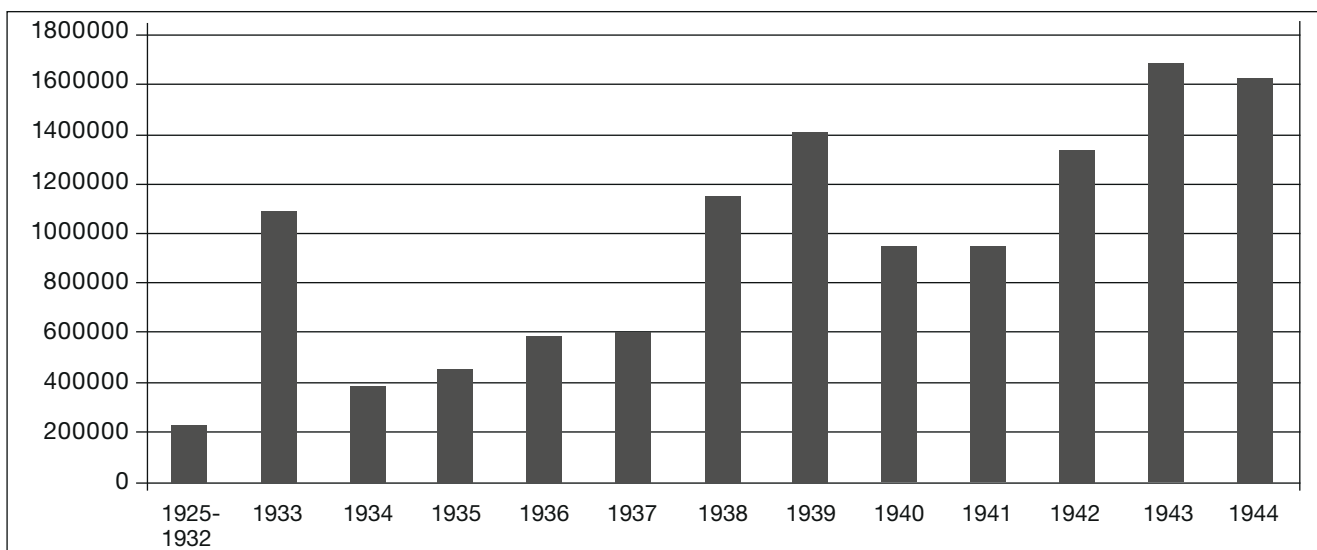


Abb. 1: Die Verkaufszahlen von „Mein Kampf“. Zwei Drittel der Exemplare wurden in den Kriegsjahren verkauft.

Quelle: Othmar Plöckinger, *Geschichte eines Buches: Adolf Hitlers „Mein Kampf“*. 1922-1934, München 2011, S. 186

mit wirtschaftlichen oder militärischen Faktoren, sondern allein mit den vermeintlichen subversiven Umtrieben der jüdischen Bevölkerungsminderheit im Deutschen Kaiserreich, sei es in der Presse, sei es in der Politik, sei es in der Kunst, sei es an den Universitäten. Als die übergeordnete Funktion dieser beiden Kapitel lässt sich mithin Hitlers Versuch benennen, sich zum führenden völkischen Interpreten der „Judenfrage“ zu stilisieren.

Deutlich anders konzipiert ist der zweite Band von *Mein Kampf*. In ihm geht es Hitler zunächst darum zu zeigen, dass er nicht nur über die Gegenwart und Vergangenheit des deutschen Volkes nachgedacht, sondern auch einen Plan für dessen Zukunft habe. Umfangreich und zum Teil sehr präzise formuliert er in den ersten Kapiteln des Bands wie ein „völkischer Staat“ der Zukunft auszusehen habe, immer freilich in negativer Kontrastierung zu der Weimarer Republik. Hitler breitet dabei vor allem seine Vorstellungen über Erziehungs-

fragen aus, seine Forderungen umfassen jedoch auch Gewalt- und Zwangsmaßnahmen gegen jene, die er nicht als Teil der „Volksgemeinschaft“ gelten ließ. Wie folgenschwer einige dieser Forderungen mit Blick auf das „Dritte Reich“ waren, werde ich am Ende des Vortrags an einem Beispiel erläutern.

Der anschließende Themenblock des zweiten Bands, die Kapitel 6 bis 9, betrifft die weitere Parteigeschichte bis Anfang 1923. Ich betone *Anfang 1923*, denn die direkte Vorgeschichte und den Verlauf seines Putschversuchs vom November 1923 spart Hitler völlig aus, womit das zentrale Interesse des damaligen Publikums, nämlich wie Hitler sein eigenes Scheitern erlebt und verarbeitet hat, unbefriedigt bleibt. Wieder geht es Hitler darum, sich selbst als die vermeintlich alles entscheidende Figur der NSDAP in den Vordergrund zu rücken, von der Frage der Gestaltung der Parteifähne, über die Organisation effektiver politischer Massenversammlungen bis hin zum Umgang mit frühen politischen

Gegnern in München. Zugleich rechtfertigt Hitler in einem eigenen Kapitel, das mit dem Schillerzitat „Der Starke ist am mächtigsten allein“ überschrieben ist, seine ablehnende Haltung gegenüber allen Koalitionen innerhalb des rechtsradikalen Lagers. Hitler war überzeugt, dass die NSDAP nur dann die politische Macht erringen könne, wenn sie auf solche Koalitionen verzichte. Bekanntlich konnte sich Hitler in den 1920er Jahren mit dieser Haltung durchsetzen, wenn auch längst nicht so reibungslos, wie er in *Mein Kampf* glauben machen will.

Als letzter großer Themenblock können schließlich die abschließenden drei Kapitel des zweiten Bands gelten, in denen es um Hitlers außenpolitisches Programm geht. Kurz gefasst läuft es darauf hinaus, Italien und Großbritannien als Bündnispartner zu gewinnen und in einem Krieg gegen Russland neuen „Lebensraum“ im Osten zu erobern. Nicht weniger brisant als diese ungeschminkte Forderung ist Hitlers Argumentation im letzten Kapitel seines Buchs *Notwehr* als Recht, es sei die Voraussetzung aller künftigen außenpolitischen Ambitionen, dass sich Deutschland seiner „inneren Feinde“ entledige. Ohne diese Voraussetzung müssten alle weitreichenden Eroberungspläne scheitern. Und wer jene Feinde seien, stellt Hitler unmissverständlich klar: Marxisten und Juden.

III. Grundprinzipien der Edition

Kommen wir nun zu den Grundprinzipien der Edition, deren Cover Sie in **Abbildung 2** sehen: Als erstes ist hier die Entscheidung zu nennen, den vollständigen Text von *Mein Kampf* zu edieren und keinesfalls nur ausgewählte, „zentrale“ Passagen, wie während des Projekts vereinzelt gefordert worden ist. Eine solche Auswahl hätte aus unserer Sicht nur einer neuerlichen Mythologisierung des Texts Vorschub geleistet und damit einer sachlichen Auseinandersetzung geschadet. Gerade über die nicht-kommentierten Passagen wäre in diesem Fall wieder spekuliert worden, außerdem ist es leichter gesagt als getan, objektiv und frei von Willkür die „zentralen“ Passagen von *Mein Kampf* zu bestimmen. Hier kann man mit jeweils guten Argumenten verschiedener Meinung sein und es ist Sache des mündigen Lesers, für sich zu entscheiden, welche Inhalte er für wichtig erachtet und welche nicht.

Ein zweites Grundprinzip lautet: Hitler ernst und beim Wort nehmen.

Angesichts dessen, dass der heutige Umgang mit dem Nationalsozialismus und insbesondere mit Hitler immer häufiger auf Komik und Gelächter zielt und damit der Unterschätzung und Verharmlosung Vorschub leistet, war uns dieser Punkt besonders wichtig. Zwar umfasst *Mein Kampf* zweifellos auch unfreiwillig komische Passagen, über die gelacht werden darf, doch ist es grundfalsch anzunehmen, der Text würde sich in solchen Passagen erschöpfen oder gar erschließen. *Mein Kampf* ist keine Aneinanderreihung singulärer Stilblüten. Außerdem ist zu bedenken, dass manche zeitgenössischen Kritiker gerade den Stil und die Sprache Hitlers positiv hervorheben, so abwegig uns dies heute auch anmuten mag. Die systematische, sachliche Prüfung jedweder Behauptung Hitlers, gleich wie menschenverachtend, brutal oder auch lachhaft sie erscheint, war für uns handlungsleitend.

Drittens war von Beginn an klar, dass die Edition auf ein ungewöhnlich hohes öffentliches Interesse stoßen würde, weit über die Wissenschaft hinaus. Daher sollte die Kommentierung nicht nur Experten, sondern auch die interessierte Öffentlichkeit ansprechen und erreichen. Einem Experten des Nationalsozialismus oder der Geschichte der 1920er Jahre ist natürlich vieles von dem, was in unseren Kommentaren steht, geläufig. Allerdings wäre es abwegig, ein solches Detailwissen bei der Mehrzahl der Benutzer der Edition anzunehmen. Dies galt es stets zu berücksichtigen und entsprechend umfangreich ist die Kommentierung ausgefallen. Die Anmerkungen sind genau genommen kleine, in sich geschlossene Essays mit weiterführenden Quellen- und Literaturangaben. Als negatives Beispiel, dem wir keinesfalls folgen wollten, haben uns bloße „Vergleiche-Anmerkungen“ gedient. Damit meine ich, dass wir, wenn Hitler etwa über die britisch-deutschen Wirtschaftsbeziehungen vor 1914 schwadroniert, etwa schlicht hätten schreiben können: „Zu den deutsch-britischen Wirtschaftsbeziehungen vgl. Autor x, Buch y, Seite z“ – in der illusorischen Annahme, die Leser würden dann zu dem entsprechenden Werk eilen. Vielmehr soll die Kommentierung den Benutzern der Edition konkrete und detaillierte Informationen und damit einen genuinen Mehrwert bieten.

IV. Konzept der Kommentierung

Kommen wir nun zum eigentlichen Konzept der Kommentierung, wie sie in **Abbildung 3** herausgehoben sind. Hier lassen sich insgesamt sieben Ebenen unterscheiden:

Erstens zielt unsere Kommentierung darauf ab, alle autobiografischen Angaben Hitlers zu prüfen und, wo immer nötig, zu korrigieren. Darüber hinaus ergänzen wir viele biografische Informationen, denn zu den propagandistischen Mitteln, die Hitler in *Mein Kampf* systematisch eingesetzt hat, gehört auch jenes der bewussten Ausparung. In seiner Selbstbezogenheit hat Hitler viele für seinen Werdegang wichtige Personen unterschlagen. Er wollte als ein Einzelkämpfer wahrgenommen werden, der sich allein aus eigener Kraft gegen widrigste Umstände nach oben gearbeitet habe. So erwähnt Hitler in der Darstellung seiner Wiener Jahre sogar eine für ihn so wichtige Figur wie August Kubizek mit keinem Sterbenswörtchen. Die Edition erinnert entsprechend an die Rolle Kubizeks, der in den Jahren 1907/08 die wichtigste soziale Bezugsperson Hitlers war, im Grunde der einzige, der sich damals mit ihm abgab und ihm zugehört hat.

Als politisches Pamphlet beinhaltet *Mein Kampf* zugleich eine Unzahl be-



Prälat Walter Wakenhut (re.), ehemaliger Militärgeneralvikar, fühlte sich unter den Offizieren sehr wohl. Auch mit Militärdekan Dr. Jochen Folz von der

Universität der Bundeswehr in Neuburg war sofort ein Gesprächsthema gefunden.



Bildnachweis: Institut für Zeitgeschichte/Alexander Markus Klotz

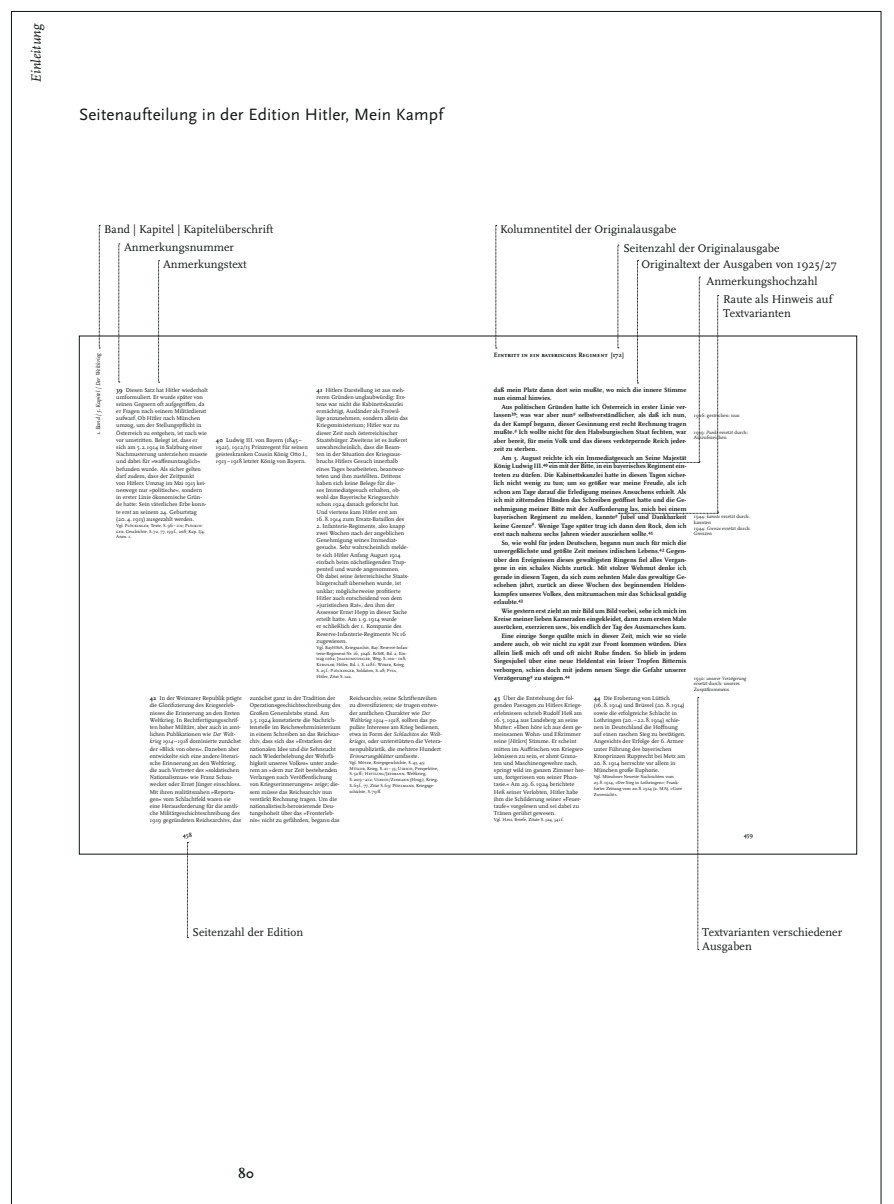
Abb. 2: Das Cover der kommentierten Ausgabe, die das Institut für Zeitgeschichte Anfang des Jahres 2016 herausgegeben hat.

wusster Falschaussagen, die in der Kommentierung richtiggestellt werden. Neben vielen Lügen weist der Text zudem zahlreiche sachliche Fehler auf, bei denen nicht klar ist, ob Hitler sie wider besseres Wissen behauptete oder ob er von ihrem Wahrheitsgehalt überzeugt war. Ein Beispiel ist hier, wenn Hitler etwa die Wirtschaftskraft des Deutschen Kaiserreichs vor 1914 gegenüber Großbritannien und Frankreich falsch beurteilt. Die entsprechenden Aussagen werden in der Kommentierung richtiggestellt, ohne Hitler immerzu eine konkrete Manipulationsabsicht zu unterstellen. Angesichts dessen, dass manche Seiten von *Mein Kampf* mit Fehlinformationen förmlich überquellten, andere Seiten hingegen vergleichsweise inhaltsarm sind, fällt die Dichte der Kommentierung in der Edition von Seite zu Seite unterschiedlich aus.

Drittens bemüht sich die Edition darum, Hitlers Quellen freizulegen. Die Frage, welche Bücher Hitler beeinflusst haben und aus welchen er abgekupfert hat, wurde schon oft gestellt. Allerdings – an diesem Befund ändert auch die mehrjährige Arbeit an der kritischen Edition nichts – war Hitler sehr erfolgreich darin, seine Quellen zu verschleiern. Es lassen sich allenfalls eine Handvoll Bücher identifizieren, bei denen gesichert ist, dass Hitler sie kannte, während er an *Mein Kampf* schrieb, und die eindeutige, sowohl inhaltliche wie auch sprachliche

Parallelen zu seinem Text aufweisen. Ein Beispiel ist etwa Gottfried Feders *Der Deutsche Staat auf nationaler und sozialer Grundlage* aus dem Jahr 1923. Bei diesem wirtschaftspolitischen Pamphlet hatte Hitler kein Problem damit zuzugeben, dass es auf ihn Eindruck machte, da die Wirtschaftspolitik eines jener wenigen Felder war, bei denen er nicht für sich in Anspruch nahm, ein Originalgenie zu sein. Doch das ist die Ausnahme. Im Ganzen war es Hitler ein zentrales Anliegen seine Leser glauben zu lassen, von selbst auf all seine „Erkenntnisse“ gekommen zu sein und entsprechend wenige Autoren erwähnt er als seine Vorbilder. Insgesamt bietet die Frage, welcher Agitator genau bei Hitlers Text Pate stand, meines Erachtens aber auch wenig Erkenntnisgewinn, zumal jene Autoren selbst häufig voneinander abgeschrieben haben.

Bedeutender als die Frage nach Hitlers Quellen ist daher der Aspekt der ideengeschichtlichen Wurzeln von Hitlers Text. Hier ist der Befund der Edition eindeutig: Zu praktisch jeder ideologischen Aussage Hitlers finden sich vor allem in den Texten der völkischen Bewegung des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts, zum Teil aber auch weit darüber hinaus, klare Entsprechungen. Entsprechend schwierig ist es zu bestimmen, was an Hitlers Denken tatsächlich neu war. Letztlich gilt dies allenfalls für die Art und Weise, wie Hitler ältere



Bildnachweis: Institut für Zeitgeschichte/Alexander Markus Klotz

Abb. 3: Mit großer graphischer und historischer Sorgfalt wurden alle Seiten von Hitlers Text kommentiert.



Leitender Militärdekan Artur Wagner (vorne rechts) ist neben Dr. Florian Schuller Gastgeber beim Akademiegespräch; links seine Mitarbeiterin Claudia Dürholt.



Generalmajor Klaus Habersetzer (li.), Chef des Stabes Multinationales Kommando Operative Führung, war der ranghöchste Offizier beim Akademieg-

spräch. Hier tauscht er sich mit General a. D. Bruno von Mengden aus, früherer Chef des Wehrbereichs Bayern.

Ideologeme der völkischen Szene zu einem für ihn kohärenten Ganzen zusammengefügt und sie zum Teil auch radikalisiert hat. Indem die Kommentierung dies aufzeigt, konterkariert sie Hitlers anmaßenden Anspruch, etwas völlig Neues geschaffen zu haben.

Fünftens zeigt die Kommentierung die inneren Widersprüche auf, die *Mein Kampf* mitunter kennzeichnen. An den entsprechenden Stellen verweist die Kommentierung schlicht auf die jeweils andere, inhaltlich unvereinbare Äußerung Hitlers. Ein Beispiel sind hier etwa stark voneinander abweichende Äußerungen zum deutschen Beamtenkörper. So schwärmt Hitler im Kapitel Ursachen des Zusammenbruches etwa von der „wundervollen Solidität“ der Beamenschaft des Kaiserreichs und von deren „unbestechlich ehrenhafter Gesinnung“ – Deutschland sei damals das „bestverwaltete Land der Welt“ gewesen. Keine 50 Seiten weiter, im Kapitel

Volk und Rasse, polemisiert Hitler hingegen wüst gegen das „hohe und höchste Beamtentum“, in dem „der Jude zu allen Zeiten [...] den willfähigsten Förderer seiner Zerstörungsarbeit gefunden“ habe. Nun ist nicht mehr von wundervoller Solidität die Rede, sondern von „kriechender Unterwürfigkeit“, „arroganter Hochnäsigkeit“ und „himmelschreiender Borniertheit“, welche die deutsche Beamenschaft traditionell charakterisiere. Je nach Kontext, das lässt sich hier erkennen, können sich Hitlers Auslassungen also diametral widersprechen.

Sechstens ist darauf zu verweisen, dass Hitler sich in *Mein Kampf* immer wieder auf Personen und Ereignisse bezieht, die er bei dem zeitgenössischen Publikum noch als bekannt voraussetzen dürfte, die heute aber weitgehend vergessen sind. Wie viele Leser wissen heute etwa noch, wer Dietrich Eckart war? Und wer weiß heute noch genau Bescheid über den Verlauf des Buren-

kriegs, auf den Hitler an einer Stelle anspielt? Die Sachinformationen der Kommentierung bieten hier die notwendigen Informationen, ohne die Hitlers Text an vielen Stellen schlicht unverständlich bleiben würde.

Ungewöhnlich ist schließlich der Blick in die damalige Zukunft, den die kritische Edition ebenfalls unternimmt. Wenn über *Mein Kampf* diskutiert wird, dann steht stets auch die kontroverse Frage im Raum, wie bedeutend der Text für die Jahre der nationalsozialistischen Herrschaft war. Das Spektrum der Meinungen reicht hier von Überinterpretationen von *Mein Kampf* als einer Art Blaupause des „Dritten Reichs“ bis hin zur Verkennung des Buchs als unverständliches Gewäsch ohne nachhaltige Bedeutung für das Handeln des späteren Diktators. Für beide Positionen findet man in *Mein Kampf* Argumente und es war ein wichtiger Teil der Kommentierungsarbeit, sowohl die evidenten Parallelen als auch die Widersprüche zwischen dem, was Hitler Mitte der 1920er Jahre schrieb, und dem, was er später tat und entschied, offenzulegen. Beides ist gleichermaßen wichtig, um *Mein Kampf* korrekt einzuschätzen.

V. Kommentierungsbeispiele

Kommen wir nun zu einem ersten Kommentierungsbeispiel, einer autobiografischen Äußerung Hitlers. „Indem das Schicksal mich zwang“, so heißt es im Kapitel Wiener Lehr- und Leidensjahre, „wieder in diese Welt der Armut und der Unsicherheit zurückzukehren, [...] zog es mir die Scheuklappen einer beschränkten kleinbürgerlichen Erziehung von den Augen. Nun erst lernte ich die Menschen kennen.“ Hitler betont nicht nur an dieser Stelle, wie sehr er in Wien von der Armut getroffen und geformt worden sei und es ist ja bekannt, dass er in Wien kurzzeitig obdachlos war, ehe er 1910 in einem Männerheim Asyl fand. Dennoch muss hier, und das tut die Kommentierung, differenziert werden, denn nach dem Tod seiner Eltern hatte Hitler zunächst durchaus aussichtsreiche Chancen, die er jedoch nicht zu nutzen verstand. Die Waisenrente, das mütterliche Erbe von knapp 2.000 Kronen, ein nicht unerhebliches Darlehen von 924 Kronen seitens seiner Tante, an all dies ist hier zu erinnern. Für ein Leben in Überschwang reichte dies freilich nicht, doch die materiellen Grundlagen, sich eine eigene Existenz aufzubauen, waren durchaus vorhanden. Allerdings weigerte sich Hitler, und das verschweigt er natürlich in *Mein Kampf*, nach seiner zweifachen Ablehnung an der Wiener Akademie der Bildenden Künste eine geregelte Arbeit zu suchen. Sein sozialer Abstieg war also immer auch selbstverschuldet.

Ein zweites Kommentierungsbeispiel: Im sechsten Kapitel des zweiten Bands behauptet Hitler en passant bei seiner Darstellung der ersten Parteiversammlungen im Münchner Hofbräuhaus, dass sich 1920 außer der NSDAP niemand um die Frage nach der „Schuld am Krieg“ gekümmert habe. Hier stellt die Kommentierung klar, dass sich in Wirklichkeit kaum ein Thema finden lässt, das in der frühen Weimarer Republik intensiver diskutiert worden wäre als die „Kriegsschuldfrage“, da bekanntlich die hohen Reparationsforderungen der Alliierten auf dem Kriegsschuldartikel 231 des Versailler Vertrags basierten. Jedes politische Lager und jede Reichsregierung setzte sich geradezu zwangsläufig mit der behaupteten Alleinschuld Deutschlands und seiner Verbündeter auseinander. Hier verweist die Kommentierung auf zahlreiche Ereignisse und Sachverhalte, die vor Abfassung von *Mein Kampf* liegen und Hitler Lügen strafte, wie die Etablierung eines eigenen Kriegsschuldreferates beim

Auswärtigen Amt, die Gründung der Zentralstelle zur Erforschung der Kriegsursachen im Jahr 1921 und deren Zeitschrift *Die Kriegsschuldfrage*. Man kann zudem auf Dutzende politischer Bücher und Broschüren verweisen, die damals die Schuld am Ersten Weltkrieg thematisierten. Kurzum: Wir haben es hier mit einer plumpen Propagandabehauptung Hitlers zu tun.

Das dritte Kommentierungsbeispiel betrifft die ideengeschichtlichen Wurzeln von *Mein Kampf*: Im ersten Band schreibt Hitler mit Blick auf das Deutsche Kaiserreich: „So erzog das Heer denn auch das, was die neuere Zeit am nötigsten brauchte: Männer. Jawohl, im Sumpfe einer allgemein um sich greifenden Verweichlichung und Verweibung schossen aus den Reihen des Heeres alljährlich 350.000 kraftstrotzende junge Männer heraus, die in zweijähriger Ausbildung die Weichheit der Jugend verloren und stahlharte Körper gewonnen hatten.“ An dieser Stelle geht es in der Kommentierung nicht nur darum, Hitlers Zahlenangaben zu prüfen, sondern vor allem darum zu zeigen, wie verbreitet der Topos der „Verweichlichung“ und „Verweibung“ in kulturkritischen und -pessimistischen Schriften der Jahrhundertwende war. Die entsprechende Anmerkung verweist hier etwa auf den völkischen Bestseller *Wenn ich der Kaiser wär* von Heinrich Claß aus dem Jahr 1912, in dem die „Neigung“ der deutschen Gesellschaft „zu weichlichem Wohlleben“ beklagt wird. Im selben Jahr kritisierte auch Ludwig Lange, Vorsitzender des Bundes zur Bekämpfung der Frauenemanzipation, die „Verweibung der Männer“, während 1917 der spätere Gründer des Internationalen Sozialistischen Kampfbundes Leonard Nelson ebenfalls von einer „erschreckenden Verweibung“ der männlichen Jugend sprach. Daran ist zu erkennen, und dieser Aspekt war uns besonders wichtig, dass einige Versatzstücke von Hitlers Ideologie auch über den engeren Ideenkreis der radikalen Rechten hinausreichten und anschlussfähig waren.

Und schließlich ein letztes Kommentierungsbeispiel zum Vergleich zwischen *Mein Kampf* und der späteren nationalsozialistischen Herrschaft. In Kapitel 2 des zweiten Bands findet sich etwa folgende sprechende Passage: „Der Staat muß dabei als Wahrer einer tausendjährigen Zukunft auftreten, der gegenüber der Wunsch und die Eigensucht des einzelnen als nichts erscheinen und sich zu beugen haben. [...] Er hat, was irgendwie ersichtlich krank und erblich belastet und damit weiter belastend ist, für zeugungsunfähig zu erklären und dies praktisch auch durchzusetzen.“

Hier, in diesem letzten Satz, erklärt Hitler also systematische Zwangssterilisationen zu einem notwendigen, ja mehr noch: moralisch gerechtfertigten Mittel staatlicher Politik. Die Kommentierung verweist an dieser Stelle folglich nicht nur auf die weite Verbreitung eugenischen Denkens in Deutschland und Europa seit dem späten 19. Jahrhundert, sondern auch und vor allem auf die klaren Kontinuitäten zwischen der Textpassage und dem Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses von 1934, das die Grundlage dafür schuf, dass im „Dritten Reich“ rund 400.000 Menschen zwangssterilisiert wurden, wobei 5.000 bis 6.000 Frauen und rund 600 Männer aufgrund von Komplikationen starben. Spätestens hier wird klar, wie sehr *Mein Kampf* als antizivilisatorische Programmschrift und zentrale Quelle des Nationalsozialismus ernstgenommen werden muss. □



Auch nach seinem Referat und der Diskussion stand Dr. Thomas Vordermayer noch für Gespräche zur Verfügung.

Lässt sich die Welt restlos vernünftig erklären?

Zum 300. Todestag von Gottfried Wilhelm Leibniz

Einen spannenden, aber auch intellektuell sehr herausfordernden Vortrag über Gottfried Wilhelm Leibniz erlebten 90 Gäste der Katholischen Akademie Bayern am Abend des 10. Novembers 2016. Prof. Dr. Michael-Thomas Liske, Professor für Philosophie an der Universität Passau, stellte

anlässlich des 300. Todestages des großen Barockphilosophen die Frage „Lässt sich die Welt restlos vernünftig erklären?“ Im Anschluss finden Sie die Antwort von Professor Liske, nachhören können Sie das Referat in der Mediathek der Katholischen Akademie Bayern.

Zu Leibniz' religionsphilosophischem Ansatz

Michael-Thomas Liske

Über Leibniz, dessen Tod sich am 14. November 2016 zum dreihundertsten Male jährt, sind dem Gebildeten einige Tatsachen bekannt. Er war der letzte europäische Universalgelehrte, der die unterschiedlichsten Wissensgebiete nicht bloß in ihren Resultaten zur Kenntnis nahm, sondern durch eigene Forschungen voranbrachte. Er hat ein hochspekulatives metaphysisches System entwickelt: Danach sind die letzten Elemente der Wirklichkeit fensterlose Monaden, Einheiten, die ohne realen Austausch miteinander alle Vorstellungen, aus dem eigenen Inneren hervorbringen, dabei aber kraft einer von Gott ein und für allemal eingerichteten prästabilierten Harmonie miteinander übereinstimmen. Er war Rationalist, der annahm, die Welt sei durchgängig von vernünftigen Prinzipien bestimmt. Schließlich (eng damit zusammenhängend) war er Optimist, der die wirkliche Welt für die beste aller möglichen hielt und dadurch glaubte, in seiner Theodizee Gott angesichts der Übel in der Welt rechtfertigen zu können.

I. Leibniz' Persönlichkeit und Wirken

Diese Annahmen über Leibniz sind sicher nicht falsch, müssen aber vertieft und vor allem gemäß Leibniz' Grundüberzeugung, alles hänge mit allem zusammen, in ihrem Zusammenhang gesehen werden, wenn wir Leibniz keine abstrusen Gedankenkonstrukte unterstellen wollen. Dies soll hier besonders für die letzten beiden geschehen. Zuvor aber wollen wir kurz auch auf die beiden ersten eingehen, damit Leibniz' Persönlichkeit und Wirken plastischer hervortreten. Wer aus der Annahme fensterloser Monaden glaubt folgern zu können, Leibniz sei ein vereinsamer Stubengelehrter gewesen, muss sich eines Besseren belehren lassen. Ganz im



Prof. Dr. Michael-Thomas Liske, Professor für Philosophie an der Universität Passau

Gegenteil war Leibniz in besonderem Maße ein Philosoph des Dialogs, der seine Philosophie nicht in einem systematischen Opus magnum für eine anonyme Leserschaft niedergelegt hat, wie es der für den Rationalismus charakteristische Anspruch eigentlich forderte, alles in einem systematischen Argumentationszusammenhang aus obersten Prinzipien abzuleiten, sondern seine Gedanken bevorzugt in brieflicher Auseinandersetzung mit der Gedankenwelt eines ganz bestimmten Gesprächspartners zu klären versucht hat. Dies hängt durchaus mit Leibniz' Monadenlehre zusammen.

Dass die Monaden ohne realen Austausch doch übereinstimmen, setzt

nämlich voraus: Jede Monade repräsentiert in ihren Vorstellungen dasselbe Ganze, freilich nur einen winzigen, je verschiedenen Ausschnitt klar und wohlunterschieden (distinkt). Damit kann Leibniz seine Philosophie entwickeln, indem er sich ganz auf den gedanklichen Ansatz des anderen einlässt und nachzuweisen versucht: Wenn man diesen Gedanken in sich weiterentwickelt und zur notwendigen Klarheit führt, münden sie in Leibniz' Annahmen.

Aus seinen philosophischen Grundüberzeugungen heraus, dass die scheinbaren Gegensätze eigentlich nur graduelle Abstufungen desselben sind, sowie aus der zentralen Bedeutung der Harmonie in seiner Philosophie erklärt sich, warum Leibniz stets auf Ausgleich bedacht war. So bemühte er sich immer wieder darum, die konfessionellen Gegensätze in einer Kirchenunion zu überwinden, und in zahlreichen diplomatischen Missionen erstrebte er einen politischen Interessenausgleich. Hier wird zugleich die besondere Form seines Rationalismus greifbar. Nicht nur wollte er die Welt vernünftig erklären. Getreu dem Motto „Theoria cum praxi“, das er der von ihm gegründeten Berliner Akademie der Wissenschaften vorgab, war er immer auch bemüht, die Welt nach vernünftigen Grundsätzen zu gestalten, politisch wie technisch. So hat er etwa für den Harzbergbau zukunftsweisende Projekte eines Energiekreislaufs entwickelt. Die Vereinigung von Theorie und Praxis wird vor allem daran greifbar, wie er wissenschaftspolitisch tätig war und die Gründung wissenschaftlicher Akademien in Wien und Petersburg betrieb.

Dieses Bemühen, Akademien zu gründen, erwuchs auch aus seiner philosophischen Überzeugung, dass wissenschaftliche Projekte nur im gesprächswisen Austausch und der Zusammenarbeit zahlreicher Wissenschaftler verfolgt werden können, und richtete sich nicht bloß auf theoretische Forschungen, sondern auch auf technische Anwendungen. Von hier aus wird auch erklärbar, weshalb Leibniz keine Professur anstrebte, die für ihn eine zu große Einengung bedeutet hätte. Vielmehr versuchte er auf zahlreichen Reisen mit wissenschaftlichen und politischen Größen vielfältige Kontakte zu knüpfen. Hierzu verdingte er sich an Fürstenhöfen, zuerst beim Kurfürsten in Mainz und dann bis zu seinem Lebensende in Hannover.

Dass er sich mit Wissenschaftlern der verschiedensten Disziplinen zu vernetzen suchte, beruht auch auf der philosophischen Überzeugung, alles hänge mit allem zusammen. Von hier aus wird auch deutlich, in welchem Sinne er ein Universalgenie war. Er erforschte nicht einfach nebeneinander die verschiedensten Wissensgebiete. Vielmehr befruchteten sich diese Forschungen gegenseitig. Dafür nur einige Beispiele: Als Mathematiker hat er – gewiss unabhängig von Newton – die Infinitesimalrechnung entdeckt, hat aber auch versucht, sie für die Philosophie fruchtbar zu machen. So glaubte er die Determination, dass im wirklichen Geschehensablauf alles bis in die kleinste Einzelheit unfehlbar festgelegt ist, mit Kontingenz und damit Freiheit, dass es grundsätzlich anders hätte verlaufen können, nach dem mathematischen Modell vereinbaren zu können: Die Analysereihen kontingenter Wahrheiten nähern sich dem Enthaltenseins des Prädikats im Subjekt als Grenzwert beliebig an, so dass die Differenz kleiner als jeder gegebene Wert ist (als Ausdruck der Determination), ohne ihn doch je zu erreichen (prinzipielle Offenheit). Oder in der Physik glaubte er, die Bewegung nicht nur in rein quantitativen, mechanischen Kategorien beschreiben zu sollen, sondern er suchte ihre metaphysischen Grundlagen im Begriff der Kraft, durch

den er glaubte, Aristoteles' Konzeption einer zielstrebigem Kraft (Entelechie) mit empirischem Gehalt füllen und so auf ein wissenschaftliches Niveau heben zu können. Die juristischen Begriffe und Folgerungen versuchte er mit logischen Mitteln schärfer zu fassen.

II. Leibniz' Religionsphilosophie

1. Die Wurzeln des Optimismus in der rationalistischen Forderung nach einer durchgängigen Begründbarkeit

Kommen wir nun zum Optimismus. Dieser entsprach dem damaligen Zeitgeist und äußerte sich etwa bei Leibniz' jüngerem Zeitgenossen, dem Hamburger Dichter Brockes in einem etwas naiven Lobpreis Gottes, wie zweckmäßig (zumal vom Standpunkt menschlichen Wohlergehens) die Schöpfung eingerichtet sei. Ein solcher optimistischer Zeitgeist, der sich auf die beobachtbare Wohlgeordnetheit der Welt stützt, die regelmäßig optimale Resultate erzielt (zumal bei Lebendigen), konnte durch eine Katastrophe wie das Erdbeben von Lissabon gründlich erschüttert werden, dass zahlreiche unschuldige Menschen vernichtet oder ihrer Lebensgrundlage beraubt werden. Leibniz' Theodizee und seine These von der wirklichen Welt als der besten aller möglichen geht tiefer und lässt sich jedenfalls durch solche empirisch erfahrbaren, kontingenten Ereignisse nicht erschüttern, insofern sie eng mit seinem Rationalismus zusammenhängt, für den die Erkenntnis wesentlich eine Erkenntnis aus Vernunftprinzipien ist.

„Ratio sufficiens' als restlose vernünftige Erklärbarkeit. Bei Leibniz ist besonders das Prinzip des zureichenden Grundes (principium rationis sufficientis, principe de la raison suffisante) bedeutsam. ‚Ratio‘ oder ‚raison‘ heißt nicht bloß ‚Grund‘, sondern auch ‚Vernunft‘. Das ist für Leibniz wichtig. Die von ihm gesuchten Gründe sind nicht einfach Realgründe, sondern immer auch Vernunftgründe, die die einschlägige Tatsache vernünftig erklärbar machen. ‚Zureichend‘ hat in diesem Zusammenhang eine doppelte Bedeutungskomponente. Zum einen meint es, dass die Gründe hinreichend sind, das einschlägige Ereignis restlos zu determinieren und damit es bis ins letzte Detail hinein vernünftig erklärbar zu machen. Wenn in diesem Raum ein Feuer ausbräche, dann besteht sicher ein guter Grund, das Gebäude so schnell wie möglich zu verlassen, um sich in Sicherheit zu bringen. Normalerweise gehen wir davon aus, dass es für die Einzelheiten, wie wir diese Flucht bewerkstelligen, (z.B. ob wir den ersten Schritt mit dem rechten oder linken Fuß tun, welche Armbewegungen wir machen usw.) keiner Gründe bedarf. Dies ergibt sich einfach so. Anders für Leibniz. Für ihn muss alles bis in die kleinste Einzelheit vernünftig begründet sein. So ist das Handeln durch zahllose unmerkliche Eindrücke, die unterhalb der Bewusstseinsschwelle liegen (petites perceptions) bis in jedes Detail determiniert.

Hier spüren wir, warum sich die Theodizeefrage bei seinem Ansatz so akut stellt. Eine recht verbreitete mögliche Einstellung dem Übel gegenüber ist, es als die irrationale, dunkle Seite der Wirklichkeit zu nehmen, die sich jeder vernünftigen Erklärung widersetzt und die wir daher einfach hinzunehmen haben. Dieser Zugang verbietet sich bei Leibniz' Überzeugung, für schlechthin alles gebe es einen vernünftigen Grund, es gebe keine Erklärungslücken. Damit ist es für ihn eine besondere Herausforderung nachzuweisen, dass sich auch das scheinbar Widersinnige vernünftig erklären lässt.



Studienleiter Stephan Höpfinger moderierte die Fragerunde mit Professor Liske.

Gott als Letztbegründung der kontingenten Welt. Die andere Bedeutung von ‚zureichend‘ in diesem Kontext ist: eine Erklärung zu geben, die für sich hinreicht, die also das zu Erklärende definitiv erklärt und die nicht ihrerseits wieder einer Erklärung bedarf. Verdeutlichen wir uns dies an einem Gegenbeispiel von Leibniz. Zu einer Zeit, wo vor Erfindung der Buchdruckerkunst die Bücher noch abgeschrieben werden mussten, stellt für das vorliegende Exemplar z.B. der *Elemente* Euklids das Exemplar, von dem es abgeschrieben wurde, eine Erklärung dar. Ganz offenkundig ist dies keine zureichende Erklärung, weil für das frühere Exemplar genauso eine Erklärung zu suchen ist. Hier wird nicht erklärt, wie der Inhalt des Werks ursprünglich zustande kam.

Ganz entsprechend ist es, wenn ich ein kontingent Seiendes, das nicht zu existieren bräuchte, durch ein anderes kontingent Seiendes erkläre oder eine kontingente Bestimmung, die nicht so, sondern auch anders sein könnte, durch eine voraufliegende kontingente Bestimmung zu erklären versuche. Hier kommt es offenkundig zu einem unendlichen Begründungsregress. Die traditionellen Gottesbeweise schlossen einen solchen unendlichen Regress aus und gelangten so zu einer ersten Ursache, Gott. Leibniz hält einen unendlichen Regress für möglich. Wenn er auf diese Überlegung dennoch ein kosmologisches Argument für die Existenz Gottes aufbaut, so eben deshalb, weil kein Kontingentes und auch nicht die Welt als die Gesamtheit aller kontingenten Dinge einen zureichenden Grund im Sinne einer Letztbegründung darstellt, über die hinaus man keinen weiteren Grund zu suchen braucht.

Leibniz' Argument besagt im Kern: Wenn es um die Letztbegründung der gesamten Abfolge der kontingenten Dinge, ihren Ursprung aus der letzten Wurzel (Originalton radiales) geht, wenn also zu klären ist, warum überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts existiert, dann lässt sich als Grundlage der Erklärung kein wirklich Seiendes ansetzen – eine Petition Príncipe, sondern nur Mögliches. Damit ist der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit zu klären. Dazu muss letztlich ein metaphysisch notwendiges Wesen angenommen werden, Gott, aus dessen Wesen die Existenz folgt, wie Leibniz mit der scholastischen Tradition sagt. Das Wesen oder die Essenz ist sozusagen das Modell der Existenz, das den Inhalt des Existierenden zunächst als Möglichkeit präsentiert. Ein Übergang von der Essenz zur Existenz, von der Möglichkeit

zur Wirklichkeit aber ist nur beim Notwendigen gegeben, dessen Nichtsein per definitionem ausgeschlossen ist. Das Notwendige ist nämlich als das definiert, das nicht sein kann, zu dem alle Alternativen ausgeschlossen sind. Damit kann man vom Möglichen auf das Wirkliche schließen, weil ein Nichtsein von vornherein ausgeschlossen ist.

2. Das Theodizee-Problem

Soviel zur Frage der Existenz Gottes, bei der ‚zureichender Grund‘ so viel bedeutet wie Letztbegründung. Zur anderen großen Fragestellung der philosophischen Gotteslehre, den Attributen Gottes, gehört die Theodizee, bei der ‚zureichender Grund‘ für Leibniz (wie wir gesehen haben) eine restlose vernünftige Erklärbarkeit bedeutet. Die Theodizeefrage ergibt sich aus drei Maximalattributen, durch die die klassische philosophische Theologie Gott definierte und die Leibniz *Theod.* § 7 im Hinblick darauf, dass er Gott als letzten Grund der Welt erwiesen hat, zu rechtfertigen sucht. Wie kann es das in der Welt erfahrbare Übel geben, wenn Gott allmächtig, uneingeschränkt gut und allwissend ist? Wenn er allgütig ist, kann er nur das Gute wollen. Ist er allmächtig, dann kann er alles Gute, das er will, auch verwirklichen, und alles Schlechte, das er nicht will, verhindern, er braucht also nicht zuzulassen, dass seine Geschöpfe Schlechtes tun. Als allwissend aber täuscht er sich nicht über das wahrhaft Gute, sieht er die Konsequenzen aller Handlungen voraus, kann also das Schlechte rechtzeitig verhindern und sieht sich nicht überraschend mit den üblen Folgen eines Tuns konfrontiert. Eine solche Vernunftwahrheit wie die Existenz und die Eigenschaften Gottes kann durch Erfahrung nicht widerlegt werden, sondern muss nur mit scheinbar widerstrebenden Beobachtungen versöhnt werden.

2.1 Die Erklärbarkeit des malum metaphysicum und malum physicum

Bei der Lösung dieser Frage bereitet das moralisch Böse besondere Schwierigkeiten. Das Schlechte (malum) teilt Leibniz nämlich gemäß der Tradition in das malum metaphysicum, das malum physicum und das malum morale (*Theod.* § 21) ein. Das malum metaphysicum ist die ursprüngliche Begrenztheit der Kreaturen. Diese begrenzten Kapazitäten des Geschöpfes stellen nicht aktuell ein Übel dar, sondern sind dessen ermöglichende Voraussetzung: Wenn etwas nur limitierte Vermögen

hat, dann besteht die Gefahr, dass es auch hinter diesen Möglichkeiten noch zurückbleibt und es so zur Privation, also zum tatsächlich Schlechten kommt, sei es dass es für physische Leiden anfällig ist, sei es, dass es zum sittlich schlechten Tun neigt. Leibniz vergleicht in *Theod.* § 30 die ursprüngliche Begrenztheit der Kreaturen mit der Trägheit, die zur Langsamkeit der Bewegung führt, macht hier also eine physikalische Analogie für die Philosophie fruchtbar. Zumal wenn wir die Trägheit von der Körperbewegung auf das menschliche Handeln übertragen, macht es das Schlechte erklärbar.

Denn Trägheit bedeutet zum einen, dass es einer Kraft von außen bedarf, um den ruhenden Körper in Bewegung zu versetzen, übertragen, dass der Mensch nicht von sich aus bereit ist, das Gebotene zu tun, zum anderen aber auch, dass der Körper in gleichmäßiger geradliniger Bewegung nicht ohne äußeren Einfluss zur Ruhe kommt, übertragen, dass ein Mensch nicht ohne weiteres von falschen Gewohnheiten ablässt. Für diese ursprüngliche Begrenztheit kann Gott nicht verantwortlich gemacht werden. Denn es ist eine notwendige Vernunftwahrheit, die auch Gott nicht ändern kann, dass er nur dann von ihm und voneinander verschiedene Kreaturen schaffen kann,

Das Notwendige ist nämlich als das definiert, das nicht sein kann, zu dem alle Alternativen ausgeschlossen sind.

wenn diese nicht wie er ein absolutes Maximum darstellen, sondern in je verschiedener Weise begrenzt sind.

Das physische Leiden lässt sich zumindest grundsätzlich als Mittel rechtfertigen, um ein größeres Gut zu erhalten. So mag eine Krankheit gut sein, einen Menschen zur Besinnung bringen, der in rastloser Betriebsamkeit nur Karriere und Gewinn im Sinn hat und so am Leben vorbei lebt. Fraglich ist nur, ob sich auf diese Weise all das oft grenzenlose Elend rechtfertigen lässt, das die Welt heimsucht. Das sittlich Böse aber lässt sich nach der deontologischen Position (die Leibniz *Theod.* §§ 24f. ausdrücklich bekräftigt) nicht auf diese Weise rechtfertigen. Sicher ist, dass ich durch ein verwerfliches Tun wie die

Folter das Sittengesetz und die moralischen Pflichten verletze. Hingegen ist äußerst fraglich, ob ich dadurch wirklich ein Übel verhindere. Der tiefere Grund jedoch ist: Beim physischen Übel sind nur materielle, körperliche Güter betroffen. Diese sittlich indifferenten Güter stellen einen bloß relativen Wert dar. Hier ist ein Kosten-Nutzen-Kalkül berechtigt, mit dem geringsten Aufwand oder den wenigsten Kosten den größtmöglichen Nutzen zu erzielen – ein Grundsatz, den Leibniz übrigens zu einem erkenntnistheoretisch-metaphysischen Prinzip erhoben hat. Im Bereich des Sittlichen haben wir es dagegen mit absoluten Werten zu tun. Ein sittlich verbotenes Tun stellt damit einen absoluten Unwert dar, sein negativer Wert ist mathematisch gesprochen unendlich und kann damit unmöglich durch noch so große Vorteile kompensiert werden.

2.2 Rechtfertigung des malum morale durch die Pflicht Gottes, das Bestmögliche zu erschaffen

Die Verteidigung aufgrund des freien Willens ist allenfalls bei deistischen Voraussetzungen gangbar. Wie lässt sich dann moralisch Böses überhaupt rechtfertigen? In der heutigen Theodizee-Diskussion bemüht man dazu den sogenannten „free will defence“. Gott hat sich entschlossen, Kreaturen zu erschaffen, die sich ihrerseits frei entscheiden und damit schöpferisch am Gestalten der Welt Anteil haben, die keine bloßen Marionetten in seinen Händen sind. Um dieses Gutes willen musste er in Kauf nehmen, dass sie ihre Willensfreiheit zum Bösen missbrauchen. Wenn die Willensfreiheit darauf beschränkt wäre, zwischen unbedeutend unterschiedenen Alternativen zu entscheiden, wäre sie belanglos. Eine bemerkenswerte Entscheidungsfreiheit schließt offenbar ein, zwischen Gutem und Schlechtem wählen zu können. Leibniz war sich der Schwäche dieses Ansatzes sehr wohl bewusst. Dieser arbeitet mit der Unterscheidung, selber etwas Schlechtes zu tun und ein übles Tun anderer (wie den Missbrauch des freien Willens durch die Geschöpfe) zuzulassen. Ist eine solche Unterscheidung bei einem allmächtigen und allwissenden Wesen überhaupt angemessen?

Als Gott zuließ, dass Hitler die Macht über Deutschland erlangte, war er sich sehr wohl all des Unheils bewusst, dass hieraus folgte, und hätte es in seiner Allmacht verhindern können. Da die sittliche Bewertung einer Handlung



Der Referent im intensiven Austausch mit Gästen des Abends.

weniger an der äußeren Ausführung als an der inneren Motivation ausgerichtet ist, ganz zu schweigen, dass Gott nach theistischem Verständnis die Ausführung durch seine Mitwirkung erst möglich macht, lässt Gott sich kaum überzeugend durch die Unterscheidung rechtfertigen: selber Böses tun und zulassen, wenn andere es tun. Die Verteidigung Gottes durch Willensfreiheit wäre nur bei einem deistischen Gottesbild möglich. Hiernach hätte Gott eine Welt mit begrenzten vernünftigen Kreaturen erschaffen, die eine bedeutsame Entscheidungsfreiheit besitzen, auch wenn er sich dessen bewusst war, um dieses hohen Gutes willen die Möglichkeit in Kauf nehmen zu müssen, dass die Kreaturen diese Freiheit missbrauchen. Da Gott die perfekt konstruierte Welt sich selber überlassen kann, so wie ein Uhrmacher eine perfekt gebaute Uhr nicht ständig nachjustieren und ausbessern muss, wäre er nicht für die Gräueltaten verantwortlich, die Geschöpfe tatsächlich kraft ihres freien Willens begehen. Eine solche Verteidigung aber wird wohl hinfällig, wenn Gott nach dem christlichen und damit theistischen Gottesbild, nach der Erschaffung weiterhin das Weltgeschehen lenkt. Muss er dann nicht, wie wir gerade dargestellt haben und wie es Leibniz *Theod.* § 1 sagt, am Übel mitwirken (*Dieu concourt au mal*), indem er es physisch möglich macht, aber auch als bewusst handelndes Wesen sittlich dafür verantwortlich ist?

Eine für sich betrachtete schlechte Handlung ist gerechtfertigt, wenn sie kein ersetzbares Mittel, sondern die unerlässliche Voraussetzung einer sittlich gebotenen Handlung ist. Dennoch ist es möglich, eine Handlung, die für sich betrachtet sittlich absolut verboten ist, zu rechtfertigen, ohne dabei die Deontologie zugunsten einer utilitaristischen Güterabwägung aufzugeben, die nur relative Werte kennt. Ein Beispiel aus unserer Lebenswelt, das sich nicht bei Leibniz findet, mag dies verdeutlichen. Was ein Chirurg für sich betrachtet bei einem operativen Eingriff tut, ist, die körperliche Unversehrtheit vorübergehend oder (etwa bei einer Amputation) sogar bleibend zu beeinträchtigen. Die Einwilligung des Patienten könnte allenfalls den Grad der Verwerflichkeit mindern, nicht aber aus einer sittlich verwerflichen eine erlaubte oder sogar gute Handlung machen. Das Recht des anderen auf Leben und körperliche Unversehrtheit zu wahren, aber kann durchaus zu den absoluten Geboten zählen, die nicht dem Güterkalkül unterliegen. Dennoch kommt keiner auf den Gedanken, das Handeln eines Arztes als unsittlich zu verwerfen. Offenkundig, weil die Verstümmelung des Patienten etwa durch eine Beinamputation nach dem gegenwärtigen Stand der Medizin die einzige Möglichkeit ist, seiner ärztlichen Pflicht nachzukommen, das Leben des Patienten zu retten.

Dies aber ist Leibniz' zentraler Gedanke in der Theodizeefrage. Nachdem er die deontologische Position unterstrichen hat, das sittlich Schlechte sei kein legitimes Mittel (*moyen*) für Gott oder die Menschen, ein Gut zu erreichen oder ein Übel zu vermeiden, erklärt er *Theod.* § 24 (in bezug auf die göttliche Situation, das schlechte Handeln eines anderen Agenten zuzulassen) von der sittlichen Verfehlung: „Sie darf nur insofern zugelassen oder gestattet werden, als sie als eine sichere Folge einer unerlässlichen Pflicht betrachtet wird, dergestalt dass derjenige, der die Sünde des anderen nicht zulassen wollte, es selbst an dem fehlen ließe, wozu er verpflichtet ist“.

Etwas für sich betrachtet sittlich Schlechtes zu tun oder zuzulassen ist nur dann erlaubt, wenn es notwendig



Foto: akg-images

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 bis 1716): Dieses Porträt des letzten „Universalgelehrten“ ist ein Kupferstich von Martin Bernigeroth – entstanden wohl kurz nach dem Tod von Leibniz.

ist, seine sittliche Pflicht zu erfüllen. Als Beispiel für die hier angesprochene Situation, dass jemand seine eigene unerlässliche Pflicht unausweichlich verletzen muss, wenn er eine sittliche Verfehlung anderer zu verhindern sucht, nennt Leibniz: Ein Offizier verlässt einen wichtigen Wachposten in einer gefährlichen Situation, um den Streit zweier Soldaten zu verhindern. – Es gilt hier, zwei bedeutsam unterschiedene Beziehungen nicht zu verwechseln. Das

eine ist die Mittel-Ziel-Relation. Hier ist es nach der deontologischen Position verboten, ein sittlich verwerfliches Mittel zu einem guten Zweck einzusetzen, etwa das Geld, mit dem ich notleidenden Menschen helfe, durch betrügerische Geschäfte, Raub oder ähnliche unmoralische Mittel zu erwerben. Denn ein Mittel ist ein kontingenter Weg, ein Ziel zu erreichen.

Es steht mir daher frei, das Ziel statt durch ein verwerfliches durch ein sittlich

einwandfreies Mittel zu erreichen. Anders ist es, wenn das, was ich tue, die unerlässliche Voraussetzung ist, um ein sittlich gebotenes Ziel (wie die Heilung des Patienten) zu erreichen. In beiden Fällen geschieht die sittliche Bewertung in ganz anderer Weise. Da ein Mittel kontingent, also ersetzbar ist, sind Mittel und Ziel als eigenständige Handlungen je getrennt zu bewerten. Hier gilt, wie wir betont haben: Da eine sittlich verwerfliche Handlung einen absoluten

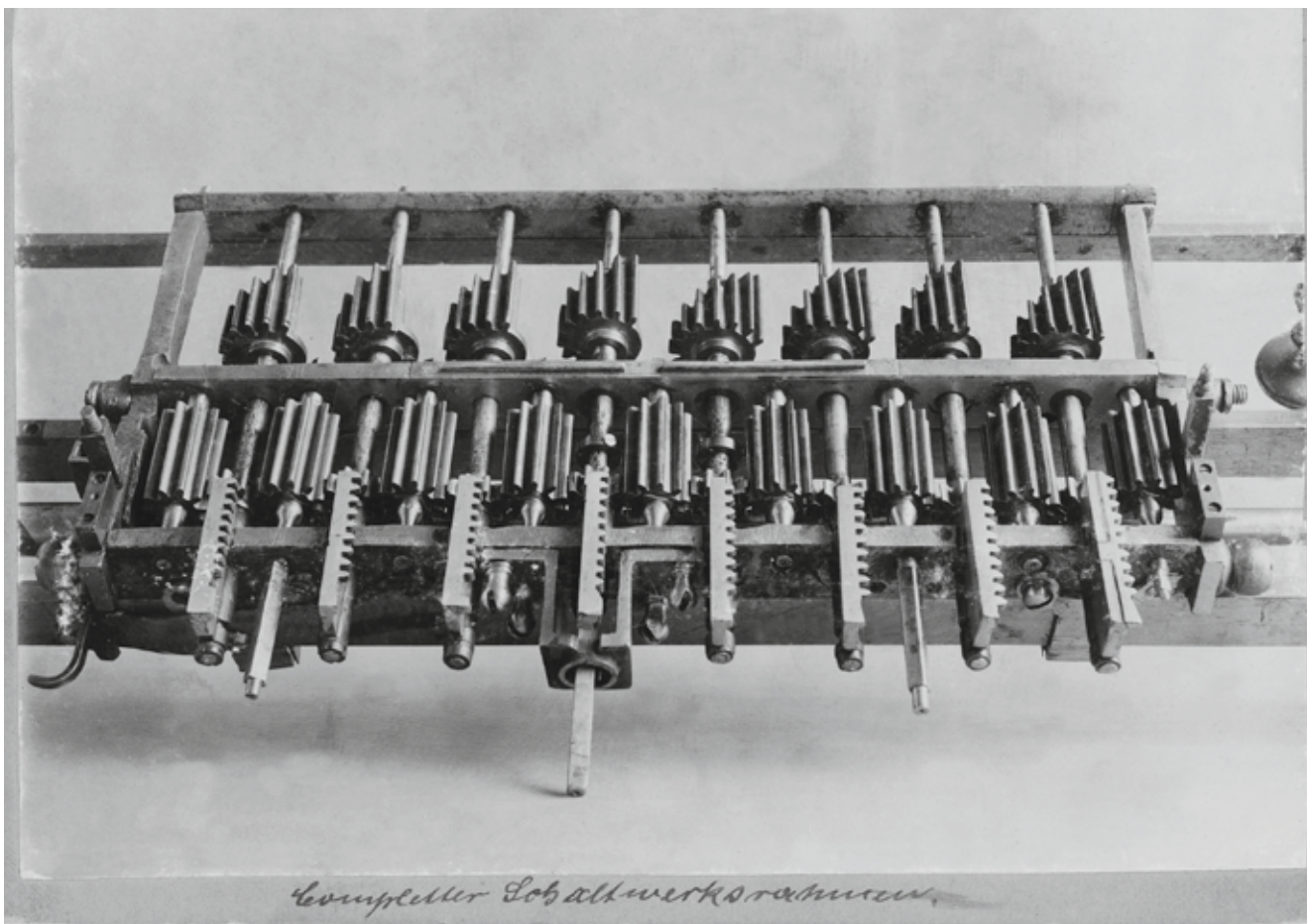


Foto: akg-images

Getreu dem Motto „*Theoria cum praxi*“ war Leibniz immer bemüht, die Welt nach vernünftigen Grundsätzen zu gestalten und nicht bloß theoretische Forschungen zu betreiben, sondern

auch technische Anwendungen zu entwickeln. Ein herausragendes Beispiel dafür ist die von ihm entwickelte Rechenmaschine.

Unwert darstellt, kann sie durch keine noch so großen Güter aufgewogen werden. Die *conditio sine qua non* eines gebotenen Ziels ist dagegen ein nicht herauszulösender Teil einer Gesamthandlung, so wie der verstümmelnde Eingriff des Arztes ein integrierender Bestandteil der gesamten ärztlichen Behandlung ist. Bewertet werden kann angemessen nur die ganze Handlung. Daher spielt es keine Rolle, dass die Amputation für sich genommen verwerflich wäre, da sie in diesem Kontext gar nicht als eigenständige Handlung, sondern als ein notwendiges Element eines insgesamt gebotenen Handlungskomplexes auftritt.

Für Gottes Sicht kommt es nur auf den bestmöglichen Gesamtzusammenhang an, der als Kontrast (für die menschliche Sicht) Böses enthält. Genau dies besagt Leibniz' These von der wirklichen Welt als der besten aller möglichen - eine These, die außerhalb dieses Kontextes betrachtet abstrus oder gar lächerlich anmuten muss. Es geht darum, Gottes Wirken in der Welt sittlich zu bewerten. Leibniz' zentrale Annahme hierbei ist: Nicht die einzelnen Handlungen innerhalb des Weltverlaufs, gleich ob es Gottes Wirken selber ist oder die von ihm zugelassenen Handlungen der vernünftigen Kreaturen, sind angemessen sittlich zu bewerten, sondern nur, welchen Weltverlauf Gott insgesamt erwählt hat.

Hier kommt Leibniz' Determinismus zum Tragen. Nach diesem ist die Welt bis in die letzte Einzelheit hinein festgelegt (wie wir im Kontext des Prinzips vom zureichenden Grund schon beobachten konnten). Dies ist offenkundig nur möglich, wenn das gesamte Weltgeschehen in notwendigen Gesetzen zusammenhängt: „*Tout est lié*“ ist Leibniz' zentraler Grundsatz. Alles hängt mit allem zusammen, so dass eine Änderung

in der scheinbar unbedeutendsten Einzelheit eine Anpassung in allem anderen nach sich zieht, es sich also bereits um eine andere mögliche Welt handelte. Eben darum ist die Notwendigkeit innerhalb des wirklichen Weltgeschehens auch nur eine hypothetische. Das bedeutet: Innerhalb des wirklichen Weltgeschehens ist zwar alles nach notwendigen Gesetzen miteinander verknüpft, nichts hätte anders sein können, als es wirklich ist, aber eben nur unter der Voraussetzung (Hypothese) der wirklichen Welt.

Absolut gesehen ist das Weltgeschehen nicht notwendig, was bedeutete, dass ein Nichtsein oder Anderssein einen Widerspruch einschloße. Das aber ist nach Leibniz nicht der Fall, da ja andere Weltverläufe möglich sind. Was heißt dies für die sittliche Bewertung? Da Gott in seiner Allwissenheit den universalen Zusammenhang des Weltgeschehens überblickt, ist für ihn sittlich nur relevant, welche Welt insgesamt er erwählt. Für die Kapazitäten des endlichen menschlichen Geistes sind die wahrhaft universalen Naturgesetze, die den durchgängigen Zusammenhang des Weltgeschehens garantieren, nicht durchschaubar. Die sittliche Bewertung muss sich für ihn daher nach dem ihm erfassbaren Handlungskontext richten.

Nun kommt der entscheidende Gedankenschritt: Gott ist sittlich verpflichtet, den Weltverlauf zu erwählen, der insgesamt der beste ist - der für Gott allein maßgebliche Gesichtspunkt - ungeachtet der schlechten Taten der Menschen und des Leids, das diese Welt enthält. Nach Leibniz (*Theod.* § 10) ist eine Welt ohne Schlechtes sicher möglich. Aber sie wäre nicht die insgesamt beste, sondern vergleichbar einem Musikstück ohne Dissonanzen und Kontrasten, das fad und langweilig ist. Eine richtig aufgelöste Dissonanz kann gerade die Schönheit erhöhen.

wenn es als weniger gut die bessere Alternative verdrängt (*Theod.* § 8).

Rechtfertigung Gottes durch auch für ihn unveränderliche Vernunftwahrheiten. Dass es (wenn auch nur hypothetisch) notwendig ist, ist bedeutsam, weil allein so Gott gegen den Vorwurf verteidigt werden kann: Warum hat Gott dieses Böse nicht verhindert, obgleich er es vorhergesehen hat und rechtzeitig hätte verhindern können? Offenkundig kann Gott nur durch etwas gerechtfertigt werden, was auch ihm vorgegeben ist und auch er nicht ändern kann. Für Platon im *Timaios* ist dies die chaotische Materie, die der göttliche Weltbaumeister (*δημιουργός*) nur gestaltet, die mithin seiner Ordnungstätigkeit widerstehen kann. Diese Lösung steht einer christlichen Theodizee nicht offen, die eine genuine Schöpfung aus dem Nichts annimmt. An die Stelle der ungeordneten Materie können aber die ewigen Wahrheiten treten (*Theod.* § 20). Anders als für den Voluntarismus kann für einen intellektualistischen oder rationalistischen Ansatz wie den Leibnizens Gott diese nicht ändern. Er hätte keine andere Mathematik schaffen können, hätte er dies gewollt.

Dass dies die Allmacht Gottes nicht aufhebt, zeigen zwei Überlegungen. Zum einen heißt Allmacht (*omnipotentia*) soviel wie Allvermögen, bezieht sich also nur auf das in sich Mögliche. Ein Verstoß gegen die notwendigen Vernunftwahrheiten aber ist in sich widersprüchlich und so unmöglich. Ferner sind diese Vernunftwahrheiten nichts von Gott Verschiedenes, sondern machen nach dem christlichen Neuplatonismus den Inhalt seines Intellekts aus. Gemäß diesen notwendigen Gesetzmäßigkeiten aber ist es nach Leibniz unvermeidlich, dass etwas (für sich und aus der beschränkten menschlichen Perspektive betrachtet) moralisch Schlechtes geschieht, damit die insgesamt bestmögliche Welt wirklich wird. Diese notwendigen Voraussetzungsverhältnisse kann auch Gott nicht ändern.

III. Gesamturteil

Wie sollen wir Leibniz' Theodizee beurteilen? Seit Kant pflegt man sie zu meist als ein Wegvernünfteln des Schlechten geringzuschätzen und hält es heute für authentischer, einen mit der gequälten Kreatur mitleidenden Gott anzunehmen. Dies läuft darauf hinaus, Gottes Allmacht aufzugeben. Wie es mit den biblischen Grundlagen der Annahme einer Allmacht Gottes steht, möchte ich als Nichtexeget lieber offen lassen. Man sollte aber bedenken: Ohne einen allmächtigen Gott ist unsere Hoffnung, dass es dereinst eine neue Welt ohne Leid geben wird, reine Illusion. Dann gleicht Gott einem liebenden Vater oder einer liebenden Mutter, die das Elend ihres Kindes hilflos mit ansehen müssen und es nur einfühlsam trösten können.

Ich will damit nicht behaupten, Leibniz' Theodizee sei ein anzuerkennender Denktwurf. Aber selbst wenn wir ihn insgesamt aufgeben, enthält er im Einzelnen zahlreiche fruchtbare Gedanken. So erlaubt er, die deontologische Ethik aufrechtzuerhalten, ohne wie Kant einem Rigorismus zu verfallen. So ist es sicher intuitiv schockierend, wenn Kant die Lüge für absolut verboten hält, selbst wenn wir durch eine wahrheitsgemäße Angabe einen unschuldigen Menschen seinen Häschern ausliefern. Dies ist vermieden, wenn wir davon ausgehen, dass die gebotene Gesamthandlung, unschuldiges Leben zu retten, eine unwahre Information als unabdingbare Voraussetzung enthält. □

Freilich zeigt sich das oft nur vom Standpunkt des Ganzen. Wer nur einen Teilausschnitt eines Bildes sieht, dem erscheint es vielleicht grell und schockierend. Erst wenn er die Funktion dieses Teils in der Gesamtkomposition versteht, begreift er seine Schönheit. So nehmen wir Menschen häufig an der Welt Anstoß, weil wir die Rolle des Teils des Weltgeschehens im Gesamtplan der Welt nicht verstehen. Partiiell machen auch wir Menschen solche Erfahrungen, dass man Glück, Wohlergehen, Gesundheit nur zu schätzen, ja überhaupt erst zu empfinden vermag, wenn man vorher Bedrängnis, Entbehrung, Krankheit erlebt hat. - Damit wird klar, inwiefern die deontologische Denkfigur zur Rechtfertigung des sittlich Bösen

Ein Verstoß gegen die notwendigen Vernunftwahrheiten aber ist in sich widersprüchlich und so unmöglich.

anwendbar ist. Ein für sich genommen sittlich Schlechtes ist danach nur zu rechtfertigen, wenn es die ermöglichende Bedingung einer sittlich gebotenen Handlung ist, weil es dann nicht für sich zu bewerten ist, sondern nur als nicht herauszulösendes, notwendiges Element der sittlich guten Gesamthandlung. In diesem Sinne sind die aus der beschränkten menschlichen Sichtweise schlechten Handlungen ein notwendiger Teil des insgesamt besten Weltverlaufs, den zu verwirklichen Gott sittlich verpflichtet ist. Verpflichtet ist Gott vor allem deshalb, weil das Gute (wie es eine Welt ohne Böses und Leid sicher ist) die Rolle des Schlechten einnimmt,

Autoren zu Gast bei Albert von Schirnding

Barbara von Wulffen

Mit Barbara von Wulffen war am 30. November 2016 eine Schriftstellerin zu Gast bei Albert von Schirnding, die zu Beginn ihres Schaffens vor allem als Essayistin tätig war, bis sie 1989 ihren ersten Roman mit dem Titel „Urnen voll Honig“ verfasste. Nach der wie immer brillanten Einleitung des Gastgebers, den Sie im Nachfolgenden dokumentiert finden, und einem anschließenden Gespräch unter

Literaten trug Barbara von Wulffen Abschnitte aus ihrem neuesten Buch, „Jerome“, vor, das im kommenden Jahr im EOS-Verlag in St. Ottilien erscheinen wird. Umrahmt wurde die Veranstaltung mit rund 120 Gästen von wunderbar passenden Musikstücken von Robert Schumann, Carl Orff und Johann Sebastian Bach, gesungen von Jonas Wuermeling (Bariton), begleitet am Flügel von Anoniya Yordanova.



Abschnitte aus ihrem Buch „Jerome“ las Barbara von Wulffen vor.

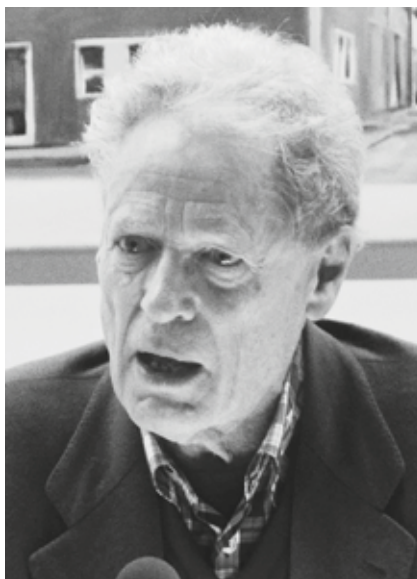
Den Dingen Namen geben.

Albert von Schirnding

I.

Ich will mit offenen Karten spielen und gleich sagen, dass ich die Autorin, die ich Ihnen heute Abend vorzustellen die Freude habe, die große Freude habe, von Kindesbeinen an kenne. Unsere Eltern waren miteinander befreundet, und wir sind sogar, wenn auch einigermaßen entfernt, verwandt. Die erwähnten Kindesbeine wurden im Frühjahr 1942 auf täglichen mehrstündigen böhmischen Waldspaziergängen kräftig strapaziert. Unsere Mutter machte eine Kur in Franzensbad. Wir Kinder wurden im nahen Schlossgut Schweißing untergebracht, das dem Grafen Clemens Podewils und seiner Frau Sophie Dorothee gehörte. Damit Sie sich den Namen besser merken können, zitiere ich den Schüttelreim von Eugen Roth, den er seinem Freund Clemens nach langen Geburtswehen präsentierte: „Es trank einst ein Woiwode Pils / mit dem Grafen Podewils.“ Woiwodinnen bezeichnen bei slawischen Völkern Truppenführer und Verwaltungsbeamte. Hier dienen sie natürlich ausschließlich Schüttelreimzwecken. Sollte sich aber ihr Einflussbereich bis zum Kaukasus erstrecken, sind wir gar nicht so weit entfernt von einem der Schauplätze des neuen Buches unserer Autorin, aus dem sie heute Abend vorliest.

Aber noch sind wir in Böhmen, in Schloss Schweißing, Mai 1942. Dort fanden meine Schwester und ich uns mit den gleichaltrigen Töchtern Burgi und Bärbel zusammengespannt. Wir verstanden uns prächtig. Die Kinderfrau der beiden, wie sie auf solchen Schlössern eben üblich waren, legte auf große Spaziergänge bei jedem Wetter unterschiedenen Wert. Niemals zuvor hatte ich ausgedehntere, geheimnisvollere Wälder gesehen, sah ich später samtigere Moosgründe, trat in Lichtungen, die so überraschend im tiefsten Waldesdunkel sich öffneten.



Albert von Schirnding führte in das Werk der Schriftstellerin ein.

Warum ich es wage, bei diesem Anlass davon zu sprechen? Weil Barbara von Wulffen, geborene Podewils, mit ihrem 1989 im Fischer-Verlag erschienenen Buch „Urnen voll Honig“ ihrer böhmischen Kindheit einen hinreißend schönen Erinnerungstempel geweiht hat. Kindheit ist ortsgebunden, und nur im Kunstwerk kommt das später nie wieder mit solcher Intensität erlebte Hier und Jetzt zu seiner unverlierbaren Wahrheit. In Schweißing gemahnte im Frühjahr 1942 nichts an den Krieg, sieht man davon ab, dass der Hausherr nur vorübergehend anwesend war; bald musste er wieder an die Front nach Russland zurückkehren. Genau zehn Jahre später hat Clemens Podewils im Hanser-Verlag ein „Don und Wolga“ betitelt Buch mit „Aufzeichnungen aus

dem Jahre 1942“ veröffentlicht, die mit der Schilderung dieses Urlaubs einsetzen. Unter dem 23. Mai heißt es: „Der Urlaub ist vorüber. Bei der Abfahrt war es wie immer. Wenn der Zug die Kurve nimmt, deine winkende Gestalt entschwindet, Dorf und Schloss sich fort drehen, sagt eine Stimme in mir: das war das letzte Mal.“

Nun, es war Gottlob nicht das letzte Mal. Clemens Podewils wurde nach dem Krieg für ein gutes Vierteljahrhundert Generalsekretär der eben erst gegründeten Bayerischen Akademie der Schönen Künste, deren Glanzzeit eben dieses Vierteljahrhundert werden sollte, nicht zuletzt aufgrund der ihm zu verdankenden Impulse und seiner zwischen den sehr unterschiedlichen Mitgliedern vermittelnden Behutsamkeit. „Behutsam kämpfen“ stand jüngst über der Ilse Aichinger gewidmeten Todesanzeige des Fischer-Verlags. Dieses Motto passt sehr gut auch zur Akademie-Tätigkeit von Clemens Podewils, des engen Freundes des Ehepaars Günter Eich

und Ilse Aichinger. Aber sein eigentlicher Beruf war der eines Dichters. Barbara von Wulffen ist jedoch nicht nur von Vatersseite vorbelastet. Als wir mit den Podewils-Mädchen im Park des böhmischen Schlosses spielten, hatte die Mutter vor kurzem ihren ersten Roman im Fischer-Verlag herausgebracht. Nach der Vertreibung im April 1945 fand sie mit den Töchtern in Haarsee nahe dem oberbayerischen Weilheim, wo Sophie Dorothee Podewils aufgewachsen war, eine bescheidene Bleibe. 1948 erschien bei Suhrkamp ein zweiter Roman.

Das Talent war Bärbel also in die Wiege gelegt. Nach einem Biologie- und Germanistikstudium, das sie, bereits verheiratet, mit einer Dissertation über den mittelhochdeutschen Minnesang abschloss, hatte die Mutter von vier Kindern verhältnismäßig spät zu schreiben begonnen: zunächst unzählige Rezensionen von Kinder- und Jugendbüchern für die Süddeutsche Zeitung, dann ein aus der intensiven Aneignung



Albert von Schirnding mit Professor Hans Maier, der auch schon bei ihm zu Gast war.



Unterhielten sich angeregt und in familiärer Atmosphäre: Barbara von Wulffen und Albert von Schirnding.

ihrer Mutterrolle geschöpftes erstes Buch. „Zwischen Glück und Getto“ (1980) behandelt das Thema der Familie im genauen Gegensatz zum heftigen Wogengang der Zeittendenzen. Nicht nur der natürliche Landschaftsschutz lag ihr am Herzen, sondern auch der eines gefährdeten kulturellen Territoriums wie der Familie. Sie hatte freilich längst in Zeitungen und Zeitschriften eine Reihe von Landschaftsbildern publiziert. Aus ihnen ging 1985 das schöne und wichtige Buch „Lichtwende“ hervor. Die fundierte Biologin, die, wie ich bezeugen kann, schon als Kind eine geschwisterliche Nähe zu ihren pflanzlichen und animalischen Mitgeschöpfen entwickelt hat, sieht die Natur im Licht einer verhängnisvollen Gefährdung und damit im Gegenlicht zum eingeleisteten Denken einer im Dienst des technischen Eroberungswillens stehenden Naturwissenschaft, vor dem die Phänomene in Funktionsweisen und Kausalketten zergehen. Das Buch lehrt, dass Namen etwas ganz anderes sind als Begriffe, weil Namen die Dinge ins Licht der Erkenntnis treten lassen, ohne sie auf bloße Mechanismen und Informationsträger zu reduzieren.

II.

Wohin Barbara von Wulffen uns in diesen und ihren anderen Büchern auch führt – ich nenne neben den schon erwähnten „Urnen voll Honig“ (1989) den Roman „Maureen“ (1993), der um ein irisches Farmerehepaar gruppierte Geschichten erzählt, und das wunderbare Buch „Von Nachtigallen und Grasmücken. Über das irdische Vergnügen an Vogelkunde und Biologie“ (2001); auf Sommerwiesen, in Wäldern, in Moorlandschaften, ins Wattenmeer, in ein versinkendes Irland und ein versunkenes Böhmen, vor allem und immer wieder ins Königreich der Vögel – sie ist vorher dagewesen, hat sich an Ort und Stelle kundig gemacht. Ihr staunenswertes Detailwissen steht im Dienst der Namengebung; sie weiß die Dinge beim Namen zu nennen.

„Kindergeburtstag“ heißt ein Aderthaler-Seiten-Kapitel in „Urnen voll Honig“ – für mich das schönste, das Barbara von Wulffen geschrieben hat. Ein Augusttag mitten im Krieg. „Vielleicht hat nur ein- oder zweimal an diesem Tag die Sonne geschienen. Das spielt keine Rolle. Es ist ein Tag der Fülle, eine Zeit-

quelle. Das zahme Lamm kommt gesprungen und knabbert von meinem Salat. Ich bekomme dies eine Mal als erste serviert. Das Lamm wird nach

dem Essen hinter mir die Stiege zum Kinderzimmer hinaufpoltern. Hinunter müssen wir es tragen. Die Erwachsenen haben nichts dagegen. Nicht am 10. August. [...] An einem solchen Augusttag sammelt sich Zuversicht, ohne dass ein Kind es merkt. Es weiß gar nicht, dass gerade dieser eine Geburtstag in sein Gedächtnis schwebt, so sachte wie Mittagslicht eine Familie umspielt, die im Freien beisammensitzt und ein besonderes Mahl verzehrt, ein flüchtiges, unwiederbringliches Sommersonnenmahl, umringt vom Grauen eines auf sein verlorenes Ende zustürmenden Krieges.“

Nehmen wir an, es war der 10. August 1944, wenige Monate vor der Vertreibung der Familie, vor der Flucht nach Oberbayern. Barbara von Wulffens achter Geburtstag. Seitdem waren am 10. August dieses Jahres zweiundsiebzig Sommer vergangen. Ich betrachte diesen Abend auch als die Nachfeier zu einem runden Geburtstag.

Das jüngste Buch wird demnächst erscheinen. Es geht um eine höchst außergewöhnliche Dame, Muska von Nagel, die mit dem muslimisch-dagestanischen, in Schwabing lebenden Exilmaler Halil Mussayassul verheiratet war und als Witwe Benediktinerin in Connecticut war. Im anschließenden Gespräch soll von diesem Buch noch die Rede sein. □



Münchens emeritierter Weihbischof Engelbert Siebler mit Pater Dr. Cyrill Schäfer OSB, dem Leiter des EOS-Verla-

ges in Sankt Ottilien, und Pater Dr. Remigius Rudmann OSB, ebenfalls aus Sankt Ottilien (v.l.n.r.).



Aufmerksame Zuhörer waren auch Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, eine der führenden Expertinnen der Romano-Guardini-Forschung, und ihr

Ehemann, der emeritierte Medizinprofessor Hans-Bernhard Wuermeling aus Erlangen – er freute sich, seinen Enkel singen zu hören.



Albert von Schirnding und Barbara von Wulffen saßen bei der Begrüßung zusammen in der ersten Reihe. Neben

ihnen zwei Verwandte der Schriftstellerin, die auch zum Literaturabend gekommen waren.

Verleihung des Kardinal Wetter Preises 2016 an Dr. Marco Benini und Dr. Winfried Büttner

Die Katholische Akademie Bayern und die Theologische Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt (KU) verliehen am 16. November 2016 den Kardinal Wetter Preis 2016 an Dr. Marco Benini und Dr. Winfried Büttner. Dr. Marco Benini wurde für seine Dissertationsarbeit zum Thema „Die Feier des Osterfestkreises im Ingolstädter Pfarrbuch des Johannes Eck“ ausgezeichnet und Dr. Winfried Büttner wurde prämiert für seine Doktorarbeit zum Thema „‘Gottheit in uns’, Ostsyrische Mystik bei Sem’ on d-Taibuteh“, die sich mit einem orientalischen Denker – er lebte am Ende des 7. Jahrhunderts – auseinandersetzt. Das Preisgeld betrug für jeden der Ausgezeichneten 750 Euro, weil der Preis zum ersten Mal auf zwei zu Ehrende aufgeteilt worden war.

Zum Festakt im Hörsaal A 201 des Kollegiengebäudes in Eichstätt und dem anschließenden Stehempfang im „Holzer Saal“ kamen an diesem Buß- und Betttag rund 100 Besucher, Persönlichkeiten aus Kirche, Wissenschaft und Gesellschaft sowie Familienangehörige und Freunde der beiden Preisträger. Als Ehrengäste begrüßte die Präsidentin der KU, Prof. Dr. Gabriele Gien, den Eichstätter Bischof Gregor Maria Hanke OSB, seinen Generalvikar Isidor Vollnhals, den Münchner Domdekan Dr. Lorenz Wolf, Leiter des Katholischen Büros Bayern, Dr. Ludwig Brandl, den Direktor des Diözesanbildungswerks Eichstätt, die Landtagsabgeordnete Tanja Schorer-Dremel aus dem Stimmkreis Eichstätt, und ganz besonders den Namensgeber des Preises, Kardinal Friedrich Wetter, Erzbischof em. von München und Freising.

Akademiedirektor Dr. Florian Schuller stellte dann die beiden Preisträger und deren Arbeiten in einem interessanten und auch launigen Gespräch vor. Die Laudationes hielten im Anschluss Prof. Dr. Jürgen Bärsch, Dekan der Theologischen Fakultät der KU, der



Nach der Preisverleihung: Dr. Winfried Büttner, Kardinal Friedrich Wetter, Dr. Marco Benini und Bischof Gregor Maria Hanke OSB (v.l.n.r.).

Marco Beninis wissenschaftliches Arbeiten positiv würdigte, und Prof. Dr. Peter Bruns, Direktor der Forschungsstelle Christlicher Orient in Eichstätt. Dieser wusste viel Lobendes und auch Erklärendes zur Arbeit von Winfried

Büttner und über die orientalische Mystik im 7. Jahrhundert zu sagen. Die Preisverleihung beschloss dann den Festakt, bevor zum Stehempfang geladen wurde.

Mit großem Applaus dankten die Teilnehmer der rund anderthalbstündigen

akademischen Feier dem Saxophonquartett der KU. Die Musik von Dr. Robert Erdt, Dozent für Klarinette, Saxophon und Kammermusik an der KU (Altsaxophon), sowie den Studierenden Lukas Weizmann (Altsaxophon),



In der ersten Reihe saßen Generalvikar Isidor Vollnhals, Domdekan Dr. Lorenz Wolf, Leiter des Katholischen Büros Bayern, die Laudatoren, die Professoren

Peter Bruns und Jürgen Bärsch, sowie KU-Präsidentin Prof. Dr. Gabriele Gien (v.l.n.r.).



Dr. Marco Benini (re.) mit Dr. Ludwig Brandl von der Katholischen Erwachsenenbildung: Die KEB der Diözese Eichstätt hat einen Exzerpt von Beninis Doktorarbeit zu Johannes Eck als

kleines Buch herausgegeben. Dr. Ludwig Brandl ist Direktor des Diözesanbildungswerks Eichstätt und steht damit an der Spitze der KEB im Bistum.



Kardinal und Unipräsidentin fanden auch sehr leicht ins Gespräch.



Bischof Gregor Maria Hanke OSB von Eichstätt (li.) und Akademiedirektor Dr. Florian Schuller tauschten sich aus.

Christina Serazin (Tenorsaxophon) und Eva Sing (Baritonsaxophon) war spritzig, gekonnt und gut für die Veranstaltung ausgewählt.

Friedrich Kardinal Wetter, der Namensgeber des Preises, war 1982 bis 2008 als Erzbischof von München und Freising zugleich Protektor der Katholischen Akademie Bayern, die er unterstützte und förderte. Bei seinem Ausscheiden aus dem Amt des Erzbischofs im Jahr 2008 dankte ihm deshalb die Akademie durch die Stiftung des nach ihm benannten Preises. Sie will damit vor allem auch seine Verdienste als Professor der Theologie in öffentlicher Erinnerung halten. So wird der Kardinal Wetter Preis jährlich für Dissertations- und Habilitationsarbeiten aus allen theologischen Disziplinen verliehen. Die Vergabe des mit 1.500 Euro dotierten Preises erfolgt nach enger

Absprache zwischen der Akademie und den katholisch-theologischen Fakultäten bzw. Instituten aller bayerischen Universitäten. □

Das Saxophonquartett der Uni: Dr. Robert Erdt, Lukas Weizmann, Christina Serazin und Eva Sing (v.l.n.r.).



Neues aus der Akademie

Die kleine Königin hat nun ein „Fundament“

Die Orgel gilt als die Königin der Instrumente, und auch in der Kapelle der Katholischen Akademie Bayern dient ihr Klang dazu, Gottesdienste musikalisch würdig zu gestalten. Seit dem Jahr 1975 wird das kleine, schöne Instrument – erbaut von der Orgelbaufirma Jann aus Allkofen – in der 1962 geweihten Michaelskapelle regelmäßig und kenntnisreich gespielt – doch fehlte der Orgel das „Fundament“ eines Bass-Registers, wie mehrere Fachleute monierten.

Dieser Makel ist jetzt durch den Einbau eines 16-Fuß-Subbasses behoben worden. Das Instrument klinge nun wie eine „richtige Orgel“, meint Dr. Johannes Schießl, Studienleiter in der Akademie und ausgebildeter Organist. Mit der Ergänzung durch den Subbass als elftes Register – von vorne ist nur ein kleiner Pedalhebel zu sehen, hinter der Orgel sind allerdings zusätzlich 30 Holz Pfeifen angeordnet, die größte über 2,40 Meter hoch – eröffnen sich nun neue Klangwelten. Johannes Schießl: „Jetzt hat die Orgel ein

echtes Fundament, ganz gleich, ob man leise oder lauter spielt. Der Subbass wächst quasi mit.“

Im kommenden Jahr – die Katholische Akademie Bayern feiert ihr 60-jähriges Bestehen – wird die Kapelle noch weitere Veränderungen erleben. Unter anderem ist ein Ambo in Arbeit. Auch soll zusätzliches Mobiliar herausgenommen werden, um den Kirchenraum besser zur Geltung zu bringen.

Dr. Johannes Schießl, Studienleiter an der Katholischen Akademie und als ausgebildeter Organist oft die Orgel spielend, erklärte die Bedeutung des Subbasses – mit Worten und noch besser dann mit Musik.

