



zur debatte

5/2019

Themen der Katholischen Akademie in Bayern



© KNA / Foto: Andreas Kithlken



© Bischöfliche Pressestelle Bistum Passau



© Universität Regensburg



2
Prof. Dr. Hubert Wolf zeigt Reformansätze aus historischer Perspektive

6
Prof. Dr. Daniel Bogner fordert eine neue Kirchenverfassung

13
Die kirchliche Situation in den USA ist das Thema von Prof. Dr. Schärtl-Trendel

23
Prof. Dr. Ulrich Berner erzählt über antike Mythen in der Religionsgeschichte

4
Prof. Dr. Johanna Rahner liefert 14 Thesen über den Beitrag der Dogmatik zur Reformdebatte

12
Der Passauer Bischof Dr. Stefan Oster fragt nach dem richtigen Weg für die Kirche

17
Einen Aufbruch im Neuen Testament sieht Prof. Dr. Thomas Söding

28
Die Geburt der Oper mit Monteverdis „Orfeo“ beschreibt PD Dr. Ulrike Kienzle

Die Rückkehr der Reformdebatte

Eine Denkwerkstatt über die Zukunft der Kirche



Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer unserer Denkwerkstatt wirkten aktiv mit: sie diskutierten und stellten

Fragen, formulierten Thesen und äußerten ihre Meinung durch Abstimmungen.

Sexualmoral und Zölibat, Demokratie und Amtsverständnis, Machtstrukturen und Geschlechtergerechtigkeit ... Seit klar ist, dass der Missbrauch in der Kirche auch systemische Ursachen hat, wird wieder leidenschaftlich über strukturelle Reformen diskutiert. Für viele bestätigt sich ihr alter Ruf nach Veränderung.

Andere gemahnen zur Vorsicht und warnen davor, kostbare Traditionen vorschnell aufzugeben, deren ursächlicher Zusammenhang mit der Krise umstritten ist. Am 23. Juli 2019 brachte unsere kirchenpolitische „Denkwerkstatt“ unterschiedlichste Ideen und Argumente auf den Tisch und ins Gespräch:

Drei hochkarätige Theolog(inn)en stellten ihre Reform-Ansätze zur Diskussion. Rund 130 Personen nahmen sich fast sechs Stunden Zeit, um darüber im Plenum und in Kleingruppen an Tischen bei Wein und Brot intensiv zu debattieren. Gerahmt wurde dieser Prozess durch Abendlob, Abendessen und Komplet.

Wir dokumentieren im Folgenden die Impulsreferate und Auszüge aus der Podiumsdiskussion, möchten aber auch möglichst viele Stimmen zu Wort kommen lassen, die sich über unsere Online-Umfrage im Vorfeld, am Abend per SMS oder in Form von Thesen der Tischgruppen in die Debatte eingebracht haben.

Methodische Auswertung

Mit ihrer Veranstaltung „Die Rückkehr der Reformdebatte“ hat die Katholische Akademie in Bayern methodisches Neuland betreten: Auf Kurzvorträge über unterschiedliche Denkansätze (Runde 1) folgte eine Podiumsdiskussion zu verschiedenen Reformthemen (Runde 2). Im Zentrum stand eine Runde mit Tischgesprächen bei Wein und Brot (Runde 3), gefolgt von einer Aussprache über die dort entstandenen „Thesen“ im Plenum (Runde 4). Für jede Runde war eine Stunde Zeit anberaumt. Von der Vesper zur Komplet dauerte der Abend fast sechs Stunden. Aus dem Verlauf und den Rückmeldungen haben wir nun Bilanz gezogen.

1. Die Grundidee des neuen Formats einer „Denkwerkstatt“ (die Begegnung von 130 Personen mit Impulsen durch Referent(inn)en und Raum für Gespräche in kleiner Runde) hat sich bewährt – inklusive seiner liturgischen und kulinarischen Rahmung.

2. Die lange Dauer hat manche Teilnehmende ermüdet. Es ist zu überlegen, ob nicht die ersten beiden Runden zusammengefasst oder alle Runden auf eine Dreiviertelstunde begrenzt werden können, um die Veranstaltung insgesamt um ca. eine Stunde zu straffen.

3. Besonders die Möglichkeit, am Tisch auch eine Weile mit Referenten zu diskutieren, kam beiderseits sehr gut an. Die aufwändige (Über-) Organisation und Taktung dieser Begegnungen darf wohl beim nächsten Mal entfallen.

4. Die Methoden der Partizipation von der Online-Umfrage über SMS-Beteiligung im Saal bis zu den Stimmkarten für Meinungsbilder haben sich bewährt. Die strukturierte Wahrnehmung der übrigen Teilnehmenden und ihrer Meinungen tut dem Diskussionsklima gut.

5. Nicht ganz aufgegangen ist unsere Vermutung, bei der Vorstellung von drei Reformansätzen werde sich eine starke kritische Gegenstimme aus dem Publikum erheben. Die große Einmütigkeit bei den Stimmungsbildern hat uns sehr überrascht. Hier wäre wohl künftig darauf zu achten, dass sich das ganze Spektrum einer Debatte auch schon auf dem Podium abbildet.

6. In Summe ergibt sich, dass wir das Experiment als weit überwiegend geglückt bewerten und den beschrittenen Weg zur Etablierung eines Formates mit weitreichenden Möglichkeiten zur Partizipation weitergehen. Für den Sommer 2020 ist die nächste „Denkwerkstatt“ in Planung.

PD Dr. Achim Budde,
Akademiedirektor

Es war halt immer schon so. Reformansätze aus historischer Perspektive

Hubert Wolf

I.

Wie es sich für einen anständigen Schwaben gehört, beginne ich mit einem schwäbischen Satz. Er stammt von einem Bischof: „I tät ja scho gern, aber es war halt immer scho so.“ Wenn Sie den Satz nicht verstanden haben, übersetze ich ihn gerne: „Ich würde ja gerne etwas verändern in der Kirche, aber weil es immer schon so war, kann ich nichts verändern.“ Das ist ein typischer Satz der Reformverweigerer.

Dieser Satz ist natürlich eine Steilvorlage für den Historiker, denn es wird ausdrücklich auf die Geschichte verwiesen: „Es war immer schon so.“ Die Geschichte wird als Kronzeugin dafür angeführt, dass man in der Kirche nichts verändern kann. Dahinter steht eine neuscholastisch-ahistorische Ekklesiologie, die darauf hinausläuft, dass Jesus Christus die Kirche so gestiftet hat, wie sie heute ist. Und genau das mussten alle Geistlichen von 1910 bis 1967 im sogenannten Antimodernisteneid schwören.

Jesus Christus hat die Kirche so gestiftet, wie sie heute ist, mit dem Papst, allen Kardinälen, den Bischöfen, den Klöstern, den Gemeinden, den Geistlichen und Laien, dem Zölibat ... und so weiter. Diese Behauptung hält einer historischen Überprüfung nicht stand. Mehr noch: Sie widerspricht auch der Lehre von der Inkarnation: Denn wenn Gott sich in Jesus Christus auf die Geschichte eingelassen hat, dann gilt das Prinzip der Geschichtlichkeit auch in der Kirche. Und dann gilt auch das Prinzip der Entwicklung für die Kirche. Fakt ist: Verfassung und Lehre der Kirche haben sich immer wieder verändert und weiterentwickelt.

Kommen wir zu einem weiteren Argument in der Reformdebatte. Gegen eine mögliche Reform oder mögliche Reformen wird gerne angeführt, dass eine Reform in Amazonien oder hier in München die Einheit der Kirche zerstören würde. Also: Wenn in Bayern irgendetwas verändert würde, was zum Beispiel wir in Würtemberg nicht genauso machen würden, dann zerstöre das die Einheit der deutschen Kirche. Genau das widerspricht aber dem historischen Befund fundamental, denn die katholische Kirche zeichnete sich in ihrer Geschichte gerade durch Pluriformität aus. Nicht zuletzt deshalb bedeutet „katholon“, katholisch sein, gemäß dem Ganzen – und nicht gemäß der einen Richtung, fundamentalistisch eng. Es gab und gibt in der Geschichte der Kirche gleichzeitig jeweils ganz unterschiedliche Antworten auf die Fragen der Zeit und vor Ort, und zwar sowohl in synchroner wie in diachroner Perspektive.

II.

Zunächst zur synchronen Perspektive, die ich am Beispiel Bußverständnis verdeutlichen möchte. In der alten Kirche konnte man nur ein einziges Mal das Sakrament der Buße in Anspruch nehmen. Der Pönitent musste öffentlich vor der Gemeinde seine Sünden bekennen, wurde exkommuniziert und bekam dann Bußleistungen auferlegt, die er abzuleisten hatte. Nach einem Jahr, manchmal auch erst nach zwei Jahren, wurde er oder sie schrittweise wieder in



© KNA / Foto: Andreas Kühlken

Prof. Dr. Hubert Wolf, Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Münster

die Gemeinde aufgenommen. Aber das ging nur einmal im Leben. Und das führte dazu, dass man den Empfang des Bußsakraments möglichst weit nach hinten schob – was ja, wenn wir nur einen kleinen Moment überlegen, wie wir selbst so sind, durchaus verständlich war. Denn nur einmal rückfällig werden, nur einmal eine Sünde begehen, dann war es aus, das ewige Seelenheil war für immer verloren.

Dann aber bringen die iroschottischen Mönche und Nonnen im 6. oder 7. Jahrhundert ein ganz anderes Konzept von Buße in Umlauf, das eine Zeitalter neben der im Mittelmeerraum überwiegenden Praxis der einmaligen öffentlichen Buße Bestand hat. Die Pönitenten können nämlich so oft wie nötig ihre Sünden bekennen, und müssen dies vor allem nicht mehr öffentlich vor

der Gemeinde tun, sondern in einem „privaten“ Raum. Die Sündenvergebung erfolgt sofort, die Ableistung der Buße erst hinterher. Jetzt kommt aber der Clou: Wer vergibt eigentlich die Sünde? Wer hat die Vollmacht, von den Sünden loszusprechen? Der Pfarrer? Nein! Bei den Iroschotten sind es die Mönche und Nonnen selbst. Männer und Frauen, die aufgrund der Radikalität ihrer Nachfolge Jesu Christi die Vollmacht erworben haben, Sünden zu vergeben.

Die Kompetenz sakramentaler Sündenvergebung erwarb man also nicht durch Weihe, sondern durch Qualität der Nachfolge. Und gleichzeitig kamen zwei Modelle zur Anwendung – die einmalige Buße in der Großkirche um das Mittelmeer herum und die iroschottische Privatbeichte –, was die Einheit der Kirche überhaupt nicht tangiert hat. Damit ist die Behauptung, unterschiedliche und gleichzeitig praktizierte Modelle zerstörten die Einheit der Kirche, an diesem Beispiel (ich könnte hundert andere nennen) schon widerlegt. Zudem ist das Thema Vergebung und Buße ein zentrales Thema der christlichen Botschaft.

III.

Dann zur diachronen Perspektive, dem zweiten Aspekt, der vielleicht noch wichtiger ist. Denn hier geht es um die Frage, ob sich die Lehre der Kirche überhaupt entwickeln kann. Ich nenne wieder nur ein Beispiel: Wie verhält sich die katholische Kirche zu den Menschenrechten, zur Wissenschaftsfreiheit und zur Religionsfreiheit?

1791, zwei Jahre nach der Erklärung der Menschenrechte in der Französischen Revolution, hat der Papst diese Frage ganz eindeutig beantwortet. Pius VI. hat nämlich erklärt, dass der, der an die Menschenrechte glaubt, kein Katholik sein kann. Katholizismus und Grundrechte schließen sich aus; sie sind inkompatibel. Und das Breve *Quod aliquantum*, in dem Pius VI. fragte, ob man sich „etwas Unsinnigeres ausdenken [könne,] als eine derartige Gleichheit und Freiheit für alle zu dekretieren?“ war kein einmaliger Ausrutscher des Lehramts. Im Grunde verläuft eine klare Entwicklungslinie von 1791 bis 1954.

Am nachdrücklichsten hat das vielleicht Gregor XVI. in seiner berühmten Enzyklika *Mirari vos* von 1831 formuliert: Religionsfreiheit und Wissenschaftsfreiheit seien ein „pestilenti-



Zölibat – ein alter Hut? So einfach machten es sich die Mitwirkenden nicht. Über diese und andere Fragen wurde leidenschaftlich diskutiert.



Bei der Pause im Park wurde an den Stehtischen diskutiert ...



... und das Gespräch mit den Referenten – hier Hubert Wolf – gesucht.

simus error“, ein „pesthaftester Irrtum“. Das gleiche steht so in etwa auch im Syllabus von 1864, und ähnliches hat auch Pius XII. 1954 noch einmal verkündet. Und dann lesen wir die Erklärung *Dignitatis humanae* des Zweiten Vatikanums. Dort steht: Die Religions- und Gewissensfreiheit sei mit der Gottesebenbildlichkeit des Menschen selbst gegeben. Und deshalb müsse die katholische Kirche die erste Verteidigerin von Gewissens- und Religionsfreiheit sein, und zwar nicht nur für jeden einzelnen Menschen, sondern auch für religiöse Gruppen.

Als Historiker sage ich: Das ist ein Bruch. Entweder ist Religionsfreiheit „pesthafter Irrtum“, oder die Religionsfreiheit ist mit der Gottesebenbildlichkeit gegeben, weshalb die Kirche sie verteidigen muss. Manche dogmatisch begabteren Persönlichkeiten spekulativer Größe haben hierin eine „Hermeneutik der Kontinuität“ gesehen. Mir, mit meinem historischen Instrumentarium, das natürlich zugegebenermaßen bescheiden ist, ist das nicht möglich. Die Lehre der Kirche hat sich entwickelt. Sie hat sich sogar in ihr Gegenteil verkehrt. Man könnte dafür viele weitere Beispiele anführen.

IV.

Zum Thema Reform und Reformansatz. Wenn wir von Reform reden, dann denken wir ganz oft daran, dass wir das Rad neu erfinden müssen. Das bedeutet der Begriff „Reform“ auch. Etwas, was es noch nie gab, wird neu erfunden oder kreiert. Aber ganz ursprünglich heißt Reform viel schlichter „re-formare“, „zurück-formen“. Also etwas, das es schon gab, wieder ans Licht holen, ein Modell, das es in der Kirche schon einmal gegeben hat, das aber unterdrückt, vergessen oder begraben wurde, wiederentdecken. Reform meint also, eine Form wiederherstellen.

Und das passt gut zu einem Traditionalisten wie mir. Denn ein wahrer Reformierer ist ein Traditionalist, jedenfalls wenn er katholisch ist. Julius Kardinal Döpfner, den man hier in München zitieren darf, hat im Kontext des Zweiten Vatikanums ein Buch geschrieben, in dem er Reform zum Strukturmerkmal und Wesensprinzip der katholischen Kirche erklärt. Wo Reform – da katholisch, wo keine Reform – da Sekte. Auf den historischen Reformansatz angewendet, heißt das folgendes: Wenn wir

Das ist ein Bruch: Entweder ist Religionsfreiheit „pesthafter Irrtum“, oder mit der Gottesebenbildlichkeit des Menschen selbst gegeben.

dieses Modell von „re-formare“ zugrunde legen, dann können wir Modelle in der Geschichte der Kirche finden, die oft über hundert, ja tausend Jahre praktiziert worden sind, und die man kennen muss, wenn man heute über Reform und Reformen redet.

Nebenbei bemerkt: Das ist eigentlich der einfachste Weg, um den Gegnern jeglicher Reformen in der katholischen Kirche den Wind aus den Segeln zu nehmen. In meinem Buch „Krypta. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte“ habe ich zehn Beispiele beschrieben, zu denen sich in der Tradition solche alternativen Modelle finden. Das reicht natürlich noch lange nicht aus. Allerdings erleichtert es die Argumentation, weil man sagen kann, das wurde schon einmal in der Geschichte praktiziert und ihr könnt nicht so tun, als ob es dieses Modell nicht gebe.

Aber die Geschichte der Kirche lehrt eben auch noch ein zweites. Wenn wir Geschichtlichkeit ernst nehmen, stellen

wir fest, dass die Kirche immer neue Inkulturationsprozesse vollzogen hat und vollziehen muss. Das heißt, wenn sich neue Herausforderungen stellen, wenn die christliche Frohbotschaft in neue Kontexte hineinvermittelt wird, dann muss dies in einer Weise geschehen, die den Empfängern der Botschaft verständlich sein muss. Ganz selbstverständlich wird deshalb von einer Hellenisierung des Christentums gesprochen, die zu einer grundlegenden Veränderung der aus dem jüdischen Kontext stammenden christlichen Lehre geführt hat. Manche halten die hellenisierte Form des Christentums und nicht die biblischen Texte für die Idealform des Christentums.

Das Gegenargument lautet, durch die Hellenisierung sei die ursprüngliche christliche Botschaft verfälscht worden. Dann müsste man das nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis infrage stellen, was niemand ernsthaft anstreben kann. Transformation durch Inkulturation ist also legitim. Hellenisierung und Germanisierung waren es, dann muss es auch ein heutiges Aggiornamento sein dürfen.

Und das macht es dann auch möglich, über neue Modelle nachzudenken, die wir bisher noch nicht erprobt haben. Denn die Geschichte zeigt, dass wir solche neuen Modelle immer wieder gehabt haben. Selbst die Diakone sind nicht von Jesus Christus eingesetzt worden, sondern die Apostel haben auf eine Situation reagiert und das Amt des Diakons geschaffen. Was spricht also dagegen, auch heute ein neues Amt zu schaffen?

Mein Fazit: Die Geschichte ist ein Schatz für Reformen. Man muss nur das ausgraben, was in der Geschichte bereitliegt. Dann könnte vielleicht doch der Satz gelten: Und sie bewegt sich doch, unsere katholische Kirche. □



Die dezentralen Gesprächsrunden ...



... waren zentraler Bestandteil der Veranstaltung.

Themen „zur debatte“

Methodische Auswertung	2
Die Rückkehr der Reformdebatte Eine Denkwerkstatt über die Zukunft der Kirche	
Es war halt immer schon so. Reformansätze aus historischer Perspektive Hubert Wolf	2
Vierzehn Thesen zur Reformdebatte und den Aufgaben der Dogmatik Johanna Rahner	4
Evangelisierung oder Struktur- reform – eine falsche Alternative Daniel Bogner	6
Gestrafte Auszüge aus der Podiumsdiskussion	8
Ecclesia, quo vadis?	
Die Kirche zwischen Tradition, Skandalen und authentischem Glauben Bischof Dr. Stefan Oster	12
Schreckgespenst Amerika	
Ein kirchliches Schreckgespenst? Die Kontexte der Missbrauchskrise in den USA und ihre deutschen Parallelen Thomas Schärfl-Trendel	13
Zum Dienst in der Kirche bestellt	
Der Aufbruch im Neuen Testament Thomas Söding	17
„Alle Oper ist Orpheus“ „L'Orfeo“ von Monteverdi im Markgräflichen Opernhaus Bayreuth	
Orpheus und Christus. Antike Mythen in der europäischen Religionsgeschichte Ulrich Berner	23
Claudio Monteverdis „Orfeo“ und die Geburt einer neuen dramatischen Ausruckskunst Ulrike Kienzle	28
Verbindet Spiritualität oder trennt sie?	
Die drei monotheistischen Weltreligionen im Gespräch	35
Altschwabinger Sommerausklang	
Gartenfest im Park von Schloss Suresnes	42
Reihe „Islam“ (II) Allah oder Gott?	
Das islamische Gottesbild im monotheistischen Kontext Georges Tamer	43
Manfred Mayerle	
Schichtungen, Farbstücke und Energiefelder Eine Einführung: Walter Zahner	47
Impressum	22

Vierzehn Thesen zur Reformdebatte und den Aufgaben der Dogmatik

Johanna Rahner

1. Veränderung und Reform gehören zur Kirche wie das sprichwörtliche ‚Amen‘. Denn Kirche ist – wir wissen es alle – eine *ecclesia semper reformanda* oder, in den Worten des Zweiten Vatikanischen Konzils: „Die Kirche wird auf dem Wege ihrer Pilgerschaft von Christus zu dieser dauernden Reform gerufen, deren sie allzeit bedarf, soweit sie menschliche und irdische Einrichtung ist; was also etwa je nach den Umständen und Zeitverhältnissen im sittlichen Leben, in der Kirchenzucht oder auch in der Art der Lehrverkündigung – die von dem Glaubensschatz selbst genau unterschieden werden muss – nicht genau genug bewahrt worden ist, muss deshalb zu gegebener Zeit sachgerecht und pflichtgemäß erneuert werden“ (Dekret über den Ökumenismus, *Unitatis redintegratio*, Nr. 6) bzw. „Das Heilige Konzil hat sich zum Ziel gesetzt, das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen, die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen, zu fördern, was immer zur Einheit aller, die an Christus glauben, beitragen kann, und zu stärken, was immer helfen kann, alle in den Schoß der Kirche zu rufen“ (Konstitution über die Heilige Liturgie, *Sacrosanctum Concilium*, Nr. 1).

2. In jeder kirchengeschichtlichen Epoche war daher Reform ein eigenes Thema. Während dabei zunächst die Dynamik eher ad intra bestimmt wurde und so zumeist die Beseitigung konkreter Missstände zum Ziel hatte (vgl. ‚Reform an Haupt und Gliedern‘ als Schlagwort des 13.–15. Jh.; die ‚Gravamina der deutschen Nation‘ im 16. Jh.), stellt sich spätestens mit der Reformation die Frage nach Reform der Kirche fundamental neu, nämlich wie Kirche überhaupt zu sein hat, d. h. hinsichtlich der sie tragenden theologisch-inhaltlichen, dogmatisch-doktrinalen Basis. Die Antwort darauf ergibt sich aus einer Doppelperspektive: zum einen durch den Blick auf das innere Wesen (der Auftrag und die Sendung) von Kirche; zum anderen mit Blick auf die ‚Außenwirkung‘ in der Frage nach der angemessenen Erfüllung von Auftrag und Aufgabe der Kirche und damit auch mit Blick auf Glaubwürdigkeit und die lebenspraktische Seite von Glaube und Glaubensvollzug als ekklesiale Grundanforderung.

3. Das semper reformanda gilt indes nicht nur für die Struktur von Kirche, sondern auch für die kirchliche Lehre: Jeder kirchlichen Doktrin ist die Differenz von kontingenter Ausdrucksform und immanentem Wahrheitsgehalt unaufgebbar eingeschrieben. So bekennt sich selbst die Offenbarungskonstitution des Ersten Vatikanischen Konzils, *Dei filius*, mit Rückgriff auf Vinzenz von Lérins, *Communitorium primum*, zur Theorie der Dogmenentwicklung (vgl. DH 3020). Das begründet die grundsätzliche ‚Relativität‘ kirchlicher Lehre und eine ihr stets innewohnende Dynamik zur Veränderung/Anpassung bzw. ein immanentes Innovationspotential. Freilich sollte man die hier sichtbar werdende Dynamisierung nicht einfachhin nur im Sinne eines Explikationsmodell verstehen, also eine simple Kern-Schale-Metaphorik zugrunde legen, wie sie die



Prof. Dr. Johanna Rahner, Lehrstuhl für Dogmatik, Dogmengeschichte und Ökumenische Theologie an der Universität Tübingen

meisten Ansätze zur Dogmenentwicklung präferieren. Denn eine Reduktion des Veränderungspotenzials auf den Wandel der Sprach- und Denkformen verkürzt die Wahrnehmung der Veränderungsnotwendigkeit als unabschließbare Aneignungs- und Lernprozess aufgrund der unaufhebbaren doppelten Kontingenz des Gegenstandes selbst, nämlich der in Geschichte ergangenen Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus samt ihrer geschichtlichen Tradierungsprozesse und des prinzipiellen ‚Konstruktionscharakters‘ von Tradition. Sie droht in eine Ideologie der Transgeschichtlichkeit bzw. Geschichtsenthobenheit abzugleiten, die jedes Kontingenzbewusstsein vermissen lässt. Das ist freilich eine Erkenntnis, die „der katholischen Tradition, insbesondere der Neuzeit, über lange Zeit verborgen“ blieb, so Georg Essen im Jahr 2015.

4. Jede Reform in der Kirche spielt sich im Spannungsfeld von Tradition und Innovation ab, d. h. zwischen Identitätsvergewisserung und -sicherung auf der einen, und einer (neuen) Identitätssuche auf der anderen Seite. Innovation und Tradition sind dabei nicht einfach Gegensätze, sondern zwei Seiten ein und desselben permanenten Transformationsprozesses, dem Kirche immer ausgesetzt ist. Denn auch die (Re-) Konstruktion der Vergangenheit als Tradition ist eine kreative Aneignung, die durch zwei gegensätzliche Dynamiken gekennzeichnet ist: der Suche nach einer (gesicherten) Identität und der Dynamik von Veränderung als der Suche nach neuem. Tradition ist, so verstanden, das als historisches Narrativ formulierte Konstrukt einer Kontinuität mit dem Ziel der Identitätsstabilisierung, so wieder Georg Essen. Denn Vergangenheitsdeutung und Gegenwartsverständnis gehören unmittelbar zusammen. Jede ‚Tradition‘ und die damit verbundene Idee einer geschichtsübergreifenden Kontinuität ist letztlich eine retrospektive Konstruktion – ein historischer Sinnbildungsprozess –, der das Resultat kontingenter Auswahlprozesse

aus dem Pool des Möglichen darstellt und letztlich von einem Gegenwartsinteresse gesteuert ist. Tradition als konstruiertes Narrativ ist daher doppelt kontingent (im Ereignis und im konstruierten Ereigniszusammenhang) und zugleich der Versuch, diese Kontingenzen narrativ aufzuheben. Sie entspringt in der Regel einer Brucherfahrung, die das selbstgeknüpfte Band zwischen Vergangenheit und Gegenwart zu zerreißen droht. Auch in diesen Aussagen folge ich Georg Essen.

5. Die Idee einer stets gleichbleibenden, zu wahren Tradition‘ hat ihren Ursprung in der ideologischen Selbststilierung der Katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts. Dieses Konzept der Unveränderlichkeit von Kirche und Lehre – das ‚semper idem‘ als katholischer Identitätsmarker – ist also selbst als Innovation jenem Modernisierungsprozess entsprungen. Es entspringt natürlich den Abbrucherfahrungen dieses Jahrhunderts, den Nachwehen der Französischen Revolution und den damit verbundenen politischen Umbrüchen; Entstehen einer bürgerlichen Gesellschaft samt der Rechtsaufassung von bürgerlichen Rechten wie Religions-, Glaubens- und Gewissensfreiheit und demokratischen Grundvollzügen.

6. Das instruktionstheoretische Offenbarungsmodell des I. Vatikanischen Konzils stellt dabei das zentrale Konstruktionselement dieser ‚Neu-Erfindung‘ dar. Ein voluntaristisch eingeführter Autoritätsglaube (Gott als Gesetzgeber, der die ‚Dekrete seines Willens‘ offenbart [vgl. DH 3004]; das Lehramt als autorisierte Tradentin dieses Willens [vgl. DH 3012]) begründet ein autoritär hierarchisches Kirchenbild, das die Kirche in eine *ecclesia docens* und eine *ecclesia discens* aufteilt (vgl. DH 3011). Glaube wird als Gehorsam verstanden (vgl. DH 3008), der als ‚Unterwerfung‘ unter den sich offenbarenden Gott wie unter die Entscheide der Kirche als dessen Tradentin letztlich eine äußere Gehorsamspflicht an die Stelle der inneren Überzeugung in den Mittelpunkt stellt. Ein verrechtlichter, veräußerlichter Glaubensbegriff etabliert ein Verständnis von ‚Glaube‘ als formales ‚Festhalten an...‘, mit dem ein doktrinalistisch verengter Begriff der Glaubenslehre (verbunden mit einem zeitunabhängigen Wahrheitsbegriff) und ein kognitivistisches Offenbarungsverständnis korreliert. Glaubensinhalte werden als übergeschichtliche Satz-wahrheiten gedeutet und quasi rechtspositivistisch begründet: *auctoritas non veritas facit doctrinam*. Die (traditionelle Gestalt der) *infallibilitas / indefectibilitas Ecclesiae* wird mit der (anti-modernistischen Form) *irreformabilitas sententiarum* in eins gesetzt, und somit verbindliche Glaubensbezeugung „in lehrrechtliche Kategorien überführt“, wie Michael Seewald in seinem neuen Buch *Reform. Dieselbe Kirche anders denken* schreibt. Dadurch wird der eigentlich notwendig stets mitlaufende Korrekturmodus unterbunden und „die für den christlichen Glauben unentbehrliche, epistemische Autorität der Kirche von einer juristischen Autorität überformt, die meint, ihre Stärke dadurch erweisen zu müssen, dass sie sich in einer Sprache des Ultimativen und Endgültigen ausdrückt“, so Seewald weiter.

7. Diese Konstruktion des Katholischen ist – so wieder Michael Seewald – ein als Tradition getarnter Innovationsversuch, eine „Modernisierungsercheinung“, eine „im strategischen Sinne modernitätssensible Konstruktion des Lehrens“. Sie hatte das Ziel, „die Lehre der Kirche in Form einer dogma-

tischen Lehre darzustellen, das heißt sie entscheidungsförmig und autoritäts-sanktioniert vorzutragen“, und veränderte somit das strukturelle Gesamtgefüge von Kirche ebenso wie ihr doktrinales Selbstverständnis. Diese Selbststilierung zeichnet sich durch eine als programmatisch behauptete Innovationsintoleranz bzw. Innovationsverweigerung aus (*Anti-Modernismus*). Dazu ‚erfindet‘ das Lehramt der Kirche auf verschiedensten Feldern häufig eine ‚feste‘, immer gleichbleibende und eindeutige ‚Tradition‘, die letztlich nur dazu dient, sich gegen die in den Brucherfahrungen sichtbar werdenden Kontingenzerfahrungen der eigenen Lehre und Struktur abzuschotten und so deren Störungspotential wie auch das Mehrdeutigkeitspotential unterschiedlicher ‚Traditionen‘ zu eliminieren. Die Kirche des 19. und beginnenden 20. Jh. steht unter einem Ver-eindeutigungsdruck und entwickelt eine ausgeprägte Ambiguitäts-Intoleranz.

8. Freiheit, Pluralität, Geschichtlichkeit oder gar Veränderlichkeit werden zu Ab- und Ausgrenzungsbegriffen gegenüber einer dem Eindeutigen, ja Identitären zugeneigten katholischen Selbstdefinition. Überlieferung/Tradition stilisiert sich als ewig-unveränderliches *depositum* des ein für allemal Geoffenbarten, das nur noch von der zuständigen Autorität des Lehramts expliziert werden muss, und im Konfliktfall um der Eindeutigkeit willen von ebendiesem höchsten Lehramt mit der ihm allein zukommenden *potestas* festgelegt werden kann. „Die Unfehlbarkeit des Papstes in dogmatischen Fragen wurde derart seinem Primat in rechtlichen Fragen untergeordnet, dass der lehrende Papst lediglich als ein Modus des gesetzgebenden Papstes erschien, der den weltlichen Souveränen in nichts nachstand und in seinem im Kontext der Moderne erlittenen Autoritätsverlust mit dem Anspruch auf die plenitudo potestatis zu begegnen versuchte“, formuliert Michael Seewald. Damit verabschiedet die Katholische Kirche des 19. Jahrhunderts die katholische Fähigkeit zur Ambivalenz und die sie bisher auszeichnende Ambiguitätstoleranz (das „*solus / sola*“ war eigentlich nie katholisch, sondern immer das „et ... et“). Sie legt die darin gründende Fähigkeit zur Selbstkritik (Fehlertoleranz) wie zur Autokorrektur still und sichert das Ganze durch eine monarchisch-ständische Ordnung ab, die sie zugleich als Sakralinstitution überhöht.

Diese Selbstimmunsierungsstrategie des 19. Jh. kommt indes spätestens dann in eine unauflösbare Aporie und damit an ihr Ende, wenn das, so Seewald, „Konstitutionsmittel epistemischer Autorität ... Glaubwürdigkeit ist und die Glaubwürdigkeit einer Person oder einer Institution sich darin erweist, wie diese mit eigenen Fehlern umgehen“. Wie sehr daher eine solche Konstruktion von der Bereitschaft zu ihrer Akzeptanz abhängt, zeigt das Jahr 1968. Mit der Enzyklika *Humanae vitae* Pauls VI. läuft letztlich eine autoritative Lehrentscheidung ins Leere, die nicht auf Gründe rekurriert; sie desavouiert sich selbst, weil sie unglaubwürdig wird.

9. Aus diesen historischen Entwicklungen heraus ergeben sich nun die Aufgaben der Dogmatik in den Reformdebatten. Sie bestehen zum einen in der Stärkung der dogmengeschichtlichen Perspektive auf Lehre und Struktur der Kirche als Innovationspool und zur Erhöhung der Ambiguitätstoleranz: **Indem die Dogmengeschichte die Kontingenz getroffener Entscheidungen aufdeckt, ihre Geschichtlichkeit rekonstruiert, legt sie das Konstrukt einer immer nur gebrochenen Identität**

tät offen und macht Tradition als eine konstruierte Kontinuität sichtbar. Sie hält auch die theologiegeschichtlichen Alternativen im Bewusstsein, erweitert das Spektrum der Möglichkeiten und eröffnet so Wege der Selbstkritik und Autokorrektur. Dogmengeschichte pflegt so den „produktiven Umgang mit Mehrdeutigkeitspotentialen in der Kirche“, wie es Georg Essen ausdrückt, indem sie die traditional vollzogenen Sinnbildungsprozesse aufdeckt, damit eine kritische Analyse dieser Prozesse und ein ‚kritisches Erzählen‘ möglich wird. Als ‚Erinnerung an das Gewordensein‘ macht sie deutlich, dass es „Identität nur in der Weise der geschichtlichen Verwandlungen“ gibt, wie Joseph Ratzinger 1966 in seinem Werk *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie* schreibt. Dazu gehört die Kompetenz, diese ‚Erinnerungen‘ zum Erneuerungspotential werden zu lassen (Wilhelm Damberg, Freiburg 2015), ihren Gehalt als ‚gefährliche Erinnerung‘ im Sinne eines „Beitrags zur Ambiguitäts- und damit Innovationstoleranz“ (Essen) fruchtbar zu machen.

10. Die im 19. Jahrhundert als Antagonismus gepflegten Begriffe ‚Modernismus‘ und ‚Antimodernismus‘ stehen exemplarisch für eine veränderungsresistente Grundorientierung von Kirche – mitsamt dem vertrauten Narrativ des Niedergangs „einer von Gott gesetzten und der Kirche anvertrauten christlichen Lebensordnung in der Welt, der das Lehramt durch ein konsequentes Festhalten am überzeitlichen theologischen *status quo* der Glaubenswahrheiten in der Kirche zu begegnen hatte“, so wieder Wilhelm Damberg. Das ist der „Kampf zwischen Kirche und Moderne“, der bis heute eine grundlegende Reform der Katholischen Kirche blockiert. **Die Aufgabe der Dogmatik besteht daher zum zweiten darin, die Zeitbedingtheit sowie die dadurch aufgeworfenen Aporien der Offenbarungen des 19. Jahrhunderts offenzulegen und den systemimmanenten Anti-Modernismus zu verabschieden.** So kann die Fähigkeit wiedergewonnen werden, jene dramatischen Umbruchsituationen des 20. Jahrhunderts zum entscheidenden Ausgangspunkt der Frage zu nehmen, wie die Kirche angesichts dieser unaufhaltsamen Veränderungen sein muss.

11. **Eine zentrale Aufgabe der Dogmatik ist daher – drittens – eine angemessene Hermeneutik des II. Vatikanischen Konzils, die das Innovationspotenzial dieses Konzils wachhält und es nicht wieder in die Antagonismen des 19. Jahrhunderts aufzulösen versucht.** Die Dogmatik hat dabei die Aufgabe, die in den historischen Narrativen dieses Konzils konkurrierenden Interpretamente aufzudecken und auf ihre Tragfähigkeit zu überprüfen. Erkenntnisleitende und kriteriologisch in Anschlag zu bringende Denkform dafür kann aber nur das grundlegend veränderte Offenbarungsverständnis sein: Offenbarung ist nicht mehr als satzhaft offenbarte ‚Dekrete‘ des göttlichen Willens zu verstehen, sondern als Geschehen der Selbstmitteilung Gottes in Jesus von Nazaret: „In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1, 15; 1 Tim 1, 17) aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33, 11; Jo 15, 14-15) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3, 38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen“, heißt es in der Konstitution über die göttliche Offenbarung, *Dei verbum*, Nr. 2. Offenbarung ist kommunikativ-partizipatorische Teilhabegewährung an der Gemeinschaft mit Gott. Glaube ist Beziehung, lebendiges Miteinander von Mensch und Gott. Glaube



Die Experten – hier Professor Bogner – wurden je nach Bedarf an die Tische gerufen.

ist die ganzheitliche, vertrauensvoll zu vollziehende ‚Antwort‘ auf die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus von Nazaret. Das existentielle Sich-Selbst-Verstehen des Menschen gehört ebenso dazu wie der Gegenwartsbezug und die Kontextgebundenheit, ja geschichtliche Vermittlung und kulturelle Kodierung, samt der darin begründeten Zweideutigkeit, Kontingenz. Geschichte und Welt sind Erkenntnisorte der Offenbarung.

Ein kommunikationstheoretisches Offenbarungsverständnis und ein ihm entsprechendes dialogisches Glaubensverständnis erfordern ganz neue Strukturen der Vergewisserung. Seine Gewissheit und damit seine Bewahrheitung können nur in einem personalen Akt des Zeugnisses geschehen, das im Prinzip zwei Ausrichtungen in sich birgt. Man kann sie am besten mit den Stichworten Authentizität und Freiheit umschreiben und dabei zwei Grundbewegungen rekonstruieren.

Ein Geprägtsein vom Ereignis, das einen gepackt hat und das man nun bezeugen will; und ein absolutes Engagement für die Leute, denen man dieses Gepacktsein und seinen Inhalt so vermitteln will, dass es auch sie packt. Ein solcher Glaube hat durchaus etwas mit Wissen zu tun, freilich mit einem Wissen, das mir durch ein Du, ein Gegenüber zugänglich wird. Das so ‚Erkannte‘ kann sich zwar ausdrücken in Sätzen, die Überzeugungen formulieren. Der entscheidende Akt ist freilich ein Akt der Anerkennung, der freien Zustimmung. Glaube und Glaubensgewissheit sind ein Geschehen von Freiheit.

Nicht mehr einzelne Lehrsätze, sondern Gottes personale Selbstoffenbarung ist das zu Überliefernde und damit die eigentliche Grundbewegung von ‚Tradition‘ (vgl. DV 8). Daher bestimmt das II. Vatikanum die Aktualität dieser Heilsgemeinschaft mit Gott in Leben

und Dasein der ganzen Kirche, und damit die gesamte Lebenspraxis aller als Medium der Überlieferung. Tradition ist zu einem hermeneutischen Auslegungsbegriff geworden, das funktionale Prinzip der Vergegenwärtigung der Selbstmitteilung Gottes im Christusereignis durch den Hl. Geist im Leben der Gemeinschaft der Glaubenden, der Kirche, in all ihren Vollzügen. Identität und Kontinuität sind ekklesiale Phänomene und nicht lehramtlich-richterlich-autoritativ Entscheidungsprozesse.

Aus der inhaltlichen Verschiebung folgt die Notwendigkeit einer kritischen Hinterfragung des Kommunikationsstils und mit dieser eine notwendige Revision ihrer strukturellen Bedingungen. Denn ein solches Verständnis des Miteinanders von Gott und Mensch duldet nun nicht jeden Stil und legitimiert nicht jede Struktur der Vollmachtausübung in der Kirche (s. **untenstehenden Kasten**).

12. Zur Benennung konkreter Kriterien für die heute notwendigen Veränderungsprozesse ist auf die Grunddefinition von Kirche zurückzugreifen, wie sie das Konzil formuliert hat: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“ (LG 1). Darum „geht“, wie die Pastoralkonstitution betont, „diese Kirche, zugleich ‚sichtbare Versammlung und geistliche Gemeinschaft‘ [...], den Weg mit der ganzen Menschheit gemeinsam und erfährt das gleiche irdische Geschick mit der Welt“ (GS 40). Das bedeutet aber, dass die sakramentale Grunddimension von Kirche auch und gerade zur Folge hat, dass Selbstverständnis und strukturelles Gefüge der Kirche auch stets entlang der geschichtlichen Entwicklungen verlaufen.

Nachschlag aus der Diskussion

Im Rahmen der Diskussion des Vortrags mit dem Publikum der Katholischen Akademie kam es angesichts dieses Vergleichs der Ekklesiologie des 19. Jh. und der des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Frage, ob wir es im Augenblick nicht mit der offenen Konfrontation zweier unvereinbarer Grundverständnisse von Kirche zu tun haben – verbunden mit den entsprechend disparaten Antworten auf Struktur- bzw. Reformfragen, die von unterschiedlichen, kaum mehr miteinander ins Gespräch kommenden bzw. untereinander nicht mehr dialogfähigen Gruppierungen in der Katholischen Kirche vertreten werden. Zurzeit erinnert die ‚Debattenkultur‘ in unserer Kirche an die gesellschaftspolitisch vielerorts beklagte Blasenbildung und die daraus erwachsende Gesprächsunfähigkeit zwischen den

einzelnen Gruppen unserer Gesellschaft, sodass die Soziologen z. B. mit Blick auf die USA von einer ‚gespaltenen Gesellschaft‘ sprechen. In diesem Kontext war jener Satz von der bereits real existierenden Spaltung in der katholischen Kirche gefallen, der in den Pressemeldungen zur Veranstaltung dann immer wieder zitiert wurde ... Angesichts der aktuellen Diskussionen in allen Feuilletons und der dort zum Besten gegebenen Analysen wiederum ein naheliegender Gedanke, um die zunehmend sichtbar werdende Sprachunfähigkeit der einzelnen Gruppierungen in unserer Kirche wenigstens ansatzweise zu beschreiben. Ob unsere Kirche hier eine Ausnahme bilden kann? Ob die ‚Blasen‘ wieder miteinander ins Gespräch kommen können? Als Theologin glaube ich daran! (JR)



An den Pinnwänden war Platz für Thesen und Meinungen.

In der Moderne wird diese Beziehung zwar komplexer, kann aber nicht einfach abgebrochen werden. **Ein prinzipieller Widerspruch zur Moderne, gar ideologisch überhöht als Widerspruch um des Evangeliums willen, verwechselt die von Gott geschenkte Zeichenhaftigkeit (Sakramentalität) mit Sakralisierung ihrer vorläufigen weltlichen Erscheinungsform.** So hat die Dogmatik zunächst die Frage zu stellen: Wie verhält sich Kirche zu den ‚demokratischen Lektionen‘ der Moderne: allgemeine Teilhabe an der Macht, Machtkontrolle und prinzipielle Begrenzung von Macht?

13. „Strukturfragen reflektieren Glaubensinhalte – oder sie sind nicht evangeliumsgemäß. Das größte pastorale Missionshindernis überhaupt ist eine Kirche, deren äußere Gestalt permanent ein Zeugnis wider das Evangelium darstellt, weil sie in ihrer alltäglichen ‚Körpersprache‘ (Bischof Hermann Glettler von Innsbruck) der jesuanischen Frohbotschaft von der anbrechenden Gottes Herrschaft (und eben nicht: Männer- oder Klerikerherrschaft) widerspricht“. So schreibt Christian Bauer in *Kirchenreform jetzt!* Der katholische Mainstream begehrt auf: <https://www.feinschwarz.net/kirchenreform-jetzt-der-katholische-mainstream-begehrt-auf/> (Abruf: 24. 9. 19).

Die daraus abzuleitende, grundlegende Aufgabenstellung für die Dogmatik in der Reformdebatte ist daher, eine Antwort auf die Frage nach Partizipation und Kommunikation und der Schaffung dazu notwendiger, rechtlich verbindlicher Repräsentationsstrukturen einzufordern. Hilfreich dazu ist eine kritische Auseinandersetzung mit zeitgenössischem Denken anstelle von Verfallsnarrativen und ekklesialer Selbstimmunisierung. Pflege der Zeitgenossenschaft und Dialogfähigkeit beschreiben damit die sechste Aufgabenstellung der Dogmatik für die Reform der Kirche, um nämlich gerade daraus auch Wissen und Orientierung für die Reform zu gewinnen und so einer schon latent bis pathologisch gewordenen kognitiven Dissonanz zwischen Kirchenerfahrungen und Welterfahrung entgegenzusteuern.

14. Wer jetzt noch meint, in der Kirche die Dinge auf die lange Bank schieben zu können, synodale Wege o.ä. dazu zu benutzen, um am Ende doch alles unverändert zu lassen, dem sei mit einem Plakat von den ‚Fridays for Future‘-Demos gesagt: „Die Dinosaurier dachten auch, sie hätten noch Zeit...“. **Diese Zeitanzeige, dass uns nämlich die Zeit ausgeht, ist die letzte und wohl die entscheidende Aufgabenstellung der Dogmatik.** □

Evangelisierung oder Strukturreform – eine falsche Alternative

Daniel Bogner

I. Nur eine Rose als Stütze...

Ein häufig benutztes Narrativ in der Debatte um Kirchenreform und Kirchenkrise lautet: „Wir sollten weniger auf Strukturen blicken, sondern vielmehr Wert auf die Evangelisierung legen.“ Es ist eine Gegenüberstellung, die in vielen Predigten und Bischofsworten begegnet. Dahinter steht die Einschätzung: Das eine ist trockene Materie, sicherlich irgendwie auch wichtig, aber nachgeordnet – das andere hingegen ist eine grundlegende Haltung, und auf die kommt es in Wirklichkeit an.

Zwischen beiden Polen wird eine Alternative aufgemacht. Wer wirklich vom Glauben bewegt ist, so die Annahme, der weiß um die richtige Gewichtung: Es gehe in erster Hinsicht um eine „pastorale Bekehrung“, darum die „Freude am Christsein“ wiederzuentdecken (so der Passauer Bischof Stefan Oster). Vorsicht, so warnt der Eichstätter Bischof Gregor Maria Hanke, sei geboten vor der stillen Sehnsucht, über eine Reform der Strukturen und das „Abarbeiten von Forderungskatalogen“ der Kirche zu neuem gesellschaftlichem Ansehen verhelfen zu wollen und hauptsächlich an der Sicherung ihres Einflusses interessiert zu sein. Und der Berliner Erzbischof Heiner Koch formuliert einen weiteren Einwand gegen die Forderung nach strukturellen Reformen: „Die Kirchenmitgliedszahlen werden durch Reformen nicht nach oben gehen“. Es scheint also, als ob die Reihenfolge zwischen einer Erneuerung der Strukturen und der Veränderung der Glaubenshaltung eindeutig sei und keiner weiteren Diskussion wert.

Viele lesen das Plädoyer für einen Weg der Evangelisierung, der als Gegenprogramm zur Diskussion struktureller und systemischer Fragen gesehen wird, auch aus dem jüngsten Brief des Papstes „an das pilgernde Volk Gottes in Deutschland“ heraus. Ich bin allerdings der Ansicht, dass der wesentliche Punkt, den Papst Franziskus hervorheben möchte, nicht der Gegensatz zwischen Evangelisierung und einer Reform der Strukturen ist, sondern die Warnung vor einem typisch deutschen Prozedere, nämlich dem technokratischen Vorgehen, das auf die großen Stäbe, die noch vorhandenen finanziellen und personellen Mittel setzt und der Annahme aufsitzt, es durch das eigene Tun allein in der Hand zu haben, was mit der Kirche wird.

Eine solche Warnung ist aber nicht zu verwechseln mit einer Option für die Evangelisierung und gegen die Erneuerung von Strukturen. Im Gegenteil: Auch „Evangelisierung“ kann man auf dem Verwaltungswege betreiben – und umgekehrt mag sich in der Erneuerung von Strukturen ein Werk der Evangelisierung ausdrücken. Dass der südamerikanische Papst einen sehr wachen Blick für die typischen Versuchungen einer kirchensteuerfinanzierten, reichen Kirche wie der deutschen hat, ist kaum verwunderlich und verdient es, ernst genommen zu werden. Es trifft allerdings Akteure und Positionen in der gegenwärtigen Auseinandersetzung.

Mein Leitgedanke lautet deshalb, ganz entgegen dieser häufig anzutreffenden Dichotomie von Evangelisierung und Strukturen, Geist und Gesetz: Beide



Prof. Dr. Daniel Bogner, Lehrstuhl für Moralthologie und Ethik an der Universität Fribourg in der Schweiz

Dimensionen sind eng miteinander verbunden, man kann sie nicht voneinander trennen. Form und Inhalt gehen vielmehr eine notwendige Verbindung ein – und diese Verwiesenheit lässt sich auch auf anderem Feld erkennen: Wer könnte etwa den „Gehalt“ eines Gedichtes von seiner Form trennen? Erst die Form (Versmaß, Reimschema, Wortwahl, Stilistik) bringen dessen Gehalt überhaupt zur Geltung. Sie geben ihm nicht nur Ausdruck, sondern sie formen ihn überhaupt erst.

So ist es auch bei der Sache des Glaubens: Wie im Gedicht geht es hier um etwas Zerbrechliches, um eine Botschaft, die man leicht überhören, missverstehen oder ignorieren kann. Es kommt ganz darauf an, diese Botschaft in der richtigen Weise zu Gehör zu bringen und ins Werk zu setzen. Das Prinzip „Kirche“ ist der Weg, wie dies in Zeit und Geschichte geschieht. Sie ist Instanz, Verkörperung und Übersetzung des Wortes Gottes, das Menschen zu einer Antwort herausruft. Wie diese Kirche gebaut ist, nach welchen Regeln und Mechanismen sie funktioniert, welchen Prinzipien sie folgt, das ist etwas sehr Entscheidendes für ihre Aufgabe, Zeichen der Gegenwart Gottes in der Welt und Übermittlungsinstanz eines gründenden Wortes zu sein.

Nur eine Rose als Stütze – so sehr Hilde Domin in diesem Gedicht zusammenfasst, wie schwach und stark zugleich Poesie sein kann, und wie sehr es dabei auf die poetische Art und Weise – eben die Form, in der eine Botschaft gesagt wird – ankommt, so sehr gilt für den Glauben: Gehalt und Gefäß gehören zusammen. Man kann nicht die Strukturen der Kirche von der „Sache des Glaubens“ trennen und dafür eine evangelisierende Haltung einfordern. Der Hildesheimer Bischof Heiner Wilmer hat dies kürzlich zum Ausdruck gebracht, indem er sagte, man könne sich Mission nicht so vorstellen, als ob man den Glauben „wie ein Glas Mineralwasser“ an jemand anderen überreiche. Die „Sache“ des Glaubens gibt es nicht isoliert von der Art und Weise,

wie dieser Glaube gelebt wird – individuell und gemeinschaftlich.

Aus diesen Überlegungen heraus lautet mein Zwischenresümee: Eben weil Form und Inhalt im Glauben so eng zusammenhängen, ist eine rechtliche und vor allem rechtsethische Perspektive, die nach der Legitimität und Sinnhaftigkeit der Strukturen und Regeln des Kirche-Seins fragt, eine eminent theologische und deshalb eine unverzichtbare Perspektive.

II. Welche Strukturen für welche Kirche?

Meine These zur Sache lautet: Die Kirche muss, wenn sie es wirklich ernst meint damit, die „systemischen Ursachen“ für Missbrauch ansehen zu wollen, sich der Frage nach der Kirchenverfassung widmen. Hier ist die Triebfeder für so viele ihrer Probleme und Verrenkungen zu finden, unter denen sie in der Moderne leidet. Das lässt sich mit einer Reihe von Aspekten veranschaulichen.

Die katholische Kirche leistet sich eine monarchische Verfassungsform: Alle Gewalten sind im Bischof vereint. Wo aber ausführende, rechtsprechende und gesetzgebende Gewalt in einer Person vereint sind, gibt es per definitionem keine verbindliche Machtkontrolle. Alle Handlungsräume und Handlungsfreiheiten sind gewährte oder geduldete Freiheiten, sie können – bei Amtswechsel oder aus anderem Anlass – willkürlich zurückgezogen werden. Die Kontrolle des amtlichen Handelns ist freiwillig, ebenso der Machtverzicht, von dem jetzt auch viele Bischöfe sprechen. Vor allem aber: Die Kirchenmitglieder – eben die Gläubigen – sind Adressaten und Objekte des kirchlichen Herrschaftshandelns, nicht aber Subjekte, vor denen sich das Handeln der Kirchenoberen als legitim erweisen muss. Teilhabe und Mitwirkung sind in einem solchen Gemeinwesen Ausdruck einer Bringschuld, nicht Ausdruck von Autorität der Regeln in einem gemeinsamen Haus – der Kirche.

Unterm Strich muss man feststellen: Die Kirche leistet sich eine Rechtsordnung, die nicht an dem Wert orientiert ist, den sie ansonsten in den Vordergrund stellt: die Menschenwürde. In Verkündigung und Seelsorge nimmt die biblisch bezeugte Botschaft von der gleichen geschöpflichen Würde von Mann und Frau eine zentrale Rolle ein, nicht aber in der Rechtsordnung der Kirche. Diese folgt einer anderen inneren Logik, nämlich der Sorge um eine möglichst sichere und erfolgreiche Heilsmittlung. Auf diesen materialen Zweck hin sind die Ausführungen zu Sakramenten, zum Amt und zur Kirchenstruktur ausgerichtet. Damit ist eine Rechtsordnung begründet, welche höhere Zwecke kennt als die Menschenwürde, wie sie etwa im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland als Maßstab von Recht und politischem Handeln grundgelegt ist.

Damit folgt die Kirche einer Grundordnung, in der sowohl ein diskriminierendes Personenstandsregime (Frau/Mann, Klerus/Laien), der ungestrafte Missbrauch von Macht, aber auch die instrumentelle Rolle des Kirchenvolkes festgeschrieben sind oder zumindest ermöglicht werden. Es ist eine Grundordnung, die für alle Teile der Kirche problematische Folgen hat:

Priester erkennen sich nicht mehr wieder, wenn sie realisieren müssen, dass nicht allein ihre ursprüngliche Berufungsmotivation ihren Handlungsrahmen bestimmt, sondern sie eben auch Akteure für und innerhalb einer absolutistischen Monarchie sind. Gemeindeglieder fühlen sich vor den Kopf gestoßen, wenn sie nach viel guter

Erfahrung eines gemeinschaftlichen Wirkens mit dem bisherigen Pfarrer bei der Stellenneubesetzung überhaupt nicht mitwirken können und plötzlich den schneidigen Jungpriester mit stramm neuscholastischem Profil vorgesetzt bekommen. Und so manch neuer Berufener Bischof wiederum geht mit den besten Absichten ins Amt, wahrer Hirte seiner Herde zu sein, und muss schnell merken, wie eng sein Amtskleid sitzt.

Da wird es nachvollziehbar, dass Ausweichschritte wie die Beförderung von Frauen auf höhere Verwaltungspositionen, Gemeindeleitung durch Laien oder auch viri probati als Rettungsflöße betrachtet werden, um sich eine Weile länger über Wasser zu halten. Es bleiben Ausweichschritte, Notnägeln, Trostpflaster, die eines nicht leisten: die konstitutive Wunde der Kirche heilen, und das ist ihre Schizophrenie zwischen der Botschaft, der sie verpflichtet ist und der institutionellen Hülle, in der sie diese Botschaft ins Werk zu setzen trachtet.

Nun mag man einwenden: Es gibt aber doch Traditionen in Theologie und Kanonistik, die vollkommen andere Geleise vorgeben, die wir nicht einfach abrupt verlassen können. Eben darin liegt doch die Eigentümlichkeit eines katholischen Sonderwegs, den wir auch schätzen dürfen als das Unterscheidende. Als Feststellung erscheint mir dieser Einwand berechtigt. Daraus aber abzuleiten, die sich heute als exklusiv katholisch ausgebende Weise der Kirchenverfassung sei normativ inappellabel oder entziehe sich gar einer Weiterentwicklung, die auch und zu Recht das Prädikat „katholisch“ tragen darf, teile ich nicht.

Im Gegenteil: Die Identität des Katholischen wird sich tradieren können, auch wenn bestimmte Strukturmerkmale sich ändern, es beispielsweise mehr Elemente von verbindlicher Partizipation und „Demokratie“ gibt. Mit anderen Worten: Eine Verfassungsreform wird die katholische Kirche nicht einfach „protestantisieren“, sondern solch eine Veränderung wird in katholischer Pfadabhängigkeit erfolgen. Das bedeutet, dass etwa Modalitäten der Beteiligung der Kirchenmitglieder an der Ämterbestellung eine kirchliche Demokratie mit katholischem Zungenschlag formen wird.

Das betrifft beispielsweise die Diskussionskultur in den entsprechenden Gremien, die Frage, was darin als ein „überzeugendes Argument“ gilt oder auch die Kultur des Umgangs miteinander und der Berücksichtigung von Interessen und Positionen. Gleiches gilt für das Amt: Wenn Frauen zum geweihten Amt zugelassen werden, wird das nicht einfach eine Kopie des Pastorinnenamtes aus dem Kirchen der reformierten Tradition sein. Vielmehr ist zu hoffen, dass mit der Zeit etwas Neues entsteht, das weder mit dem „alten“ Amt des katholischen Klerikermannes, aber eben auch nicht mit dem Amt der evangelischen Pastorin einfach identisch wäre. Das Gute und Vertraute, das vielen im Katholizismus bisher Heimat gibt, dürfte bleiben – formbewusste Liturgien, der Ablauf des Kirchenjahres, seine Bräuche, die dem Katholizismus eigenen Gebetsformen und seine spirituellen Traditionen. Aber die katholische Tradition würde geöffnet werden für einen Entwicklungsweg, der am Maßstab einer größeren Gerechtigkeit orientiert ist.

Statt die überlieferte und auch in historischer Kontingenz gewordene Gestalt der Kirche theologisch zu „überlegitimieren“ und den Status quo damit zu rechtfertigen, erscheint es mir geboten, aus den zentralen Quellen des christlichen Glaubens Impulse zur Weiterentwicklung der Kirchenverfassung zu beziehen. Und so ist zu fragen:

Warum lassen wir uns von der Überzeugung, dass der Mensch in gleicher Würde von Gott geschaffen ist und sich darin seine Würde begründet (Gen 1,27), nicht zu einem grundständigen, nicht-diskriminierenden Personenstandsrecht führen, das den Zugang zum geweihten Amt grundsätzlich für Männer und Frauen zulässt? Die Abkündigung aller Menschen von ihrem Schöpfer, aber auch die Ausgießung des Geistes über die ersten Glaubenden der jungen, pfingstlichen Kirche erlauben darüber hinaus eine Kirchenverfassung, die man in heutiger Sprache „demokratisch“ nennen könnte. In ihr wären die in Freiheit geschaffenen, zu Verantwortung fähigen und mit Geist begabten Kirchenmitglieder höchster Souverän, im Glauben befähigt dazu, ihre Kirche gesetzgeberisch zu lenken und auch an der Ämterbestellung mitzuwirken.

Und schließlich ist ein fundamental-theologisches Argument hinzuzufügen, das man auch als einen Aufruf zur theologischen Demut bezeichnen könnte. Wäre es nicht angemessen, den grundsätzlichen Abstand des Repräsentierenden (kirchliche Ämter, Verfahren und Strukturen) zum Repräsentierten (Gott) sichtbarer, spürbarer zum Ausdruck zu bringen – nicht nur in Spiritualität und religiöser Sprache, sondern auch in der für alle fühlbaren Organisationsgestalt der Kirche? Wie kann eine solche ontologische Depotenzenierung des Priesteramtes und der Kirchenstruktur gelingen und sozial umgesetzt werden, ohne den spezifisch katholischen Zungenschlag dabei zu verlieren?

Es bedeutet, dass wir vorsichtiger werden zu sagen: Man kann etwas durch ein bestimmtes Tun und Handeln „gegenwärtig“ setzen. Natürlich ist es auf den ersten Blick ein Verlust zu realisieren, dass zwischen dem, worauf man sich beruft und dem gegenwärtigen Tun eine Distanz liegt und das eine nie vollständig im anderen aufgeht. Aber es ist auch ein Gewinn: Den Abstand zwischen Urbild und Abbild anzuerkennen, zollt dem, worauf man sich beruft, Respekt. Denn es wird deutlich: Dieses Urbild ist immer größer als alles, was versucht, es ihm gleichzutun. Es wird immer einen Überschuss haben an Sinn, an Bedeutung und an Wirksamkeit – ganz gleich, wer sich wann und wo darauf beruft.

Für unsere Frage heißt das: Wenn wir die Entwicklung der menschheitlichen Denkgeschichte in Rechnung stellen, können wir „entspannter“ mit dem Geschlechterkriterium bei der Amtsfrage umgehen: Wir alle, ob Mann oder Frau, sind derart weit davon entfernt, dem „Urbild“ Jesus gleichzukommen, dass es keinen bedeutenden Unterschied macht, ob Mann oder Frau Priester ist und das Geschlecht Jesu teilt.

Diese hier nur im Ansatz genannten Perspektiven verstärken also die Frage: Mit welcher Verfassung lebt die Kirche? Gibt sie sich die Form, die ihren tiefsten Anliegen entspricht? Verfügt sie über eine (Verfassungs-) Form, die in sich flexibel genug ist, um den Wandel und das Wachstum ihres Selbstverständnisses je neu und angemessen ausdrücken zu können? Die ernüchternde Antwort lautet aus meiner Sicht: Nein, denn sie hat sich, wohl durch die im 19. Jahrhundert sich verschärfende Frontstellung zu allem, was sich als Moderne aus gibt, in den Modus einer „hyperbolischen Autolegitimation“ hineinmanövriert. Ihre Selbstverfassung scheint auf einen ganz bestimmten, vormodernen Typus einer autoritär-undemokratischen Hierarchie „eingefroren“. Eine adaptive Evolution ihrer institutionellen Formen und Arrangements scheint seitdem per se ausgeschlossen. (Die Überlegungen dieses Teils finden sich ausführlich entfaltet in einem neu erschienen Buch des



Akademiedirektor PD Dr. Achim Budde (re.) moderierte die Gesprächsrunde mit den Professoren Wolf (li.), Rahner und Bogner.

Autors: Daniel Bogner, *Ihr macht uns die Kirche kaputt ... doch wir lassen das nicht zu!*, Verlag Herder: Freiburg, 2019, 160 S)

III. Die Rückgewinnung des Politischen – aus theologischen Gründen

Ein letztes, wichtiges Element der hier vorgetragenen Perspektive betrifft eine Dimension, die notwendig zur Ebene des Rechts gehört – es ist die Ebene des Politischen. Mit politischem Handeln wird eine rechtlich verfasste Ordnung ausgestaltet. Erst in solchem Handeln gewinnt diese Ordnung Lebendigkeit und wird erfahrbar und erlebbar. Solches Handeln muss sich natürlich am bestehenden Recht orientieren, nach dessen Intentionen fragen und diesen gerecht werden. Aber gerade dafür muss politisches Handeln auch mutig und kreativ vorgehen, es muss sich einen gewissen experimentellen Gestus zu eigen machen, mit dem zum Ausdruck kommt: Um den Prinzipien und Anliegen gerecht zu werden, diesen in konkreten Situationen Geltung zu verschaffen, muss man erst entsprechende Wege finden, das geschieht nicht von selbst, dafür braucht es immer wieder neues, auch erfindungsreiches, ausprobierendes politisches Handeln.

Hieraus ergibt sich ein weiterer, problematischer Charakterzug des institutionellen Habitus der katholischen Kirche. Es ist der Ausfall oder auch die strategische Vernachlässigung des Politischen. Was ist damit gemeint? Eine für die bischöfliche Leitung der Kirche typische Haltung besteht darin, dass sie ihre vornehme Aufgabe darin sieht, um die Bewahrung von Kontinuität besorgt zu sein. Geleitet vom Amtsethos, die „Einheit zu bewahren“, verlegt sich kirchenleitendes Handeln allzu oft darauf, die Legitimität des eigenen Tuns in der Anknüpfung an Bestehendem festzumachen, Übergänge herzustellen, sich selbst als proaktiv gestaltender Akteur dabei allerdings zu verbergen. Hier und da wird dieser Habitus noch bekräftigt mit der Aussage: „Ein Bischof hat keine Macht, nur Vollmacht“ – gemeint ist die Vollmacht Jesu, die dem katholischen Amtsträger kraft der Weihe als *sacra potestas* übertragen wurde.

Dieses durchaus gängige Narrativ führt aber nur zu einer Verschleierung von Macht. Denn selbstverständlich wird auch mit einer solchen Amtshaltung

gestaltet. Das geschieht im Interesse ganz bestimmter, dominant gewordener Traditionslinien, und unter der Vorgabe, man sei ja nur „Notar“ einer höheren Wirklichkeit und habe deshalb nicht das Recht, etwas Substanzielles zu verändern.

Dieser Charakterzug kirchlichen Amtshandelns sollte ins Licht gehoben werden. Denn dann lässt sich entgegen: Insofern Kirche als geschichtliche Größe – schon allein historisch – getrennt ist von ihrem gründenden Ursprung, ist sie auch mit den raffiniertesten Theorien der Repräsentation, wie die scholastische Sakramententheologie eine war, nicht in der Lage, diesen Ursprung verlustfrei zu vergegenwärtigen. Das darf sie demütig machen, was ihren Anspruch anbelangt, diesem Ursprung in bewahrendem Handeln vollständig treu und identisch bleiben zu können. Und es sollte sie mutig machen darin, mit Kreativität, Fortentwicklung und erneuerndem Handeln in ihrer Zeit ein je neues Echo und, will man es theologisch formulieren, eine je eigene Nachfolgegestalt in Bezug auf ihren gründenden Ursprung zu geben. Wenn die Kirche sich so versteht, wird sie wohl auch dem besser gerecht, was biblisch bezeugt ist: Gottes Handeln am Volk Israel und seine Menschwerdung in Jesus Christus bedeuten doch nicht in erster Linie die Fortsetzung von Kontinuitäten, sondern markieren auf unterschiedliche Weise Brüche mit den vorfindlichen Kontexten von Welt und Mensch. „Nachfolge“ heißt dann, diesen Gestus, der bereits biblisch bezeugt ist, aufzunehmen und ihn je neu ins Werk zu setzen.

Mit diesen Überlegungen im Gepäck kann man sehr kritisch auf so manches klassische Narrativ in der aktuellen Reformdebatte reagieren. Auf die Frage, wie das mit der Frauenweihe sei, lautet eine häufige Antwort: „Ich halte das in absehbarer Zeit für unrealistisch“. Oder: „Das haben wir hier in Deutschland nicht in der Hand. Das könnte allenfalls ein Konzil entscheiden“.

Es mögen Einschätzungen sein, die vielleicht sogar realistisch sind. Wenn dies aber die einzige Stellungnahme angesichts der vorgetragenen Anliegen bleibt, drückt sich darin ein verkürztes und nicht hinreichendes Verständnis von der politischen Dimension des kirchlichen Leitungsamtes aus. Wenn Politikerinnen und Politiker des demo-

kratischen Rechtsstaats mit dieser Einstellung ihr Amt versehen würden, wäre wohl keine Maßnahme durchgesetzt worden, die wir heute als Errungenschaften wertschätzen: Eine Westbindung der Bundesrepublik unter Adenauer, die sozialstaatlichen Errungenschaften der frühen 1970er Jahre oder aber das vor 10 Jahren eingeführte Elterngeld – alles Maßnahmen, die in den jeweiligen politischen Lagern oder in wesentlichen Teilen der Bevölkerung zu ihrer Zeit umstritten waren. Sie kamen nur zustande, weil einzelne sich trotz ihrer anfänglichen Minderheitsposition dafür mit Mut und Risiko einsetzten. Eine politisch angemessene Haltung besteht deswegen darin, für Anliegen zu kämpfen und um Akzeptanz und Legitimität aktiv zu werben.

Eine solche Haltung sollte auch Teil des bischöflichen Amtsethos werden – für Überzeugungen zu streiten, auch wenn sie noch nicht konsensfähig sind. Anstatt zu betonen, wie schwierig die weltweite Abstimmung sei, sollten reformwillige Bischöfe – bildhaft gesprochen – die Ärmel hochkrepeln und offen benennen, ob sie beispielsweise für die Weihezulassung von Frauen einstehen. Wenn sie dies denn für einen möglichen Weg halten, erwarte ich, dass sie dazu stehen, dies offen bekennen und dann in allen kirchlichen Lagern und auch weltkirchlich dafür werben. Und gleiches gilt, das wäre mein zweites Plädoyer, für die Frage nach der Kirchenverfassung. Wer, wie dies im Zuge der Diskussionen zum Missbrauch immer wieder zu hören ist, für eine Gewaltenteilung in der Kirche eintritt, der sollte Farbe bekennen und sich aktiv für eine erneuerte, vielleicht eine neue Kirchenverfassung aussprechen, die einen Grundrechteteil für alle Kirchenmitglieder enthält, der wiederum an der Menschenwürde Maß nimmt; es wäre eine Kirchenverfassung, die eine verbindliche Teilung der bisher in der Person des Bischofs kumulierten Gewalten vornimmt.

Damit das aber eintritt, braucht es eine andere Haltung bei denen, die an verantwortlicher Stelle für Erneuerung eintreten. Und es braucht mehr, noch viel mehr Druck von den Kirchenmitgliedern und Gläubigen. Eine Initiative wie Maria 2.0 lässt ansatzweise spüren, welche Räume und Weiten dem neuschaffenden Geist in dieser Kirche eröffnet werden könnten. □

Ihre Stimmen zu Amt und Kirche

Von den Tischen: „Zwischen den verschiedenen innerkatholischen Gruppierungen wie z. B. *Generation Benedikt* oder *Wir sind Kirche* sollte ein konstruktiver, sachlicher Dialog in respektvollem Umgang miteinander stattfinden.“

Von den Tischen: „Die Meinungsbildung in der katholischen Kirche muss demokratisiert, eigenständiges Denken zugelassen werden.“

Von den Tischen: „Muss nicht jede dauerhafte Veränderung der Strukturen aus dem Leben der Gemeinden bzw. praktischer Gruppen, Bewegungen heraus wachsen, und nicht von oben diktiert werden?“

Online-Umfrage: „Amt muss Dienst sein, niemals Macht. Das sollte sich auch im Habitus widerspiegeln: Verzicht auf hohes Einkommen, Statussymbole (z. B. Dienstwagen), üppige Wohnung u. a.“

Online-Umfrage: „Die katholische Kirche ist eine Kirche der Ungleichen, hier das dreigliedrige Amt der Kleriker, dort die Laien. Das trägt sich nicht mit dem, was Jesus gelebt und verkündet hat.“

Online-Umfrage: „Mit politischen Kategorien allein lässt sich die Ämterstruktur der Kirche nicht angemessen verstehen.“

Von den Tischen: „Wie können wir das allgemeine Priestertum stärken und realisieren?“

Von den Tischen: „Es braucht keine Weihe, weder für Mann noch Frau.“

Von den Tischen: „Es soll keine Anpassung an den Zeitgeist stattfinden. Die Traditionen sollen beibehalten werden.“

Von den Tischen: „Das Weiheamt sollte mehr von seiner Funktion als von seinen Wesensmerkmalen her verstanden werden.“

Von den Tischen: „Wenn die Kirche überleben und Menschen für sich gewinnen will, wird jede und jeder, der eine Gemeinde motivieren und leiten kann, gebraucht.“

Gestrafte Auszüge aus der Podiumsdiskussion

Der Zölibat

Achim Budde: Lieber Herr Wolf, Sie haben moniert, dass der Zölibat die Zeiten überdauert hat, obwohl seine Begründung immer wieder ausgetauscht wurde. Welche der verschiedenen Begründungen, die der Zölibat im Lauf seiner Geschichte erfahren hat, ist denn Ihrer Meinung nach die beste? Welche hat die stärkste argumentative Kraft?

Hubert Wolf: Gar keine. Schlicht und ergreifend gar keine; und zwar deshalb gar keine, weil es natürlich ein Zeichen der Schwäche ist, wenn die Befürworter Begründungen für den Zölibat wechseln müssen wie andere ihre Soutanen. Wenn es eine durchgehende Begründung, wenn es ein Gebot Christi oder ein göttliches Gesetz oder eine apostolische Anordnung gäbe, und das Ganze hätte sich über 2000 Jahre immer mit derselben Begründung durchgezogen, dann würde ich sagen, in Ordnung. Jetzt ist aber ausgerechnet die Begründung, die am längsten von allen durchgehalten hat, die der kultischen Reinheit.

Johanna Rahner: Und damit, ich darf Sie kurz unterbrechen, sozusagen fleischgewordene Misogynie!

Hubert Wolf: Auf jeden Fall Frauenfeindschaft in Bezug auf Sexualität, in Bezug auf Ehe, in Bezug auf Partnerschaft.

Achim Budde: Allerdings zunächst nicht ethisch konnotiert, sondern als eine rein kultische Kategorie.

Hubert Wolf: Es wird dann später auch ethisch. Aber erst einmal ist es ja so, dass man im Neuen Testament keine kultische Reinheit des Priesters hat, auch gar nicht braucht, weil wir keine kultische Opferfeier haben, sondern ein Mahl. Und in dem Moment, als sich dieses Mahl in ein Opfer verändert, muss der Opferpriester kultisch rein sein – ein eigentlich evangeliumsfremdes Motiv. Und das wird in der Geschichte der Kirche immer wieder eingehämmert, formal sogar bis ins 20. Jahrhundert. Und dann liest man 1974 von der Kongregation für die Studien: „Nicht zu den Begründungen des Zölibats gehört aber die kultische Reinheit.“ Das finde ich ganz interessant, dass sich die Kirche da nach 1500 Jahren von einer Begründung verabschieden kann.

Und anders herum: Nachdem man endlich ansatzhaft eine neue Ehe- und Sexualmoral entwickelt hat, bildet der Bund zwischen Mann und Frau, auch ganzheitlich-sexuell, die Liebe und den Bund Christi zu seiner Kirche ab. Wenn das aber so ist, wie es im Konzil steht, und wie es auch Johannes Paul II. mehrfach hymnisch feiert, wie kann dann Sexualität, wie kann die Frau an sich dann etwas Schmutziges, Unreines sein?

Achim Budde: Ich drehe die Eingangsfrage noch einmal herum. Was ist denn aus Ihrer Sicht das wichtigste Argument für die Abschaffung des Pflichtzölibats?

Hubert Wolf: Es gibt drei. Das erste ist: Alle Studien zum Missbrauch belegen, dass der Zölibat zwar nicht die Ursache des Missbrauchs ist, aber ein entscheidender Risikofaktor. Und muss man nicht jeden Risikofaktor von vornherein ausschalten?

Das zweite ist die pastorale Situation – nicht nur bei uns, aber bei uns auch.

Wie soll das mit diesen riesigen Pfarrei-Clustern funktionieren? Wenn die Gläubigen ein Recht darauf haben, sonntags Eucharistie zu feiern, wenn die Eucharistie Quelle und Höhepunkt des kirchlichen Lebens ist – und wenn übrigens die Sonntagspflicht gilt –, dann haben die Hirten die verdammt Pflicht und Schuldigkeit, jedem Gläubigen die Feier der Eucharistie in seiner Gemeinde zu ermöglichen.

Und drittens: Es ist ein Strukturproblem. Es hat etwas mit Macht zu tun. Eine klerikale Männerhierarchie hat mit dazu beigetragen, dass Missbrauch nicht aufgearbeitet wurde: weil sich das System immer wieder selber deckt. Wer aber den Glauben verkündet, wer den Glauben an Tod und Auferstehung Christi verkündet will, der braucht Glaubwürdigkeit. Und wenn wir diese Glaubwürdigkeit nicht ganz schnell wiederfinden, dann ist es vorbei mit unserem Glauben.

Ehe & Sexualmoral

Achim Budde: Was sich in der antiken Mentalität relativ plausibel aus den verbreiteten Vorstellungen von kultischer Reinheit ableiten ließ, wirkt auf die meisten heutigen Menschen wie pure Leibfeindlichkeit. Das passt natürlich gut in das Klischee einer Kirchenkritik, die schon in meiner Jugend hitzig vorgetragen wurde: der Kritik am Verbot künstlicher Verhütung durch die Pillenzyklika *Humanae vitae*. Heute sollen ja nicht die moraltheologischen Fragen im Vordergrund stehen, sondern die Strukturfragen. Deshalb die Frage an Sie, Herr Wolf: Wie beurteilen Sie das Zustandekommen von *Humanae vitae*?

Hubert Wolf: Julius Kardinal Döpfner hatte sich damals dafür ausgesprochen, die Pille zuzulassen, und zwar um Abtreibungen zu verhindern – weil natürlich ganz unterschiedliche Werte zur Diskussion stehen: im einen Fall kommt das menschliche Leben gar nicht erst zustande, im anderen Fall wird es vernichtet. Und dann gab es eine Diskussion um den Naturbegriff. Zum Naturbegriff hat *ein* Gutachter, der hieß Karol Wojtyła, als einziger gegen eine 90-prozentige Mehrheit der Kommission, ein Votum geschrieben. Und diesem Votum hat sich Paul VI. nachher angeschlossen. Döpfner soll damals zum Papst gegangen sein und ihn wütend gefragt haben: Heiliger Vater, kennen Sie einen Baum, auf dem Thermometer wachsen? Ein Thermometer ist ein Artefakt, eine künstliche Methode. Wenn künstliche Methoden verboten sind, dann darf man auch die Knaus-Ogino-Methode nicht anwenden ...

Und was für mich noch interessanter ist, ist die Aussage von Kardinal Ottaviani, des Ersten Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre. Der sagte nämlich: Die Mehrheit hat eigentlich Recht, aber wenn wir diese Lehre ändern, dann müssten wir zugeben, dass sich das kirchliche Lehramt die letzten 40 Jahre geirrt hat. Und *deshalb* können wir es nicht machen, wegen der Kontinuität! Da verrät uns Ottaviani ungeheuer viel über die Struktur des Lehramts. Das ist für den Historiker richtig interessant.

Achim Budde: In unserer Online-Befragung hat jemand über die Unauflöslichkeit der Ehe geschrieben: „Grundsätzlich ist ein hohes Ideal richtig, doch niemand ist zu verurteilen, der dies zu

erreichen versucht und nicht schafft.“ Der Einsender verweist dann noch auf die Orthodoxie, in der das viel flexibler gelöst ist als bei uns. Daniel, haben wir in unserer Kirche eigentlich die theologischen Kategorien bereit, um das Phänomen des Scheiterns zu deuten? Und um Gescheiterten auch einen Neuanfang zu ermöglichen, ohne den Vorzustand wieder herzustellen?

Daniel Bogner: Ja, das ist die große Herausforderung. Und die kirchliche Lehre tut sich unglaublich schwer damit. Konkret in der Moralverkündigung der Kirche besteht die Schwierigkeit darin, dass man Scheitern natürlich nicht integrieren kann, wenn man von einem stabilen Naturbegriff ausgeht und naturrechtlich argumentiert: Die Natur lehrt uns quasi eine Ordnung und sagt uns direktiv, wie wir demnach handeln sollen. Das ist ein Naturbegriff, der Entwicklung und Wandel, auch Erkenntnisgewinn, naturwissenschaftlichen Erkenntnisgewinn, nicht konstitutiv integriert hat, und deshalb auch eine Revision kirchlicher Lehre so dramatisch schwierig macht. Da muss es dann entweder weggeschwiegen oder irgendwie diskursstrategisch verschleiert werden, wenn sich etwas geändert hat.

Nehmen wir *Humani generis*: Die Enzyklika richtet sich gegen die Evolutionsbiologie. Das ganze Menschengeschlecht stammt also nach kirchlicher Lehre (eigentlich bis heute, es wird nur im Weltkatechismus von 1992 nicht mehr erwähnt) vom historischen Paar Adam und Eva ab. Im Hintergrund steht ein bestimmter Naturbegriff, demzufolge es die Aufgabe der Theologie, also kritische Wissenschaft und kritische Reflexion, im Prinzip gar nicht mehr braucht. Die Kirche muss lediglich ablesen, was die Natur uns sagt, und das in handlungspraktische Formeln zu gießen. Das ist jetzt ein bisschen karikiert, aber im Prinzip der Idealtypus einer naturrechtlichen Form ethischen Redens.

Da ist es schwierig, Scheitern zu integrieren. Und nicht nur das Scheitern. Auch Wandlungen, Entwicklungen oder neue Erkenntnisse, durch die ich gezwungen bin, ethisch-normative Rede zu verändern ... all dies zu integrieren – das ist so ein bisschen die Sollbruchstelle in der kirchlichen Rede zu ethischen Themen. Das ist bis heute, ich sage das ganz offen, eine Baustelle. Es gibt eine Kluft zwischen der wissenschaftlichen und theologischen Ethik und der kirchlichen Rede. Das geht zum Teil Meilen auseinander. Und das Drama ist, dass es so wenig Kommunikation gibt zwischen diesen beiden notwendigen Polen für die Glaubenspraxis.

Ich würde nie sagen, die Theologie könne sich von der Kirche verabschieden. Nein, die Theologie ist eine eminent kirchliche Funktion. Die Theologie ist Reflexion des Glaubens: Wie lebe ich den Glauben in dieser Welt von heute. Deshalb braucht die Kirche Theologie, und die historische Vernunft in der Theologie, und die biblische, und natürlich die systematisch-dogmatische. Das beklagen viele ja schon seit langem: dass sich lehramtliche Rede so abgeschottet hat in ein ganz bestimmtes Modell von Erkennen, von Erkenntnis, von Verstehen – wir haben das hier jetzt schon mehrfach rekonstruiert – und nicht mehr zur Kenntnis nimmt, was Theologen sagen, die doch auch alle echtes Interesse an einer gelingenden Glaubenspraxis haben.

Johanna Rahner: Aber wir haben natürlich auch ein geltendes System von Kirchenleitung und Lehramt, das einen solchen Erkenntnisvorgang abstreiten kann. In diesem System ist die Funktion von Theologie nur, Legitimationsgründe für die bereits bestehende Positionierung des Lehramtes zu liefern. Dazu gehört auch die berühmte Rede von der knienden Theologie. Die Frage ist nur, vor wem sie knien soll. Vor Gott? Klar! Vor dem bischöflichen und päpstlichen Lehramt? Da würde ich schon einmal einen Unterschied machen. Denn in einer wissenschaftlichen Theologie müssen die Vernunftgründe und Begründungen benannt werden. Karl Rahner hat in einem Aufsatz kurz nach dem Konzil skizziert, wie heute überhaupt noch Lehre funktioniert. Er sagt, eine verbindliche Lehre funktioniert heute eigentlich nur, wenn das Lehramt in der Lage ist, Vernunftgründe für die eigene Positionierung zu liefern. Und wenn das unterbleibt, wird das Lehramt der Theologen nicht mehr ernst genommen. Das ist ja auch so eine Neuerung des 19. Jahrhunderts, dass die Theologie kein eigenständiges Lehramt mehr hat, sondern nur noch dem Lehramt der kirchlichen Hierarchie zu Diensten ist. Aber das weiß der Historiker besser als ich.

Hubert Wolf: Ich will dazu zwei historische Punkte anführen. Der heilige Thomas sagt, es gibt zwei Lehramter, das Lehramt der Hirten und das Lehramt der Theologen, der Magister. Das Lehramt der Hirten besteht nur darin, den Glauben zu bezeugen in der Sprache der Verkündigung und des Bekenntnisses. Und das Lehramt der Theologen, sagt Thomas, besteht darin, den Glauben weiter zu entwickeln, produktive Fragen aufzunehmen. Das sind die beiden Lehramter nach Thomas. Alles, was Thomas lehrt, ist Lehre der Kirche, wie uns die Päpste mehrfach gesagt haben. Und wie ist das heute? Heute gibt es das Lehramt der Theologen gar nicht mehr, sondern das Lehramt der Bischöfe hat sich das Lehramt der Theologen angeeignet. Deshalb passiert das, was jetzt passiert ist. Wir sollten wieder zu dem Modell von Thomas von Aquin zurückkehren!

Der andere Punkt ist das Konzil von Trient. Wir haben von Trient immer so ein enges Bild, also rein „gegenreformatorisch“, ungeheuer eng. Bei der Frage, wie gehen wir mit gescheiterten Ehen um, hat man in Trient lange über die Praxis in der Ostkirche diskutiert, weil zum Beispiel zur Republik Venedig auch Korfu gehörte! In Korfu hatten die Menschen zwar katholische Bischöfe, waren aber orthodox geprägt. Dazu gehört auch die orthodoxe Tradition der Barmherzigkeit, dass, wenn eine Ehe scheitert, es eine zweite Möglichkeit zur sakramentalen Ehe gibt. Trient sagt nun: Das müssen wir dort möglich machen. Und wie machen wir das? Indem wir das Ehedekret ganz einfach in der Republik Venedig nicht verkünden. Wo es nicht verkündet ist, da gilt es nicht! Das ist Trient, und das ist eben wieder katholisch!

Kontinuität mit Brüchen

Achim Budde: Wir bekommen gerade eine Einsendung per SMS. Dort heißt es: „Die Referate waren sehr einleuchtend für mich. Welche ernsthaften Argumente haben denn die Konservativen?“

Johanna Rahner: Die haben natürlich auch Argumente. Ich habe ja versucht, diese Gegenformatierung deutlich zu machen. Wir haben einen Gegenentwurf, der im 19. Jahrhundert ganz stark gemacht worden ist, der von

einem alles entscheidenden Lehramt ausgeht, dem dann die Theologie nur noch zuarbeitet. Das kann man so denken, und das hat lange funktioniert. Das Problem daran ist nur, dass die Welt sich verändert hat. Und jetzt können Sie sich zurückprojizieren in eine katholische Sonderwelt. Das geht. Das ist dann der Marsch ins Ghetto, zur Sekte. Das ist aber sozusagen die nicht mehr „katholische“ Kirche – und nicht mehr modernefähig.

Man kann den Gegenentwurf zur Moderne tatsächlich durchziehen bis zum Schluss. Das wird funktionieren. Das ist in sich auch stabil und schlüssig. Aber es wird gewissermaßen das Katholisch-Sein aufgeben, weil katholisch zu sein immer den Anspruch auf das Ganze ausdrückt. Wenn man sich mit einem winzigen Ausschnitt zufriedener gibt, dann ist man – jedenfalls im eigentlichen Sinn des Wortes – nicht mehr katholisch ... Das liegt schlicht und ergreifend daran, dass sich die Welt verändert hat.

Hubert Wolf: Ich verstehe sehr gut, dass konservative Gruppierungen aus der Befürchtung heraus, ihre Identität zu verlieren, Angst haben vor allem, was irgendwie Veränderung bringt. Nur: Die schwerwiegendste Veränderung hat im 19. Jahrhundert stattgefunden: Da versuchte man, den Prozess der ständigen Aktualisierung der Urbotschaft, durch die Tradition stillzustellen, indem Papst Pius IX. nämlich sagt, „la tradizione sono io“: Ich bin die Tradition. Die lebendige Überlieferung aber ist ein reißen Strom, der sich nicht einbetonieren lässt, er wird die Mauern wegreißen. Das hat er immer getan in der Geschichte der Kirche.

Achim Budde: Ganz frech gefragt, Herr Professor Wolf: Machen Sie nicht im Grunde genau das Gleiche? Auch Sie konstruieren ja Vorbilder aus der Vergangenheit, die Sie uns dann als Modelle für die Zukunft vor Augen stellen. Welche Kriterien haben Sie denn dafür, dass so etwas, wenn es die anderen machen, ein reaktionärer „Roll-Back“ in die Vergangenheit ist – aber eine kluge Rückbesinnung mit innovativer Kraft, wenn Sie es machen?

Hubert Wolf: Ich glaube, der entscheidende Punkt ist, dass der Kirchenhistoriker sich da nicht überheben darf und eben keine dogmatischen Kriterien aufstellt. Sondern es geht um etwas ganz anderes: Wer über Reform redet, muss erst einmal die Tradition kennen. Mir geht es darum, die ganze christliche Tradition aufzudecken, und dann mit den Kolleginnen und Kollegen, auch mit dem Lehramt, in eine Diskussion einzutreten und zu sagen: So, jetzt reden wir mal über die Rolle von Frauen. Welche Modelle haben wir denn in der Geschichte? Dann kann es sein, dass uns die Modelle aus der Geschichte vielleicht gar nicht ausreichen, aber wir müssen sie wenigstens einmal kennen.

Wer hätte geglaubt, dass Frauen über tausend Jahre hinweg in rechtlicher Weise bischöfliche Funktionen ausgeübt haben und eine Mitra aufhatten? Es war aber so. Und wenn man das zur Kenntnis nimmt, dann heißt das nicht zwingend, dass dieses Modell auch heute funktioniert; aber erst einmal ist es die Aufgabe der Kirchengeschichte, die Modelle auf den Tisch zu legen. Ich habe noch gar nicht vor, zu beurteilen, ob dieses Modell gut ist oder schlecht; das würden wir dann miteinander machen. Aber *kennen* müssen wir die Tradition! Viele tun so, als wären sie Traditionalisten, aber kennen die eigene Tradition nicht.

Die Frauen & die Ämter

Achim Budde: Aber heißt das, Sie würden die Tauglichkeit eines Modells für die Gegenwart gar nicht davon abhängig machen, ob es in der Geschichte schon einmal vorgekommen ist? Sonst müsste man ja sagen: Beim Zölibat ist alles klar; da gab es eine Zeit, als es ihn nicht gab ... Aber Frauen im Amt, das gab es nie – da hat man schlechte Karten!

Hubert Wolf: Nein, so würde ich nicht argumentieren. Aber es ist natürlich klar: In dem Moment, wo wir ein solches Modell über tausend Jahre erprobt haben, ist die Argumentation gegenüber denen, die gar nichts verändern wollen, viel leichter, weil Sie sagen können: Liebe Freunde, wir haben das tausend Jahre gehabt, es hat tausend Jahre funktioniert. In den anderen Fällen müssen wir das zweite Modell aufmachen: Die Kirche hat sich in ihrer Geschichte immer wieder in Situationen inkarniert. Wir haben immer wieder neue Ämter und neue Lehren entwickelt, indem wir uns auf neue Situationen eingelassen haben. Das hat die Lehre der Kirche verändert.

Achim Budde: Ich würde das Thema gerne noch einmal an dich weiterreichen, Daniel: Du verlangst ja, dass die gesellschaftlichen Maßstäbe in Sachen Geschlechtergerechtigkeit auch bei uns in der Kirche 1:1 Anwendung finden, obwohl es dafür in der Geschichte kein Vorbild gibt. Kannst du die Ängste verstehen, wenn jemand sagt: „Wir huldigen dem Zeitgeist. Wenn wir uns hier öffnen, dann fallen alle Bastionen, dann werden wir ununterscheidbar.“ Und gibt es denn für dich nicht auch Bereiche, in denen die Kirche widerständig gegenüber den allgemeinen gesellschaftlichen Trends bleiben muss? Und wenn ja, wie begründest du das dann?

Daniel Bogner: Ja, natürlich kann ich die Befürchtungen verstehen. Und ich würde auch niemals pauschal sagen, die Kirche solle sich mit allen gesellschaftlichen Trends gemein machen. Ich stelle nur die Frage, ob sich nicht historisch mit der Etablierung des freiheitlichen Rechtsstaates eine Formation durchgesetzt hat, die auf Werten basiert, für die gerade die Kirche immer eingetreten ist, und die die Kirche gerade mit den Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils als ihre eigenen sozusagen wiedererkannt hat, nachdem sie sie lange verleugnet hatte. Und ich schlussfolgere daraus, dass die Kirche den zweiten Schritt, der eigentlich diesem Schritt folgen müsste, bisher nicht getan hat, nämlich auch für ihre eigene Organisation zu fragen, ob das nicht gerade dort auch Konsequenzen haben müsste. So möchte ich das verstanden wissen.

Aber natürlich kann ich verstehen, dass viele sich fragen, was da wohl für grundstürzende Veränderungen in der spirituellen Praxis auf uns zukommen würden, wenn wir beispielsweise Frauen zu Priesterinnen weihen würden. Aber meine übergeordnete Überlegung ist noch mal eine andere, und die hilft meines Erachtens an dieser Stelle: Wir importieren ja dann nicht etwa das Pastorenamt aus den reformierten Kirchen in die katholische Kirche. Sondern es wird etwas ganz Neues entstehen, wenn sich die katholische Kirche – mit ihren Traditionen, ihrem Traditionsvokabular, ihrem spirituellen Pfad, auf dem sie ist und aus dem sie nicht einfach herauspringen kann – wirklich dafür entscheidet, den Weihezugang zu weiten. Dann wird ein geweihtes Amt für Frauen in die katholische Kirche eingepasst und katholisch kulturalisiert werden.

Ihre Stimmen zur Frauenfrage

Online-Umfrage: „**In sträflicher Verkürzung: Gerechtigkeit ist nicht Gleichheit.**“

Online-Umfrage: „**Der Begriff Geschlechtergerechtigkeit kommt aus einer kirchenfeindlichen Ecke, die nicht verstanden hat, was nötig wäre. Verbunden mit der Genderideologie ist dies geeignet, die Kirchaustritte zu erhöhen.**“

Online-Umfrage: „**Eine Kirche ohne Priesterinnen ist defizitär!**“

Online-Umfrage: „**Gleichwertigkeit, aber nicht Gleichartigkeit: Keine Symbolaktionen wie z. B. Quoten, sondern Achtung des Leistungsprinzips bei totaler Ignoranz des Geschlechts, dann ist alles gut.**“

Online-Umfrage: „**Es braucht auch eine stärkere Hinwendung zu den weithin vernachlässigten Männern als normaler Teil der kirchlichen Gemeinschaft: im Gottesdienst, in der Caritas, als Religionslehrkräfte.**“

Online-Umfrage: „**Die Frauen standen unter dem Kreuz und waren die ersten, die den Auferstandenen gesehen haben. In der Apostelgeschichte ist die Rede von einer Apostolin. Wie kann da ein Papst das Thema Frauenpriestertum ad acta legen?**“

Von den Tischen: „**Wenn Frauen und Verheiratete weiterhin von den Weiheämtern ausgeschlossen bleiben, werden sich wohl bald noch mehr Menschen von der Kirche entfernen.**“

Von den Tischen: „**Es wäre wünschenswert, dass das Weiheamt für Frauen nicht gnadenhalber von der Kirchenleitung zugestanden wird, sondern sich als natürliche Selbstverständlichkeit harmonisch in den Gemeinden etabliert.**“

Ihre Stimmen zur Kirchenverfassung

Per SMS: „Wenn wir den Glauben partizipativ-demokratisch betreiben, kann sich eine Beliebigkeit des Botschaftsverständnisses einschleichen.“

Online-Umfrage: „Eine Demokratisierung der Kirche ist aufgelegter Unsinn, denn demokratisch nannte sich auch die DDR und nennen sich noch heute so manche totalitären Regime. Wir sind vielmehr verpflichtet, nach der göttlichen Wahrheit zu suchen. Das geht nicht ohne Diskurs, der brüderlich sein soll.“

Online-Umfrage: „Glaubenslehre durch Theologen formuliert, Kirchenleitung demokratisch bestimmt.“

Online-Umfrage: „Das Priestertum aller Gläubigen ist die theologische Legitimation der Demokratie als Strukturprinzip der Kirchenverfassung.“

Online-Umfrage: „Die Kirchenverfassung sollte der weltlichen zumindest in einigen Punkten (Gerichtbarkeit) angepasst werden.“

Online-Umfrage: „Die Kirchenverfassung muss immer wieder auf ihre Christusbezogenheit hin reformiert werden. Nicht aber auf Teufel komm raus umgestaltet werden. Fragt zuerst nach dem Reich Gottes!“

Online-Umfrage: „Eine ernsthafte Besinnung auf das II. Vatikanum weist auch hier den Weg in die Zukunft.“

Online-Umfrage: „Macht ist die Entscheidung, wer wird Pfarrer und wer wird Bischof. Aus einem qualifizierten Vorschlag sollte die Gemeinde eine Wahlmöglichkeit haben.“

Online-Umfrage: „Nur Macht auf Zeit!“

Online-Umfrage: „Wahrheit ist immer nur im Diskurs zu finden, nie in der asymmetrischen An-Ordnung. Das Recht ist nur die äußere Form des Doppelgebots der Liebe. Auf Ausgrenzung, Bestrafung, Beurteilung ist zu verzichten.“

Die katholische Tradition hat bestimmte Formen, Artikulationsformen, die dieser Konfessionsfamilie eigen sind: was die spirituelle Praxis anbelangt, was Gebetsformen anbelangt, was tätige Glaubenspraxis, Wallfahrten etc. anbelangt, was Feierformen anbelangt, was Formen des Beratens und Beschlussfassens anbelangt. Das alles müssen wir nicht aufgeben. Wir würden uns nur entscheiden, diese Praxis, die unsere Herkunft ist, um eine wichtige Dimension zu erweitern, um dem Anliegen einer größeren Gerechtigkeit Geltung zu verschaffen.

Johanna Rahner: Und deswegen zählt auch das häufig vorgebrachte Argument nicht, die Kirchen würden schließlich auch nicht voller, wenn wir jetzt alles so machen wie die Evangelischen. Bei denen seien sie ja ebenfalls leer ... Dieses Argument zählt nicht, weil wir nicht wissen, was es mit der katholischen Kirche macht, so lange wir es nicht ausprobiert haben. Und noch etwas: Mit dem Konzil und mit *Gaudium et spes* ist das Argument, wir müssten uns in unserem Katholisch-Sein grundsätzlich von der Welt unterscheiden, weil nur wir die Wahrheit hätten, und die Welt die Unwahrheit – endgültig ungültig. Es gilt nicht mehr, sondern das Wirken des heiligen Geistes ist auch, vielleicht sogar überwiegend, außerhalb der katholischen Kirche zu finden. Deswegen gibt es ja die Zeichen der Zeit als Wirkungen dieses heiligen Geistes, die die Kirche lesen, erkennen und verstehen muss, um über sich selber besser Bescheid zu wissen. Das ist ja der Clou von *Gaudium et spes*.

Achim Budde: Aber viele sehen durch den Ruf nach Reformen das kirchliche Amt auch substanziell gefährdet. Wie würdest du denn den Kern des Amtes, der alle Veränderungen überdauern würde, positiv formulieren?

Johanna Rahner: Mein lieber ehemaliger Kollege Ottmar Fuchs hat zwei Dynamiken des Amtes beschrieben. Da ist einmal das Diakonische, also das den Menschen Zugewandte, und zum anderen geht es darum, die Entzogenheit der Gnade, also die göttliche Zuwendung *in persona* darzustellen. Das sind zwei Elemente eines typisch katholischen Amtsverständnisses, die völlig unabhängig vom Geschlecht des Amtsträgers sind. Also, *in persona Christi* das Heilsereignis vergegenwärtigen – das hat kein Geschlecht, weil Inkarnation kein Geschlecht hat. Schon die Kirchenväter sprachen ja von der Menschwerdung, und nicht von der Mannwerdung Gottes. Das andere ist tatsächlich dieses diakonische Argument, und da darf ich jetzt einmal augenzwinkernd so ein bisschen naturrechtlich argumentieren: Das hat man ja immer eher uns Frauen zugeschrieben ...

Alte Fragen & neue Hoffnung

Achim Budde: Daniel, aus unserer Befragung kommt noch ein Einwand, der dich angeht. Da schreibt jemand: „Mit politischen Kategorien allein lässt sich die Ämterstruktur der Kirche nicht angemessen verstehen.“ Was antwortest du darauf?

Daniel Bogner: Aus meiner Sicht gibt es gute *theologische* Argumente, um Formen, die wir auch im säkularen Bereich kennen, für die Kirche zu übernehmen. So ist es etwa ein bestimmtes Verständnis von Repräsentation, das der Kirche ein bisschen mehr Demut auferlegt über ihre Möglichkeiten, etwas

Abwesendes gegenwärtig zu setzen. Das ist ein sehr theologisches Argument, das man dann als Leitsatz in ganz viele Felder auffächern kann.

Mir geht aber die ganze Zeit noch etwas anderes durch den Kopf – und je länger wir diskutieren, desto mehr: nämlich die Wahrnehmung, dass diese ganzen Fragen ja nicht neu sind. Darüber wird seit 40, 50 Jahren diskutiert, auch hier an diesem Ort. Die Akademien sind entstanden aus dem Geist, dass es kritischen Diskurs in der Kirche braucht. Und viele von Ihnen hier im Saal haben wahrscheinlich schon in den 1970er Jahren über diese Themen lebhaft diskutiert.

Und jetzt haben wir uns heute Abend vor allem darüber ausgetauscht, dass es gerade im Blick auf das historische Werden der Kirche durchaus legitim ist, Veränderung zuzulassen, und dass es in der Kirche immer einen Plural an Auslegungsformen gab. Und dass wir momentan daran leiden, dass wir wahrscheinlich im 19. Jahrhundert zu einer dramatischen Engführung im Kirchenverständnis gekommen sind, die uns offenbar in eine Sackgasse geführt hat was unsere Möglichkeiten betrifft, Kirche weiter zu entwickeln und jeweils neu entsprechend den Herausforderungen der Zeit zu leben.

Neben den inhaltlichen Fragen ist für mich deshalb die wichtigste Frage: Was verleiht uns diesmal eigentlich die Hoffnung auf Erfolg? Das ist doch die entscheidende Frage. Durch die Missbrauchskrise aufgetübelt, betonen auch die Bischöfe, dass wir an die systemischen Fragen heran müssen. Und diese systemischen Fragen zwingen uns Theologen und Theologinnen jetzt dazu, nochmal grundsätzlicher zu werden. Und da kommt dieses ganze Panorama der Debatten, die schon seit 40 Jahren geführt werden, wieder hoch. Die Reformdebatte ist zurück. Für mich stellt sich jetzt die Frage: Was können wir tun, damit die Debatten diesmal nicht nur in „gut, dass wir darüber geredet haben“ enden, sondern dass sich auch wirklich – zumindest in kleinen Schritten – etwas verändert? Vielleicht ist es gerade die letzte Chance für ganz lange Zeit.

Achim Budde: Johanna, wenn ich dich richtig verstanden habe, sagst du, dass die Kirche früher quasi innerhalb ihrer selbst pluralistisch aufgestellt war und dann erst im Zuge der Reformation und der Konfessionalisierung diese Einheitsidentität in Abgrenzung zu anderen entwickelt hat – mit Jurisdiktionsprimat und Unfehlbarkeitsdogma im 19. Jahrhundert als Höhepunkte der Entwicklung. Jetzt haben wir seit über einem halben Jahrhundert die *Communio*-Ekklesiologie daneben gestellt, aber es tut sich nichts Substantielles. Du bezeichnest das selber als das ungelöste Kernproblem. Wenn Daniel Bogner jetzt meint, es müsse diesmal wirklich etwas geschehen – wo siehst denn du tatsächlich die nächsten Schritte? Was könnte denn passieren, wenn man mal ein paar Jahre nach vorne träumt?

Johanna Rahner: Dazu vielleicht nur einen Eindruck, den ich im Augenblick habe: Wenn es selbst die Münsteraner Landfrauenbewegung jetzt zu „Maria 2.0“ drängt, dann scheint etwas passiert zu sein, und zwar in der Mitte unseres katholischen Urgesteins, das unsere Gemeinden im Augenblick noch trägt. Und spätestens jetzt müsste jedem klar sein: Wenn wir diese Frauen jetzt auch noch verlieren, können wir den Laden zumachen. Und das scheint mir tatsächlich und auch atmosphärisch einen Unterschied auszumachen.

Lange konnte so getan werden, als seien es nur die überkandidelten Theologinnen und Theologen, die im Elfen-

Online-Umfrage: „Macht und Dienst gehen Hand in Hand. Das gilt es wieder neu verstehen zu lernen.“

Per SMS: „Wenn die Kirche sich nicht reformiert, wird sie zum Sammelbecken für die Gegner des freiheitlichen Rechtsstaats.“

Von den Tischen: „Die Problematik von Gewaltenteilung, Kontrolle und Verbindlichkeit in der Kirche gipfelt letztlich in der Verfassungsfrage. Es muss darauf gedrängt werden, die Verfassung der Kirche zu ändern.“

Von den Tischen: „Die zentrale Frage ist, ob die gegenwärtige Reformdebatte wieder nur ein Strohfeuer darstellt, oder ob wir auf etwas anderes hoffen dürfen.“

Von den Tischen: „Es muss möglich sein, in unterschiedlichen Teilen der Weltkirche unterschiedliche Entwicklungen zuzulassen.“

Von den Tischen: „Die Inkulturation des Christentums in unsere heutige Gesellschaft ist längst überfällig. Möglicherweise kommt sie aber zu spät, um Menschen außerhalb der Kirche noch zu erreichen.“

Von den Tischen: „In den Leitungsfunktionen muss Gewaltenteilung eingeführt werden.“

Von den Tischen: „Auf dem synodalen Weg sollte es mehr Transparenz bei der Zusammensetzung der Kommissionen geben. Wünschenswert ist die demokratische Legitimation der Mitglieder, unter Einbeziehung der Bischöfe.“

Von den Tischen: „Reformen sind die letzte Chance für die katholische Kirche. Der synodale Weg darf nicht wie die Würzburger Synode oder verschiedene pastorale Foren in den Diözesen wieder im Sand verlaufen.“

Von den Tischen: „Das monarchische Prinzip der Kirchenleitung sollte von demokratischeren Strukturen abgelöst werden.“

Von den Tischen: „Es muss über den Zusammenhang von Strukturkrise und Glaubenskrise nachgedacht werden.“

Ihre Stimmen zum Zölibat

Per SMS: „Wie kann ein Charisma per Gesetz erzwungen werden?“

Online-Umfrage: „Mehr Achtung vor der Lebensweise Jesu wäre angebracht, mehr Ermutigung durch die Gemeinden ebenso, Freiheit in der Entscheidung dazu aber auch.“

Online-Umfrage: „Priesterehen sollten ein sehr geringes Risiko des Scheiterns haben. Deshalb: Der Pfarrgemeinderat muss zustimmen, dass ein verheirateter Priester kommt und angenommen wird. Vor der Heirat und wohl auch für gewisse Zeit danach sollte das Ehepaar psychologisch geprüft und betreut werden.“

Online-Umfrage: „Zwangszölibat abschaffen – freiwilliges Zölibat schützen!“

Online-Umfrage: „Freiwillig gewählte Ehelosigkeit hat einen hohen Wert und kann ein Zeichen totaler Hingabe sein – ebenso wie die Bereitschaft, ein Leben im Dienst Christi mit der Verantwortung für eine Familie verbinden zu wollen.“

Online-Umfrage: „Der Zölibat sollte nicht verpflichtend sein für einen Priester. In der Orthodoxie sieht es ja auch anders aus, ganz zu schweigen von anderen Kirchen. Zölibat ist ein Ausschlusskriterium für viele potentielle und gute Priesterkandidaten.“

Online-Umfrage: „Das Zölibat wurde eingeführt, weil große Missstände zu beklagen waren. Zur Verringerung dieser Fehlentwicklungen hatte der Zölibat beigetragen und war also eine probate Regelung. Wenn diese Missstände verhindert werden können, wäre die Regelung des Zölibats überflüssig.“

Online-Umfrage: „Der Zölibat muss nicht abgeschafft oder abgeschwächt, sondern wieder verstanden und gelebt werden.“

Von den Tischen: „Die praktischen Fragen bei der Abschaffung des Zölibats sollten nicht unterschätzt werden, z.B. die Akzeptanz bei den Gemeinden.“

Von den Tischen: „Die deutschen Bischöfe sollten sich in Rom für die Aufhebung des Pflichtzölibats und für die Zulassung der Frau zum Weiheamt stark machen.“

beinturm der Universitäten schräge Ideen entwickeln, die aber gar nicht katholisch sind. Und jetzt auf einmal haben wir diese Ideen in der Mitte, im Kern unserer Gemeinden. Das ist anders geworden, und macht es noch wichtiger, jetzt das Ruder heranzureißen – und begründet indirekt bei mir die Hoffnung, dass die aktuelle Debatte nicht folgenlos bleibt.

Hubert Wolf: Aber schätzen Sie bitte die Münsteraner Landfrauen nicht gering ein! Das will ich als Schwabe, der seit 20 Jahren im Exil ist, einfach einmal sagen ...

Johanna Rahner: Nein, im Gegenteil! Das ist das Urgestein des Katholizismus.

Hubert Wolf: Also, ich habe große Skepsis, ob nicht wieder dasselbe passiert, was von 1968 bis 1975 passiert ist: Wir haben den Katholikentag in Essen. Es knallt! All die Themen, über die wir heute reden, sind damals schon da. Aber die Synode konnte nichts beschlie-

ßen, weil nach der Synode jeder Bischof die Beschlüsse in Kraft setzen musste. Also haben wir sieben Jahre darüber diskutiert. Da durfte man über den Zölibat zum Beispiel nicht reden, weil die Bischöfe es verboten haben. Wenn es jetzt wieder sieben Jahre dauert bei diesem synodalen Weg, und wieder nichts herauskommt – da bin ich ganz bei Ihnen –, dann ist es wirklich vorbei.

Es ist vorbei, weil es unsere Kerngemeinden erreicht hat. Die Männer und Frauen, die seit 30 Jahren diese Gemeinden tragen, haben einfach keine Lust mehr. Jetzt haben wir einen Dialogprozess gehabt, drei Jahre Dialogprozess! Viele sagen heute: Das war eine Witzveranstaltung. Und dann kann es passieren, dass jemand als Vorsitzender des Kirchengemeinderats nicht nur zurücktritt, sondern gleich ganz aus der Kirche austritt – weil er keine Hoffnung mehr hat, dass sich doch noch etwas ändert. Und das ist so unendlich bitter, wenn man die frühere Vitalität dieser Gemeinden kennt. □



Prof. Dr. Johanna Rahner fand in P. Dr. Andreas Batlogg SJ einen kundigen Gesprächspartner.

Presse

Münchener Kirchenzeitung
4. August 2019 – Ein Hauch von Revolution weht an diesem Abend durch den großen Saal des Münchner Kardinal-Wendel-Hauses. Der neue Direktor Achim Budde hat „methodisches Neuland“ angekündigt. Das drückt sich schon in der aufgelockerten Sitzordnung aus. (...) Für „Die Rückkehr der Reformdebatte“ hatte die Akademie vorab eine Umfrage gestartet. Die Ergebnisse werden an Stellwänden nach Themen gegliedert präsentiert: Zölibat, Machtstrukturen, Geschlechtergerechtigkeit, Amtsverständnis. (...) Kirchenhistoriker Wolf würdigt Buddes Mut zur Neuformatierung und erhält dafür starken Applaus. Er habe auch manch kontroverses Tischgespräch sehr genossen. (...) Zur Erfolgsaussicht von Reformen überwiegen skeptische Stimmen. Dafür habe es schon zu viele folgenlose Gesprächsformate in der deutschen Kirche gegeben. *Christoph Renzikowski*

KNA
24. Juli 2019 – Die Tübinger Theologin Johanna Rahner hat sich gegen die Warnung vor einer drohenden Spaltung der katholischen Kirche gewandt. „Wir stehen nicht vor einer Spaltung, wir haben sie bereits – nur traut sich keiner offen darüber zu reden“, sagte die Dogmatikprofessorin am Dienstagabend in München. (...) Der im 19. Jahrhundert wurzelnde prinzipielle Gegensatz von

Katholizismus und Moderne müsse „einkassiert“ werden, so die Theologin. Die Kirche müsse dazu von ihrer Ideologie Abschied nehmen, eine übergeschichtliche Größe zu sein. (...) Der Münsteraner Kirchenhistoriker Hubert Wolf (...) warnte vor der Wiederholung eines folgenlosen Gesprächs. Die anstehenden Themen seien schon 1968 auf dem Katholikentag in Essen diskutiert worden. Die Zeit für Reformen laufe ab. Der im schweizerischen Fribourg lehrende Moraltheologe Daniel Bogner sagte, die katholische Kirche brauche eine neue Verfassung. Sie müsse die Errungenschaften des freiheitlich-demokratischen Rechtsstaates adaptieren, insbesondere Gewaltenteilung, Grundrechte für alle Mitglieder und Kontrollinstanzen.

Münchener Kirchenzeitung, Leserbrief
15. September 2019 – Als Teilnehmerin an der Veranstaltung möchte ich dem neuen Akademiedirektor Achim Budde und seinem Mitarbeiterteam meine Anerkennung aussprechen. Sowohl mit den Kirchenreform-Themen – betreffend Zölibat, Frauenordination, kirchliche Machtstrukturen... – der Auswahl der Referenten wie auch der Anwendung moderner Kommunikationsformen haben Sie Zeichen für einen Neuaufbruch gesetzt. Weiter so!
Maria-Anna Berg

Von den Tischen: „Wir fordern die Rehabilitation der aufgrund von Heirat amtsenthobenen Priester und ihre Wiederaufnahme in das priesterliche Amt analog zu konvertierten Pfarrern aus anderen Kirchen und Konfessionen.“

Ihre Stimmen zur Sexualmoral

Online-Umfrage: „Bis dass der Tod Euch scheidet dauerte im 19. Jahrhundert durchschnittlich nur sieben Jahre. Die Orthodoxie hat hier ein flexibleres Vorgehen.“

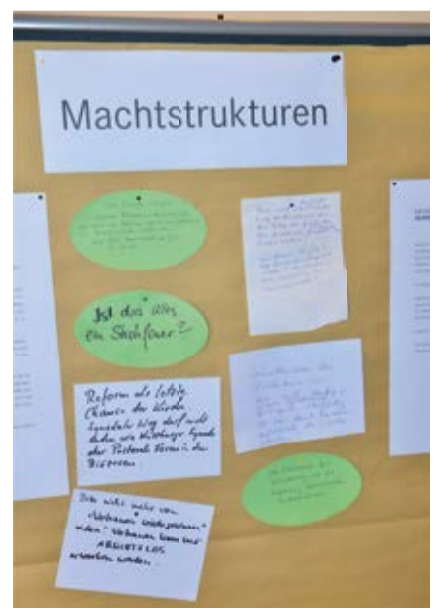
Online-Umfrage: „Es gibt für den Glauben und die Kirche nichts Unwichtigeres als die Sexualität!“

Online-Umfrage: „Sexualität ist ein Ort menschlicher Freiheit und wird allein vom Gewissen bestimmt, das sich am Doppelgebot der Liebe ausrichtet. Es ist auf alle Restriktionen und Ver-Urteilungen zu verzichten, die die selbstbestimmte Sexualität in irgendeiner Weise (dis-)qualifizieren. Menschen bestimmen als geistbegabte Geschöpfe und Ebenbilder Gottes selbst, in welcher kreativer Weise sie die Sprache der Liebe sprechen.“

Online-Umfrage: „Warum nur ist die Sexualität des Menschen derart kriminalisiert? Sie ist, wenn es denn diesen Schöpfergott gibt, von ihm so gewollt.“

Online-Umfrage: „Die Sexualmoral der Katholischen Kirche ist nicht zu reformieren, sondern wieder hinreichend zu verstehen.“

Von den Tischen: „In einem ganzheitlichen Denken könnten Caritas, Agape und Eros stärker zusammen gesehen werden.“



Ecclesia, quo vadis?

Die Kirche zwischen Tradition, Skandalen und authentischem Glauben

Bischof Dr. Stefan Oster SDB von Passau war am 21. Mai 2019 als Referent zu Gast beim Passauer Hochschulkreis der Katholischen Akademie in Bayern. Zu Beginn der Veranstaltung im Altstadtthotel in der Passauer Innenstadt begrüßte Akademiedirektor PD Dr. Achim Budde, der das erste Mal am Treffen eines Hochschulkreises teilnahm, die rund 40 Wissenschaftler verschiedener Fachrichtungen in der Universität Passau und vor allem Bischof Oster. Budde nahm Bezug auf seinen Antrittsbesuch beim Passauer Bischof, dessen Diözese zu den Trägern der Akademie gehört: „Ich habe Sie dabei als einen Menschen erlebt, der einer Analyse der Krise nicht ausweicht, der auch Reformdebatten nicht ersticken will, der aber doch deutlich davor warnt, diese innerkirchlichen Strukturdebatten und Reformprojekte mit dem eigentlichen Anliegen und Auftrag der Kirche zu verwechseln“, wandte sich Achim Budde direkt an den Bischof. Vielmehr sei Oster, so Achim Budde weiter, in den gegenwärtigen Debatten eine Stimme, die die Frage nach der Erneuerung der Kirche ganz grundlegend angehe, nämlich beim zentralen heilsgeschichtlichen Auftrag, die Botschaft Jesu in der Welt zu verkünden und glaubhaft vorzuleben. „Schließlich wäre es nicht sinnvoll, wenn am Ende der Reparatur-Arbeiten der Motor wieder läuft, wir dann aber erst nachdenken müssen, wohin die Reise gehen soll“, fasste Achim Budde seinen Blick auf die Einschätzung des Passauer Bischofs zusammen.

In seinem rund 45-minütigen Referat legte der Passauer Bischof dann zuerst eine große Zahl von Herausforderungen dar, denen die Kirche gegenüber-

steht. Im Verhältnis zur Gesellschaft ist die Kirche u. a. konfrontiert mit einer Pluralisierung der Wertevorstellungen, einer säkularen Kultur, einer Individualisierung und einem generellen Relevanzverlust von Glaube, Theologie und Kirche. Aber auch innerkirchlich durchlebe die Kirche zum Beispiel wegen des Priestermangels, der immer geringer werdenden Zahl von praktizierenden Katholiken, dem Wegbrechen der volkkirchlichen Strukturen, den Krisen und Skandalen, aber auch wegen der innerkirchlichen Polarisierungen eine harte Zeit. Vor allem den Mangel an tragfähigen Antworten auf all diese Herausforderungen, die innerkirchliche Sprachlosigkeit, sah der Bischof als massiven Krisenfaktor.

Die Folgen seien, so die Analyse von Bischof Oster, dass viele Glaubensinhalte kaum mehr vermittelbar seien und dass viele Menschen ein „grundsätzliches Misstrauen“ gegenüber dem hegen, was die Kirche inhaltlich lehrt. In seinem Bistum sei die Lage aufgrund der ländlichen Struktur noch ein wenig besser als in anderen Bistümern, aber auch die Kirche von Passau mit ihren 467.000 Katholiken verzeichne nur 11 % sonntägliche Gottesdienstbesucher und verliere jährlich einige Tausend Mitglieder. Der Abbruch der Tradition lasse sich zum Beispiel beim fast vollständigen Bedeutungsverlust des Beichtsakraments erkennen wie auch an der Tatsache, dass es kaum gelingt, junge Menschen nach dem Empfang der Initiationsakramente an die Liturgie zu binden oder aber an der faktischen Irrelevanz der kirchlichen Morallehre in Sachen Sexualität für nahezu alle jungen Menschen, auch die gläubigen



Foto: Bischöfliche Pressestelle Bistum Passau
Dr. Stefan Oster SDB ist seit 2014 Bischof von Passau. Foto: Diözese Passau

Katholiken. „Fast 100 Prozent der Kommunionkinder würden die Frage, ob sie in Zukunft regelmäßig den Gottesdienst besuchen würden, ehrlich mit nein beantworten.“

Stefan Oster setzte dem seinen Appell für einen „authentischen Glauben“ entgegen. Christentum sei nicht zuerst Ethik oder Moral, nicht zuerst eine Übereinkunft in Wertvorstellungen. „Sondern Christentum ist der Glaube,

dass durch Jesus Christus das Heil in die Welt gekommen ist“, so Oster. Vertrauen auf ihn und Liebe zu ihm sei der Weg eines Christen – in der Gemeinschaft der Kirche, fügte Oster noch hinzu, der dann die aus seiner Sicht wichtigste Frage im Leben eines Christen formuliert: „Wer ist Christus für mich?“

„Authentischer Glaube“ benötige einladende Gemeinschaften, Menschen, die das Evangelium ernsthaft verstehen, gute Liturgie und den Geist der Anbetung. Und der Dienst an den Mitmenschen, besonders den Benachteiligten, zeige dann, wie ernst es jemand mit seinem Gott meint, so Oster. Als Weg für den Einzelnen sah Stefan Oster die Bereitschaft, etwas ernsthaft zu investieren, sprachfähig zu werden, sich als erlösungsbedürftigen Sünder zu verstehen und tägliche Umkehr zu versuchen.

Zum Schluss legte der Bischof noch die gravierenden Unterschiede zwischen Bewunderern und Nachfolgern Jesu dar – im Anschluss an ein Wort Sören Kierkegaards: So rühmten Bewunderer die Taten von gestern, Nachfolger würden heute ihr Schicksal mit dem von Christus verbinden. Bewunderer seien heute begeistert von ihm und morgen von jemand anderem. Nachfolger könnten den Herrschaftswandel in ihrem Herzen nicht mehr rückgängig machen. „Bewunderer sonnen sich im Glanz Jesu, Nachfolger wenden sich dem Elend der Welt zu.“ „Jesus“, so zeigte sich Bischof Oster sicher, „will keine Bewunderer, sondern Nachfolger“. □



Foto: Robert Kiderle

Bischof Stefan Oster unternahm 2017 zusammen mit der Katholischen Akademie in Bayern eine Fußwallfahrt von Heiligenstadt nach Altötting.

Schreckgespenst Amerika

Die kirchliche Situation in den USA ist sehr stark von der Missbrauchskrise, aber auch vom generellen Zwiespalt zwischen „Reformierern“ und „Evangelisierern“ geprägt. Prof. Dr. Dr. Thomas Schärtl-Trendel, Professor für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Universität Regensburg, analysierte die Situation der US-amerikanischen Katholiken am 15. Mai 2019 bei seinem Vortrag vor dem Regensburger Hochschulkreis der Katholischen Akademie in Bayern. Für den Abdruck in unserer Zeitschrift hat der Autor den Text überarbeitet.

burg, analysierte die Situation der US-amerikanischen Katholiken am 15. Mai 2019 bei seinem Vortrag vor dem Regensburger Hochschulkreis der Katholischen Akademie in Bayern. Für den Abdruck in unserer Zeitschrift hat der Autor den Text überarbeitet.

Ein kirchliches Schreckgespenst? Die Kontexte der Missbrauchskrise in den USA und ihre deutschen Parallelen

Thomas Schärtl-Trendel

Einführung

Die letzten Enthüllungen zu Kardinal McCarrick haben in den USA ein Beben ausgelöst und eine ohnehin schon verwundete und ihrer selbst irrwerdende Kirche noch weiter verstört. Dazu hat nicht nur die Tatsache beigetragen, dass Theodore McCarrick als charismatische, politisch einflussreiche und in Rom wohlgeleitete Bischofspersonlichkeit wahrgenommen worden war, dessen einstmaliges so strahlendes, öffentliches Image aber so gar nicht zu den moralischen Abgründen passen will, in die man durch die Kenntnis der gruselige Details zu blicken hatte. Und diese Verstörung wurde auch nicht allein dadurch ausgelöst, dass McCarrick zum Symbol, ja geradezu zum Totem einer Enttäuschung wurde, die sich mit voller Verve gegen jene Bischöfe richtet, die – wie der unglücklich agierende Kardinal von Washington D. C., Donald Wuerl –, in den Sog der Krise geraten mussten, weil sie sich der Mitwisserschaft oder des Vertuschens, zumindest des Hinwegsehens schuldig gemacht hatten.

Vielmehr sind es auch die – sozusagen seismographisch – instabilen kirchenpolitischen Verhältnisse, die bewirken, dass es anders als nach der ersten Missbrauchskrise 2002 (bzw. für Deutschland: 2010) kaum mehr möglich sein wird, nach einer bestimmten Phase der Besinnung und Beratung zur Tagesordnung zurückzukehren. Diese kirchenpolitischen Kontexte bilden einen nicht zu vernachlässigenden Hintergrund, der den richtigen Umgang mit der Missbrauchskrise erschwert, ja die nötigen Diagnosen vielleicht sogar verstellt.

Auch wenn die US-amerikanische Situation aufgrund kultureller und politischer Unterschiede anders ist als die



Copyright: Universität Regensburg

Prof. Dr. Dr. Thomas Schärtl-Trendel,
Professor für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Universität Regensburg

deutsche, lassen sich doch an den Faktoren und Kontexten, die zu der genannten Verunsicherung und zu den weiteren eklesiologischen und strukturellen Folgen der Missbrauchskrise beigetragen haben, auch Herausforderungen für die deutsche Kirche ablesen, die mit der Publikation der sogenannten MHG-Studie im Jahr 2018 vor nicht geringeren Aufgaben steht. Auch hierzulande gerät eine eigentlich an Konsens und Gemeinsamkeit orientierte kirchliche Grundstimmung zusehends zwischen die Mühlen von sich antagonistisch gerierenden

kirchenpolitischen Kräften, die jeweils für das eigene Lager markante Symbolfiguren in Kardinalsrot oder bischöflichem Violett für sich beanspruchen können.

Ein besonders schmerzhaftes, aktuelles Beispiel ist das Ringen um den synodalen Weg, das medial und dank römischer Interventionen zu einem Gezerre geworden ist. Dieser Weg wird von den einen als letzte Rettung begrüßt, von den anderen als zahnlose Veranstaltung schon im Vorfeld kritisiert, von einer dritten Partei als unnötiger Pleonasmus verworfen und neuerdings aus römischen Kanälen mit nicht unerheblichen kirchenrechtlichen Bedenken konfrontiert.

Unterhalb dieser Kakophonie werden Lagerbildungen der Deutschen Bischofskonferenz erkennbar, die kirchenpolitischen Schablonen entsprechen, die den Entwicklungen in der amerikanischen Kirche nicht unähnlich sind: „Reformierer“ stehen gegen „Evangelisierer“. Die einen predigen radikale Veränderung und Verheutigung, die anderen eine Rückbesinnung auf den katholischen Markenkern, der verloren zu gehen droht. Und mittendrin macht sich ein nicht immer aufrichtig und nicht hinreichend diskursiv ausgetragener Dissens über eben den Inhalt dieses Markenkerns breit: Was bedeutet es, angesichts der radikalen gesellschaftlichen Veränderungen der Spätmoderne und sich anbahnender neuer ideologischer Rigorismen, „katholisch“ zu sein?

Die historisch so minimalistische, manchmal zu formalistisch-machtorientiert wirkende, aber doch so weitherzig auslegbare Devise, dass sich Katholischsein letztendlich „nur“ in einer Übereinstimmung mit dem Papst zu erweisen habe, wird inzwischen durch die theologische Projektion zweier Päpste empfindlich gestört: Wem soll die Herde folgen? Dem sakrosankten Theologienpapst, der gleichsam auf dem Himmelfahrtsberg stehend sich letzter Weisungen nicht enthalten kann? Oder dem jesuitischen Pragmatiker, der von einer selbsternannten konservativen Elite als Papstpraktikant verunglimpft wird?

Natürlich sind die innerkirchlichen Oppositionsbewegungen in den USA um ein Vielfaches lauter und schriller, sodass man die dortigen Entwicklungen auch als eine Art Warnung begreifen kann, die uns zeigt, wie schnell und wie dramatisch die Missbrauchskrise zu einem auslösenden Faktor wird, der nicht nur die Glaubwürdigkeit, sondern schlussendlich auch die Einheit der katholischen Kirche ultimativ zerstört. Die zur Beschreibung antagonistscher Kräfte herangezogenen Unterscheidsmarkierungen zwischen „liberal“ und „konservativ“ erweisen sich vor diesem Hintergrund als reichlich stumpf, wenn wir auf der einen Seite Kräften und Parteien begegnen, die die kirchliche Hierarchie für unheilbar diskreditiert halten, während auf der anderen Seite bestimmte Kreise die Missbrauchskrise als Anlass nehmen, mit dem angeblich verlotterten Zeitgeist abzurechnen und sogar die Lehrautorität des amtierenden Papstes zu diskreditieren.

I. Drei Kontexte

Die innerkirchlichen Folgen der Missbrauchskrise lassen sich in den USA nicht ohne einen Blick auf spezifische Kontexte erhellen. Diese Kontexte sind anders als die der deutschen Kirche, aber bei aller Eigenart doch nicht unvergleichlich. Es braucht kaum Fantasie, um sich auszumalen, dass wir in Deutschland vor ähnlichen Problemen, Anfragen und Herausforderungen stehen werden, wie sie die amerikanische Kirche schon länger zu gewärtigen hat. Drei Hintergründe sind es, auf die im Folgenden das Augenmerk gelegt wer-

den soll (es mag mehr und verästeltere, einschlägige Kontexte geben, die auffälligsten sollen daher in den Vordergrund gerückt werden): erstens, die Wucht der biopolitischen Fragen; zweitens, das Ringen um das Selbstverständnis katholischer Zugehörigkeit und Identität; drittens, der eigenartige Status von religiösen Überzeugungen in postmodernen Gesellschaften.

Der Ausdruck „Biopolitik“, der aus dem hellsichtigen diagnostischen Inventar Michel Foucaults stammt, versucht begrifflich eine Scharnierstelle zu bestimmen, bei der das Individuell-Körperliche gesellschaftlich relevant wird. Auf keinem Feld ist das historisch – und in der Diagnostik der kulturellen Entwicklungen und Abgründe hat Foucault Maßstäbe gesetzt – so markant festzustellen wie auf dem Gebiet der menschlichen Sexualität: Regularien, Tabus, Emanzipationsbestrebungen und Restriktionen verbinden sich mit den Bedingungen menschlicher Sexualität, so dass das Individuelle hier immer auch gesellschaftsrelevant wird, das Biologische immer sofort ein kulturelles Gegenstück, eine soziale Einhausung findet. In den USA ist der nicht zu befriedende Körperdiskurs zum Gegenstand eines Kulturkampfes geworden.

Greifbar ist dies etwa an Rod Dreher's *The Benedict Option*, in der er angesichts einer christlich verlorenen Gegenwartswelt für einen zeitweisen Rückzug des Christlichen in Bastionen und Schutzgebiete des Glaubens wirbt, von wo aus die Neu-Missionierung der Gesellschaft auf der Basis der Sicherung der eigenen Werte und Traditionen initiiert werden soll. Diese sehr augustianisch anmutende Sicht auf die Gegenwartskultur entzündet sich nicht etwa an den neu anstürmenden nationalistischen Egoismen oder an den fragwürdigen Konsequenzen des ungebändigten globalen Kapitalismus, sondern an den Errungenschaften der Selbstaneignungsbestrebungen in Hinsicht auf die eigenverantwortlich gelebte sexuelle Bestimmung. Dreher wird nicht müde, sich an Homo-Ehe und Diversitätssensibilität, an fluider sexueller Identität und Transsexualität wund zu reiben, als ob davon der Kern der christlichen Botschaft bedroht wäre.

Natürlich ist es christlicherseits legitim, die Selbstaneignungskurse, die Selbstermächtigungs- und Selbstgratifikationsmaxime zu bemängeln und überhaupt den Zerfall klassischer Familienwerte und Verbindlichkeitsvorstellungen angesichts einer „Hook-Up“-Culture zu beklagen, aber es erstaunt doch sehr, wie massiv die Bestimmung des Katholischseins offensichtlich auf jene Körperdiskurse eingeschränkt wird, die sich nur im Bereich zwischen Knie und Nabel abspielen. Dabei ist die umfassende Frage nach den Grenzen der Selbstaneignung der menschlichen biologischen Natur vielleicht die Gegenwartsfrage schlechthin – wenn wir an die Möglichkeiten des maschinell-technologischen Enhancement, an die Manipulation des menschlichen Erbguts, an künstliche Verbreiterung unserer Leib-Sphäre durch elektronische und digitale Medien denken.

Auf diesem perspektivisch erweiterten Feld eines umfassenden Körperdiskurses hätte ein Glaube, der an der Erdschwere der Inkarnation festhält, sicherlich etwas Prophetisches, Verstörendes, Entlarvendes und Tröstendes zu sagen. Stattdessen lassen sich katholische Glaubenshüter in den USA vor den Karren viktorianischer Sexualtabuisierung spannen und tragen dazu bei, dass Katholischsein mehr und mehr mit einem Ressentiment gegenüber den Zeitläuften identifiziert wird.

Die Selbstaneignungsfragen, aber auch die innerkirchliche Kulturkämpfe-



Foto: Vatican Media/Romano Siciliano/KNA

Kardinal Daniel Nicholas DiNardo, der Vorsitzende der Bischofskonferenz der USA, bei einem Treffen mit dem Papst in diesem September. Der Kardinal sieht sich, so unser Autor, drei Gruppen

katholischer Christen in seinem Land gegenüber: den „Reformierern“, den „Evangelisierern“ und – mittlerweile in großer Zahl – den Resignierten.

rische Attitüde haben dazu geführt, dass die prophetische Dimension christlicher Sexualmoral und Etheologie nicht mehr ansichtig wird: Hat die klassische auf Konsens, Freiwilligkeit, Hingabe und Liebe gebaute Etheologie immer auch impliziert, dass der Körper eben nicht der Herkunftsfamilie, dem Oberhaupt des Clans, dem Staat oder sonst einer an „Zucht“, Arrangement und sexuellen Dirigismen interessierten Kraft gehört, sondern in letzter Konsequenz Gott (und mir als einem verkörperten Wesen), so mutierte eben diese prophetische und bisweilen anarchische Botschaft unter den Bedingungen modernen Selbstverantwortungsdenkens zu einem, mit einem hyperromantischen Personalismus nur bedingt zu belebenden vertrockneten Ausschlusskatalog, der sich nunmehr selbst des externalistischen Dirigismus schuldig zu machen scheint.

Die Frage nach der Eigenart katholischer Identität wurde, wie Ross Douthat in seinem Buch *Bad Religion: How We Became a Nation of Heretics* herausgestellt hat, für die Kirche in den USA besonders seit den 1970er Jahren zu einem bohrenden Problem, weil gleich zwei Entwicklungen zu bewältigen waren: Zum einen musste eine Ernüchterung und Erkaltung verdaut werden, die sich einstellte, als eine durch die Atrozitäten des 20. Jahrhunderts erwirkte hohe Nachfrage nach den Deutungsmöglichkeiten, die in der christlichen Botschaft lagen, langsam abkühlte und einer zunehmend individualreligiösen und leicht synkretistischen Tendenz Platz machte.

Diese Entwicklung ist in der genannten Zeitspanne über nahezu alle christlichen Denominationen hereingebrochen – und nur besonders evangelikal

orientierte, fundamentalistische Kreise konnten sich ihrer zeitweise erwehren. Für manche schien diese Beobachtung eine Legitimationsbasis dafür zu sein, die breite Zustimmung zur Botschaft der Konturschärfe des eigenen Standpunkts unterzuordnen – mit martyrologischen Überhöhungen der zunehmenden eigenen Marginalität.

Solche Relevanzbeunruhigung übersieht aber, dass der hohe Anspruch zum Christentum in den westlichen Gesellschaften in der Mitte des 20. Jahrhunderts durch die kontingenten Katastrophen des 20. Jahrhunderts ausgelöst worden war, die ganz neu nach einer Deutung von Schuld und einer Hoffnung auf Erlösung fragen ließen. Dabei hatte das ausgehende und beginnende 19. Jahrhundert dem christlichen Glauben einige Brocken in den Weg gelegt, die schon seinerzeit zu Konjunkturbrechungen führten: z. B. den nicht ausgeprägten Streit zum Verhältnis von Glaube und Wissenschaft, Gottesfrage und Natur, Schöpfungstheologie und Evolution. Es ist keine Überraschung, dass diese nicht vollständig bearbeiteten und in einigen christlichen Denominationen sogar restriktiv und reaktionär behandelten Themen nach der Hochkonjunktur christlicher Zustimmungswerte wieder neu auf der Tagesordnung stehen. Es ist fast so, als hätte sich ein Nebel verzogen und der christliche Glaube muss sich in einer wissenschaftsgläubigen und zunehmend naturromantischen Atmosphäre erneut beweisen.

Für die katholische Kirche kam aber in den 1970er Jahren eine weitere, innerkirchliche Herausforderung hinzu: die Verarbeitung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Für die einen wurde dieses Konzil zum Inbegriff einer sinnvoll angelegten, aber in den zu ziehenden Kon-

sequenzen letztendlich stecken gebliebenen Reform der Kirche, die zum ersten Mal seit dem 16. Jahrhundert eine produktive, dialogische und aneignende Antwort auf die stetigen Anfragen gefunden zu haben schien.

Für die anderen wurde das Vatikanum II zum Symbol eines schleichenen Ausverkaufs, einer zunehmenden Anbiederung an den Zeitgeist, einer fortschreitenden Entkernung der katholischen Charakteristika, die mit einer Tradition identifiziert werden, die (pikanter Weise) de facto nur bis in das 19. Jahrhundert zurückreicht. Peter Steinfels beschreibt in *A People Adrift. The Crisis of the Roman Catholic Church in America* wie sehr die antagonistischen Deutungen von Irrelevanz und Reformbedarf die kirchenpolitische Szenerie in den USA geprägt haben.

Seit Paul VI. hat Rom versucht, dieses Ringen zu befrieden oder das eine Lager gegenüber dem anderen durch gezielte Bischofsnennungen zu stärken. Aber bis heute hält diese leicht ins Schismatische kippende Situation an, in der sich „Akkommodisten“ und „Abschotter“ gegenüberstehen, die einen jeweils diametral entgegengesetzten Umgang mit der umgebenden Kultur predigen: Soll die Kirche die Ergebnisse der jüngsten Emanzipationsbewegungen endlich anerkennen und sich zum Sachwalter globaler Gerechtigkeit machen? Oder soll sie sich in eine Bastion traditioneller Werte zurückziehen und die Gegenwartskultur vornehmlich mit einer Diagnose ihrer Abgründigkeit konfrontieren? Die Unversöhnlichkeit dieser Positionen wird inzwischen verstärkt durch die Grabenkämpfe und ideologischen Einigelungen der führenden politischen Parteien in den USA, die gesellschaftliche Spaltungen widerspiegeln

(und gleichzeitig befördern), von denen die katholische Kirche nicht unbeeinflusst bleiben konnte.

Der dritte Kontext ist die Situation von Religion in der postmodernen und pluralen Gesellschaft überhaupt. Was Vincent Miller in seinem Buch *Consuming Religion: Christian Faith and Practice in a Consumer Culture* für die USA festgestellt hat, gilt wohl für alle westlichen Länder inzwischen gleichermaßen: Religionen und religiöse Überzeugungen sind zu Konsumgütern geworden, die auf einem Weltanschauungsmarkt durchaus nach Marktgesetzen miteinander konkurrieren. Verfügbarkeit und Dienlichkeit – etwa die Erfüllung bestimmter Sinngebungszwecke oder die Hilfe zur Bewältigung existenzieller Kontingenzerfahrungen – bestimmen die Prosperität einer Marke genauso wie die klare Erkennbarkeit eines Markenkerns.

In der Frage, ob im Gefolge von *Obamacare* der Staat die Kirchen zwingen könne, bei der Gesundheitsfürsorge für Angestellte auch einen Versicherungsschutz zu bezahlen, der Kontrazeptiva enthält, haben katholische Bischöfe in den USA nicht primär mit der katholischen Morallehre argumentiert, sondern mit der Religionsfreiheit: mit dem Recht auf eigene Überzeugungen, was nichts anders bedeutet, als dass hier gegen eine staatlich verordnete Regulierung des religiösen Marktes Einspruch erhoben wurde. Und wer mit einem gewissen Staunen die Gespräche zwischen katholischen Bischöfen und evangelikalen Führungspersonlichkeiten um biopolitische Fragen betrachtet, wird sich an *joint ventures* und andere marktanaloge Vorgänge erinnern fühlen.

Die Dynamik einer Marktlogik, mit der und in der religiöse Überzeugungen

beurteilt bzw. gerastert werden, sollte für die Gegenwartssituation nicht unterschätzt werden. Hans Joas wehrt in seinem Buch *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums* zwar die etwas voreilige Vorstellung ab, Menschen der Spätmoderne würden religiös promisk agieren und keinerlei Verbindlichkeit mehr kennen, gleichwohl lässt sich nicht leugnen, dass der Blick auf religiöse Überzeugungen und die Institutionen, in denen sie verkörpert sind, unter verstärkt pragmatischen Gesichtspunkten betrachtet werden. Die Erhöhung der Optionalität in der Zustimmung zu religiösen Überzeugungen erzeugt eine Vervielfältigung und einen zunehmend kontingenten Status der religiösen Überzeugungen, sodass ihre Zugehörigkeit und Verbindlichkeit von allerlei außerrationalen Kriterien bestimmt wird – eben auch einer pragmatisch orientierten konsumeristischen Logik, wie Vincent Miller es herausstellte.

Greifbar wird diese pragmatisch-konsumeristische Orientierung an drei Imperativen, denen religiöse Überzeugungen marktlogisch mehr und mehr zu gehorchen haben: Ein Authentisierungsimperativ fordert, dass religiöse und spirituelle Inhalte sich mit dem eigenen Leben, der eigenen Lebensdeutung und Biographie zur Deckung bringen lassen müssen, ansonsten werden sie als irrelevant betrachtet. Ein Emotionsimperativ hat, wie Alasdair MacIntyre schon vor Jahrzehnten süffisant bemerkte, dazu geführt, dass ethische Entscheidungen ultimativ auf starke leitende Gefühle gestützt werden; Analoges wird auch von religiösen Gehalten gefordert: Sie müssen sich in Gefühlen bestimmter Art abspielen, um als wirklichkeitstreffend zu gelten. Und mindestens ebenso stark wirkt sich ein therapeutischer Imperativ aus, der von Religion fordert, dass sie in der Lage sein muss, reale Lebensprobleme besonders an den Gelenkstellen einer Biographie erfolgreich auszuheilen.

II. Was die Missbrauchskrise in den Kontexten bedeutet

Die drei skizzierten Kontexte – und sie sind, wie bereits betont, nur exemplarisch ausgewählt – ergeben schon von sich aus einen Hintergrund, vor dem kirchliches Christentum eine ungesunde Farbe annimmt: Die auf Sexualität restriktierte, biopolitisch-kulturkämpferische Emphase bildet politische Antagonismen auch im Inneren der Kirche ab. Die Frage nach dem Kern des Katholischen lässt Exklusionsrhetorik und auch handfeste Exklusionsmechanismen entstehen, während in einer rigorosen Wettbewerbslogik der Weltanschauungen die moderaten Konsensfindungsbemühungen sehr schnell als flau Kapitulaton vor dem Gebot der Schärfung des Profils gelten können. Der Missbrauchsskandal addiert hier nicht einfach eine neue zu schon bekannten Krisen, sondern bildete in den USA den sprichwörtlichen Tropfen, der das Fass zum Überlaufen brachte.

So stellt die Missbrauchskrise im Rahmen der biopolitischen Kontroverse für nahezu alle kirchenpolitischen Flügel den Ausweis eines exorbitanten Scheiterns dar: Hat die klassische katholische Sexualmoral und Etheologie unter den Bedingungen der oben beschriebenen Selbstaneignungsmaxime ihren prophetischen Stachel verloren und findet sich in einer Daueropposition zu verantwortungsethisch zu regelnden Bedingungen der Selbstaneignung des Körpers wieder, aus denen schlussendlich eine gesellschaftlich konsensfähige Ethik der sexuellen Selbstverantwortung resultieren soll, so geht mit dem Aufdecken der Dimensionen sexueller Gewalt, die von Amtsträgern an

Abhängigen und Unmündigen verübt wurde, der moralische Kredit dieser Oppositionsperspektive vollkommen verloren. Die kulturkämpferische Attitüde wird zur Farce.

Und dieses Gefühl für verlorenes Glaubwürdigkeitskapital oder für eine sich abzeichnende Farce gehört zu jenen Motiven, die einflussreiche katholische Laien-Persönlichkeiten in den USA bewogen haben, mit monetärem und politischem Druck eine Veränderung der Kirche an der Hierarchie vorbei zu fordern. Denn insbesondere die Glaubwürdigkeit der Bischöfe, denen der Schutz der Lehre und der Gläubigen anvertraut ist, ist auf unabsehbare Zeit verspielt. Mit einem Mal gehörten Bischöfe in der Außenwahrnehmung in dieselbe Kategorie wie jene fragwürdigen politischen Zyniker, die im Privaten oder im abgekapselten Zirkel der Exekutivgewalt das Gegenteil von dem tun, was sie im öffentlichen Rahmen unter dem Druck von Diskursen beteuern. Anders als der politische Raum lebt der kirchliche Raum von Glaubwürdigkeit und moralischer Integrität. Den biopolitischen Kampf um die Deutung und moralische Sanktionierung körperlicher Selbstaneignung und sexueller Selbstverantwortung hat die Kirche als Institution in den USA aber vorerst verloren. Jede exklusivistisch argumentierende Sexualmoral trägt fortan das Wasserzeichen des degradierten Kardinals Francis McCarrick.

Das Ringen um die katholische Identität bringt – befördert durch die Missbrauchskrise – nachgerade gefährliche Narrative hervor, die eine an echter Diagnose, nachhaltigem Schuldeingeständnis und institutioneller Schamkultur orientierte Aufklärung der persönlichen und systemischen Faktoren nicht nur erschwert, sondern behindert. Zwei Narrative stehen sich in einer gewissen Ausschließlichkeit gegenüber. Man mag sie „liberal“ und „konservativ“ nennen, hat damit aber – wie oben schon angedeutet – nur altbackene Etiketten benutzt, die für eine treffende Beschreibung der antagonistischen Kräfte nicht mehr richtig taugen. Sprechen wir daher lieber formal von einem ersten und einem zweiten Narrativ.

Das erste Narrativ sieht die Krise als Folge einer nicht ausreichenden Öffnung der Kirche auf die Moderne hin. Bemängelt wird eine mangelhafte Umsetzung des Konzils, die insbesondere an einer Re-Sakralisierung des Amtes deutlich werde, aber noch mehr an einer strukturellen Abschottung der Machthaber, an der Unfähigkeit der Verantwortlichen, die kirchliche Morallehre auf ihre Lebbarkeit hin zu überprüfen, mit der Schuld der Täter und dem Elend der Survivors adäquat umzugehen. Kritisiert wird ein System, in dem autokratische Entscheidungsvollmachten dank des Ausfalls von kirchenverfassungsmäßig festgeschriebenen Kontroll- und Mitbestimmungsinstanzen gedeihen können, sodass Täter lange Zeit unter einem Schutzmantel verblieben. An den schrillen Extremen dieses Narrativs hören wir die Geschichte von einem mit hierarchischer Obödienz organisierten, zu Geheimhaltung und Vertuschung neigenden Männerbund und von sogenannten Lavendel-Netzwerken, die im Verbund mit Geldwäsche-Kreisen und einer dadurch erpressbaren Kurie alles andere als eine wirkliche Aufklärung der Probleme wollte.

Auch das zweite Narrativ beginnt mit durchaus nachvollziehbaren Beobachtungen und steigert sich ebenfalls in eine schrille Verschwörungstheorie hinein: Verantwortlich gemacht für die Krise wird ein angeblicher Ausfall des Sündenbewusstseins, ein disziplinloser und moraltheologisch verwahrloster Klerus, die



Foto: CUA

Noch hat die katholische Kirche Renommee. So gilt die Katholische Universität von Amerika (CUA) in Washington D. C. als Vorzeigeeinrichtung. Sie wurde im Jahre 1887 von den katholischen Bischöfen gegründet.

Infiltration durch egoistische, selbst-absorbierend hedonistische Lebenseinstellungen u. a. m. Am schrillen Ende dieses zweiten Narrativs finden sich handfeste Verschwörungstheorien, die eine freimaurerische oder satanistische Unterwanderung der Kirche am Werk sehen und verdeckt oder offen sedisvakantistische Theorien spinnen.

Beide Narrative mögen an der einen oder andere Stelle das berühmte Quäntchen Wahrheit enthalten, aber sie sind ummantelt von den hermeneutischen Verzerrungseffekten, die ideologische Voreingenommenheiten nun einmal mit sich bringen. Man erkennt die Abriegelungs- und Diskursverweigerungstaktik solcher ideologischen Voreingenommenheiten letztendlich daran, dass sie in sich konsistente Erklärungen zu liefern vermögen, die aber keine Falsifikationsbasis mehr aufzuweisen imstande sind. Nüchterne Erkenntnisse zu den, den Missbrauch begünstigenden, psychologischen oder systemischen Faktoren, zu Täter- und Betroffenenprofilen dringen in diese abgeriegelten Geschichten nicht mehr ein.

Die Krise hat die Frage nach der Identität des Katholischen noch einmal verschärft, das Verhältnis von Kirche und Welt neu auf die Agenda gesetzt und in den USA gleichzeitig hermeneutisch anleitende kirchenpolitische Kräfte entfesselt, die eine sachgemäße Beantwortung dieser Fragen schier unmöglich machen. Aber auch die Art und Weise, wie sich „Reformer“ und „Evangelisierer“ im deutschen Episkopat begegnen und sich gegenseitig auszumanövrieren versuchen, lässt erahnen, welche antagonistischen Narrative sich hierzulande im Formierungsprozess befinden.

Dass sich die Missbrauchskrise – um noch einmal auf den dritten und letzten Kontext zu sprechen zu kommen – in einer marktlogischen Atmosphäre desaströs auf die Stellung der katholischen Markenrelevanz auswirken muss, bedarf an dieser Stelle wohl keiner weiteren Erläuterung. Das Warensortiment eines verwahrlost erscheinenden Anbieters besitzt – bei aller Güte, die die einzelnen „Produkte“ je für sich noch besitzen mögen – keine Attraktivität mehr. Da hilft es auch nichts, die unerbittlichen Gesetze dieser Marktlogik zu teufeln und sich in eine Situation hinein zu wünschen, in der man die eigene Botschaft von der Relevanz und der Nachfrage trennen könnte.

Die deutsche Situation mag noch einmal anders, gedämpfter, weniger extrem

sein als die US-amerikanische. Noch immer wirkt sich das Erbe der „Lehmann“-Kirche verhalten positiv aus: Konsens und Zusammenhalt gelten nach wie vor als Tugenden. Daher dürfte es durchaus der Fall sein, dass sich vergleichbare antagonistische kirchenpolitische Kräfte in der deutschen Kirche ebenso nachhaltig und unversöhnlich festsetzen werden wie in der amerikanischen.

Aber es gibt auch in Deutschland eine vergleichbare dritte, unsichtbare und ungehörte Kraft, mit der sich die US-Bischöfe (allen voran der Vorsitzende der Bischofskonferenz: Kardinal Daniel DiNardo) ebenfalls neuerdings sehr bewusst und im Tonfall fast verzweifelt auseinandergesetzt haben – eine Kraft, die vielleicht sogar wichtiger ist als jene Schreihälse, die dank digitaler Plattformen ihre extremen Deutungen und Narrative ungefiltert in die Welt verbreiten können: Es handelt sich um die stetig wachsende Gruppe der schweigend Resignierten, die sich mehr und mehr von der Kirche abwenden und von der Kirche nichts mehr erwarten. Sie finden sich sowohl unter denen, die die Kirche formal verlassen haben, als auch unter jenen, die sich noch in kirchlichen Kontexten zeigen, sich hauptamtlich oder ehrenamtlich für sie engagieren, aber doch im Ernst nicht mehr das Bekenntnis über die Lippen bringen, dass die reale katholische Kirche für sie wirklich ein Sakrament des Heils ist. Diese schweigende, an der Schwelle stehende, über die Schwelle schreitende Gruppe gehört zweifellos zu den kollateralen Opfern der Missbrauchskrise. Die schweigend Resignierten endgültig zu verlieren, bedeutete nicht nur einen Verlust der Einheit, sondern letztlich der Substanz der Kirche. □

Korrektur

In der Ausgabe 4/2019 unserer Zeitschrift „zur Debatte“ ist auf Seite 9 ein Foto abgedruckt, das auch Dr. Ulrich Ruh zeigt. Fälschlicherweise ist er dort als ehemaliger Chefredakteur von „Christ in der Gegenwart“ bezeichnet. In Wirklichkeit leitete Dr. Ruh lange Jahre die „Herder Korrespondenz“. Wir bitten den Fehler zu entschuldigen.

Exkursion zur Biennale in Venedig



Dr. Benita Meißner (vorne in der Mitte) führte ihre Gruppe unter anderem auch zu einem traditionellen Ruderverein in Venedig.

Bereits zum sechsten Mal begab sich eine Gruppe Kunstinteressierter unter der Leitung von vier fachkundigen Expert*innen (Christoph Brech, Dr. Benita Meißner, Wilhelm Christoph Warning, Dr. Walter Zahner) zur Kunstbiennale nach Venedig. Insgesamt 81 Teilnehmer*innen hatten sich eingefunden, darunter 15 Studierende verschiedener Fachrichtungen, um sich im Gelände der Biennale – den Giardini und dem Arsenal – ein Bild über zeitgenössische Kunst zu machen. Neben den offiziellen Ausstellungsbereichen wurden aber auch diverse „Collaterali“ in Gruppen angesteuert: denn mehr und mehr Palazzi und Kirchen Venedigs werden von

ausstellenden Ländern mit ihren jeweiligen Pavillons bespielt, die in den beiden offiziellen Ausstellungsorten keinen Platz mehr finden. Besonderen Anklang fanden in diesem Jahr der Pavillon von Litauen, der mit der Opernperformance „Sun and Sea (Marina)“ den Goldenen Löwen der Biennale gewonnen hatte, die Ausstellung des belgischen Künstlers Luc Tuymans im Palazzo Grassi, die Werkausstellung von Roman Opalka und Jörg Immendorff in der Fondazione Querini Stampalia sowie die Installation „The Death of James Lee Byars“ in der Chiesa di Santa Maria della Visitazione. □



Foto: Weikert

Venedig zeigte sich von seiner schönsten Seite.

Theologisches Terzett

Bereits zum dritten Mal hatten sich Annette Schavan und Prof. Dr. Jan-Heiner Tück einen Gast eingeladen, um theologische bzw. für die Theologie interessante Bücher zu besprechen. Der Dritte im Bunde war diesmal, am 10. September 2019, Prof. Dr. Dr. Christoph Marksches, evangelischer Theologe an der Humboldt-Universität Berlin und Leibniz-Preisträger. Vor ca. 60

Teilnehmer*innen im Schloss Suresnes wurden besprochen: „Unverfügbarkeit“ von Hartmut Rosa, „Maschinen wie ich“ von Ian McEwan und „Christentum im Kapitalismus“ von Rainer Bucher. Bei geselligem Gespräch, Wein und Brot klang der literarisch sehr breit gefächerte Abend schließlich aus. 2020 wird das Theologische Terzett weitergeführt. □



Akademiedirektor PD Dr. Achim Budde (re.) begrüßte Annette Schavan, Jan-Heiner Tück (li.) und Christoph Marksches.

Biografie über Akademiedirektor Karl Forster

Eine umfangreiche Biografie erschließt erstmals das Leben des Priesters, Kirchenpolitikers und Pastoraltheologen Prof. Dr. Karl Forster. Simon Oelgemöller, pädagogischer Mitarbeiter des Katholischen Bildungswerks Wuppertal/Solingen/Remscheid, hat in seiner Dissertation „Karl Forster (1928–1981). Katholizismus in der politischen Kultur der Bundesrepublik Deutschland“ das Wirken dieses katholischen Intellektuellen, von 1957 bis 1967 erster Direktor der Katholischen Akademie in Bayern, quellenkritisch erforscht. Das rund 400 Seiten starke Werk, das in enger Verbindung mit der Kommission für Zeitgeschichte in Bonn entstanden ist, basiert auch auf Archivarbeiten, die der Autor in unserer Akademie durchgeführt hat. □



Karl Forster (1928–1981). Katholizismus in der politischen Kultur der Bundesrepublik Deutschland, Ferdinand Schöningh Verlag, 1. Aufl. 2019, 400 Seiten, Festeinband, ISBN: 978-3-506-79271-6, EUR 89,-

Wer hat Angst vor Deutschland?



Bei der Abendveranstaltung „Wer hat Angst vor Deutschland?“ am 1. Oktober 2019 legte Professor Andreas Rödder eindrucksvoll dar, dass die deutsche Geschichte in besonderem Maße immer Teil der europäischen Geschichte war und ist. Umgekehrt gilt: Die Geschichte Europas hatten stets Auswirkungen auf Deutschland. Andreas Rödder

analysierte in seinem Beitrag vor den rund 100 interessierten Besucher*innen die unterschiedlichen politischen Machtkonstellationen in Europa seit der Gründung des deutschen Kaiserreichs 1871 und arbeitete die deutschen Selbstbilder sowie die Fremdwahrnehmungen Deutschlands durch dessen Nachbarstaaten heraus.

Sein Fazit: Deutschland wird von seinen Nachbarn bergewöhnt und ist deshalb gut beraten, stets die Perspektive der Nachbarländer zu berücksichtigen.

Der Vortrag von Andreas Rödder ist in ganzer Länge auf dem [YouTube-Audiokanal](#) der Katholischen Akademie nachzuhören.

Prof. Dr. Andreas Rödder, Professor für Neueste Geschichte an der Universität Mainz



Zum Dienst in der Kirche bestellt

Die Frage nach dem Diakonatsamt der Frau war eine der zentralen Anliegen der Teilnehmer an der Veranstaltung „Zum Dienst in der Kirche bestellt“. Am Abend des 3. April 2019 hatten sich rund 170 Interessierte im Vortragssaal der Katholischen Akademie in Bayern eingefunden, um Fragen der Strukturreformen in der Kirche zu

besprechen. Die Veranstaltung fand im Rahmen des Symposiums „Die sakramentale Grundstruktur der Kirche und ihrer Dienste und Ämter“ des Internationalen Diakonatszentrums (IDZ) und der Theologischen Fakultät Fulda statt. Lesen Sie im Nachgang das Referat von Professor Thomas Söding.

Der Aufbruch im Neuen Testament

Thomas Söding

0. Die Fragestellung

Niemand wurde von Jesus zur Nachfolge gedrängt – genau deshalb hat er eine ganze Reihe von Männern und Frauen für das Evangelium begeistert. Niemand wurde von den Aposteln für den Dienst in der Kirche zwangsverpflichtet – genau deshalb haben sich die frühen Gemeinden gegründet. Niemand wurde von den ersten Christinnen und Christen in ein geschlossenes kirchliches Milieu gepresst – genau deshalb hat sich eine Kirche gebildet, die klein angefangen hat, aber groß herausgekommen ist.

Paulus hat wie kein anderer die Freiheit des Glaubens betont und damit die tiefe Erfahrung reflektiert, dass sich das Glück des Lebens inmitten sozialer Schande finden und dass sich die Liebe zu Gott mit der Liebe zum Nächsten verbinden lässt. Das Neue Testament verifiziert diese Option für die Freiheit. Die Evangelien beschreiben die Wege der Jüngerschaft, die in der Passion enden, um durch Jesus einen neuen Anfang zu finden. Die Apostelgeschichte schildert, mit welchen Hoffnungen sich die ersten Menschen auf den Weg gemacht haben, um Jesus zu bezeugen, und in welchen inneren Kämpfen sie entdecken konnten, dass Gott längst dort ist, wohin sie, mühsam genug, vorgedrungen sind. Die Briefe reflektieren die Gottesfrage mitten im Alltag der Welt und geben Antworten, die in jeder Generation kreativ neu entdeckt werden müssen. Die Johannesoffenbarung beschreibt die Katastrophe eines finalen Infernos, um den Glanz des himmlischen Jerusalems erstrahlen zu lassen, das allen Völkern dieser Erde einen paradisiatischen Platz bietet.

Diese Geschichten eines religiösen Aufbruchs sind in der Kirche wieder und wieder erzählt worden, um die (angebliche) kulturelle, moralische, spirituelle Überlegenheit des Christentums he-



Prof. Dr. Thomas Söding, Professor für Neues Testament an der Ruhr-Universität Bochum

rauszustreichen: gegenüber dem Judentum, gegenüber den Römern wie den Griechen und von Generation zu Generation gegenüber jeder „Umwelt“.

Dieser Abwertung anderer entspricht innerkirchlich eine Stabilisierung herrschender Strukturen. Die Erinnerung an den Schwung des Anfangs dient dann dazu, die Kirche mit frischer Motivation, echter Begeisterung und neuer Energie zu versorgen, ohne die traditionellen Hierarchien in Frage zu stellen. Wer die neutestamentlichen Geschichten so erzählt, steht meist oben und beansprucht eine Deutungshoheit, die Anerkennung findet, weil die Geschichten so faszinieren, nicht die Erzähler.

Die biblischen Glaubensgeschichten sind aber auch immer anders erzählt

worden und sollten dann eine andere Wirkung haben: Sie sollten Autoritäten und Hierarchien in Frage stellen; sie sollten die Fixierung auf Strukturen auflösen; sie sollten zeigen, dass es echte Alternativen zum Status quo gibt. In dieser Haltung werden sie meistens von unten erzählt – von denen, die an der Basis die Wirkung der bisherigen Entwicklung spüren und mehr wollen: mehr Kirche, mehr Glaube, mehr Freiheit.

In der gegenwärtigen Krise ist der erste Erzähltyp obsolet, der zweite hingegen brisant. Die aktuelle Debatte über die notwendige Strukturreform der katholischen Kirche dreht sich um Machtfragen, um Beteiligungsrechte, um Transparenz und Kontrolle. Diese Debatte ist notwendig. Sie hat jedoch eine entscheidende Voraussetzung: dass Menschen überhaupt bereit sind, sich in die Kirche einzubringen und dort mitmachen, mitreden und selbstverständlich auch mitbestimmen zu wollen. Diese Voraussetzung ist aber alles andere als selbstverständlich. Die Reformen würden umsonst sein, wenn es nicht Menschen gäbe, die sich an der Kirche reiben, mit der Kirche solidarisieren und in der Kirche engagieren. Wie aber kann es gelingen, Leute von heute für die Kirche zu interessieren, so dass sie sogar Verantwortung in ihr zu übernehmen bereit sind? Besser gefragt: Was erwarten Menschen von der Kirche, so dass sie sich einbringen wollen? Welche Charismen und Kompetenzen bringen sie mit? Welche hoffen sie in der Kirche zu entwickeln? Welche Strukturen müssen geschaffen werden, damit die Freiheit des Glaubens ihren Platz erhält?

Diese Fragen aufzuwerfen, liegt in der Perspektive der neutestamentlichen Geschichten selbst. Sie stellen Gott und den Glauben der Menschen in den Mittelpunkt. Sie verachten Organisationen und Hierarchien in keiner Weise, sondern bilden sie aus, um dem Wort Gottes dauerhaft und vielerorts Gehör zu verschaffen. Das Urchristentum ist kein rechtsfreier Raum. Von Anfang an gibt es Dienste und Ämter, wenngleich nicht nach Schema F. Von Anfang an wird auch die kirchliche Hierarchie aufgebaut: freilich in der biblisch einzig begründbaren Bestimmung des Begriffs, dass Jesus Christus auch in der Struktur und Organisation als Herr der Kirche zur Wirkung kommt. Deshalb ist der Nachfolger Jesu wesentlich, deshalb der Dienst der Apostel, deshalb auch die Gestaltung der apostolischen Nachfolge.

Die Exegese kann ihr Ziel nicht darin sehen, die spätere Entwicklung zum dreigliederten Amt entweder bereits ins Neue Testament zu projizieren oder als historischen Fehler zu demaskieren, weil sie nicht biblisch sei. Beides wäre anachronistisch. Die Exegese kann aber das ekklesiologische Potential ermes- sen, das genutzt worden ist, und ebenso dasjenige, das bislang ungenutzt geblieben ist. Sie kann rekonstruieren, in welcher kirchlichen Gemeinschaft und in welcher Phase der Kirchengeschichte welche biblischen Traditionen aufgenommen worden sind und welche nicht, auch in der Ekklesiologie.

Es reicht allerdings nicht, wenn die Exegese aufweist, welche kirchlichen Strukturen es im Urchristentum bereits gegeben hat und welche nicht. Es ist auch schwierig, im Neuen Testament Modelle für Gemeindebildung und Kirchenleitung auszumachen, an denen man sich bei der heutigen Kirchenreform orientieren könnte. Denn die ganze Welt hat sich geändert, die Kirche auch. Bislang gab es in der Geschichte der Kirche keine Reform, die nicht am Neuen Testament Maß genommen, und keine, die das Neue Testament kopiert hätte. Die Exegese muss zu zeigen versuchen, unter welchen Bedingungen

von welchen Positionen aus welche Perspektiven der Kirche geöffnet worden sind, die es wiederum erlauben, jeweils neue Standortanalysen vorzunehmen, die realistische Zukunftsszenarien entwickeln lassen, um dem Glauben einen Ort zu bereiten, an dem er sich personal wie ekklesial zu entwickeln vermag.

Eine wichtige Voraussetzung ist die historische Einordnung theologischer Geltungsansprüche, die für die neutestamentlichen Texte typisch sind. Ohne diese Ansprüche hätte es keine Mission, keine Bewegung, kein Wachstum gegeben. Mit ihnen verantwortlich umzugehen, ist ebenso schwierig wie nötig. Damit sie theologisch fruchtbar werden, bedürfen sie einer religionswissenschaftlichen und sozialgeschichtlichen Analyse. Auf diese Weise wird an der Heiligen Schrift selbst die Fähigkeit trainiert, zwischen Tradition und Traditionalismus zu unterscheiden. Wenn diese Differenzierung gelingt, werden neue Lösungen möglich, die ebenso schrift- wie zeitgemäß sind, ohne dass die bisherige Überlieferung verachtet oder vergessen würde. Die Geschichte der Kirche ist von dieser Kreativität geprägt. Ausgerechnet in der Neuzeit wird sie römisch domestiziert. Auch in der neutestamentlichen Ekklesiologie vermischen sich die Ambitionen des religiösen Aufbruchs mit den Konventionen traditioneller Gesellschaften, z. B. in den Geschlechterrollen.

Diese Korrelationen sind nicht nur unvermeidlich, sondern auch im Ansatz legitim, weil die Kirche kein utopisches Gebilde ist, sondern immer vor Ort präsent ist, mitten im Leben, bestenfalls als Avantgarde an der Peripherie. Wie aber ist das eine, der genuine Impuls, vom anderen, der kulturellen Einbettung, zu unterscheiden? In der lehramtlichen Rezeption wird diese Differenzierungsleistung bislang nicht erbracht. Deshalb segeln paternalistische Stereotype unter der Flagge des Evangeliums Jesu Christi. Es sind erst die modernen Gesellschaften mit neuen Rollenbildern und Familienstrukturen, in denen die Geltungsfrage aufbricht und differenziert beantwortet werden kann.

Theologisch entscheidend ist die Frage, wie der verantwortliche Dienst in der Kirche mit der Freiheit des Glaubens einhergeht, der zum Aufbruch der Kirche geführt hat und in der Kirche aller Zeiten neu vergegenwärtigt werden muss. Das Neue Testament verweist auf die Berufung durch Jesus, auf die Begabung durch den Heiligen Geist und in beidem auf die Bestimmung durch Gott – als Begründung menschlicher Freiheit in der Erfahrung des Glaubens.

I. Berufung und Bevollmächtigung

In allen Evangelien wird erzählt, dass Jesus von Anfang an nicht allein sein wollte, sondern Menschen in seine Nachfolge gerufen hat (Mk 1,16-20 parr.; 2,13-14 parr.; Joh 1,35-51). Die Erzählungen sind in hohem Maße stilisiert. Sie erlauben weder ein Psychogramm von Berufungen noch eine soziologische Studie über den Beginn kirchlicher Karrieren. Sie verdichten und veranschaulichen vielmehr theologische Grundüberzeugungen, die sich in der reflektierten Erinnerung an das Wirken Jesu gebildet haben. Das entscheidende Wort hat immer Jesus selbst. Markus und Matthäus schreiben in archaischer Einfachheit. Er kommt – er sieht – er ruft. Dieser Ruf ist eine Berufung, die Berufung ist eine Verheißung, die Verheißung wird zu einem neuen Beruf: Aus Fischern wird Jesus Menschenfischer machen. Bei Lukas wird diese Profession ins Bild gesetzt, wenn Jesus diejenigen, die er schon als seine Jünger ausersehen hat, Simon und ein paar andere, auffordert, in See zu stechen und



Bischof Franz-Josef Bode im Gespräch mit Teilnehmern des Symposiums im Park der Akademie.

die Netze auszuwerfen, die wider Er- warten bis zum Bersten gefüllt sein wer- den; bei Lukas erkennt Simon auch so- fort seine eigene Unfähigkeit, die er als Sünder bekennt, ohne dass Jesus von ihm ablässt, seine Sendung mit ihm zu beginnen (Lk 5,1-11). Bei Johannes schickt der Täufer die ersten Jünger zu Jesus – die dann von ihm selbst ingela- den werden, ihn und seine Welt und sei- nen Gott zu entdecken: „Kommt und seht“ (Joh 1,39).

Die Berufung in die Nachfolge hat eine doppelte Pointe. Zum einen quali- fizierte sie den Glauben, an dem die Be- ziehung zu Jesus hängt. Nachfolge ist bei Markus eine qualifizierte Form des Glaubens an das Evangelium, den Jesus fordert. Basal ist sie dadurch gekenn- zeichnet, dass Jesus vorgeht und die Jünger folgen. Es kann weder zu einem Rollentausch noch zu einer Ablösung kommen, weil Jesus nicht nur ein Leh- rer und Prophet, sondern der Messias ist – erkennt der Glaube. In der Kirche, der nachösterlichen Jüngerschaft, gibt es einen einzigen Primat, der seinen Na- men verdient; das ist der Primat dessen, der seinen Jüngern nach Jerusalem vor- angeht (Mk 10,32) und nicht gekom- men ist, bedient zu werden, sondern zu dienen und sein Leben zu geben als Lö- segeld für viele (Mk 10,45).

Dieser Primat Jesu entlastet und ver- pflichtet die Jünger: Sie werden nie in der Rolle Jesu sein; sie dürfen nie die Menschen, die Gott Glauben schenken wollen, an sich selbst binden; sie dürfen sich nie zwischen Gott und die Men- schen drängen – werden es aber noch und noch tun, wie die Evangelien in vielen plastischen Szenen vor Augen stellen. Desto wichtiger ist die Ausbil- dung einer kirchlichen Organisation, die den Primat Jesu – wenn nicht garanti- ert, so doch – strukturiert. Rhetorisch ist dies in der römisch-katholischen Kir- che bestens geregelt. Der Papst, als *vi- carius Christi* gesehen, scheint genau diese Rolle zu spielen. Aber wenn der Stellvertreter alle Aufmerksamkeit auf sich zieht, wird es nicht leicht, die Rolle zu erkennen. Praktisch schlägt das Zeugnis für Christus strukturell in Herr- schaftswissen um.

Zum anderen ist die Berufung eine Bevollmächtigung. Die Jünger müssen können, was sie sollen. Jesus befähigt sie. Die synoptischen Evangelien verfol- gen die Spur der Berufung weiter, wenn sie von der Einsetzung des Zwölferkrei- ses erzählen und dessen Sinn – Markus

sei zitiert – wie folgt bestimmen: „damit sie mit ihm seien und er sie aussende, zu verkünden und Macht zu haben, Dä- monen auszureiben“ (Mk 3,14). Die Ex- orzismen sind erwähnt, weil sie, in der Welt der damaligen Zeit, das Schwerste sind, was es zu leisten gilt, wenn Men- schen befreit werden, wieder sie selbst zu sein und ihr eigenes Leben zu gestal- ten, einschließlich der Suche nach Gott. Diese Machtthaten sind wie die Spitze ei- nes Eisbergs, der von der Bevollmächti- gung zur Verkündigung getragen ist, in Worten und Taten nichts Anderes zu besagen und zu bewirken als das, was Jesus besagt und bewirkt hat: die Nähe des Reiches Gottes offenbar werden zu lassen.

Dies können die Jünger nie und nim- mer aus eigener Kraft, sondern nur in der Kraft Jesu selbst. Aber in ihr sollen sie es können, weil er durch sie den Ra- dius seines Wirkens verbreiten will. So heißt es auch in der später folgenden Aussendung der Zwölf: Er „gab ihnen Macht über die unreinen Geister“ (Mk 6,7). Diese Linie ist exegetisch, ekklesio- logisch und kanonistisch im Blick dar- auf ausgezogen worden, welche Macht durch Jesus den Nachfolgern

Jesu zukommt, welche Rechte sie ha- ben und welche Freiheit sie genießen.

Tatsächlich ist ohne die Übertragung von Macht und Recht das Evangelium nicht in Wort und Tat zu verkünden und zu vergegenwärtigen: Sünden zu vergeben, böse Geister zu vertreiben, die Nähe Gottes zuzusprechen. Es be- darf auch einer Freiheit des Amtes, die- se Macht auszuüben und dieses Recht wahrzunehmen. Aber die entscheidende Perspektive darf bei dieser Auslegung nicht verlorengehen: Bei der Bevoll- mächtigung und Aussendung geht es nicht darum, einen privilegierten Status der Jünger zu begründen, sondern dar- um, den Menschen, die mit dem Evan- gelium in Kontakt kommen sollen, nicht ein zweitklassiges, sondern ein erstklassiges Angebot zu machen: die volle Kraft der Vergebung und der Er- neuerung, das ganze Wort Gottes, die Fülle der Gnade.

Die Jünger müssen mit der ganzen Vollmacht Jesu ausgestattet sein, um den Menschen, zu denen sie gesandt sind, diesen Dienst leisten zu können. Der diakonische Zug ist prägend. Die Jünger sind nicht um ihrer selbst willen, sondern um Gottes und der Menschen willen mit der Vollmacht, den Rechten und den Freiheiten ausgestattet, die um

der kraftvollen Verkündigung willen notwendig sind. Sie brauchen sie, weil sie selbst schwach sind und über die notwendige Kraft unmöglich selbst ver- fügen können. Sie müssen sie deshalb auch nicht um ihrer selbst willen ge- brauchen, sondern um derer willen, die ihren eigenen Zugang zum Reich Got- tes finden sollen. Theoretisch ist wieder- um in der katholischen Kirche alles klar. Der Papst nennt sich sogar *servus servorum*, Diener der Diener. Beschei- dener geht es nicht, hochmütiger auch nicht. Die Dialektik der Demut wirft tiefe Schatten. Der Missbrauch geistli- cher Macht hat in ihr eine seiner tiefs- ten Wurzeln.

Die Linie von der Berufung zur Be- vollmächtigung und Aussendung ver- läuft nicht ungebrochen. Es gibt keine Automatik. Nachfolge setzt Glauben voraus. Glauben kann nur in Freiheit gelebt werden. In den Evangelien wird dieser Zusammenhang an zwei Schalt- stellen deutlich. Die eine Position: Der Ruf in die Nachfolge kann abgelehnt werden. Dafür steht das traurige Bei- spiel des Reichen, bei Matthäus des rei- chen Jünglings. Er hat in seinem Leben alles richtiggemacht: Er hat die Gebote Gottes erfüllt; er ist zu Jesus gekommen; er hat ihn gefragt, wie er das ewige Le- ben gewinnen kann. Aber er kann sich nicht von seinem Geld trennen, als Je- sus ihn einlädt, seinen Besitz zu verkauf- en und den Armen zu geben, um ihm nachzufolgen (Mk 10,17-22). So bedau- erlich dieser Ausgang ist, so deutlich zeigt er die Freiheit der Nachfolge. Si- mon und Andreas, Johannes und Jako- bus – sie alle hätten Nein sagen könn- en, und Jesus hätte es akzeptiert. Sie haben Ja gesagt – und müssen ein Le- ben lang lernen, was diese Zustimmung bedeutet.

Die andere Schaltstelle: Zu den wich- tigsten Lektionen in der Schule der Jün- gerschaft gehört es, anzuerkennen, dass es nicht nur einen Weg der Nachfolge gibt und dass er nicht auf einer höheren Steilkurve zu einem besseren Platz im Reich Gottes führt, sondern dass es ne- ben ihm, mit ihm, unterschieden von ihm andere Wege gibt, denselben Glau- ben in derselben Nähe Gottes und in derselben Anerkennung durch Jesus zu leben, auch wenn die Evangelien diesen Formen etwas weniger Aufmerksamkeit schenken. Aber die Indizien sind klar: Der eine will Jesus nachfolgen, wird aber angehalten, in seine Heimat zu ge- hen und dort das Evangelium zu ver- kündigen (Mk 5,1-20); die andere kehrt in ihre Familie zurück, wo sie sich vor allem um ihr Kind kümmern will, das Jesus geheilt hat (Mk 7,24-30). Der eine wird in sein Haus geschickt (Mk 2,12), die andere soll im Frieden ihrer Wege gehen, ohne dass sie sich Jesus anschlie- ßen müsste (Mk 5,34). Der eine ist „nicht weit vom Reich Gottes“, weil Jesus und er im Doppelgebot überein- stimmen (Mk 12,29,34), die andere macht nicht viel Aufhebens um ihre Heilung und sorgt für Jesus als Gast des Hauses (Mk 1,29ff.). Den Jüngern, die einem fremden Wundertäter verbieten wollen, in Jesu Namen zu wirken, sagt Jesus: „Wer nicht gegen uns ist, ist für uns“ (Mk 9,40). Beim Gleichnis vom Weltgericht, dass Jesus nach Matthäus seinen Jüngern erzählt, wird das Be- kenntnis zu Jesus an den Werken der Barmherzigkeit gemessen, die getan oder verweigert werden (Mt 25,31-46; vgl. Mk 9,41).

Die Bedeutung der expliziten Nach- folge wird durch diese Differenzierun- gen nicht kleiner, sondern größer. Es ist gerade die Berufung der Jünger, im Glauben zu bezeugen, dass es nicht nur die Formen der Gottesliebe und Näch- stenliebe gibt, die sie realisieren, sondern auch andere. Es ist ihre Verpflichtung, andere Menschen nicht von sich ab-

hängig zu machen, sondern ihnen die Nähe Gottes zu erschließen. Es ist ihre Sendung, die Geschichte und das Ziel ihrer Berufung und Bevollmächtigung transparent werden zu lassen: dass nämlich ihr Privileg ist, keines zu haben und auch keines reklamieren zu müs- sen, um wichtig zu sein.

II. Bestimmung und Befreiung

Die vorösterliche Grundstruktur der Jüngerschaft – Berufung und Beauftra- gung zur Bezeugung der Heilssendung Jesu – charakterisiert auch die österli- che Grundstruktur, nur dass Jesus allen Jüngern ihr Versagen in der Passion ver- geben muss, bevor er sie neu beruft und beauftragt. Eindrucksvoll verdichtet das Johannesevangelium in der nachgetra- genen Offenbarungsszene am See Ge- nezareth, dem Meer von Tiberias, diese Verbindung, wenn Jesus nach dem rei- chen Fischfang drei Mal Petrus fragt, ob er ihn liebe, so wie Petrus drei Mal Je- sus verleugnet hat, und ihm auf dessen dreifache Liebesbeteuerung hin drei Mal sagt: „Weide meine Lämmer“, „wei- de meine Schafe“ (Joh 21,15-17). Als Hirte hütet er alles, aber dominiert nichts, wie ihm sogleich an der eigenen Geschichte des Lieblingsjüngers klarge- macht werden wird (Joh 21,18-23).

Paulus hat seine Theologie der Frei- heit aus einer Reflexion seiner Berufung gewonnen. Einerseits sieht er sie als göttliche Bestimmung. So schreibt er im Galaterbrief: „Als es aber Gott gefiel, der mich aus meiner Mutter Schoß er- wählt und in seiner Gnade berufen hat, seinen Sohn in mir zu offenbaren, da- mit ich ihn den Völkern verkünde, zog ich nicht Fleisch und Blut zu Rate und ging auch nicht nach Jerusalem hinauf zu denen, die vor mir Apostel gewesen waren, sondern ging nach Arabien und kehrte dann wieder nach Damaskus zu- rück“ (Gal 1,15-17).

Am Anfang steht die Erwählung. Gott ergreift nicht nur die Initiative im Moment der Berufung, sondern hat im- mer schon die gesamte Biographie des großen Außenseiters unter den Apost- eln im Sinn. Genau diese Vorherbe- stimmung aber verschafft Paulus Frei- heit. Er weiß sich nicht abhängig von der Zustimmung anderer, sondern be- gründet in seiner Berufung seine Unab- hängigkeit selbst gegenüber den Jerusa- lemer Urposteln – mit denen er aus freien Stücken intensiven Kontakt pflegt.

Den gegenläufigen Gedankengang entwickelt Paulus im Ersten Korinther- brief. Hier beginnt er mit der rhetori- schen Frage: „Bin ich nicht frei? Bin ich nicht Apostel? Habe ich nicht Jesus, ge- sehen, unseren Herrn?“ (1 Kor 9,1) – freilich nicht, um auf seinem Freiheits- recht zu beharren, sondern um die Be- rufung als Grund für den Dienst zu se- hen, den er leistet. Diese Diakonie ver- pflichtet ihn so sehr, dass er beteuert: „Wenn ich das Evangelium verkünde, ist es nicht mein Ruhm, denn ein Zwang liegt auf mir; denn wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde“ (1 Kor 9,16). Er fährt in einer Dialektik fort, die kaum jemand so wie Martin Luther in seiner „Freiheit eines Christenmen- schen“ 1520 auf den Punkt gebracht hat: „Frei von allen, versklave ich mich allen selbst, um einige zu gewinnen“ (1 Kor 9,19). Die Freiheit des Apostels umschließt die Freiheit, auf sie zu ver- zichten, um anderen zu dienen. In die- ser gebundenen Freiheit und in dieser freien Bindung will Paulus den Korin- thern, besonders den „Starken“ ein Vor- bild sein, dass zur christlichen Souverä- nität Rechtsverzicht gehören kann.

Warum aber kann die Bestimmung durch Gott Befreiung sein? Weil Paulus sich selbst, wie jeden anderen Men- schen, als Geschöpf Gottes sieht, der



Foto: akg-images

Die Texte von Paulus spielen in der Argumentation von Thomas Söding eine zentrale Rolle. Diese Abbildung des Völkerapostels schuf der niederländische Maler Rembrandt van Rijn um das Jahr 1630.



Professor Thomas Söding (li.) im Gespräch mit Journalisten: Christoph Renzikowski, Leiter der KNA-Redaktion Bayern (Mi.), und Dr. Johannes Röser, Chefredakteur von Christ in der Gegenwart.



Der Fuldaer Bischof Dr. Michael Gerber (li.) nahm ebenfalls am Symposium teil. Hier tauschte er sich mit dem Regens des Priesterseminars des Bistums Speyer, Markus Margin, aus.

durch Gottes Wort ins Leben gerufen wird: nicht nur biologisch, sondern auch personal, und weil Paulus sich als Sohn Gottes sieht, als Bruder Jesu, der in der Liebe Jesu sein Ich findet (Gal 2,19-20) – und darin nicht vereinsamt, sondern mit allen geschwisterlich verbunden ist, die getauft sind (Röm 6,3-4). Die Freiheit konkretisiert sich nicht nur in der Vergebung der Sünden, sondern in der Liebe zu Gott, im Glauben an Jesus, in der Inspiration durch den Heiligen Geist. In der Bestimmung zum Apostel öffnen sich Paulus weite Horizonte des Lebens, die sich ekklesial in der Bildung der einen Kirche von Juden und Heiden zeigen. Im Glauben entstehen Schnittstellen von Himmel und Erde, die das Glück der Gnade spüren – und freilich im selben Moment Gott vermissen und ersehnen lassen, solange er nicht von Angesicht zu Angesicht geschaut werden kann: von allen, denen Gott sich offenbaren will, gleich welche Position sie innerhalb oder außerhalb der Kirche haben.

In der paulinischen Reflexion kommt eine Struktur zum Ausdruck, die auch für die Nachfolge gilt: Jesus nimmt in Dienst – und dadurch kommen die Jünger zu sich selbst. Sie gewinnen ihr Leben, indem sie es für Jesus und das Evangelium einsetzen (Mk 8,35). Sie erkennen, wie sie mit der Sonde des Doppelgebotes von Gottes- und Nächstenliebe das ganze Gesetz durchleuchten können, um es zu erfüllen (Mk 12,28-34 parr.). Sie lernen, mit eigenen Worten so zu beten, wie Jesus sie zu beten gelehrt hat. Sie erfahren die Nähe Gottes mitten im Leid; sie hoffen auf das ewige Leben, das jetzt schon beginnt. Berufung und Bevollmächtigung sind Bestimmung und Befreiung, oder sie sind nicht Berufung und Bevollmächtigung, sondern Verführung und Entmündigung.

Wie aber kann dieses paulinische Moment, dass göttliche Bestimmung persönliche Befreiung ist und göttliche Befreiung persönliche Bestimmung, in der kirchlichen Praxis der Berufung und Bevollmächtigung realisiert werden? Eine Antwort hat mindestens zwei Aspekte. Eine Dimension ist die Theozentrik: Gott ruft und beruft, durch Jesus.

Dieser theozentrische Vorbehalt ist nicht nur gegenüber allen Herren dieser Welt, sondern auch gegenüber allen Bischöfen dieser Kirche geltend zu machen. Er schafft Freiheit – in der Bindung an Gott; sie spiegelt sich in der Anerkennung derer, die Gott beruft und

bevollmächtigt, durch diejenigen, die zur Gemeinschaft der Kirche gehören, und insbesondere durch diejenigen, die sich ihrerseits berufen und bevollmächtigt wissen, die Kirche zu leiten.

Die Liturgie der Ordination öffnet dieser Freiheit einen Raum – wenn deutlich wird, dass die Handauflegung und das Gebet der Person, die ordiniert, in das Gebet und in die Prophetie der ganzen Kirche integriert sind, wie es sich die Pastoralbriefe einmal gedacht zu haben scheinen (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6). Was heute fehlt, ist eine rechtliche Ordnung, die dieser Liturgie entspricht und nicht nur die episkopale Vollmacht, sondern auch den theozentrischen Vorbehalt und die gesamt-ekklesiale Einbettung organisiert.

In der paulinischen Reflexion kommt eine Struktur zum Ausdruck, die auch für die Nachfolge gilt: Jesus nimmt in Dienst – und dadurch kommen die Jünger zu sich selbst.

Der andere Aspekt ist die Orientierung an den Menschen: sowohl in der diakonischen Orientierung jeden Amtes als auch in der intrinsischen Motivation, diesen Dienst zu leisten – nicht, weil man es soll, sondern weil man es will. Die einzige Motivationsquelle, die nicht versiegt, ist der Glaube, so angefochten er ist. Er verbindet diejenigen, die in der Kirche beauftragen und beauftragt sind. Niemand kann beauftragen, der nicht selbst beauftragt ist. Die Humanisierung der Amtstheologie ist die Kehrseite der Theozentrik.

Je deutlicher die Bestimmung durch Gott, desto größer die Freiheit; je größer die Befreiung, desto entschiedener die Bestimmung in der Vorsehung Gottes, ohne die es keinen universalen Heilswillen und keine Vollendung der Versöhnung gäbe. Psychologisch und mentalitätsgeschichtlich lassen sich Grade unterscheiden. Theologisch gibt es aber nur das volle Maß, mag es auch nicht gespürt werden.

Die Befreiung, die in der Bestimmung durch Gott für den Dienst in der Kirche liegt, ist so kreativ, wie Gott kreativ ist: Sie führt nicht zum *status quo ante*; sie

löst auch nicht nur die Fesseln, die um der guten Ordnung halber nahezu allen angelegt werden müssen, die an sich dasselbe könnten, aber es nicht sollen, damit kein Chaos entsteht. Die Befreiung ist vielmehr, biblisch verstanden, die Antizipation der Vollendung, der Vorschein jenes Reiches der Freiheit, das im Modus der Verheißung Gegenwart sein kann. Umgekehrt ist die Bestimmung, als Befreiung verstanden, keineswegs etwa nur die Zuschreibung von Kompetenzen, sondern die Eröffnung eines Handlungsspielraumes im Interesse aller, die sich aus der offenen Zukunft und Gegenwart der Gottes Herrschaft ergibt und auf diese Weise die diakonische Dimension mit Leben erfüllen kann.

III. Begabung und Beauftragung

Paulus selbst hat in seinen Briefen klare Vorstellungen, wie das Leben in den Gemeinden organisiert werden soll. Er selbst hat als Apostel seine Aufgabe darin gesehen, alles zu tun, damit auf dem Fundament, das er mit Jesus Christus selbst vor Ort gelegt hat, kräftig weitergebaut wird (1 Kor 3,10-17). Entscheidend sind für Paulus die Charismen: die geistgewirkten Kompetenzen, die von den Gläubigen in die Kirche mitgebracht oder in der Kirche entwickelt werden. Paulus unterscheidet sie nicht von „Ämtern“, wie es in der deutschen Ekklesiologie eingerissen ist, sondern identifiziert sie mit „Diensten“ und „Energien“ (1 Kor 12,4-6). Im Ersten Korintherbrief entwickelt Paulus eine Charismen-Ekklesiologie für eine von ihm selbst gegründete, (1 Kor 12-14), im Römerbrief für eine ihm persönlich unbekanntes Gemeinde (Röm 12,6-8). Da er über die Lage in der Hauptstadt recht gut informiert ist, dürfte diese Adresse beweisen, dass Charismen zwar im paulinischen Missionsfeld besonders gut bezeugt, aber im Urchristentum als Phänomen und Konzept weit verbreitet und geradezu charakteristisch sind.

Die Charismen gibt es immer nur im Plural, weil niemand alles und niemand nichts mitbringt, mag jemand auch als „stark“ oder „schwach“ eingeschätzt werden. Jedes Charisma geht auf den einen Geist, den einen Kyrios, den einen Gott zurück, der „alles in allen wirkt“ (1 Kor 12,6). Der Unterschied der Charismen besteht nicht darin, dass sie mehr oder weniger Gnade realisieren, sondern darin, dass der Reichtum der

menschlichen Ressourcen und die Fülle der gemeindlichen Aufgaben zu einander in Beziehung gesetzt werden. Paulus listet nicht vollständige Kataloge auf, sondern nennt signifikante Gnadengaben, die von der Martyrie über die Liturgie bis zur Diakonie die gesamte Bandbreite kirchlicher Aktivitäten erfassen. Die Leitungsaufgaben werden nicht hoch oben auf dem Podest platziert, sondern in längere Kataloge integriert. Besonders betont Paulus im Ersten Korintherbrief den Apostolat, die Prophetie und das Lehren (1 Kor 12,28): weil sie auf verschiedene Weise einen spezifischen Dienst am Wort leisten, von dem die Kirche lebt.

Das Kriterium, die Qualität eines Charismas zu ermesen, ist die Orientierung an der Stärkung anderer und am Aufbau der Kirche als ganzer (1 Kor 12,7), nicht etwa die Selbstdarstellung oder die Selbsterbauung. Im Blick auf den korinthischen Gottesdienst wird Paulus diese Orientierung am Vergleich von Prophetie und Glossolie entwickeln (1 Kor 14) – besonders signifikant, wenn das Zungenreden aufgrund seines Enthusiasmus in der Gemeinde besonders geschätzt worden sein sollte, Paulus aber die Prophetie fördern wollte. Stärkung der anderen heißt: Anerkennung und Förderung ihrer spezifischen Charismen, Kooperation mit ihnen durch Selbstbegrenzung und Selbstverpflichtung auf den Gebrauch der eigenen Gaben.

Über die Apostel, Propheten und Lehrer – beiderlei Geschlechts – schreibt Paulus, Gott selbst habe sie in der Ekklesia eingesetzt (1 Kor 12,28). Die Berufung zum Apostolat, die Paulus an der eigenen Person reflektiert, aber auch bei den Zwölfen und Anderen analysiert (1 Kor 15,3-8), zeigt den Zusammenhang der Charismen mit der Berufung, der Bestimmung und Befreiung zum Dienst am Evangelium, der nicht exklusiv mit den Aposteln, sondern auch mit anderen Gläubigen verbunden ist, die wichtige Dienste in der Kirche übernehmen. Alle Gnadengaben werden von ein und demselben Gott selbst verliehen. Diese Quelle begründet die Unabhängigkeit vom Urteil anderer und ebenso wie die Freiheit, sich aus voller Überzeugung zu engagieren – und von anderen helfen zu lassen, wo es not- und guttut.

In 1 Kor 12,28-31 macht Paulus einen Unterschied zwischen den personalen Markierungen der Apostel, Propheten und Lehrer und den funktionalen der weiteren Charismen, die erwähnt werden. Aber der Unterschied ist nicht qualitativ. Immer sind es bestimmte Menschen, die ihre Aufgaben annehmen sollen und erfüllen können; immer sind es bestimmte Aufgaben, die nur Menschen sich zu eigen machen können.

Der Apostel ist es, der dieses Bild einer charismatischen Gemeinde entwirft, um die Kräfte zu stärken und zu bündeln, die Gott selbst in der Kirche durch Menschen entwickelt, die glauben und ihre spezifischen Talente nutzen. Charismen sind bei Paulus nicht spontane Eingebungen, die flüchtige Momente erfassen, sondern angenommene, reflektierte und nachhaltig genutzte Möglichkeiten, die Verantwortung begründen und Verpflichtungen schaffen.

In der nachapostolischen Zeit muss diese Konstellation zukunfts fest gemacht werden. Das Corpus Paulinum lässt zwei große Schritte entdecken.

Die erste Passage gestaltet der Epheserbrief. Die Apostel und Propheten sieht er als Fundament der Kirche, dessen Eckstein Jesus ist (Eph 2,20f.).

Auf diesem Fundament entwickeln sich alte Dienste neu und neue in der Nachfolge der alten. Evangelisten, Hirten und Lehrer werden eigens genannt, ihre Aufgabe ist es, alle Heiligen, die



Das Podium nach dem Referat: Moderiert von Prof. Dr. Richard Hartmann (li.), diskutierten Bischof Dr. Franz-Josef Bode von Osnabrück (2. v.l.), Vorsitzender der Pastoralkommission

der Bischofskonferenz, Dr. Anni Hentschel, Direktorin des Rudolf-Alexander-Schröder-Hauses, Evangelisches Bildungszentrum Würzburg, und Professor Thomas Söding.

ganze Gemeinde, zu ertüchtigen, so dass sie mündig ihr eigenes Glaubensleben – in Verbindung mit den anderen Gläubigen – führen können (Eph 4,11-16). Das Wort Charisma kennt der Brief nicht; aber dass die Dienste, die das Wachstum des Leibes Christi fördern, eine *charis*, eine Gnade, sind, hält er fest.

Er knüpft auch eine theologische Verbindung zur Christologie, weil es nicht etwa die Weitergabe des Staffeltabes durch den Apostel, sondern der von den Toten auferstandene Jesus Christus selbst ist, der allen Gläubigen, die getauft sind (Eph 4,4-6), das Maß an Gnade zueignet, das sie für sich und für ihr Engagement in der Kirche brauchen (Eph 4,7-9). Es ist die Begabung durch Jesus Christus selbst, die in der Kraft des Geistes zur Beauftragung wird. „Paulus“, der ideale Autor des Briefes, stellt diese Gnadentheologie als Rückgrat der Ekklesiologie heraus und rekonstruiert dadurch den Zusammenhang zwischen Berufung und Bevollmächtigung als Korrelation von Bestimmung und Befreiung unter den Bedingungen nachapostolischer Zeit.

Der zweite Passus wird von den Pastoralbriefen markiert, die von der Gnade, die einen kirchlichen Dienst begründet, nur noch im Hinblick auf den Meisterschüler Timotheus sprechen (1 Tim 4,14) und dadurch indirekt auf den – Episkopos, den Bischof, der in einer Stadt amtieren soll (1 Tim 3,1-7), aber nicht mehr auf die vielen anderen Dienste, die in der Kirche zu leisten sind; überdies wollen sie die Frauen aus der Öffentlichkeit, auch der kirchlichen, ins Private zurückdrängen (1 Tim 2,8-15).

Bei den konservativen Reformern, die sich in den Briefen zu Wort melden, wird als neue, aus dem Judentum adaptierte Struktur die Ordination durch Handauflegung und Gebet entwickelt, die von den Presbytern (1 Tim 4,14) resp. dem Apostel (2 Tim 2,6) ausgeht und über Timotheus weitergehen soll (1 Tim 5,22). Mit diesem Modell wird einerseits personale Kontinuität geschaffen, die Generationen verbindet und das Zeugnis des Glaubens von Angesicht zu Angesicht auf Dauer stellt. Andererseits wird durch den Ritus der Handauflegung das epikletische Moment der Ekklesiologie gestärkt, verbunden mit dem Gebet der Ältesten, die das kollegiale Moment stärken.

Die starke Entwicklung im Corpus Paulinum wird extrem unterschiedlich

bewertet: im traditionellen Katholizismus als notwendiger Klärungsprozess, der anfängliche Unsicherheiten hinter sich lässt, im liberalen Protestantismus als Abfall von der paulinischen Geisteshöhe in die Niederungen frühkatholischer Kasuistik. Beide Deutungen unterschätzen die hermeneutische Dynamik des Corpus Paulinum, das zu den Keimzellen des neutestamentlichen Kanons gehört. Gegenüber den paulinischen Originalbriefen halten die Pastoralbriefe fest, dass die Geschichte über die Anfänge der paulinischen Gemeindegründungen hinausgeführt hat und neue Lösungen der kirchlichen Organisation forderten; aber gegenüber den Pastoralbriefen halten die paulinischen Schreiben an die Korinther und die Römer fest, dass die Entwicklung nie über den Anfang hinaus, sondern immer nur mitten in ihn hineinführen kann, weil er ja durch Jesus Christus selbst gelegt und in der Kraft des Geistes vergegenwärtigt wird.

Wenn also die Pastoralbriefe in die Richtung einer episkopalen resp. presbyterialen Leitung weisen mögen, die nach einer langen Inkubationszeit und nicht ohne starke Modifikationen lange Zeit den Dienst der Kirche geprägt hat, erklären die paulinischen Originalschriften: Jedes kirchliche Amt ist Dienst; jedes ist Charisma, das wirkt, alle Amtsinhaber werden also daran gemessen, wie sehr sie ihre Aufgabe in der Anerkennung anderer und in der Arbeit am Wachstum der Kirche erfüllen. Paulus zeigt: Es darf keine Monopolisierung kirchlicher Leitung, Katechese, Liturgie und Diakonie durch Bischöfe resp. Älteste geben, denen Diakone dann noch assistieren dürfen; der ekklesiale Pool verantwortlicher, freiwilliger, kompetenter, anerkannter Mitarbeit ist weit größer, als er sich im Spiegel der Tradition katholischer Theologie zeigt, das Zweite Vatikanische Konzil nicht ausgeschlossen. Auch die Dienste von Frauen gehören dazu.

IV. Auswertung

Die Grundfrage, wie der verantwortliche Dienst in der Kirche mit der Freiheit des Glaubens einhergeht, lässt sich auf der Basis des Neuen Testaments theoretisch beantworten, indem die Theozentrik der Berufung mit der Gemeinschaft der Gläubigen vermittelt wird, die ihrerseits kein Selbstzweck ist, sondern die Nähe Gottes in der Welt von heute verkünden und verwirklichen

soll. Die Kirche bedarf einer charismatischen Erneuerung – im Sinne dessen, dass die fundamentale Bedeutung, die soteriologische Gleichheit und die ekklesiale Vielfalt der Möglichkeiten, die alle Gläubigen mitbringen, als Lebenselixier der Kirche neu beschrieben und vor allem neu organisiert wird. Charismen sind Begabungen, die als Beauftragungen entdeckt, angenommen und anerkannt sein wollen. Darin realisieren sie in der nachösterlichen Kirche die Korrelation von Bestimmung und Befreiung, in der sich der Zusammenhang von Berufung und Bevollmächtigung zeigt.

Eine solche Neuorientierung der katholischen Ekklesiologie kann theologisch nicht überzeugen, ohne dass die ökumenischen Beziehungen vertieft werden, und zwar im Ansatz so, dass die Kirchlichkeit nicht vor allem an den historischen Entwicklungen ekklesialer Leitungsdienste gemessen, sondern an der „Frucht des Geistes“ (Gal 5,22) erkannt wird, also am Glaubenszeugnis, am Weltdienst und an der Gemeinschaftsbildung, an der sakramentalen Versöhnung, an den Sakramenten der Taufe und der Eucharistie. Die katholische Kirche hat eine Bringschuld, die sie mit einer Neubestimmung auf das Neue Testament im Rahmen biblisch orientierter Ekklesiologie abtragen kann.

Ob die Suche nach einer praktischen Neujustierung der Ekklesiologie vergeblich ist, weil sie gegen die Wand des Klerikalismus läuft oder schlicht zu spät begonnen wurde? Nicht wenn es neue Koalitionen zwischen reformfreudigen Bischöfen und engagierten Mitgliedern des Kirchenvolkes gibt. Die Zeit ist reif. Die christlichen Geschichten eines Aufbruchs ins Neue, Unbekannte, Weite müssen heute neu als die Anfangsgeschichten eines Glaubens entdeckt werden, der durch Freiheit bestimmt ist und die Freiheit als Chance bestimmt, Gott und dem Nächsten zu dienen. □

Weiterführende Literatur

Hentschel, Anni, Gemeinde, Ämter, Dienste. Perspektiven zur neutestamentlichen Ekklesiologie, Neukirchen-Vluyn 2014.

-, Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung von Frauen (WUNT 222), Tübingen 2008.

Koch, Dietrich-Alex, Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch, Göttingen 2014.

Öhler, Markus, Geschichte des frühen Christentums, Göttingen 2018.

Schmeller, Thomas/Ebner, Martin/Hoppe, Rudolf (Hg.), Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext (QD 239), Freiburg i. Br. 2010.

Söding, Thomas, Umkehr der Kirche. Wegweiser im Neuen Testament, Freiburg 2014.

-, Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament? Freiburg 2007.

Theobald, Michael, Jesus, Kirche und das Heil der Anderen (SBAB 56), Stuttgart 2013. □

Presse

KNA

5. April 2019 – Den schärfsten Ton schlug der Luzerner Kirchenrechtler Adrian Loretan an. Den Ausschluss von Frauen aus allen höheren Ämtern in der katholischen Kirche bezeichnete er als Diskriminierung, die dem Willen Gottes widerspricht. Sie zu beseitigen sei nicht nur als „Notlösung“ wegen des Priestermangels geboten, sondern eine Frage der Gerechtigkeit.

Christoph Renzikowski

KATHPRESS

5. April 2019 – Bischof Franz-Josef Bode räumte in diesem Zusammenhang die Gefahr einer Spaltung ein. Dies gelte aber nicht nur für die Bischöfe, sondern auch für das „Volk Gottes, wenn nichts geschieht“.

Münchener Kirchenzeitung

12. Mai 2019 – Der Osnabrücker Bischof Franz-Josef Bode versprach, zumindest das Thema Frauendiakonat auf den von den deutschen Bischöfen beschlossenen „synodalen Weg“ mitzunehmen. „Wir kommen an der Frauenfrage nicht vorbei“, sagte er.

Christoph Renzikowski (KNA)

Christ in der Gegenwart

Nr. 16/2019 – Leitung ist nach Thomas Söding von Anfang an mit Macht verbunden, mit Vollmacht, mit Autorität. Paulus begründete gegenüber den Aposteln der Jerusalemer Urgemeinde seine Unabhängigkeit aufgrund der eigenständigen Berufung durch Christus.

Johannes Röser

Sommernacht der Künste

Das Hohelied der Liebe

Rund 60 Künstlerinnen und Künstler und an die 180 Gäste kamen am Abend des 6. Juni 2019 in die Katholische Akademie zur Sommernacht der Künste. „Das Hohelied der Liebe“, erotische Gedichte aus dem Alten Testament, standen im Mittelpunkt bei unserem diesjährigen Kunstfest im Park der Akademie.

Nach einer launigen, aber dennoch profunden wissenschaftlichen Einführung in Inhalt und Bewertung des Lieds durch Prof. Dr. Christoph Breitsameter, Professor für Moraltheologie an der

LMU München, gehörte die Bühne neun jungen Schauspielerinnen und Schauspielern der Otto-Falckenberg-Schule München. Die sechs jungen Frauen und ihre drei männlichen Kommilitonen interpretierten den Gesamttext des Hohenlieds mit Engagement, Witz und Können. Musikalische Intermezzi boten Rong Denk und Taeksun Hwang von der Hochschule für Musik und Theater München. Beide spielten mit ihrer Viola Kompositionen von Johannes Burgert (geb. 1994) und Jakob Stillmark (geb. 1998). Auch sie studieren an der

Münchner Hochschule – das Fach Komposition.

orpheus chor und Arcis Saxophon Quartett

Nach der Pause trat dann der orpheus chor München unter der Leitung von Professor Gerd Guglhör auf. Auf dem Programm der rund 50 Sängerinnen und Sänger standen Vertonungen des Hohenlieds aus fünf Jahrhunderten. Sie sangen teilweise a cappella, einige der elf Stücke wurden aber von einer

anderen Münchner Musik-Institution begleitet: dem Arcis Saxophon Quartett. Zum Klang gebracht wurden dabei ein Sopran-, ein Alt-, ein Tenor- und ein Baritonsaxophon.

Der gemütliche Ausklang im Park – das Wetter zeigte sich trotz mäßiger Temperaturen halbwegs gnädig und verschonte die Gäste und die Mitwirkenden vor starkem Regen – rundete das künstlerische Sommerfest ab. Die Mitarbeiterinnen unserer Hauswirtschaft sorgten dabei in gewohnter Manier für das leibliche Wohl. □



Professor Christoph Breitsameter gab eine kurze theologische Einführung.



Brachten Vertonungen des Hohen Lieds zu Gehör: der orpheus Chor München unter der Leitung von Professor Gerd Guglhör und das Arcis Saxophon Quartett.

Nachhaltige Mobilität durch Synthetische Kraftstoffe?

Kooperation mit acatech, der Akademie der Technikwissenschaften

Synthetische Kraftstoffe haben potentiell viele Vorteile: sie können aus erneuerbaren Rohstoffen und durch den Einsatz erneuerbarer Energien hergestellt werden, sind leicht transportierbar, kompatibel mit aktuellen Technologien, lagerfähig und haben eine hohe Energiedichte. Warum Synthetische Kraftstoffe aktuell dennoch keine Marktchancen haben und wie die Nutzungschancen für die Zukunft aussehen, diskutierten am 21. Mai in München die Teilnehmerinnen und Teilnehmer von in der Veranstaltungsreihe acatech am Dienstag.

Einen ausführlichen Text finden Sie auf der Website von acatech: <https://www.acatech.de/allgemein/nachhaltige-mobilitaet-durch-synthetische-kraftstoffe/>



Foto: acatech

Prof. Dr. Bernhard Bleyer, Professor an der Technischen Hochschule Deggen-dorf und Mitglied im Bildungsaus-schuss der Katholischen Akademie, moderierte das Fachgespräch.

zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Jahrgang 49

Herausgeber und Verleger:
Katholische Akademie in Bayern, München
Akademiedirektor PD Dr. Achim Budde
Redaktion: Dr. Robert Wälsler (verantwortl.),
Dominik Fröhlich
Fotos: Akademie
Anschrift von Verlag u. Redaktion:
Katholische Akademie in Bayern,
Mandlstraße 23, 80802 München
Postanschrift: Postfach 401008,
80710 München,
Telefon 089/38 10 20, Telefax 089/38 10 21 03,
E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de
Druck: Kastner AG – Das Medienhaus,
Schloßhof 2 – 6, 85283 Wolnzach.
zur debatte erscheint zweimonatlich.
Kostenbeitrag: jährlich E 35,- (freiwillig).
Überweisungen auf das Konto der Katholischen Akademie in Bayern, bei der LIGA Bank:
Kto.-Nr. 2 355 000, BLZ 750 903 00
IBAN: DE05 7509 0300 0002 3550 00
SWIFT (BIC): GENODEF1M05.
Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.



„Alle Oper ist Orpheus“

„L'Orfeo“ von Monteverdi im Markgräflichen Opernhaus Bayreuth

Am 12. April 2018 wurde das Markgräfliche Opernhaus in Bayreuth, das seit Juni 2012 zum UNESCO-Weltkulturerbe zählt, wiedereröffnet – ein architektonischer Neuanfang, den die Katholische Akademie in Bayern in Zusammenarbeit mit der KEB Bayreuth auf ganz besondere Weise zu würdigen wusste: im Gedenken an den Anfang der modernen Oper. So fand am Mittwoch, 6. Juni 2018,

in Bayreuth eine Tagung zu Claudio Monteverdis Stück „L'Orfeo“ (1607) – das als die erste Oper überhaupt gilt – statt und machte die Besucherinnen und Besucher nicht bloß mit der komplexen Orpheus-Thematik vertraut, sondern ließ den „Orfeo“ im renovierten Opernhaus fulminant erklingen. Lesen Sie nachfolgend die beiden Vorträge unserer Kooperationsveranstaltung.

Orpheus und Christus. Antike Mythen in der europäischen Religionsgeschichte

Ulrich Berner

Wenn von „dem“ Orpheus-Mythos die Rede ist, dann müsste eigentlich angemerkt werden, dass dieser Mythos viele verschiedene Motive enthält und in verschiedenen Versionen überliefert ist, so dass auch im Plural von „den“ Orpheus-Mythen gesprochen werden könnte. In der Antike war Orpheus nicht nur als der Sänger bekannt, der durch seinen Gesang die Götter der Unterwelt rührt und – wenn auch letztlich vergeblich – Eurydike in die Welt der Lebenden zurückzuführen versucht, und der schließlich von thrakischen Frauen getötet wird. Er war u. a. auch als Dichter und Gründer von Mysterien bekannt, als ein Verkünder des Monotheismus sowie als ein Teilnehmer am Zug der Argonauten. Und es gab wohl auch eine andere Version von seinem Gang in die Unterwelt: nämlich dass dieses Unternehmen einen glücklichen Ausgang hatte. Zweifellos hat aber eines dieser Motive des Mythos in der europäischen Kultur die stärkste Nachwirkung gehabt: Orpheus und die Macht der Musik. Dieses Motiv ist in zwei Bildern immer wieder dargestellt worden, schon in der Kunst der vorchristlichen Antike: zum einen Orpheus in der Unterwelt, zum andern Orpheus im Kreis wilder Tiere, die er durch seine Musik zum Frieden gebracht hat. Die literarischen Quellen, die dieser europäischen Überlieferung des Orpheus-Mythos zugrunde liegen, sind in erster Linie die Dichtungen von Vergil und Ovid, also Literatur aus der Zeit des Kaisers Augustus.

I.

Die Christen im Römischen Reich mussten sich der Frage stellen, wie dieser Mythos aus der vorchristlichen Antike sich zu der christlichen Offenbarung verhält. Denn es gab ja einige Vergleichs-



Prof. Dr. Ulrich Berner, Professor für Religionswissenschaft an der Universität Bayreuth

punkte. Einmal zum Alten Testament: der Harfe spielende David, der Saul durch die Musik besänftigt, oder die prophetische Vision eines Friedens unter den Tieren; die Schlange, an deren Biss Eurydike stirbt, kann an die Schlange aus der biblischen Urgeschichte erinnern; dann auch zum Neuen Testament: Christi Gang in die Unterwelt, ausführlich dargestellt im nichtkanonischen Nikodemus-Evangelium, das noch im Mittelalter bekannt und beliebt war. Die Entdeckung der Vergleichbarkeit kann verschiedene Reaktionen hervorrufen, negative und positive Haltungen gegenüber dem Erbe der Antike. Auf der einen Seite könnte eine Abgrenzung vor-

genommen werden, die bis zu einer Antithese verschärft werden kann, z. B. indem der Mythos als teuflische Nachahmung der Wahrheit abgewertet wird. Auf der anderen Seite könnte eine Aneignung stattfinden, die bis zu einer Synthese führen kann, z. B. indem der Mythos als schattenhafte Vorahnung der Wahrheit anerkannt wird. Beide Möglichkeiten sind, so scheint es, schon im frühen Christentum realisiert worden.

Klemens von Alexandrien, einer der frühen Kirchenväter und Apologeten, hat gleich am Anfang seiner „Mahnrede an die Heiden“ mehrere mythische Sänger der Antike erwähnt, darunter auch Orpheus. Er wird zwar nicht mit seinem Namen genannt, aber doch eindeutig gekennzeichnet: er „zähmte durch bloßen Gesang die wilden Tiere; ja sogar die Bäume, die Eichen, verpflanzte er durch seine Musik“. Damit hat Klemens strategisch geschickt ein religiöses Motiv aufgegriffen, das dem Zielpublikum – das er ja für das Christentum gewinnen will – vertraut ist: das Bild von Orpheus unter den Tieren war auf Mosaik-Darstellungen im ganzen römischen Reich verbreitet. Klemens stellt seinen Lesern dann aber die kritische Frage, warum sie denn solchen nichtigen Mythen Glauben schenken, die Wahrheit aber nicht annehmen wollen.

Nach seiner Ansicht, fährt er fort, waren jene Sänger, darunter auch Orpheus, „in Wahrheit Betrüger, die unter dem Deckmantel der Musik Unheil über das Menschenleben brachten“ – denn sie haben die Menschen zum Götzendienst verführt. In klarer Abgrenzung gegen jene Sänger wird dann Christus eingeführt: „Aber nicht so ist mein Sänger; er ist gekommen, um binnen kurzem die bittere Knechtschaft der tyrannischen Dämonen zu zerstören“ und die Menschen zur wahren Religion zu führen.

Der Vergleich wird dann noch weitergeführt: Christus allein, sagt Klemens, habe „die wildesten Tiere“ gezähmt – das sind die Menschen, die durch „das himmlische Lied“ Christi bekehrt und auf den Weg zum ewigen Leben gebracht worden sind. Dass Klemens' Vergleich zwar eine Anknüpfung ist, letztlich aber auf eine Abgrenzung hinausläuft, wird ganz deutlich, wenn er etwas später König David einführt, den „Harfenspieler“, der „weit davon entfernt“ war, „die Dämonen zu besingen, die er vielmehr durch wahre Musik verscheuchte, wie er auch allein durch seinen Gesang den Saul heilte, als er von jenen besessen war“.

Beispiele für die andere Möglichkeit, die Aneignung des Orpheus-Motivs ohne Abgrenzung, finden sich in der frühchristlichen Kunst der Katakomben-Malerei. Ein Fresko in der Katakomben von SS. Marcellino e Pietro, wohl aus dem 4. Jh., zeigt einen jugendlichen Orpheus mit seinem Musikinstrument. In der Forschung wurde es als „erstes Porträt des Orpheus-Christus“ bezeichnet (John Friedman), gedeutet als eine Verschmelzung der beiden Gestalten.

Durch die Werke der Kirchenväter, die das eine oder andere Motiv des Mythos aufgegriffen hatten, sowie durch die Dichtungen Vergils und Ovids, die weiterhin gelesen wurden, blieb die Orpheus-Gestalt im mittelalterlichen Christentum Europas bekannt. Auch hier sind wieder die verschiedenen Möglichkeiten der Reaktion, Abgrenzung wie Aneignung, zu erkennen. Im 12. Jahrhundert äußert Hugo von St. Victor (1097 – 1141) sich kritisch über jene Christen, die zwar am christlichen Kult teilnehmen, aber mehr Interesse an den antiken Mythen haben als an der Bibel.

Wer im Mittelalter die lateinische Sprache erlernte, kam unvermeidlich mit dem Erbe der Antike in Berührung,

z. B. durch die Lektüre Vergils und Ovids, und so wurden Strategien der Abgrenzung entwickelt. Ein solcher Ansatz zeigt sich in der „Ecloga des Theodulus“, einem Text, der vom frühen Mittelalter bis hinein in die Frühe Neuzeit im Lateinunterricht verwendet wurde. In diesem Text eines unbekanntenen Verfassers wird der Wettstreit zwischen dem (heidnischen) Hirten „Pseustis“, dem Lügner, und der (christlichen) Hirten „Alithia“, der Wahrheit, dargestellt – ein Sängerwettstreit, der durch die Hirten „Phronesis“, die Vernunft, entschieden werden soll. Abwechselnd tragen die Kontrahenten in Versen einzelne Motive vor, die jeweils aus der antiken bzw. aus der biblischen Tradition genommen werden. Pseustis beginnt, und Alithia antwortet jeweils mit einem passenden Vergleichsbeispiel aus dem Alten Testament. Wenn Pseustis z. B. die Taten des Herakles besingt, antwortet Alithia mit einer Strophe über Samson (V. 173 – 180); und wenn Orpheus genannt wird, antwortet Alithia mit einer Strophe über David (V. 189 – 196):

Pseustis: Die Eschen senkten ihre Äste und wetteiferten, Orpheus zu folgen, als er seine Lieder durch die Wälder ertönen ließ. Die Herrscher des Reiches der Unterwelt wurden gerührt, und Proserpina befahl, dass ihm Eurydice zurückgegeben werde, doch unter schwerer Bedingung.

Alithia: Damit der böse Geist den König Saul nicht länger quäle, half ihm David der Knabe mit dem Klang seiner Harfe. Der vorher eifrig Schafe schor, hielt bald danach als Nachfolger das Szepter in der Hand.

Wie zu erwarten, wird der Wettstreit am Ende zugunsten Alithias, der „Wahrheit“, entschieden, und der Sänger Pseustis, der Lügner, der die Motive der heidnischen Mythologie vortrug, muss seine Niederlage eingestehen. Die Abgrenzung der biblischen Geschichten gegen die antiken Mythen wird in diesem Schultext durch die Namengebung – „Pseustis“ und „Alithia“ – zu einer Antithese verschärft, offensichtlich mit dem Ziel, den Schülern die richtige, kritische Einstellung zu vermitteln.

Ein anderer Ansatz zum Umgang mit den antiken Mythen zeigt sich im Werk von Alanus ab Insulis (1120 – 1202). In seiner Predigtlehre erklärt er ausdrücklich, es sei legitim und sinnvoll, Motive aus der heidnischen Literatur zu verwenden. Besonders großes Interesse fand im Mittelalter die Orpheus-Gestalt, wie sie aus der Dichtung Ovids bekannt war. Im 14. Jh. hat Petrus Berchorius (Pierre Bersuire) gleich mehrere allegorische Deutungen vorgeschlagen, darunter auch die Identifikation mit Christus: „Let us speak allegorically and say that Orpheus, the child of the (sun), is Christ the son of God the Father, who from the beginning led Eurydice, that is, the human soul (to himself?). ... But the devil, a serpent, drew near the new bride, ... while she collected flowers, that is, while she seized the forbidden apple, and bit her by temptation, and killed her by sin, ... Seeing this, Christ-Orpheus wished himself to descend to the lower world and thus he retook his wife, that is, human nature, ... and he led her with him to the upper-world, ...“ (John Friedman).

Petrus Berchorius hat also durch seine allegorische Auslegung zwei Geschichten gleichgesetzt: den antiken Mythos von Orpheus und Eurydike, und die biblische Geschichte vom Sündenfall und der Erlösung. Den tragischen Ausgang des Orpheus-Mythos, wie er von Ovid vorgegeben ist, hat er bei dieser Auslegung einfach übergegangen. Er hat offensichtlich bewusst dar-



Copyright: Bayerische Schlösserverwaltung / Foto: Achim Bunz

Das Markgräfliche Opernhaus in Bayreuth ist ein ganz aus Holz gefertigtes Logentheater mit bemalter Leinwand und zählt zu den schönsten Barocktheatern Europas.

auf verzichtet, durch die Betonung des unterschiedlichen Ausgangs eine Abgrenzung anzudeuten. Dieser mittelalterliche Theologe sah aber noch andere Möglichkeiten einer Aneignung des antiken Mythos, u. a. diese: „Orpheus signifies the preacher of the word of God and writer of songs who, coming from hell, that is, the world, must sit in the

mountains of Scripture and religion and sing the songs and melodies of Sacred Scripture, and call to himself, that is, to the state of penitence or faith, trees and stones, that is, the insensible and hardened sinners, ...“ (John Friedman).

Petrus Berchorius hat damit jenes Motiv aufgegriffen, das Klemens von Alexandrien in den Mittelpunkt gestellt

hatte: das Bild des Orpheus, der durch seinen Gesang wilde Tiere besänftigt und Bäume in Bewegung setzt. Anders als Klemens hat dieser mittelalterliche Theologe aber keine Abgrenzung vorgenommen – der Gesang des Orpheus wird in der allegorischen Auslegung ja auf eine Stufe gestellt mit dem „neuen Lied“ der christlichen Verkündigung.

II.

So gab es als Alternative zur Tendenz der Abgrenzung auch einen freien Umgang mit den antiken Mythen, wie z. B. mit dem Orpheus-Motiv. Diese Freiheit zeigt sich später auch in der Kunst der Renaissance. Gegen Ende des 15. Jahrhunderts hat Andrea Mantegna, eher



Foto: akg-images / Erich Lessing

Der Orpheus-Mythos war früheren Künstlern oft eine Quelle der Inspiration. Zu sehen ist „Landschaft mit Orpheus“ (Nicolas Poussin) aus dem 17. Jahrhundert und kann heute im Louvre von Paris bestaunt werden.

bekannt als Maler christlicher Motive, mehrere Gestalten aus den antiken Mythen dargestellt: neben Herakles und dem Sänger Arion auch den Sänger Orpheus – im Schloss von Mantua, also dort, wo eine der ersten Orpheus-Opern aufgeführt wurde. Noch stärker ist der Eindruck einer (christlichen) Aneignung antiker Mythen in einer Kapelle des Doms von Orvieto, ausgemalt von Luca Signorelli: neben Dante, dem christlichen Dichter, finden sich in dieser Kapelle auch Porträts der heidnischen Dichter Vergil und Ovid; und der Künstler hatte offensichtlich die Freiheit, in dieser Kapelle auch „Orpheus in der Unterwelt“ darzustellen, ebenso wie das entsprechende Motiv aus dem Mythos von Herakles – auch dieser hat die Schwelle zur Unterwelt überschritten.

Im 17. Jahrhundert, im Zeitalter der Konfessionalisierung, haben christliche Künstler und Autoren beider Seiten, katholische wie protestantische, auf den Mythos von Orpheus zurückgegriffen. Der spanische Dichter und Theologe Don Pedro Calderon de la Barca hat diesem Thema zwei Dramen gewidmet, 1634 und 1663. Es handelt sich dabei um Beispiele der sogenannten *autos sacramentales*, das sind Dramen, die am Fronleichnamstag aufgeführt wurden, nach dem Gottesdienst und der Prozession. Das 1663 aufgeführte Werk ist unter dem Titel „Der göttliche Orpheus“ bekannt. Dieser Titel weckt die Erwartung, dass der katholische Dichter die Tradition der Aneignung, die bis hin zur Synthese Orpheus-Christus führen kann, noch weiter fortsetzen wird. Der erste Eindruck scheint diese Erwartung

zu bestätigen: Orpheus tritt auf als der Welterschöpfer, der durch seine Stimme die menschliche Natur zum Leben erweckt, um sie gleich vor dem Gift der Schlange zu warnen. Orpheus' Gegenspielern auf der Bühne, dem Fürsten der Finsternis und seiner Gefährtin, dem Neid, gelingt es aber doch, die menschliche Natur zu verführen und in die Unterwelt zu bringen. Orpheus beweint seine verlorene Braut, „die durch das Gift der Schlange im Reiche des Vergessens“ gefangen ist. Auf dem Weg in die Unterwelt nimmt Orpheus mehr und mehr die Züge Christi an – sein Musikinstrument wird zum Kreuz:

„Und jeder Wirbel ist
Ein schneidend scharfer Nagel,
Und Geißeln sind die Saiten,
Die tönen wenn sie schlagen.“

Orpheus' Stimme ist der „Schlüssel“ zu den Pforten der Hölle, und den Wächter der Unterwelt überwindet er gerade dadurch, dass er sich töten lässt. So kann er die menschliche Natur von dem Fürsten der Finsternis, dem Herrn der Unterwelt, zurückfordern. Dieser erkennt ihn durch den Vergleich mit David – „Nicht zum ersten Male ja bannt Böse Geister eine Harfe.“ –, und so muss der Fürst der Finsternis seine Beute, die menschliche Natur, herausgeben. Er kann aber darauf hinweisen, dass sie bei Wiederholung der Sünde ja doch und dann endgültig seiner Macht verfallen würde. Orpheus' Antwort ist der Verweis auf die Sakramente der Kirche, die der menschlichen Natur den Schutz vor der Macht des Todes bieten

– das Drama wurde ja auch als *auto sacramental* am Fronleichnamstag aufgeführt.

So scheint sich der Eindruck zu bestätigen, dass Calderon auf jede Abgrenzung zwischen antiken Mythen und biblischen Geschichten verzichtet und eine neue Synthese von Orpheus und Christus schaffen will. Es ist aber zu beachten, dass das Schauspiel eine Reflexion über das Verhältnis von Mythos und Wahrheit enthält. Der Dichter lässt den Fürsten der Finsternis darüber reflektieren, nachdem ein Bauer, die Personifikation des „Vergnügens“, zum Spaß die Geschichte von Orpheus und Eurydike erzählt hat. Der Neid, die Gefährtin des Fürsten der Finsternis, fragt: „Nun, was stehst du da und staunest?“, und erhält die Antwort: „Weil der dumme Bauer wähnte Mit der Wahrheit mich zu täuschen.“ Auf die Gegenfrage „Wär' das Wahrheit denn gewesen?“ antwortet der Fürst der Finsternis mit einem längeren Monolog:

„Höre, Neid! Das Heidentum
Hat in seines Wahn's Verblendung
Doch entfernte Ahnung auch
Von der Wahrheit. ...
Stimmen oft nicht die Poeten
Ueberein mit den Propheten?
Schimmert nicht der Wahrheit Wesen
Oft aus dunkler Schatten Hülle?“

Es wird also doch eine Abgrenzung vorgenommen: zwischen Heidentum und Christentum. Diese Grenze ist aber insofern durchlässig, als es im Heidentum eine schattenhafte Ahnung der Wahrheit geben kann. Deshalb können

die antiken Mythen durchaus im Dienste christlicher Verkündigung verwendet werden, wenn sie aus ihrem Kontext, dem falschen heidnischen Kult, befreit worden sind.

Calderons Umgang mit den antiken Mythen ist in der Forschung manchmal mit dem Begriff der „Unterwerfung“ beschrieben worden. Diese Begrifflichkeit könnte irreführend sein, wenn sie einseitig die kritische Einstellung des Dichters gegenüber dem Heidentum betont. Zweifellos ist das (katholische) Christentum aus der Sicht Calderons die ganze Wahrheit, zu der es keine gleichwertige, alternative Offenbarung gibt. Doch hat er die Grenze eben nicht zwischen den antiken Mythen und den biblischen Geschichten gezogen, sondern nur zwischen den religiösen Bezugssystemen, Polytheismus und (christlicher) Monotheismus, die sich in ihrem Kult unterscheiden. Im Unterschied zu Klemens von Alexandrien würde Calderon eben nicht von Orpheus als einem Betrüger und von Christus als dem wahren Sänger sprechen. Den Irrtum sieht er vielmehr darin, dass die Geschichte wörtlich genommen und Orpheus als ein wirklicher Mensch betrachtet wurde, der Mythos also nicht als solcher erkannt wurde: als eine schattenhafte Ahnung der Wahrheit. Damit hat Calderon sich die Möglichkeit einer Aneignung der Mythen erhalten, ganz im Sinne des mittelalterlichen Theologen Alanus, der die Prediger dazu ermuntern wollte, Motive aus der heidnischen Literatur im Dienste der christlichen Verkündigung zu verwenden.



Copyright: Bayerische Schlösserverwaltung / Foto: Achim Bunz

Wegen seiner stuckierten, geschnitzten und gemalten Dekoration gilt das 2018 wiedereröffnete Opernhaus in Bayreuth als weltweit einzigartig – seit 2012 zählt es sogar zum UNESCO-Weltkulturerbe.

III.

Dasselbe gilt, bei aller Verschiedenheit in der speziellen theologischen Konzeption, für ein protestantisches Orpheus-Libretto aus der gleichen Zeit, dem 17. Jahrhundert. Der Wittenberger Professor für Rhetorik und Poetik, August Buchner, verfasste das Libretto „Orpheus und Eurydike“, und der bekannte Komponist Heinrich Schütz schrieb die Musik, die allerdings verloren ist. So ist es in der Forschung umstritten, ob der Text ganz durchkomponiert war. Als Bezeichnung scheint der Begriff „Ballett-Oper“ weithin akzeptiert zu sein. Anlass für die Aufführung war die Hochzeit des sächsischen Kronprinzen in Dresden im Jahre 1638. Das Werk gliedert sich in fünf Akte, denen jeweils eine Einleitung vorangestellt ist, die den Inhalt des folgenden Aktes zusammenfasst. So wird zu Beginn angekündigt, was beim Tanz, den Eurydike anführt, geschehen wird:

„Unnd eh manns innen wird der
Neid sich unterschliert,
Wirfft eine Schlang in weg, Euridice
verlezt
Bald auß dem reyen fellt, wird Lust
und Lichts entsezt,
Da reiβet alles auß. ...“

Bleibt der Dichter hier nahe am Mythos, wie er ihn vielleicht aus den italienischen Orpheus-Opern kennt, so hat er ihn im zweiten Akt innovativ abgewandelt: in einem langen Entscheidungs-

Monolog ringt Orpheus sich dazu durch, den Gang in die Unterwelt zu wagen – dabei erinnert er sich auch an Herakles, der diesen Gang bereits erfolgreich unternommen hatte. Diese Entscheidung wird in der Einleitung angekündigt und zugleich mit einer positiven Wertung versehen:

„Ein großes Helden Herz schlegt aus
gemeinen weg,
Und wo gefahr und furcht, sucht
Tugend ihren steg.“

Im dritten Akt folgt der Dichter nur teilweise dem Mythos: Orpheus bringt in der Unterwelt seine Bitte vor, die von dem Herrscher und den Richtern in der Unterwelt sowie von Proserpina positiv beschieden wird – ohne dass eine Bedingung genannt wird. Auch dieser Ausgang des Unternehmens wird in der Einleitung angekündigt und wiederum positiv bewertet:

„Wo tugend mit der Kunst gemachet
einen bandt
Mag nichts für ihnen stehn, Sie
haben ober handt.“

Der vierte Akt bringt dann besonders deutlich jene „Verschränkung antiker und christlicher Traditionen“, von der die Herausgeberinnen des Librettos sprechen: das Ballett der Bäume, Felsen und Tiere nimmt ein Motiv aus den antiken Dichtungen auf, und zugleich besingt Orpheus den Gott – nicht die Götter –, der die Welt geschaffen hat und

wunderbar erhält, so dass ein christliches Publikum an den Psalm 104 erinnert werden könnte. Olga Artsibacheva hat sogar die These vertreten, dass der Dichter in einer Formulierung bewusst auf die Selbstvorstellung Gottes im Alten Testament (2. Mose 3,14) anspielt, wenn er Orpheus sagen lässt „ich binn doch wer ich binn“. Das würde bedeuten, dass Orpheus hier mit Christus als zweiter Person der Trinität, also mit Gott selbst, identifiziert würde. Diese Selbstvorstellung des Orpheus erfolgt nach dem Angriff der thrakischen Frauen – das ist das aus der antiken Literatur bekannte Motiv vom gewaltsamen Tod des Orpheus, nur dass es hier insofern abgewandelt ist, als der Angriff fehlschlägt. Darauf wird wohl in der einleitenden Zusammenfassung Bezug genommen, und zwar wieder mit einer moralisierenden Bewertung:

„Wo tugend, da ist feind: wo Kunst,
da find sich neid,
Und sie behelt doch platz, Gott
wendet ihre Zeit.“

Der Aufruf zur Tugend erfolgt dann in der Einleitung zum fünften Akt, wenn angekündigt wird, dass Orpheus und Eurydike in den Himmel aufgenommen werden sollen:

„Ihr großen Helden hofft! Die
Tugend nicht verfält:
Sie steigt Himmel an, und läuchtet
durch die weldt.“

Der Unterschied im Vergleich zu der Version Calderons liegt auf der Hand – so zeigt sich schon im Anlass, für wen die Stücke geschrieben wurden und jeweils am Ende der Libretti thematisiert wird: das Fronleichnamfest bzw. die Fürstenhochzeit. Von den Sakramenten der Kirche ist in Buchners Version nicht die Rede – solch ein permanenter Schutz gegen den Rückfall in die Sünde erscheint ihm wohl nicht notwendig. Anders als Calderon hat Buchner auch keine Notwendigkeit gesehen, das Verhältnis zwischen Christentum und Heidentum zu thematisieren und eine Abgrenzung anzudeuten. Es zeigt sich hier die gleiche Freiheit im Umgang mit den antiken Mythen wie im Werk von Petrus Berchorius. Im Hinblick auf die Rede vom Zeitalter der Konfessionalisierung ist es aber von Interesse festzustellen, dass es doch eine grundlegende Gemeinsamkeit gibt, über die Grenze der Konfessionen hinweg: Zur gleichen Zeit und ganz unabhängig voneinander haben Calderon in Madrid und Buchner in Wittenberg das Orpheus-Motiv aufgegriffen und ihr Verständnis des Christentums in der Sprache eines antiken Mythos dargestellt – mit dem Ziel, ihr Publikum zu unterhalten und im Glauben zu stärken. Offensichtlich erschien ihnen das zentrale Thema dieses Mythos – die Macht der Musik – zu diesem Zweck besonders geeignet.



Quagga Media UG/akg-images

Die Anwendung des Orpheus-Mythos in der Theologie fußt in der Kirchentradition: Das Bild des Sängers wird – wie hier am Beispiel Römischer Katakombenmalerei zu sehen ist – auf Christus übertragen, um dem Betrachter einen Verständnishorizont zu erschließen.

benmalerei zu sehen ist – auf Christus übertragen, um dem Betrachter einen Verständnishorizont zu erschließen.

IV.

Auch in der Theologie der Gegenwart ist dieses Thema entdeckt worden: In den „Kirchenvisionen“ des bekannten Theologen Paul Zulehner findet sich ein Kapitel „Orpheus und Christus“. Hier wird zunächst einmal der „griechische Orpheus“ vorgestellt, indem der Mythos in seiner klassischen Form nacherzählt wird. So lautet der erste Kommentar Zulehners, des Theologen: „Welch tragische Botschaft, die der Mythos bringt: Am Ende siegt nicht die Liebe über den Tod, sondern der Tod über die Liebe.“ Diesem „griechischen Orpheus“ stellt er dann den „Christus-Orpheus“ gegenüber, in Anknüpfung an den Kirchenvater Klemens von Alexandria. Implizit wird dabei auch die allegorische Deutung der Eurydike als „die menschliche Natur“ übernommen, wie

sie z. B. von Petrus Berchorius und Calderon de la Barca bekannt ist: „Der Spielmann Gottes, Christus, liebt Eurydike, die dem Tod verfallene Menschheit. Auch ihn treibt die Liebe, wie der griechische Orpheus hinabzusteigen in die Unterwelt: ...“. Zulehner erinnert mit Recht daran, dass „die Hadesfahrt Christi“ für die ostkirchliche Tradition „ein zentrales Ereignis von Ostern ist“ und dass früher auch in der römischen Liturgie, im Apostolischen Glaubensbekenntnis gesprochen wurde: „Hinabgestiegen in die Hölle“. Es sei „exakt derselbe Vorgang, von dem im griechischen Mythos berichtet wird“. Die Gemeinsamkeit gilt aus der Sicht Zulehners aber nur für den ersten Teil des Mythos, den Abstieg in die Unterwelt. Der Blick auf den zweiten Teil eröffnet ihm die Möglichkeit, einen „tiefliegenden“ Unterschied festzustellen: „Der Christus-

Orpheus schaut sich nicht um.“ Mit Verweis auf Lukas 9,62 fährt er fort: „Der Christus-Orpheus geht seinen Weg „rück-sichts-los“: ohne auf sich selbst zu achten, einzig dem Auftrag seines Gottes gehorsam. So kann er, anders als der gescheiterte griechische Orpheus, seine geliebte Eurydike-Menschheit zurücksingen in das Land des Lachens, der Hoffnung und der Auferstehung, so in Anlehnung an den Kirchenvater Klemens aus Alexandria.“

Diese Anwendung des Orpheus-Mythos in der modernen Theologie steht tatsächlich in der Tradition des Kirchenvaters Klemens: Das Bild des Sängers wird auf Christus übertragen, um dem Publikum einen Verständnishorizont zu erschließen; doch dann wird eine Abgrenzung vorgenommen, indem das Scheitern des griechischen Orpheus dem Erfolg des christlichen Orpheus

gegenübergestellt wird. Die Abgrenzung ist allerdings nicht so scharf durchgeführt wie im Werk des Kirchenvaters, der Orpheus als einen „Betrüger“ bezeichnet hatte. Mit der Formel „Christus-Orpheus“ ist jedenfalls nicht eine Gleichsetzung der beiden Gestalten angedeutet, sondern ein Verhältnis der Über- und Unterordnung. Es ist vielleicht bezeichnend, dass Petrus Berchorius in seiner freien allegorischen Auslegung die Namen anders angeordnet und von „Orpheus-Christus“ gesprochen hatte (in der oben zitierten Übersetzung ist die Reihenfolge umgekehrt). Diese Formel könnte so verstanden werden, dass sie einen Aspekt des Christus-Bildes, den des Friedensbringers, betonen soll: durch den Hinweis auf Orpheus, der nur das Opfer von Gewalt wurde, selbst aber nie Gewalt angewendet hat. □

Claudio Monteverdis „Orfeo“ und die Geburt einer neuen dramatischen Ausruckskunst

Ulrike Kienzle

I. Beginn eines Spektakels

Mantua, 24. Februar 1607: Am Hof der Gonzaga im Palazzo Ducale wird ein großes Fest gegeben. Herzog Vincenzo I. hat – unter der Schirmherrschaft seines Sohnes Francesco – illustre Gäste zur Uraufführung eines ganz besonderen Spektakels geladen: *L'Orfeo. Favola in musica* heißt das Werk. Textdichter ist Alessandro Striggio (der Jüngere; 1573 – 1630), ein aus einer Musikerfamilie stammender Dichter und Diplomat in des Herzogs Diensten, Angehöriger der *Accademia degli Invaghiti*, einer intellektuellen Gesellschaft der „Verrückten, Vernarrten, Verliebten“, die sich zur Aufgabe gemacht hat, das Unmögliche möglich zu machen. Claudio Monteverdi, seit 1602 Hofkapellmeister von Herzog Vincenzo I., hat das Drama vertont. Er ist für seine extravagantere Tonsprache bekannt; mit seinen neuartigen, dissonanzreichen und ausdrucksstarken Madrigalen hat er kürzlich einen musiktheoretischen Streit vom Zaun gebrochen, der mit Spannung verfolgt wird. Nun also ein Bühnenwerk aus seiner Feder!

Schon vor der Aufführung gehen neugierige Gerüchte hin und her. Es heißt, die Darsteller würden ausschließlich singen, selbst im Dialog. Das ist ungewohnt, denn in den Tragödien und pastoralen Schäferspielen gibt es bislang nur die sogenannte Inzidenzmusik – Lieder, Chöre und Tänze, Schilderungen von Blitz und Donner, musikalische Untermalungen von Seeschlachten und dergleichen mehr. Dass Götter, Feen und allegorische Figuren in kunstreichen Versen singen, kennt man aus den *Intermedien*. Aber handlungsführende Dialoge wurden bislang gesprochen – bis vor wenigen Jahren die Mitglieder der *Florentiner Camerata* die Monodie erfunden hatten, eine Art von gehobenen Sprechgesang mit begleitender Instrumentalstimme in tiefer Lage. Damit glaubten sie, der Aufführungspraxis der antiken Tragödien des Aischylos und Sophokles am nächsten zu kommen.

Aus den künstlerischen Experimenten der *Florentiner Camerata* waren zwei neuartige Tragödien hervorgegangen: *La Dafne* (1598) und *L'Euridice* (1600). Letztere wurde in der Vertonung von Jacopo Peri und mit Einlagen von Giulio Caccini bei der legendären und ebenso prachtvollen wie kostspieligen Florentiner Hochzeit von Vincenzo Schwägerin Maria de' Medici mit König Heinrich IV. von Frankreich vor einem kleinen Kreis neugieriger Experten in Szene gesetzt. So, glaubte man, habe die antike Tragödie geklungen. Monteverdi war fasziniert, aber er war nicht ganz zufrieden. Wenn schon Musik in der Tragödie, dann wollte er auf die Fülle der musikalischen Ausdrucksformen nicht verzichten.

Als Hofkapellmeister in den Diensten des kunstsinnigen Herzogs zu Mantua war er mit allen musikalischen Gattungen bestens vertraut. Der kleine, quicklebendige Hof der Gonzaga war seit Generationen ein Parnass. Andrea Mantegna (1431 – 1506) hatte den Palazzo Ducale mit wunderbaren Fresken geschmückt. Später hatte Peter Paul Rubens (1577 – 1640) hier seine ersten



PD Dr. Ulrike Kienzle, Privatdozentin für Musikwissenschaft an der Universität Frankfurt

Hauptwerke geschaffen. Der frankoflämische Komponist Giaches de Wert (1535 – 1596) besorgte zu seinem Tod 1595 die geistliche Musik an der Hofkirche Santa Barbara und schuf nebenbei zum Ergötzen des Herzogs zauberhafte Madrigale mit kunstvoll virtuos und rhetorisch plastischen Textausdeutungen. Sogar Giovanni Pierluigi da Palestrina (1525 – 1594) hatte sich dazu hinreißen lassen, einige Messen für die Hofkirche zu komponieren. Maler und Musiker, Schauspieler und Philosophen, Alchimisten und Astrologen bildeten hier einen erlauchten und kunstsinnigen Kreis.

Monteverdi wirkte seit 1590 hier, zuerst als Violaspieler, dann als Cantore, schließlich als Hofkapellmeister. Er hatte alle Hände voll zu tun. Der musikbegeisterte Herzog beschäftigte zu Zeiten mehr als vierzig Musiker. Sie mussten Streich-, Zupf- und Blasinstrumente spielen, singen, trommeln und komponieren – und dies, wann immer es dem Herzog gefiel, bei Tag oder bei Nacht, Sommers wie Winters, im Freien oder im Saal – mitunter sogar auf kriegerischen Feldzügen, Hochzeits- oder Baderreisen. Musik war überall und jeden Tag gefordert: Fanfaren, um die Gäste zu begrüßen, Tanz- und Tafelmusik, Prozessionen, Turnierspiele und Pferdeballete, Intermedien und Feuerwerksmusik im Freien, geistliche Werke für die Kirche, Konzerte mit Instrumental- und Vokalensembles in den herzoglichen Gemächern und anderes mehr.

Von den Gelegenheitskompositionen, die Monteverdi stets ebenso pünktlich zu liefern hatte wie der Bäcker seine Brötchen, ist nichts erhalten. Berühmt war er dagegen für seine kunstvollen Madrigale, mehrstimmige Vokalkompositionen auf weltliche Texte voller gesuchter Symbole und Anspielungen in einer aus Schäfern, Nymphen und mythologischen Figuren kunstvoll stilisierten bukolischen Staffage.

II. Revolution der Tonsprache

Monteverdis musikalische Sprache war revolutionär – beinahe ebenso umwälzend wie die neuen astronomischen Erkenntnisse, die in den Akademien und an den Universitäten diskutiert und von der Kirche vehement mit Feuer und Schwert verfolgt wurden. Seine Musik passte perfekt in eine Zeit, in der buchstäblich alles ins Wanken geriet – nicht nur die Kunst, sondern auch und vor allem das Bild von der Welt.

Die Zeit um 1600 war eine politisch unsichere Epoche. Ausländische Mächte zankten sich um die fruchtbarsten Landstriche Italiens. Eine neue, blutige Art der Kriegsführung, die Verwüstung ganzer Landstriche, Pest und Epidemien verbreiteten Angst und Schrecken. Dazu kam das Zerbrechen der religiösen Ordnung. Die Reformation hatte die Christenheit in Katholiken und Protestanten gespalten, wobei letztere sich wiederum untereinander unerbittlich verfolgten. Die verheerendsten Religionskriege standen noch aus; sie warfen jedoch ihre unruhigen Schatten schon voraus.

Der Mensch der Renaissance hatte zunächst selbstbewusst und freizügig auf diese Herausforderungen reagiert. Mit neu erwachtem Interesse studierte er die Quellen der Antike und suchte Halt in der Ebenmäßigkeit und zeitlos gültigen Schönheit der Kunstwerke und philosophischen Konzepte der griechischen und römischen Überlieferung. Mit zunehmender Lust an der Übersteigerung entstand der Manierismus, die Freude an verrästeltem „Sprach-Alchemie“ (Gustav René Hocke), an grotesken Übertreibungen und labyrinthischen Verirrungen.

Dazu kam die Faszination durch das Fremde. Seemänner, Kaufleute und Entdecker brachten fast täglich Fundstücke aus den entlegensten Teilen der Welt mit nach Hause, die bislang auf keiner Karte verzeichnet waren: dunkelhäutige Menschen, sonderbare Tiere und Pflanzen; Indianer, Elefanten, Nashörner. Nicht zu vergessen die naturwissenschaftlichen Entdeckungen: Mikroskop und Fernrohr erlaubten neuartige Einblicke in unvorstellbare Dimensionen des Größten wie des Kleinsten. Unter jedem Staubkorn wimmelte eine Welt, und die unermesslichen Sterne schienen plötzlich zum Greifen nah. Die Welt, wie sie den Menschen vor Augen lag, explodierte und implodierte gleichzeitig in alle Richtungen. Was das Verstörendste war: Sonne, Mond und Sterne drehten sich nicht um die Erde, wie zuverlässige Berechnungen ergaben. Die Sonne war vielmehr das leuchtende Zentralgestirn, um das die Planeten ihre Bahnen zogen. Der Mensch fühlte sich aus dem Zentrum des Universums herauskatapultiert an die Peripherie. Noch war das heliozentrische Weltbild des Nikolaus Kopernikus heftig umstritten, vor allem in kirchlichen Kreisen, denn es stellte alte Glaubensgewissheiten in Frage und widersprach dem Wortlaut der Bibel.

Claudio Monteverdi war Zeitgenosse von Galileo Galilei (1564 – 1642), dessen astronomische Beobachtungen auf dem kopernikanischen Weltbild beruhten; sein Vater gehörte zur *Florentiner Camerata*. Er war Zeitgenosse von Johannes Kepler (1571 – 1630), der das heliozentrische Weltbild bestätigte und die Harmonie der Sphären berechnete, aber auch Horoskope stellte. Und er war Zeitgenosse des Naturphilosophen Giordano Bruno (1571 – 1630), der am Wendepunkt des neuen Jahrhunderts in Rom auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurde, weil er die Unendlichkeit des Weltraums und die göttliche Einheit von Geist und Materie postuliert hatte.

All dies ging auch an der Musik nicht spurlos vorüber. Monteverdi stand an der Schwelle zwischen zwei Zeitaltern; musikalisch gesprochen: zwischen modaler Harmonik und Dur-Moll-Tonalität, zwischen Polyphonie und Monodie, zwischen *prima pratica* und *seconda pratica*, und er wies die entscheidenden Wege in die Zukunft.

Aus demselben Jahr 1600, in dem Giordano Bruno von der Kirche exekutiert wurde, stammt die berühmte musiktheoretische Kontroverse zwischen Claudio Monteverdi und dem Bologneser Mönch und Musiktheoretiker Giovanni Artusi (um 1540 – 1630). Der hatte in seinem Traktat *L'Artusi ovvero delle imperfettioni della moderna musica* die kompositionstechnischen Grenzüberschreitungen in den Madrigalen seines jüngeren Kollegen scharf gegeföhelt. Monteverdi ließ Dissonanzen frei und ohne Vorbereitungen auf schweren Taktteilen einsetzen, und er verzichtete nicht selten auf eine regelkonforme Auflösung. Er bevorzugte herbe Querstände und chromatische Reibungen. Das beleidigte nicht nur Artusis Ohr, sondern auch seinen Verstand. Da kenne einer die Regeln nicht, höhnte er.

Monteverdi machte sich gar nicht erst die Mühe, seinen Gegner mit Argumenten zu widerlegen. Im Vorwort zu seinem fünften Madrigalbuch von 1605 stellte er ganz einfach fest, dass Artusi eben die *prima pratica*, also die „erste Praxis“ verfolge, er dagegen die *seconda pratica*, die „zweite Praxis“. Die *prima pratica* ziele auf die Vollkommenheit des Tonsatzes. Der *seconda pratica* sei dagegen an der Intensität des Ausdrucks gelegen und dürfe sich deshalb einige Regelverstöße leisten, wenn sie vom Text her begründet seien. Ein Streit unter Gelehrten, sollte man meinen. Doch führt er uns, wenn wir genau hinschauen, mitten in das Dilemma dieser Zeit der geistesgeschichtlichen Umbrüche. Wir können die kosmologischen Theorien mit den musiktheoretischen Kontroversen synchronisieren.

Die *prima pratica*, vertreten durch den Kanoniker Artusi, einen Mann der Kirche, entspricht dem kosmologischen Modell des Ptolemaios, in dem die Himmelskörper in vollkommenen Kreisbahnen um die Erde schweben – eine prästabilisierte Harmonie, die von Gott als dem unbewegten Bewegter erschaffen und in ihrem ewigen Gleichmaß erhalten wurde. Sie sucht die vollkommene Schönheit einer naturgesetzlich gegebenen Ordnung. Unterhalb des Mondes, in der sublunaren Welt, ist alles veränderlich und wechselvoll. Hier – und nur hier – entsteht auch der Schmerz. Deshalb sind Dissonanzen in dieser Musik durchaus erlaubt, aber sie müssen schrittweise und gezielt vorbereitet und sogleich wieder in Wohlklang aufgelöst werden, um die Vollkommenheit der Ordnung nicht zu stören und den Blick des Menschen himmelwärts zu lenken. In der Nachahmung göttlicher Vollkommenheit der Intervallproportionen schenkt uns der Komponist ein tönendes Abbild der ewigen Himmelsharmonie.

Die *seconda pratica* dagegen wendet sich vom Himmel ab und dem Menschen zu. Sie antwortet auf die Herausforderung des heliozentrischen Weltbilds, das den Menschen vom Mittelpunkt an die Peripherie versetzt. Auf sich allein gestellt beginnt er, sich selbst zu erforschen. Die menschlichen Leidenschaften werden zum Objekt dieser Erkundung. Die *seconda pratica* folgt dem Gesetz des Ausdrucks. Sie nimmt den Text, den sie vertont, beim Wort. Ist von Grausamkeit die Rede, so muss es im Ohr des Hörers weh tun. Monteverdi wollte mit seiner Musik die Zuhörer zum Weinen bringen. Und das gelang ihm. An die Stelle der Darstellung tritt das Mitleiden.

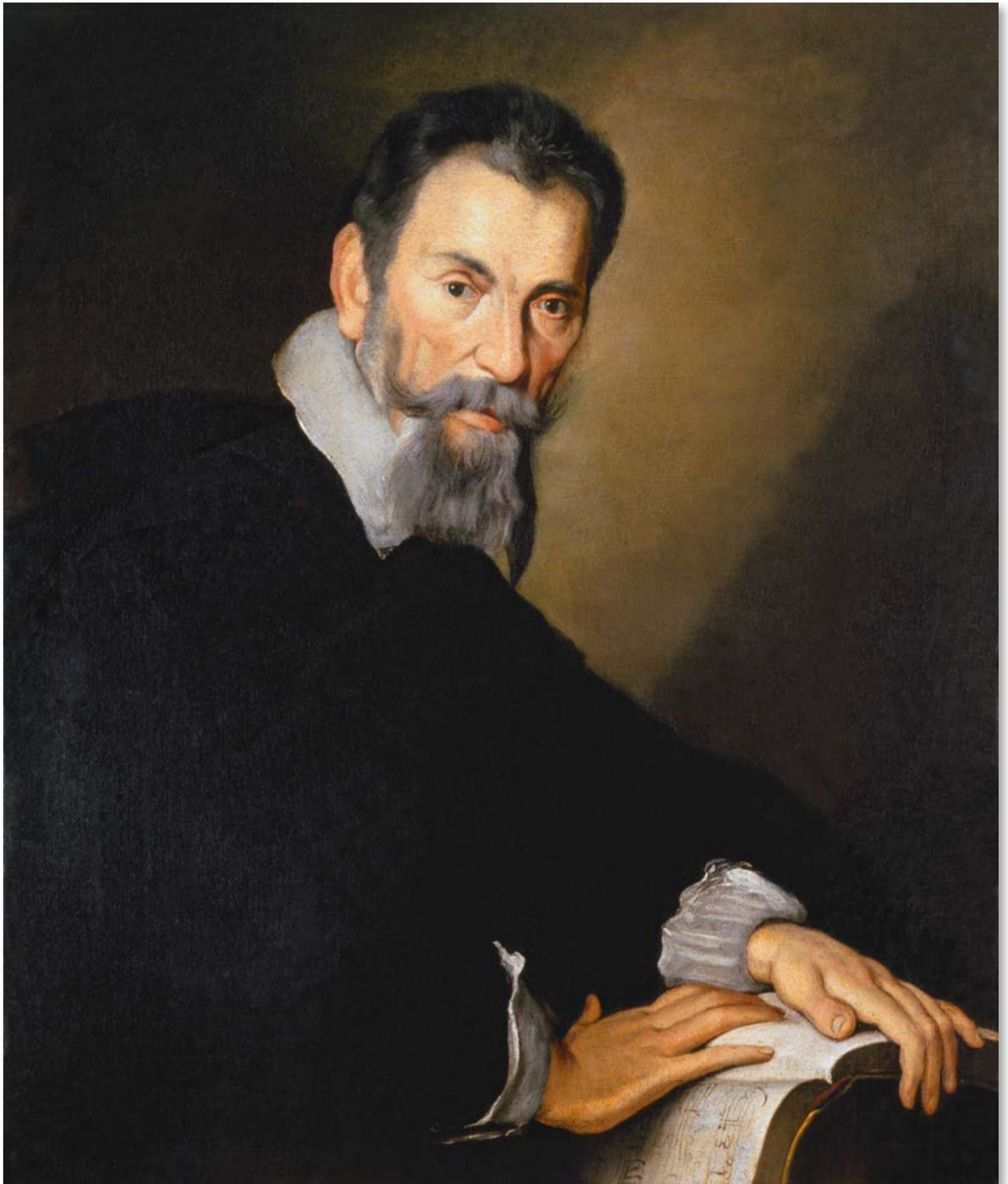


Bild: akg-images

Claudio Monteverdis musikalische Sprache war revolutionär – er wollte mit seiner Musik die Zuhörer regelrecht zum Weinen bringen.

Das Madrigal mit seinen bukolischen Hirtenklagen wird für Monteverdi zum Experimentierfeld seiner neuen Ausdruckskunst. Doch das genügt ihm nicht. Als er die ersten Versuche der *Florentiner Camerata* einer Wiedererweckung der antiken Tragödie aus dem Geist des instrumentalbegleiteten Sologesangs zur Kenntnis nimmt, begreift er sofort, welches Potenzial in der neuen Ausdrucksform steckt. Aber er will seine expressive Tonsprache in den Dienst

des Dramas stellen und dem neuen Menschen dieser von Umbrüchen erschütterten Zeit eine Stimme geben. Und er will die Macht der Musik ins rechte Licht rücken.

Gemeinsam mit seinem Freund Alessandro Striggio entwirft er eine *Favola in musica*, eine in Musik gesetzte Erzählung fürs Theater. Ihr Protagonist ist, nicht anders als bei Ottavio Rinuccini und Jacopo Peri, der halb göttliche und in seiner leidenschaftlichen Liebe

zu Eurydike doch so unmittelbar menschlich anrührende Sänger Orpheus, Sohn des Apollon und der Muse Kalliope, der mit seinem Gesang die wilden Tiere besänftigt und die Götter der Unterwelt bezwingt, der den Tod überwindet und das Übermenschliche vollbringt – und der doch, buchstäblich um eines einzigen Augenblickes willen, alles wieder verliert. In Orpheus erkennt Claudio Monteverdi den Prototyp des neuen Menschen, der seine Leiden-

schaften lebt und bereit ist, dafür an den Toren des Todes zu rütteln.

III. Die Geburtsstunde der modernen Oper

Am Abend des 24. Februar 1607 sind die Räumlichkeiten im Palazzo Ducale schnell überfüllt. Staunend drängen sich Gäste um die winzige Kulisse und das überraschend große Instrumentalensemble. Siebenunddreißig Instrumente

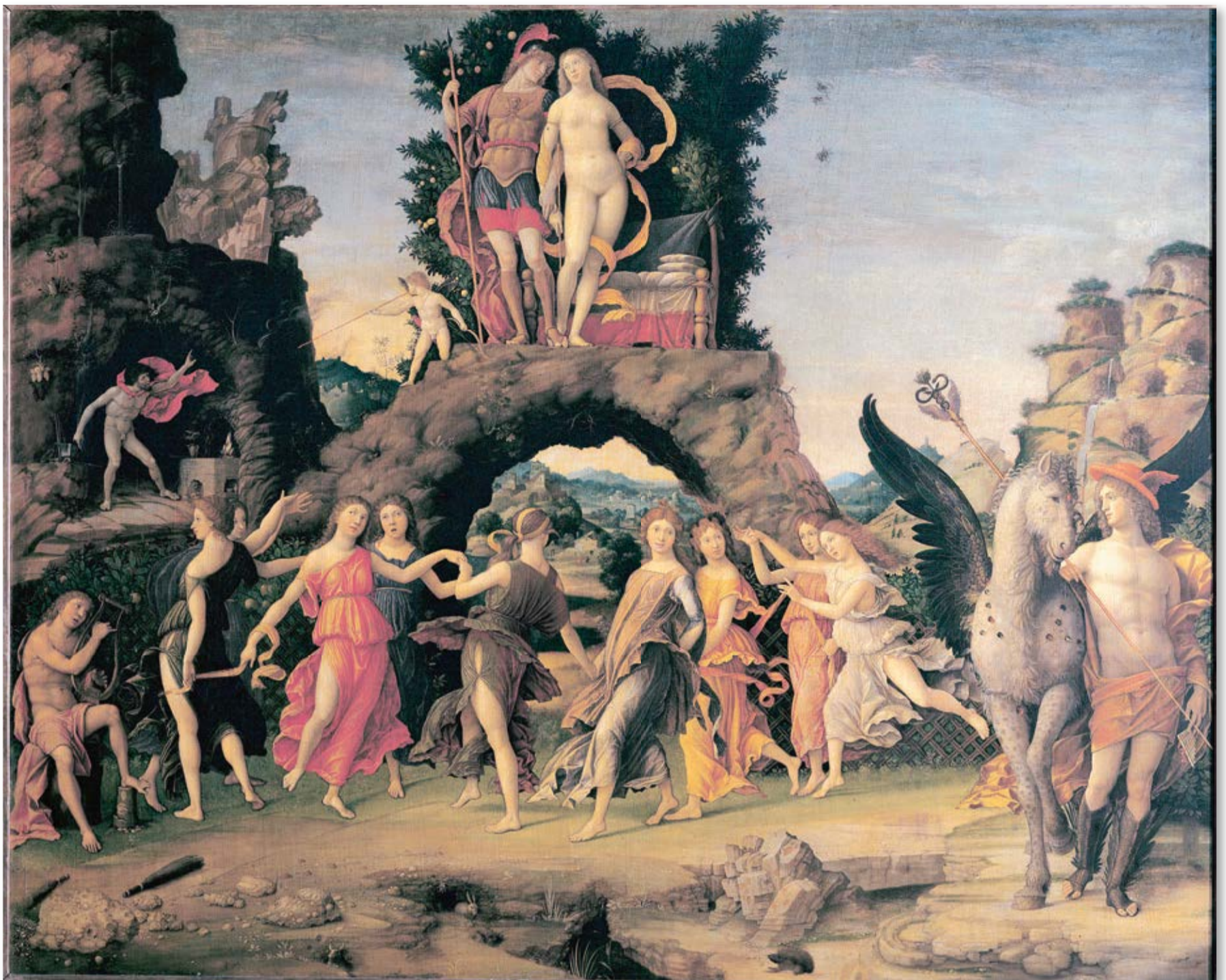


Foto: akg-images / MPortfolio / Electa

Der Hof zu Mantua war seit Generationen ein Symbol für Kunst, Musik und Literatur: ein sog. Parnass. Das gleichnamige Bild von Andrea Mantegna

(1431–1506) schmückte also nicht ohne Grund den dortigen Palazzo Ducale.

schreibt die Partitur vor. Zwei Cembali sind dabei, zwei Truhenorgeln (*Organi di legno*, also Flötenorgeln mit hölzernen Pfeifen), ein Regal, zwei Theorben (*Chitarroni*), eine große Anzahl von reich differenzierten Streichern (von den extrem hohen *Violini piccoli alla francese* bis zum tiefen Violone), Doppelharfe, Blockflöten, vier Posaunen und zwei Zinken, nicht zu vergessen die Trompeten für die Toccata zu Beginn.

Monteverdi hat die Verteilung der Instrumente in der Partitur nicht immer eindeutig bestimmt; den Interpreten bleibt genügend Freiheit. Doch an der Grundidee ist nicht zu rütteln: Streicher und Flöten, Chitarrone, Lauten, Harfe und Cembali begleiten die Musik des Lebens, die Lieder und Tänze der Hirten. Das schnarrende Regal, die groben Zinken und die schauerlich tönenden Posaunen symbolisieren das Totenreich. In der Unterwelt, heißt es in der Partitur, haben Streicher, Orgeln und Cembali zu schweigen.

Zu dem klanglich so vielfältigen Instrumentalensemble kommen ein Chor und eine nicht unbeträchtliche Anzahl an Solisten. Die Zahl der Zuhörer übersteigt wohl kaum die der Ausführenden.

Doch was sie zu hören bekommen, verändert die Musikgeschichte für immer. Es ist, wie wir heute wissen, die Geburtsstunde der modernen Oper.

Die Toccata mit der berühmten Gonzaga-Fanfara zu Beginn lenkt die Aufmerksamkeit auf die Bühne und gibt gleichsam die Visitenkarte des Gastgebers ab. Nur hier kommen die Trompeten zum Einsatz. Die Spieler sind nicht Musiker, sondern Offiziere, sie gehören zum Hof, nicht zum Orchester, wie Nikolaus Harnoncourt schreibt. Dreimal erklingt die Fanfare; danach folgt ein sanftes Orchesterritornell, das uns sofort in eine andere Welt entführt. Kann es einen größeren Gegensatz geben? Hier der herrische Ton der Gonzagas, aggressiv und behauptend, eine Demonstration von Macht. Dort die abwärts gerichteten, pastosen Klänge. Mit dem ersten Ritornell wird gleichsam ein Bühnenprospekt hochgezogen, und wir wissen sofort, wo wir sind.

Alessandro Striggio und Claudio Monteverdi haben die Handlung des *Orfeo* nach Arkadien verlegt, in jene idyllische Traumwelt eines längst vergangenen goldenen Zeitalters, in der die Sonne mild und freundlich über die Hirten

und ihre Herden scheint, in der die Schäferinnen anmutige Blumenkränze flechten und unter schattigen Bäumen ruhen. Das zarte *Ritornello* ist ihr „*klingendes Bühnenbild*“ (Nikolaus Harnoncourt). In seiner melancholischen Färbung mag es die Sanftheit der bukolischen Idylle demonstrieren, aber auch an die vergangenen Liebesleiden des *Orfeo* erinnern, der lange Zeit vergeblich um Euridice geworben hatte und nun sein Glück kaum zu fassen weiß.

Wenn der göttliche Sänger zum ersten Mal seine Stimme erhebt, wendet er sich zuerst der Sonne zu – und damit indirekt auch seinem Vater Apollon, dem Sonnengott. „*Rosa del ciel*“ – „*Rose des Himmels, Leben der Erde und würdige Schöpfung dessen, der das Universum lenkt, Sonne, die du alles umschließt und alles erblickst, wenn du zwischen den Gestirnen deine Kreise ziehst, sag mir, ob du je einen fröhlicheren und glücklicheren Liebenden gesehen hast?*“

Über einem zwölftaktigen Orgelpunkt auf G, dem Sonnenton (*sol*), erhebt sich zunächst ein schlichter rezitativischer und dennoch erhabener Sprechgesang. Was als feierlicher Hym-

nus mit aufwärts gerichteten Blicken beginnt, wendet sich jedoch alsbald abwärts und nach innen, der eigenen Seele zu. Der Mensch des neuen Zeitalters reflektiert vor allem über sich selbst. Wenn er die Sonne zum Zeugen des eigenen Glücks anruft, wird der Bass durch harmonische Schritte belebt; der Tonsatz wird kleinteiliger, lebendiger, individueller.

Striggios Text ist reich an Symbolen, die uns über das Weltbild seiner Dichtung Auskunft geben. „*Rosa del ciel*“ ist zweifellos eine Anspielung auf Dante. Dessen *Divina Commedia*, entstanden zwischen 1307 und 1321, breitet, ähnlich wie Monteverdis *Orfeo*, das Gefüge der Welt vor dem Leser aus; es geht von der Erde hinab zur Hölle und von dort steil aufwärts über die Sphären der Himmelskörper bis zum Empyreum. Engel und selige Geister umschweben dort den Sitz der Gottheit; ihre verklärten Gestalten bilden aus Flügeln und Leibern eine tausendblättrige „*Himmelsrose*“. Was hat dieses Gedankengut der christlichen Mystik in einem bukolischen Schäferspiel um den antiken *Orpheus* verloren? Es ist zunächst einmal eine Analogie, ein assoziatives Spiel,

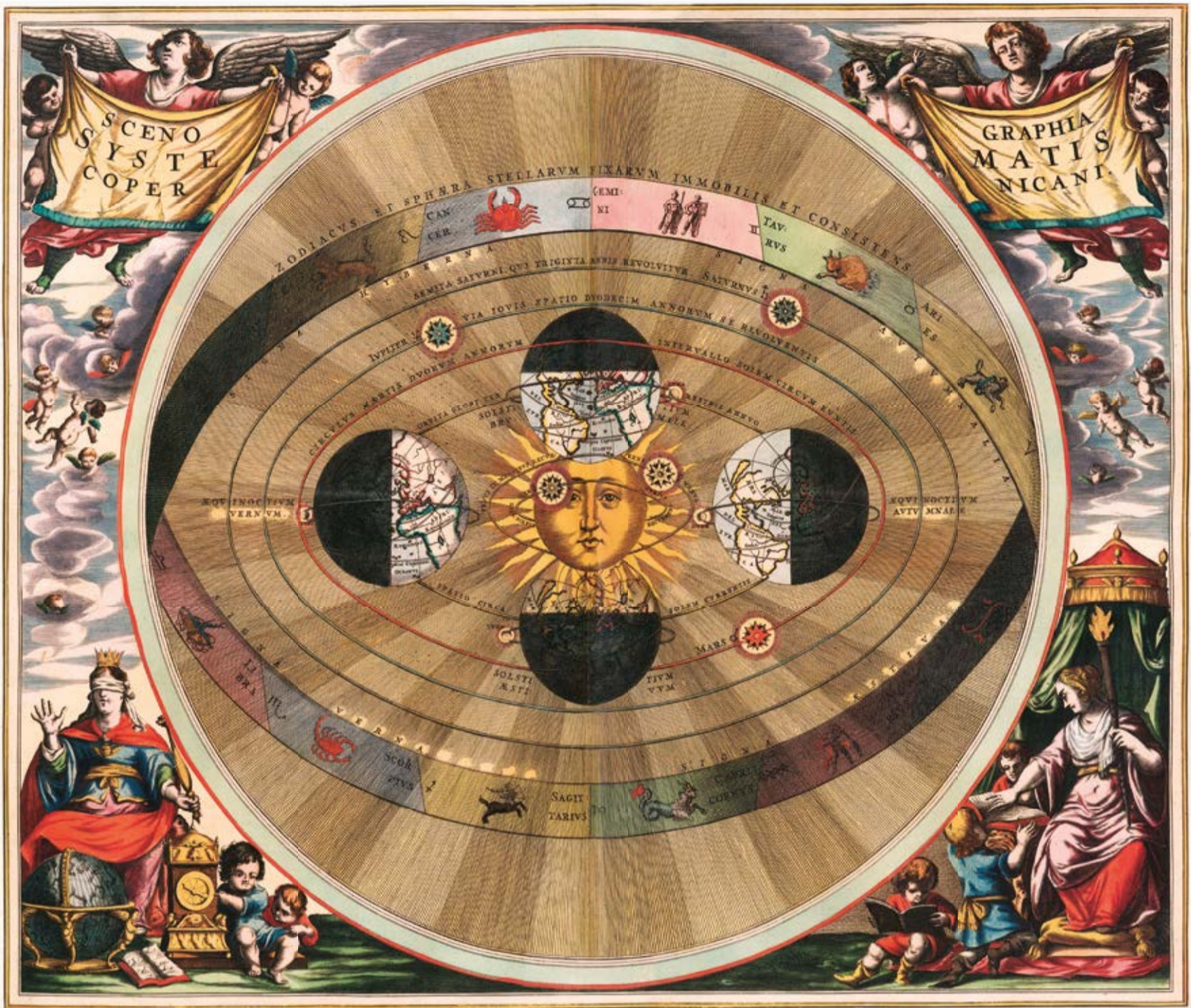


Bild: ak-images / historic maps

Die Einsicht des Nikolaus Kopernikus (1473–1543), dass nicht die Erde, sondern die Sonne das leuchtende Zentralgestirn bildet, um das die

Planeten ihre Bahn ziehen, war ein echter Schock für das Selbstverständnis der damaligen Menschen.

das eine tiefere, theologische Dimension eröffnet.

IV. Fließende Grenzen zwischen Antike und Christentum

In der Zeit des Manierismus, zwischen Renaissance und Barock, waren die Grenzen fließend, auch die zwischen Antike und Christentum. Die mythologischen und religiösen Bilder wurden als Symbole verstanden, die untereinander in Beziehung gesetzt wurden. So, wie Orpheus als Vorläufer Christi gedeutet werden konnte, stand der Sonnengott Apollon stellvertretend für den, „der das Universum lenkt“. Das musste noch nicht einmal ketzerisch sein, im Gegenteil. Auf diese Weise holte man die Welt der Antike in die christliche Erlösungstheologie.

Von dem barocken Jesuiten und Universalgelehrten Athanasius Kircher (1602–1680) stammt das Werk *Ars magna lucis* (1665). Eine Tafel zeigt den Sonnengott Apollon als „unbewegten Bewegter“ mit dem Attribut des göttlichen Auges über dem Firmament des Himmels; unter ihm ziehen in gleichmäßigen Sphären die neuen Musen ihre

Bahnen. Ganz unten sehen Sie die Erde. Eine Schlange ringelt sich vom Schwanz aus abwärts, es ist der ägyptische Uroboros, ein Sinnbild der Lebenskraft. Ihre drei Köpfe symbolisieren die drei Dimensionen des Raumes und der Zeit. Beachten Sie, dass die Schlange abwärts stürzt, vom Himmel auf die Erde. Das Modell folgt der Vision des Neupythagoräers Martianus Capella aus dem 5. Jahrhundert nach Christus. Urania, die höchste der Musen, regiert die Sternenkunde; Thalia, die unterste, das Theater.

Wenn Orfeo in seinem Hymnus die Sonne „zwischen den Gestirnen“ ihre „Kreise“ ziehen lässt, dann beschwört Striggio ausdrücklich das geozentrische Modell des Ptolemaios. Mehr noch: Auch die Sonne ist, wie Orfeo sagt, eine „Schöpfung“ dessen, „der das Universum lenkt“. An ihn, den „unbewegten Bewegter“ jenseits der himmlischen Sphären, wendet sich Orfeo interessanterweise jedoch nicht, nur an sein leuchtendes Geschöpf. Das Spiel mit Licht und Schatten wird in Dichtung und Musik des Orfeo immer wieder konkret auf die seelischen Prozesse und emotionalen Exzesse des Protagonisten bezogen. Orfeo holt gleichsam das Licht

vom Himmel auf die Erde, wenn er ihren Abglanz in den „luci serene“, den „heiteren Lichtern“ in den Augen der Geliebten wiederfindet. Deshalb, so dürfen wir schließen, ist sein Glück vergänglich und wandelbar, wie alles in den irdischen Gefilden, die unterhalb des Mondes gelegen sind.

Seine ausgelassenen Gefährten meinen sogar, die Sonne selbst möge ihre Tänze bewundern, weil sie „viel lieblicher sind als jene, mit denen die Sterne bei dunkler Nacht am Himmel den Mond umtanzen“. Das ist, wenngleich dem Übermut der Freude geschuldet, zweifellos eine Blasphemie, denn sie kehrt die Ordnung der Welt um und lässt die ewigen Sterne nach der vergänglichen Pfeife der Menschen tanzen. Wir dürfen deshalb in diesen Versen, die aufgrund ihrer lebhaften, in Tänzen und Ritornellen festlich bewegten Musik leicht überlesen werden, den wahren Grund für das kommende Unglück vermuten.

Mit archaischer Wucht fährt die Nachricht vom Tode Euridices wie mit steinerner Faust in die Freude der Feiern. „Ahi, caso acerbo“ – „Weh, grausames Verhängnis!“ klagt die Botin.

Das ist ein dramatisch inszeniertes *Memento Mori*, ein Symbol der *Vanitas*, wie sie uns auf den barocken Stillleben begegnet, wenn inmitten üppiger Fruchtkörbe die Sanduhr rinnt oder ein Totenschädel seine leeren Augenhöhlen auf uns richtet. Wer weiß, hat nicht Apollon selbst die Schlange vom Himmel auf die Erde geschickt, um den allzu übermütigen Sohn zu strafen? Die sinnliche Liebe und der Sündenfall, Euridice als Präfiguration der Eva – solche traditionellen Dimensionen der Deutung legt der Text nahe. Für Monteverdi jedoch spielt das alles keine Rolle. Ihm geht es um das Leiden der Menschen. Er holt die Geschichte ganz nah zu uns heran.

Denn nun geht es los mit schneidenden Dissonanzen und herben Querständen, mit chromatischen Schmerzenslauten und zerreißenen Totenklangen. Ein Sextakkord auf cis schneidet scharf in den arglosen C-Dur-Dreiklang der Hirten wie ein Messer in rosiges Fleisch. Die Schilderung von Euridices Tod gehört zu den expressiven Höhepunkten nicht nur dieser Oper, sondern der Geschichte der Gattung überhaupt. Nach einem langen Orgelpunkt auf d-Moll, der Todestonart noch in Mozarts *Requiem*



Foto: akq-images

„Der Lautenspieler“ (um 1594/95) von Caravaggio steht sinnbildlich für die prima pratica, die gängige Musikpraxis des Mittelalters. Sie zweckt auf

vollkommene Schönheit und Harmonie aus einer naturgesetzlich gegebenen Ordnung hin ab.

und im *Don Giovanni*, bewegt sich die Harmonik zunehmend auf schwankenden Akkorden, so als würde den Anwesenden der Boden unter den Füßen weggezogen. Es gibt keinen Halt, sondern nur Fassungslosigkeit und Entsetzen. Orfeo stimmt eine ergreifende Totenklage an. Nur die Theorbe und die sanft tönende Flötenorgel mit ihren weich angeblasenen Holzpfeifen begleiten seinen traurigen Gesang. Es sind hauchzarte Klänge der Innigkeit. „Du bist tot, mein Leben, und ich atme noch? Du bist von mir gegangen, um niemals zurückzukehren, und ich muß bleiben?“ Die Wörter „respiro“ und „rimango“ – „ich atme“ und „ich bleibe“ – führen mühsam, gleichsam gegen die Schwerkraft, nach oben ins Leben, doch der Sog des Todes zieht Orfeo in die Tiefe.

Er könnte sich an die Sonne wenden, an die Himmelsrose, an den Lenker des Universums. Doch der ist offenbar ein *Deus absconditus*, ein abwesender, abstrakter Gott der Dichter und der Philosophen. Orfeo muss die Geister der Unterwelt selbst beschwören und mit menschlichen Mitteln das Übermenschliche wagen: „Ich werde durch die

Macht meiner Lieder in die tiefsten Abgründe gelangen“ – das ist sein Entschluss. Zu dem Wort „abissi“ („Abgründe“), fällt der Bass von c nach f, und die Melodiestimme sinkt auf den tiefsten Ton c hinunter. „Wenn ich das Herz des Königs der Unterwelt bezwungen habe“, bekundet Orfeo, „werde ich dich zum Licht der Sterne führen“. Zum Licht der Sterne, nicht zum Strahlen der Sonne, wohlgerichtet. „Leb wohl, Erde! Leb wohl, Himmel und Sonne! Leb wohl!“ sind seine letzten Worte.

Von nun an ist eine nächtliche Szenerie über Arkadien ausgebreitet. „Heute hat ein grausamer Sturm die beiden hellsten Lichter unserer Wälder ausgelöscht“, klagen die Hirten. Monteverdi taucht seine Partitur in ein geheimnisvolles *Chiaroscuro*, wie wir es aus den Gemälden von Caravaggio oder aus Adam Elshimers *Brand von Troja* kennen. Immer wiederholt sich in den Chören der schreckliche Beginn des Botenberichts: „*Ahi caso acerbo*“, „Weh, grausames Verhängnis“. Wie eine unfreiwillige Erinnerung brennt sich die Spur des Schreckens in ihre Seelen ein. Das orphische Ritornell des Anfangs wird im Klagegesang der Hirten mit einem Flor

der Tränen umhüllt. Der Vorhang der Trauer senkt sich über der Szene.

Orfeo ist ein Mann der Tat. Während sich die Hirten in ihrem Schmerz ergehen, hat er sich längst auf seinen einsamen Weg gemacht, den Weg in die Tiefe, auf dem ihm keiner zu folgen vermag. Die italienische Literatur kennt einen anderen unerschrockenen Wanderer, der Monteverdis Orfeo schon vor-

Orfeo muss die Geister der Unterwelt selbst beschwören und mit menschlichen Mitteln das Übermenschliche wagen.

ausgegangen ist: wiederum ist es Dante Alighieri, an den wir uns erinnern. Doch Orfeo hat keinen Vergil an seiner Seite. Das einzige, was ihn begleitet, sind seine Lieder und seine Hoffnung. „Von dir geleitet, Göttin Hoffnung, die du das einzige Gut des trauernden Sterblichen bist“, so wendet sich Orfeo zu Beginn

des dritten Aktes dankbar an seine Begleiterin, „bin ich nunmehr in jene traurigen und düsteren Reiche gelangt, die noch kein Sonnenstrahl jemals erreichte“.

Der Strahl der Hoffnung ersetzt das Licht der Sonne. Die „glücklichen Lichter“ in den Augen der Geliebten wiederzusehen, wiegt den Verlust auf. Orfeos Stimme ist dunkel und umschattet, aber gefasst; die Harmonien bewegen sich in Molltonarten, aber sie schreiten sicher und fest.

Die Schrecknisse der Unterwelt, welche die Hoffnung ihm schildert, sind auch in Dantes *Inferno* genau beschrieben: der dunkle Sumpf, das schwarze Moor, das Land der Tränen und der Schmerzen. Nur sein großes Herz und sein schöner Gesang können ihm nun helfen, sagt die Hoffnung zu Orfeo, und dazu lichtet sich die Harmonie für einen Augenblick auf. Doch dann verlässt sie ihn, an jenes Gesetz erinnernd, das der Pforte von Dantes *Inferno* eingeschrieben ist: „*Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate*“ – „Lasst alle Hoffnung zurück, die ihr hier eintretet“. Zweimal sagt sie das, das erste Mal auf der Quinte eines d-Moll-Akkords verharrend,



Bild: akq-images / Rabatti & Domingie

Dante Alighieri breitet in seiner *Divina Commedia* (1321), hier in einer Darstellung aus dem 15. Jahrhundert, das Gefüge der Wirklichkeit, nämlich

Himmel, Erde und Hölle, vor dem Leser aus – eine offenkundige Parallele zu Monteverdis *Orfeo*.

das zweite Mal, dringlicher, in einer Rückung aufwärts nach e-Moll. Orfeo schreit auf: „*Wohin, ach wohin gehst du, einziger süßer Trost meines Herzens*“, sehnsüchtig sich umschauend, doch da ist sie schon verschwunden, und er bleibt allein. In diesem Augenblick ändert sich die musikalische Klangfarbe grundlegend. Nur eine Fermate auf dem letzten a-Moll-Akkord des Wortes „*speranza*“ ist geblieben – und schon befinden wir uns in einer anderen Welt. Der Fährmann Charon steht da, groß und dunkel, der Wächter über das Totenreich, der die nackten Seelen ins Land der Schrecken übersetzt. Er singt, und es schaudert uns. „*Caronte canta al suono del regale*“, heißt es in der Partitur.

Das Regal ist eine tragbare kleine Orgel in Form eines schmalen Kastens, der mit einer Windlade und Zungenpfeifen bestückt ist. Es klingt schnarrend und befremdlich. Nikolaus Harnoncourt spricht von der „*herrlich aggressiven, Häßlichkeit*“ seines Klangs. Als Begleitinstrument der tiefen Blechbläser in der Kirchen- und Theatermusik erfreute sich das Regal seit dem späten Mittelalter einer gewissen Beliebtheit. Gemein-

sam mit Zink und Posaune staffiert es die musikalische Kulisse der infernalischen Gestalten aus. Den Einsatz dieses ungewohnten Klangs hat sich Monteverdi für genau diesen Moment ausgespart. Er erinnert an die klappernden Skelette der Totentänze, an die Teufels- und Geistererscheinungen im Theater, an das *Dies Irae* der Totenmesse.

V. Von der Exposition bis zur Katastrophe

Die klassische Dramaturgie der fünfaktigen Tragödie führt über Exposition und Steigerung zum Höhepunkt, um mit einer Peripetie der Katastrophe zuzueilen. In Monteverdis *Orfeo* führt der Spannungsbogen steil in die Tiefe. Der Höhepunkt liegt ganz unten, in den finsternen Abgründen des *Inferno*. Und er liegt nicht in einer Tat, sondern in einem Gesang. Doch zuvor hält das Drama für einen Augenblick inne. Ein retardierendes Moment schiebt sich dazwischen. Ein Instrumentalstück erklingt. Auch die Unterwelt hat ihr „*klingendes Bühnenbild*“ in Gestalt einer feierlichen Sinfonia, die immer wieder erklingt: zu Beginn, aber auch an die-

sem entscheidenden Wendepunkt. Man kann sich vorstellen, wie die Zuhörer des Jahres 1609 den Atem anhielten: hier die funkelnden Augen des schrecklichen Caronte mit seinen Drohgebärden zu schnarrenden Regalklängen, dort der von seiner Hoffnung verlassene Orfeo am anderen Ende des Acheron.

Der Topos des mehrstimmigen Posaunenklangs in tiefer Lage, den Nikolaus Harnoncourt für seine Aufnahme wählt, kommt aus der geistlichen Musik. Er erbt sich fort, über den Gesang der Geharnischten in Mozarts *Zauberflöte* bis hin zur Todverkündigung in Wagners *Walküre*. Hier, in der Urszene der europäischen Operngeschichte, ist alles schon angelegt.

Orfeo mag seine Hoffnung verloren haben, seine Musik hat ihn jedoch nicht verlassen. Er stimmt einen Gesang an: „*Possente spirito*“ – „*Mächtiger Geist und furchtbare Gottheit*“. Er zollt dem Fährmann Reverenz, erweist ihm Ehre, zieht in ins Vertrauen und erzählt ihm seine Geschichte. Einfach und schlicht, ohne etwas zu verbergen, aber in höchstem Maße kunstvoll, in sechs Terzinen (zu jeweils drei Versen). Er schenkt dem Fährmann seine schönsten Koloraturen.

Dieser Gesang, unerschrocken, sensibel und authentisch, ist der eigentliche Höhepunkt des Dramas. Es ist die Heldentat des Sängers, der furchtlos die wilden Tiere zähmte. Ein Bittgesang, getragen von den weichen Klängen der Flötenorgel und der zart gezupften Theorbe wie in der vorangegangenen Totenklage, dazu sanft umflossen von den Figurationen zweier obligater Violinen.

Wieso, möchten wir fragen, spielt Orpheus nicht, wie die mythische Tradition es will, sein angestammtes Zupfinstrument, die Leier? Hermes hatte sie einst aus einem Schildkrötenpanzer gebaut und seinem Bruder Apollon geschenkt, als Sühne für stibitzte Rinderherden. Apollon wiederum hatte sie seinem Sohn Orpheus vermacht, der damit Wunderdinge vollbrachte. Mit der manchmal fünf-, oft auch siebensaitigen Lyra (die als tönendes Symbol der sieben Himmelsphären gedeutet wird), ist Orpheus vielfach abgebildet, so auf einer rotfigurigen Vase des sogenannten Orpheusmalers aus der Zeit um 440 v. Chr., aber auch auf zahlreichen römischen Mosaiken.

Doch für die Wahl der obligaten Violinen im *Orfeo* gibt es gute Gründe.

Erstens war Monteverdi selbst ein Virtuose auf dem Streichinstrument; womöglich wollte er sich selbst mit dem unsterblichen Sänger identifizieren. Schwerer wiegt ein zweites Argument. Auf vielen Orpheus-Darstellungen des 16. und 17. Jahrhunderts sind Apollon und sein Sohn Orpheus nicht mit der Lyra, sondern mit einem Streichinstrument abgebildet. Das prominenteste Beispiel ist Raffaels Darstellung des Parnassus in der vatikanischen *Stanza della Segnatura* (1510). Es zeigt Apollon singend und musizierend im Kreis der Musen. Er blickt zum Himmel auf und begleitet seinen Gesang mit einem Lauteninstrument, das er wie eine Violine linksseitig auf seine Schulter gelegt hat und mit einem Bogenstrich zum Klingen bringt. Das gleiche Instrument begegnet uns auf dem (offensichtlich von Raffael inspirierten) Sebastian Vranx zugeschriebenen Gemälde *Orpheus und die Tiere* (Rom, um 1595), auf dem Geschöpfe aller möglichen und unmöglichen Erdteile (einschließlich Affe, Löwe, Strauss und Einhorn) sich ein Stelldichein geben. Zahlreiche weitere Beispiele ließen sich anführen. Auch die Holzschnitte von Matthäus Merian und anderer Künstler bilden Orpheus mit der Lira da braccio ab.

Bei dem apollinischen Instrument handelt es sich, auch wenn das auf den ersten Blick verwunderlich erscheinen mag, ebenfalls um eine Lyra, genauer gesagt: um eine *Lira da braccio*. Aufgrund ihres flachen Steges erzeugt sie

Der Mensch ist Herr über die Schöpfung, wenn er sich nur selbst beherrscht.

bei jedem Bogenstrich vierstimmige Akkorde, darunter auch liegende Bordunklänge. Dass Apollon und Orpheus auf den Darstellungen des Barock zu diesem Instrument ihre Gesänge anstimmen, entspricht einer seinerzeit vielgeübten italienischen Musizierpraxis. Seit dem 15. Jahrhundert wurde die Rezitation der großen Versepen mit der *Lira da braccio* improvisierend begleitet. Mit der Wahl der beiden obligaten Violinen holt Monteverdi den antiken Sänger Orpheus aus den verblassten Zeiten der Antike in seine eigene Gegenwart.

Die musikalische Gestaltung der Szene ist ganz darauf bedacht, den göttlichen Sänger in Szene zu setzen. Der Generalbass beschränkt sich auf wenige Klänge, zumeist ganztaktige Harmonien, die von den Spielern harmonisch frei ausgestaltet werden dürfen. Von Strophe zu Strophe steigert sich die Intensität des Ausdrucks und der Ornamentik. Die gesungenen Strophen werden durch Instrumentalritornelle voneinander abgesetzt, die jeweils unterschiedliche Klangfarben in den Vordergrund rücken: zunächst die beiden Violinen, sodann (wenn vom Totenreich die Rede ist) zwei Zinken (*Cornetti*) und schließlich die Doppelharfe.

Der Zink ist eine Art Grifflochhorn aus Holz oder Elfenbein, mit dem sich die menschliche Stimme trefflich imitieren lässt, aber auch ein typisches Instrument der Unterwelt. Er wird wie eine Trompete geblasen und hat einen charakteristischen, obertonreichen, mitunter leicht nasalen Klang, der dem schnarrenden Regal zweifellos nähersteht als die Violine. Auf diese Weise, so möchte man vermuten, macht sich Orfeo dem seelenlosen Fährmann vertraut, er möchte verwandte Saiten in seiner mitleidlosen Seele berühren.

In der dritten Strophe wird die Doppelharfe zum ersten und einzigen Mal solistisch eingesetzt; sie korrespondiert

mit den „heiteren Lichtern“ der Augen der Geliebten, nach der Orfeo sich sehnt. Sie ist das Instrument der Engel und erinnert an Dantes *Paradiso*, das der Liebende an Euridices Seite zu finden hofft.

Die Singstimme ist in zwei Varianten notiert: klar und kunstlos die eine, reich verziert die andere. Die erste Version enthält den Kern der kompositorischen Invention. Er stellt das Gerüst dar, über dem ein erfahrener Sänger normalerweise seine eigenen Koloraturen improvisiert. Doch genau das wollte Monteverdi diesmal verhindern, deshalb legt er in der zweiten Version alle Verzierungen fest.

„Du sollst dich nicht fürchten“, beruhigt Orpheus den Fährmann, „denn ich habe nur die süßen Saiten meiner goldenen Leier als Waffe“. Mit dem Instrument in der Hand schläfert er den geschmeichelten Caronte ein und setzt eigenhändig das Boot über den Fluss. „Nichts unternimmt der Mensch vergeblich“, resümiert der Chor der Geister – im feierlichen Motetten-Stil einer *Sinfonia sacrae* –, „noch kann die Natur ihn überlisten“. Der Mensch ist Herr über die Schöpfung, wenn er sich nur selbst beherrscht.

VI. Das Unglück nimmt seinen Lauf

Auf einmal scheint alles ganz leicht. Orfeo muss kein zweites Mal um Euridice bitten, die liebliche Proserpina hat seinen Gesang aus der Ferne belauscht. Gern gibt Pluto sie nicht frei, da „ein strenges, unabänderliches Schicksal deinen Wünschen, geliebte Gattin, im Wege steht“. Und so stellt er die bekannte Bedingung: „bevor sein Fuß nicht diese Abgründe verlassen hat, darf er seinen verlangenden Blick nicht nach ihr wenden, denn durch nur einen einzigen Blick wird sie für immer verloren sein“. Es geht um Selbstbeherrschung. Eine Kleinigkeit, sollte man meinen, für einen, der den Schrecknissen der Hölle getrotzt hat. Orfeo hält sich mit Zweifeln gar nicht erst auf. „Welche Ehre ist deiner würdig, meine allmächtige Leier?“ fragt er übermütig zu einem fröhlichen Lied. Wieder erklingen die beiden Violinen; es treten noch Blockflöten hinzu. „Du wirst deinen Platz unter den schönsten Sternbildern finden, und zu deinem Klang werden die Sterne ihren langsamen und schnellen Reigen tanzen.“

„Halt ein!“ möchten wir dem Sänger zurufen, der im Begriff ist, sich neuerlich an die Stelle Gottes zu setzen. Denn nur dem, der „das Universum lenkt“, gehorcht der Reigen der Gestirne. Wiederum stehen wir vor einem theologischen Problem. Und so kommt es, wie es kommen muss, das Unglück nimmt seinen Lauf. Denn nicht der Zweifel, ob Euridice ihm auch wirklich folge (ein zutiefst anrührendes und menschlich verständliches Zagen), lässt Orfeo den verbotenen Blick wagen, sondern vielmehr seine trotzige Überheblichkeit: „Vielleicht sind die Götter des Hades von Neid erfüllt und verweigern mir das vollkommene Glück, euch anzusehen ihr glücklichen, fröhlichen Augen“, mutmaßt er, und setzt bewusst alles aufs Spiel: „Was Pluto verbietet, befiehlt die Liebe. Einem so mächtigen Gott, der Menschen und Götter besiegt, muß auch ich gehorchen“. Und er wendet sich um.

Amor vincit omnia lautet der Titel eines 1602 entstandenen Gemäldes von Caravaggio. Frech und mit spöttischer Verachtung lacht uns der Knabe mitten ins Gesicht. Seine Flügel sind dunkel wie die Schwingen der Geister der Unterwelt, der Hintergrund des Gemäldes ist finster, nur die Gestalt des Siegers ist in helles Licht getaucht. Ein infernalisches Szenario. Die Sehne seines Bogens

ist gerissen. Zu seinen Füßen liegen Musikinstrumente umhergestreut, darunter eine Violine und eine Laute, wie sie aus dem Instrumentarium des Orfeo stammen könnten. Der Himmelsglobus hinter seinem rechten Oberschenkel ist kaum noch zu sehen. Kunst und Wissenschaft, Tugend und Erkenntnis sind

Je tiefer die Trauer, desto entschiedener fordert sich das Leben wieder ein.

nichtig. „Alles besiegt Amor; so wollen denn auch wir uns Amor fügen!“ So heißt es in den *Bucolica* des Vergil, auf die sich sowohl Caravaggios Gemälde als auch Striggios Libretto beziehen. Ein Text, den alle kennen, die der Uraufführung des Orfeo lauschen. Ein geistreiches Spiel mit Zitat, ein augenzwinkerndes Wiedererkennen.

Doch die Musik spricht eine andere Sprache als der Text. Mit welcher Zartheit und Trauer hat Monteverdi die Begegnung der Blicke, die unwiederbringlich letzte, inszeniert! Auch hier möchten wir uns an Richard Wagner erinnern, an *Tristan und Isolde* insbesondere, wo das Aufeinandertreffen der Blicke den Beginn der Liebe ebenso markiert wie ihr Ende. Für einen Augenblick steht die Zeit still. Die Geisterstimme mit dem schnarrenden Regal fährt dazwischen; Euridices Stimme erklingt schon aus der anderen Welt, von ätherischen Harfenklängen umflossen. Moralisch zieht der Chor der Geister sein Fazit: „Orpheus besiegte die Hölle und wurde von seiner Leidenschaft besiegt. Ewigen Ruhm aber verdient nur der, der sich selbst besiegt.“ Das klingt vernünftig, aber unser Herz ist bei den Liebenden.

Ebenso wie Wagners Tristan wird auch Orfeo aus dem Reich des Todes vom Sog einer „geheimnisvollen Macht“ dem „verhaßten Licht“ wieder entgegengeschleudert. Die Zinken, Posaunen und Regale schweigen jetzt, sagt die Partitur, und die Instrumente der Hirtenwelt treten wieder in Erscheinung, mit demselben Ritornell, das wir zu Beginn des Werkes gehört haben, genauso unschuldig und naiv wie zu Beginn die Sonne scheint auf die heitere Landschaft – aber die Welt des Menschen ist von Dunkelheit und Trauer überbeschattet. Das kennen wir alle: Wir haben Katastrophen erlebt, die unser Leben für immer verwandeln. Wir haben schwere Verluste erlitten. Wir kehren von einer Reise zurück – innerlich oder äußerlich verwandelt. Aber die Welt, die wir zurückließen – das Haus, die Freunde, die Familie – haben sich nicht verändert.

VII. Das Sternbild der Lyra

Werfen wir noch einen Blick auf den Schluss. Wie soll das Drama enden? In der Mythologie wird Orpheus von den Mänaden, den wilden, blutrünstigen Bacchantinnen, zerrissen; nach manchen Versionen treibt sein abgeschlagener Kopf, noch immer Lieder singend, in den Wellen des Flusses Hebros, bis er bei Lesbos an Land gespült wird; erst als Apollon ihm zu schweigen gebietet, verstummen seine schauerlichen Gesänge.

Auch im Libretto der Uraufführung ist von den wilden Bacchantinnen die Rede, die Orfeo wütend verfolgen. Nicht jedoch in der Partitur. Apollon, der Sonnengott, nimmt sich der Sache an. Auf einer Wolke schwebt er herab – ein immer wieder gern bestaunter Effekt der barocken Theatermaschinerie – und tröstet den Untröstlichen mit einer

väterlichen Ermahnung. „Es ist niemals der Rat eines weisen Herzens gewesen, der eigenen Leidenschaft zu dienen“, macht er ihm klar. „Noch weißt du nicht, daß hier unten“ – damit meint er die sublunare Welt der Vergänglichkeit – „Heiterkeit und Unglück nichts bedeuten“. Und Orpheus lenkt ein wie ein gehorsames Kind. „Ich wäre der unwürdige Sohn eines so großen Vaters, wenn ich deinen weisen Rat nicht befolgen würde“, bemerkt er bescheiden. Und wird zu den Sternen entrückt.

„Siam cantando al cielo“ – „Singend steigen wir zum Himmel empor, wo die wahre Tugend den ihr gebührenden Preis erhält: Freude und Frieden.“ Wir hören die wolkige Himmelfahrt der beiden in scharfen Punktierungen und bebenden Koloraturen. Der Chor stimmt eine fröhliche Weise an. Wir reiben uns etwas verwundert die Augen. Wäre die andere Lösung denkbar gewesen? In seiner Totenklage hatte Orfeo gelobt, die Abgründe der Hölle mit Euridice zu teilen, sollte das Rettungswerk misslingen. Auch in Dantes *Inferno* bleiben die Liebenden, wenn sie sich versündigt haben, zusammen; denken wir an Paolo und Francesca da Rimini. Nicht so Orfeo. In der Sonne und in den Sternen soll er fortan das verlorene Ebenbild der geliebten Augen Euridices erkennen – eine kosmologische Lektion.

Das Sternbild Leier, das allabendlich am sommerlichen Nachthimmel aufsteigt, erinnert an den göttlichen Sänger. Sein hellster Stern ist die Wega. Arabische Astronomen sahen in ihm einen herabstürzenden Adler. Erinnern wir uns noch einmal an das Bild aus der *Ars magna lucis* von Athanasius Kircher. Hier ist es die Schlange, die sich erdwärts windet. Urania, die Sternenkunde, steht von den neun Musen dem apollinischen Sonnengott am nächsten. Zu ihr wird nun auch Orpheus aus der irdischen Welt des Theaters entrückt. Im Licht des damaligen Symbolverständnisses war dies ein naheliegender und vollauf befriedigender Abschluss.

Kein Grund zu trauern also! Was aber wird aus Euridice? Sie muss auf ewig in den dunklen Verliesen der Unterwelt schmachten. Von den Anwesenden wird sie bald vergessen. Wie um alle Zweifel vom Tisch zu wischen, beendet Monteverdi sein Werk mit einer *Moresca*. Das ist ein wilder Tanz, dessen Name sich von den *moriscos*, den in Spanien lebenden Mauren, ableitet. Schräg und exzentrisch geht es dabei zu. Allerlei Sprünge und akrobatische Verdrehungen sind angesagt, ein lustiges und ausgelassenes Treiben, entfesselt und karnevalesk.

Je tiefer die Trauer, desto entschiedener fordert sich das Leben wieder ein. Das kennen wir von Beerdigungsfeiern. Die *Accademia degli Inaghiti* (die Gesellschaft der „Verrückten, Vernarrten, Verliebten“), die das Spektakel veranstaltet hatte, wollte sich am Schluss noch einmal so richtig austoben. Und schließlich ist der Mohrentanz auch eine ferne Reminiszenz an die Bacchantinnen, die mit ihren ekstatischen Festen blutige Spuren zogen. Wir jedoch schauen zum Himmel und erkennen im ewigen Abbild der Sterne den traurigen Hirten und seine Verklärung. □

Hinweis:

Alle zitierten Übersetzungen des Textes stammen von Ursula Jürgens-Hasenmeyer nach Attila Csampai und Dietmar Holland (Hrsg.): Claudio Monteverdi: Orfeo; Christoph Willibald Gluck: Orpheus und Eurydike. Texte, Materialien, Kommentare. Reinbek bei Hamburg 1980

Verbindet Spiritualität oder trennt sie?

Die drei monotheistischen Weltreligionen im Gespräch

An die 300 Teilnehmer kamen zur Abendveranstaltung „Verbindet Spiritualität oder trennt sie? Die drei monotheistischen Weltreligionen im Gespräch“ am 2. April 2019 in die Katholische Akademie in Bayern. Die Ergebnisse des Gesprächs formulierten sie in Wünschen für den interreligiösen Dialog. Rabbiner Steven Langnas würde sich über mehr Offenheit freuen, ebenso über mehr Begegnungen und die Bereitschaft, eine andere

Glaubensrichtung objektiver zu verstehen. Ein Dialog, der über Erfahrung geht, und der sich um den Frieden bemüht, steht für P. Dr. Anselm Grün OSB im Vordergrund. Dabei sieht er eine besondere Chance in der Mystik. Und der Muslim Prof. Dr. Ahmad Milad Karimi hofft auf einen Dialog, in dem man selbst zum Weg bzw. zur Brücke wird. Akademie-Studienleiter Dr. Johannes Schießl moderierte.

Johannes Schießl: Bei unserem Experiment heute geht es nicht um ein Streitgespräch, und schon gar nicht um eine Talkshow, auch wenn die roten Sessel das vielleicht nahelegen würden. Vielmehr wollen wir über unseren Glauben ins Gespräch kommen, unsere jeweilige Spiritualität ins Gespräch bringen, und dafür haben wir kaum zwei Stunden Zeit. Darum müssen wir uns einschränken. Wir haben vereinbart, dass wir uns auf fünf zentrale Themen konzentrieren: das Gebet – das liegt bei der Spiritualität nahe –, dann die spirituellen Orte, sprich Synagoge, Kirche und Moschee, weiter über die Themen Pilgerschaft und Fasten in den drei Religionen, und schließlich die Barmherzigkeit als Kern der Spiritualität in allen drei Monotheismen.

Rabbiner Langnas, das christliche Beten speist sich zu einem großen Teil aus dem Alten Testament, vor allem aus den Psalmen. Welche Rolle spielen denn die Psalmen im Judentum, und wie würden Sie insgesamt das Spezifikum jüdischen Betens beschreiben?

Steven Langnas: Wo soll ich anfangen? Die Psalmen im jüdischen Gebet, und es gibt sehr viele davon, sind ähnlich, wie wenn man ins Fitness-Studio geht und macht zuerst zehn Minuten auf dem Crosstrainer, bevor man mit dem Training beginnt. So ist es mit den Psalmen: Sie sind da, um uns in die Stimmung zu bringen, den Hauptgebeten zu begegnen. Die Hauptgebete beschäftigen sich mit unserem Gottesbild, mit unserer Beziehung zu der Lehre, mit unseren eigenen Bitten und dem, was wir von Gott wollen, und auch dem, was wir bereit sind zu geben.

Johannes Schießl: Pater Anselm, wenn man an das christliche Beten denkt, fallen einem meist zunächst geformte Gebete ein wie das Vaterunser. Aber christliches Beten ist ja doch mehr das Dasein vor Gott, das Hören auf ihn, was besonders dem heiligen Benedikt wichtig ist. Wie würden Sie christliches Beten erklären?

Anselm Grün: Zunächst beten auch wir die Psalmen. Jesus selber hat sie gebetet, und wir Mönche beten jede Wo-

che alle 150 Psalmen. Das ist unsere wichtigste Gebetsschule. Aber Gebet ist eben mehr als Worte zu sprechen. Für mich ist Gebet Begegnung mit Gott, das heißt, dass ich alles, was in mir ist, auch das Chaos, die Emotionen, Gott hinhalte, ihm meine eigene Wahrheit hinhalte. Gebet ist dann die Verwandlung des Menschen. Ich stelle mir vor, dass Gottes Liebe, Gottes Gnade hineinströmt in alle Bereiche meiner Seele, meines Leibes. Therese von Lisieux hat ein schönes Bild gebraucht: Das Wasser sucht immer den tiefsten Punkt, Beten heißt für mich, mich ungeschützt, so wie ich bin, mit all dem, was in mir auftaucht, Gott hinzuhalten und zu vertrauen, dass alles in mir verwandelt, durchdrungen werden kann von Gottes Liebe. Dann begegne ich auch meiner eigenen Wahrheit und Gott als dem, der mich bedingungslos annimmt.

Johannes Schießl: Professor Karimi, bei einem Blick von außen auf das Gebet im Islam kommt einem gleich das Freitagsgebet in der Moschee in den Sinn, mit der Waschung, den Gebets-teppichen, den körperlichen Gesten. Aber einmal grundsätzlicher gefragt: Was macht muslimisches Beten aus?

Ahmad Milad Karimi: Im Kern ist das Gebet im Islam nichts anderes als eine intime Zuwendung des Menschen zu seinem Schöpfer. Im Gebet stehe ich vor Gott, und da gibt es nur ihn und mich. Im Gebet werde ich zum Wesentlichen gebracht. Vor Gott fallen alle Masken, alle Ämter, all die Farben und Gerüche, die wir um uns sammeln, um ein immer anderer zu sein, um etwas zu verkaufen. Aber vor dem Herrn aller Welten stehe ich ohne alle die Masken, ich stehe nackt vor ihm. Das ist der Kern und auch das Reizvolle des Gebets im Islam.

Johannes Schießl: Jetzt gibt es aber durchaus auch Unterschiede im Beten. Im Islam, wenn ich das richtig verstehe, gilt Gott nicht so als personales Gegenüber wie bei uns. Im Judentum gibt es kein Gebet zu Jesus Christus, usw. Es gibt also Unterschiede. Wo sehen Sie diese Unterschiede? Wer von Ihnen mag anfangen?

Anselm Grün: Ich denke, im Islam gibt es auch den personalen Gott, das ist kein Unterschied. Die Begegnung mit Gott, das ist ganz ähnlich. Natürlich, wir Christen beten auch zu Gott; das ist das eigentliche Gebet. Aber wir können auch Jesus Christus bitten, oder wir können auch Maria bitten, uns in unserer Beziehung zu Gott zu unterstützen. Und Jesus ist eben auch in uns selber als der innere Arzt, als der innere Beter. Eine Weise, Psalmen zu beten, ist zum Beispiel, sie mit Jesus zu beten, sich vorzustellen, wie Jesus zum Beispiel Psalm 22 oder Psalm 31 am Kreuz gebetet hat. Dann spürt man, er hat mit den Psalmen seine Erfahrung mit Gott und mit den Menschen zum Ausdruck gebracht. Das körperliche Beten wie im Islam gibt es natürlich bei uns auch; Gebetsgebärden waren für die Mönche und auch für die frühen Christen normal. Man hat immer mit dem Leib gebetet. Beten heißt, die Hände zu Gott zu erheben, und die Oranten, die Betenden in den Katakomben sind ja immer mit offenen Armen, mit offenen Händen dargestellt. Ich kann mir überlegen, was macht es mit einem Menschen, so vor Gott zu stehen: Er erfährt in Gott die eigene Weite, die eigene Freiheit, die eigene Würde.

Johannes Schießl: In dieser Runde geht es uns um die Unterschiede, Rabbiner Langnas ...

Steven Langnas: Ich erinnere mich, im letzten Jahr habe ich ein paar Mal von Kardinal Marx gehört, dass er Christen angesprochen hat: In Jesus haben wir einen Bruder. Das ist eine sehr christliche Aussage. Im Judentum ist Gott nicht unser Bruder. Einerseits ist er der Allmächtige, der Schöpfer, der alles erschaffen hat, der immer war, immer wird usw. Andererseits, oder zusätzlich, ist er unser Papa, unser Vater. Da fällt mir eine Geschichte ein, die ich nie vergessen werde: Als ich noch in Basel gelebt habe, haben wir nach dem Gottesdienst in der Synagoge immer die Matriachin unserer Familie besucht. Sie war damals über 90 Jahre alt und konnte nicht mehr selber in die Synagoge gehen. Wir haben bei ihr Kekse gegessen, Schnaps getrunken, über die Woche geredet usw. An einem Samstag war ich aus verschiedenen Gründen der einzige, der gekommen ist. Alle anderen waren in Skiferien oder krank oder was auch immer. Nach 15 Minuten oder so hat sie gesagt: Jetzt geh nach Hause, es ist okay. Ich habe gesagt: Oma, ich will dich nicht allein lassen. Sie hat gesagt: Mein Kind, ich bin nicht allein; der liebe Gott ist mit mir. Und das wird auch durch das jüdische Gebet vermittelt.

Johannes Schießl: Professor Karimi, sehen Sie beim Gebet Unterschiede zwischen den Weltreligionen?

Ahmad Milad Karimi: Ja, durchaus. Die Frage ist nur, was heißt Unterschied? Wir können auf der Oberfläche viele Unterschiede markieren, und ich könnte die Eigenart des Gebets im Islam schildern. Aber interessant ist im Grunde genommen, was im Gebet geschieht. Wenn Sie trotzdem beim Unterschied beharren wollen, nenne ich einen: Im Gegensatz zu dem, was Sie gerade gesagt haben, würde ich mir Gott weder als Bruder noch als Papa vorstellen, sondern Gott ist überhaupt keiner, der mir entgegensteht. Gott ist kein Gegenstand, sondern Gott ist, um es mit einem schönen Wort von Schelling zu sagen, Urstand. Gott untergräbt diese Distanz, die ich immer einbauen will, weil ich Gott einfach nur als ein Gegenüber haben will: Ich rede zu ihm, und er möge mir doch entgegenstehen. Aber er steht mir nicht entgegen; er ist mir

näher als meine eigene Halsschlagader, er ist mir näher als ich mir selber nahe bin. Insofern ist die Perspektive des Islams eine unglaublich vertiefte Perspektive, die Gott immer in der Weise denkt, als wäre Gott immer mit mir. Also, auch dann, wenn ich ihn anspreche, ist er in diesem Ansprechen mit mir. Er ist nicht derjenige, der mir am Ende meiner Ansprache eine Antwort gibt, sondern er ist derjenige, der mich beim Ihn-Ansprechen begleitet. Das ist eine ganz subtile Art, wie Gott sich im Leben des Menschen Raum schafft. Im Grunde genommen ist es das, was Pater Anselm sagt: Im Gebet öffnet sich etwas in mir; es kommt zu einer gewissen Entgrenzung. Das ist das, was, so glaube ich, aber auch Judentum, Christentum und Islam verbindet. Wir sind im Gebet mehr, als wir sind, weil uns im Gebet gewahr wird, dass Gott mit uns ist, in welcher Weise nun auch immer.

Johannes Schießl: Ich möchte jetzt andersrum fragen: Was fasziniert Sie an den Gebetsformen der anderen, und was könnte man gegebenenfalls sogar von ihnen lernen? Pater Anselm, vielleicht mögen Sie anfangen.

Anselm Grün: Mich beeindruckt natürlich das leibhafte Beten, wenn da eine ganze Gemeinde auf den Boden fällt und sich verneigt. Das ist auch ein Kraftfeld, das da entsteht. Die Mönche haben es auch gemacht, sich nach jedem Psalm auf den Boden geworfen. Also, das kraftvolle Beten mit dem ganzen Leib, das fasziniert mich. Und im Judentum fasziniert mich einfach der Glaube: Trotz allen Leides, ich halte fest an Gott. Diese Glaubenszeugnisse von Leuten, die in Auschwitz waren, die haben mich sehr beeindruckt: Ich lasse mich von Gott nicht abbringen, selbst wenn das Leben noch so chaotisch ist.

Johannes Schießl: Rabbiner Langnas, was würde Sie an den anderen beiden faszinieren?

Steven Langnas: Bei einem Gebet in einer Moschee oder allgemein den islamischen Gebeten: Die Musik gefällt mir sehr! Ich höre es sehr gerne, wenn ein Imam die Gebete vorträgt. Ich habe hier in München öfters die Gelegenheit bei verschiedenen Veranstaltungen: Das ist immer ein Genuss! Ich höre ganz fest zu, um die Worte in Arabisch, die ähnlich zum Hebräischen sind und von denen es ganz viele gibt, zu verstehen. Bei den Christen, besonders bei den Katholiken und den Orthodoxen, und ich meine das im positivsten Sinn, erlebt man eine „Show“, also Weihrauch und die Gewänder und die Ikonen usw. Es funktioniert alles wie eine gut geölte Maschine; jeder weiß, was er zu tun hat und wann er es zu tun hat. Ein jüdischer Gottesdienst ist in vielen Fällen vielleicht etwas lebhafter, manchmal auch chaotischer.

Johannes Schießl: Wie geht es Ihnen mit den anderen, Professor Karimi?

Ahmad Milad Karimi: Ich glaube, in den beiden anderen Religionen gibt es unglaublich schöne und reizvolle Momente. Was mich zum Beispiel in einer Synagoge fasziniert, ist die Ehrfurcht, mit der Juden des Ewigen gedenken. Wenn hebräisch rezitiert wird in dieser jüdischen Gemeinde, dann kommt es mir so vor, als würde aus Ehrfurcht die Luft zittern. Diese Ehrfurcht jüdischer Glaubensstradition ist zutiefst bewegend.

Steven Langnas: ... akzeptiert, akzeptiert ...



Studienleiter Dr. Johannes Schießl (2. v. l.) mit den Diskutanten (v.l.) Steven Langnas, P. Anselm Grün OSB und Ahmad Milad Karimi.

Ahmad Milad Karimi: Wie denn auch anders? Was an der christlichen Gebetsform das Beeindruckende ist und das Bewegende für mich als gläubigen Muslim: Dass Christen in ihrem Gebet in gewisser Weise immer mit dem Antlitz des Menschen beten, dieses Menschen, der Gott selbst ist, nämlich Jesus von Nazareth. Da ist ein Moment der

Zerbrechlichkeit des menschlichen Lebens, das sich im wahrsten Sinn des Wortes inkarniert. In jedem Gebet, wenn Pater Anselm sich an den Schöpfer aller Welten wendet, da ist er mit einem anderen, der ihn dahin aufrichtet. Und dieser jesuanische Moment des christlichen Gebetes ist unglaublich reizvoll.

Johannes Schießl: Vielen Dank für diese erste Runde mit tiefen Einblicken, wie ich finde. Wir wollen trotzdem zu unserem zweiten Thema weitergehen, den spirituellen Orten. Aber da waren wir schon ganz in der Nähe. Das ist doch ganz einfach, könnte man meinen: Im Judentum gibt es die Synagoge, im Christentum gibt es die Kirche, und im Islam die Moschee. Doch ganz so einfach ist es nicht. Was macht den jeweiligen Ort aus, und wie unterscheidet er sich von den anderen? Wir machen es wiederum in der historischen Reihenfolge. Rabbiner Langnas, was ist eine Synagoge, und wie unterscheidet sie sich von Kirche und Moschee?

Steven Langnas: Gemeinsamkeiten gibt es auch, aber eine Synagoge auf Hebräisch heißt Beth Knesset, das bedeutet Ort der Versammlung. In einer Synagoge versammeln wir uns vor allem, um zu beten. Die Frage ist, warum braucht man eine Synagoge, warum braucht man eine Kirche oder Moschee? Kann man nicht im Englischen Garten spazieren gehen und mit dem lieben Gott reden? Ist er nicht überall? Die jüdische Antwort ist erstens: In einer Synagoge machst du ein jüdisches Gebetbuch auf, und du begegnest jüdischen Ideen, Idealen, Wertvorstellungen und bist dadurch spirituell bereichert. Aber auch das Zweite, dass man in einer Synagoge zusammen betet. Wenn wir miteinander und füreinander beten, haben unsere Gebete viel mehr Kraft.

Johannes Schießl: Pater Anselm, wie steht es um die Kirche, jetzt als Ort?

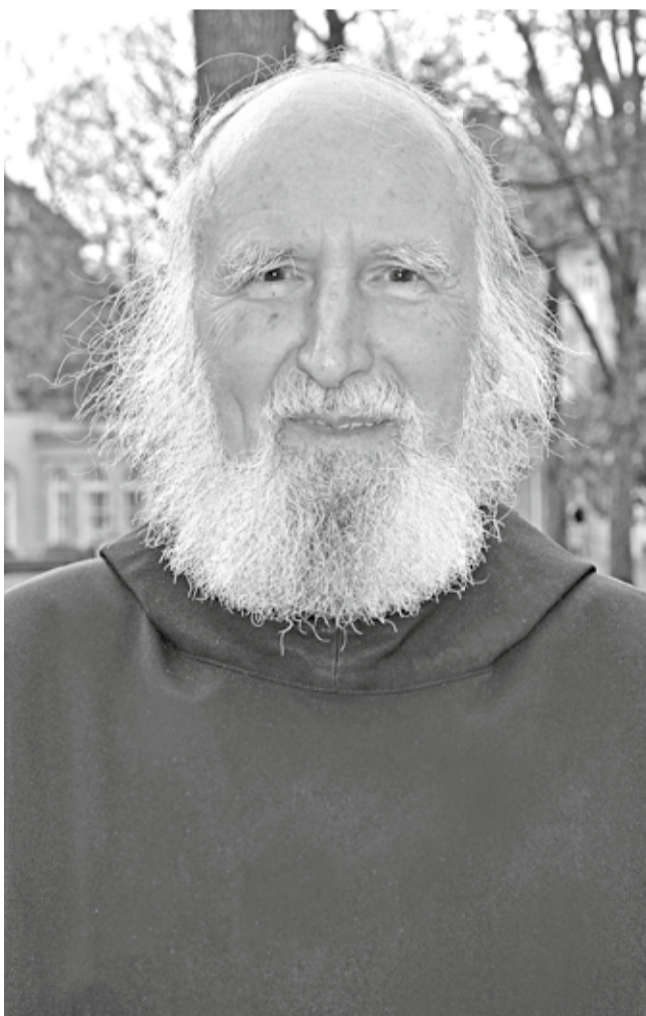
Anselm Grün: Natürlich glauben wir Christen auch, dass Gott überall wohnt, die ganze Natur durchdringt. Lukas hat das in der Areopag-Rede so dargelegt: Gott braucht keinen Tempel. Aber die Kirchen sind für uns zuerst auch Ort der Versammlung, des gemeinsamen Gebetes, aber auch Ort der Schönheit. Gottes Schönheit wird sichtbar in der Schönheit der Architektur, in der Schönheit der Bilder. Die Moscheen sind auch wunderschön; da sind wir gleich. Aber der Unterschied ist, dass wir Bilder haben. In der Moschee gibt es schon auch Malereien, Kunst, aber ohne bildliche Darstellungen. Gut, es gab auch in der Kirche den großen Bilderstreit. Aber nun haben wir Bilder, die etwas darstellen vom Geheimnis.

Sie sprechen unsere eigenen inneren archetypischen Bilder an, sie sind heilsam. Über Bilder kann man nicht streiten; sie wirken einfach auf den Menschen. So sind Kirchen der Ort, wo viel gebetet worden ist, und das spürt man auch. Lukas sagt von den ersten Christen: Als sie gebetet haben, bebte der Ort. Das kann man bei Kirchen auch spüren: Da ist etwas in Schwingung geraten, da ist ein Ort, wo das Heilige mich umschließt. Natürlich weiß ich das in der Natur auch, aber trotzdem brauchen wir solche Erfahrungen, dass es ein heiliger Ort ist, wo wir wie Mose die Schuhe ausziehen und einfach spüren, da ist etwas anderes, was ich mit Ehrfurcht betrachte.

Johannes Schießl: Professor Karimi, was macht eine Moschee aus?

Ahmad Milad Karimi: Beim Ausziehen der Schuhe kann ich gut weitermachen. Das ist ja interessant, auch koranisch, dass Mose aufgefordert wird, seine beiden Sandalen auszuziehen. Das ist ein Sinnbild für beides, was wir sind; also alles wird abgelegt. Um in eine Moschee hineinzukommen, muss man die Schuhe ausziehen, am besten auch rituelle Waschungen vornehmen, für Muslime ist das vorgeschrieben. Aber was bedeutet es? Moschee ist ein Lehnwort aus dem Arabischen, Al Masjid heißt wortwörtlich: der Ort, an dem Menschen sich niederwerfen, also der Niederwurfungsart. Entgegen der Meinung von außen ist eine Moschee eigentlich kein Ort, an dem irgendwelche Prediger Strafpredigten schwingen, sondern im Kern geht es darum, dass wir einen Versammlungsort haben, an dem Menschen Schulter an Schulter stehen und sich gemeinsam vor Gott niederwerfen.

Insofern ist auch die Bildlosigkeit gerade aus diesem Bewusstsein heraus entwickelt worden, dass die Moschee ein Ort sein soll, an dem ich mich ganz und gar dem Ewigen öffne. Und da ist jedes Bild muslimisch gesehen eine Ablenkung und inadäquate Form. Wobei wir schon auch Abbildungen von Suren aus dem Koran haben als Wegweiser zum Geheimnis Gottes, und auch die Ornamentik als ein Zeichen der Unendlichkeit. Wenn ich ein Ornament anschau: Niemand ist es zu Ende, niemals fertig. Ein Ornament ist immer etwas Fragmentarisches. Und da stehe ich als



P. Anselm Grün: „Ich stelle mir vor, dass Gottes Liebe, Gottes Gnade hineinströmt in alle Bereiche meiner Seele, meines Leibes.“

ein Fragment, vor dem, der mich vervollständigt.

Johannes Schießl: Rabbiner Langnas, wenn Sie auf barocke Kirchen schauen oder auf eine Moschee mit vielen Schriftzeichen und Ornamenten, was empfinden Sie da?

Steven Langnas: Es ist doch schön!

Johannes Schießl: Aber die Schlichtheit der Synagoge ist trotzdem wichtig ...

Steven Langnas: Beten bei uns, ob allein oder in der Synagoge, benutzt alle unsere Sinne, also Sehen, Hören, Sprechen, Singen. Aber das ist eher eine innere Sache; es ist nicht so sehr beeinflusst vom Raum. Es gibt viele Synagogen, die wunderschön sind, und es gibt auch Synagogen, die ganz einfach ausgestaltet sind, aber manchmal sind die Gebete in solch einfachen Synagogen inniger als in den schönen.

Johannes Schießl: Professor Karimi, eine Moschee eher schlicht oder eher üppig ausgestattet, was gefällt Ihnen besser?

Ahmad Milad Karimi: Aus ästhetischer Sicht: Ganz leer wirkt einfach lieblos. Aber es geht darum, dass eine Idee verwirklicht ist. Menschen brauchen Orte der Achtsamkeit, Orte der Begegnung, Orte der Stille. Heilige Orte wie eine Moschee, eine Synagoge oder eine Kirche sagen uns, dass es hier auch andere Menschen gegeben hat, die gebetet haben. Und diese Ansprache, diese Atmosphäre, in die wir hineingehen, in die wir uns hineingeben, das ist das eigentlich Bedeutsame.

Johannes Schießl: Pater Anselm, welche Kirchen mögen Sie am liebsten, romanische, gotische, barocke oder moderne?

Anselm Grün: Romanische sind für mich am faszinierendsten. Das lässt mich an einen Mutterschoß denken, diese Geborgenheit und das Einfache. Aber auch gotische Bilder, gotische Figuren drücken für mich etwas Hehres aus. Natürlich ist Gott für uns auch bildlos. Gott ist jenseits der Bilder, aber die Bilder zeigen Menschen, die von Gott erfüllt sind. Sie sind für mich ein Ort der Hoffnung, dass ich auch so durchdrungen werde von Gott, damit auch durch mich etwas durchstrahlt. Die Bilder der Heiligen oder anderer großer Menschen sind gleichsam auch Genossen, Gebetsgenossen, die mit mir beten. Sie haben ganz und gar aus Gott gelebt, das gibt immer wieder auch Hoffnung, dass ich auch aus Gott heraus lebe.

Johannes Schießl: Unser nächstes Thema ist die Pilgerschaft, und da fangen wir mal mit dem Islam an. Professor Karimi, eine Pilgerreise nach Mekka gilt als die höchste spirituelle Säule im Islam, und wir schauen staunend auf die Fernsehbilder von der Kaaba. Waren Sie selber schon mal in Mekka, und was ist mit den Muslimen, die das schlicht nicht schaffen, aus welchen Gründen auch immer?

Ahmad Milad Karimi: Biografisch gesehen: Nein, ich war noch nicht in Mekka. Die Kaaba ist für Muslime immer ein Sehnsuchtsort, und ich will mir so jung noch nicht diese Sehnsucht nehmen. Zumal ich auch den Gang nach Mekka als eine Befürwortung der Politik der Saudis sehe, und das muss boykottiert werden. Das heißt, mit dem Schmerz, der mich auch erfüllt, bin ich ein Mensch, der bemerkt, was für ein



Foto: Ivoha/alamy-stock

Kirchen – unser Foto zeigt die katholische Nürnberger Stadtpfarrkirche Kirche unserer Dame – sind für P. Anselm ein Ort der Versammlung, des gemeinsamen

Gebetes, aber auch ein Ort der Schönheit. Gottes Schönheit werde sichtbar in der Schönheit der Architektur, in der Schönheit der Bilder.

religiöses Gebot vor ihm steht – die größte Pflicht, die ich habe, nämlich diese Reise zu machen – und sehe zugleich, wenn das der Weg zu Gott sein soll, dann enthalte ich mich von diesem Weg.

Aber um auf Ihre Frage zu antworten: Natürlich ist das für Menschen, die es nicht können und gerne wollten,

religiös keine Schande, denn sie sind natürlich entschuldigt. Nur die Menschen sollen diese Reise begehen, die auch im Stande sind, diese Reise zu begehen, zumal der Prophet Muhammad programmatisch sagte: Die wahre Kaaba, das ist das Herz des Menschen. Was suche ich dort, wenn ich aus dem Herzen nichts empfinde? Kein Gebet, sagt der Prophet,

kein rituelles Gebet ist angenommen, wenn das Herz nicht dabei ist.

Und wer kann schon sagen, dass er aus dem Herzen lebt und glaubt? Ich glaube, als Muslim bin ich zurückgeworfen in meine eigenen Schwächen, bin konfrontiert mit meiner eigenen Realität und muss dafür Sorge tragen, dass die Kaaba hier ist, wo ich lebe. Wenn



Ahmad Milad Karimi: „Vor dem Herrn aller Welten stehe ich ohne alle die Masken, ich stehe nackt vor ihm. Das ist der Kern und auch das Reizvolle des Gebets im Islam.“

mein Nachbar in Not ist, und ich das Geld aber für eine Pilgerreise verwende, dann habe ich nichts verstanden von meiner Religion. Das heißt, ich muss dafür Sorge tragen, dass meine Umgebung zumindest eine kleine Kaaba geworden ist, ein reiner Ort, ein schöner Ort, ein Ort, an dem Leben möglich ist, gutes Leben, Vielfalt. Dann kann man die Reise beginnen. Im Grunde genommen ist das ein Luxus.

Johannes Schießl: Erst noch die Nachbarn versorgen und sich die Sehnsucht erhalten. Nun zum Christentum: Ja, Jesus war ein Wanderprediger. Der heilige Benedikt hingegen hatte es nicht so mit dem Herumvagabundieren; er setzte eher auf die *stabilitas loci*. Pilgerschaft in der katholischen Kirche ist vielfältig. Die Ziele reichen von Santiago bis zu oberbayerischen Marienwallfahrtsorten. Und dann gibt es da noch eine abstraktere Dimension. Nach dem Zweiten Vatikanum ist die ganze Kirche pilgerndes Gottesvolk. Pater Anselm, welche Dimensionen hat Pilgern für Sie?

Anselm Grün: Pilgern ist für mich ein Urbild des Glaubens. Abraham ist auch für uns Christen das Urbild des Pilgers, der auszieht aus der Heimat, der Vaterstadt, dem Vaterland. Es war für die Mönche immer ganz wichtig: Wir müssen ausziehen aus allen Bindungen, Abhängigkeiten und in die Freiheit gehen. Wir müssen aus der Vergangenheit ausziehen und ganz in der Gegenwart sein. Wir müssen aus dem Sichtbaren ausziehen, wir gehen immer auf das Unsichtbare zu. Wohin denn gehen wir, immer nach Hause, sagt Novallis. Das ist schon ein Urbild des Menschen, auszuwandern aus allen äußeren

Dingen, sich auf den Weg zu Gott zu machen. Natürlich, der äußere Pilgerweg ist immer nur eine Hilfe, eine Einübung für den inneren Pilgerweg.

Zu Benedikts Zeiten gab es Pilgermönche, die sich ihr ganzes Leben nie niedergelassen haben, sondern *propter Christum* unterwegs waren. Wegen Christus sind wir auch Pilger, lassen uns nicht hier auf der Erde nieder, weil unsere Heimat im Himmel ist. Benedikt ist da skeptisch, weil die sich durchgeessen haben durch die verschiedenen Klöster. Er sagt: Das ist zu unruhig! Er hat die *stabilitas* eingeführt, dass einer an einem Ort ist. Aber die Mönche sagen auch: „*Peregrinatio est tacere*“. Das Schweigen ist die wahre Pilgerschaft, ausziehen aus dem Haus des Wortes in die Stille, in das wortlose Geheimnis Gottes. Das ist letztlich auch Pilgerschaft, die innere Pilgerschaft.

Johannes Schießl: Wir müssen noch ein bisschen weiterreden, wir können noch nicht auswandern ins Schweigen ... Die Pilgerschaft ist in der Thora schier allgegenwärtig, vom Vater Abraham, der das Gewohnte verlässt, vom Auszug aus Ägypten über die Babylonische Gefangenschaft und die Sehnsucht nach der Rückkehr, bis zu dem grandiosen Pilgerpsalm, in unserer Zählung 122: „Ich freute mich, als man zu mir sagte, zum Haus des Herrn wollen wir ziehen. Schon stehen wir in deinen Toren, Jerusalem.“ Rabbinder Langnas, was bedeutet Pilgerschaft heute im Judentum?

Steven Langnas: Heutzutage haben wir nicht das ausgeprägte Konzept einer Pilgerreise wie im Islam und im Christentum. Die Bibel spricht von den drei Wallfahrtsfesten: Pessach, das Passah-

fest; Schawuot, das Wochenfest sieben Wochen später, der Ursprung des christlichen Pfingsten; und dann im Herbst Sukkott, das Laubhüttenfest. Diese drei Feste sind bekannt als Pilgerfeste oder Wallfahrtsfeste, für die in der Bibel ein ausdrückliches Gebot steht, diese Feste in Jerusalem, am Ort des heiligen Tempels, zu verbringen. Aber seit der Tempel im Jahre 70 zerstört wurde, ist das weggefallen. Wenn man heute eine Reise nach Jerusalem macht und vor dem Kotel, der Klagemauer, steht, ist das eine Art private Pilgerreise. Aber so wie es bei Ihnen beiden organisiert ist, haben wir es nicht.

Johannes Schießl: Beim Fasten, unserem nächsten Thema, darf Pater Anselm anfangen, denn wir stehen gerade in der Fastenzeit vor Ostern. Das Fasten heutzutage ist keine einfache Sache, nicht nur, weil es bei uns immer und überall genug zu essen gibt, sondern auch, weil man es gar zu leicht mit Abnehmen und Wellness verbindet. Nun wird Jesus im Matthäus-Evangelium sogar vorgeworfen, er sei ein Fresser und Säufer. Und doch hat er ganz Maßgebliches zum Fasten gesagt: Man soll dabei kein finsternes Gesicht machen, und sich waschen und salben. Wie könnte man christliches Fasten heute populärer machen?

Anselm Grün: Fasten ist durch die Medizin wieder populärer geworden, das Heilfasten, das auch als körperliches Fasten durchaus sinnvoll ist für den Menschen, dass er innerlich gereinigt wird, dass der Körper gereinigt wird. Aber die Fastenzeit soll der Reinigung überhaupt dienen, dass man nicht nur den Leib reinigt durch Fasten, sondern auch den Geist reinigt. Ein Mönchsvater sagt: Es nützt nichts, wenn du kein Fleisch isst, wenn du ständig das Fleisch der Brüder isst, also, wenn du ständig über die Brüder schimpfst oder sie kritisierst. Es braucht ein Training in der inneren Freiheit. Das ist für mich Fastenzeit, und ich denke schon, dass da viele wieder Lust dazu haben, dass sie das Gefühl bekommen: Ich lebe selber und werde nicht gelebt von meinen Bedürfnissen, ich kann noch verzichten.

Zum Fasten gehört auch das Feiern. Wenn man nur fastet und nur verzichtet, das ist auch zu wenig, sondern Fasten und Feiern gehören zusammen. Fasten intensiviert dann wieder den Geschmack am Essen, den Geschmack am Feiern. Für mich ist Fasten ein guter Weg, jedes Jahr einmal in Ordnung zu kommen – es schleicht sich immer etwas ein in der Lebensweise –, das Gefühl für Freiheit zu haben und den Geist zu reinigen. Eine schöne Fastenübung ist es, wie das die Mönche vorschlagen, eine Woche mal nicht über andere zu reden. Das reinigt den Geist.

Johannes Schießl: ... eine harte Übung. Ärgert Sie das manchmal, wenn in Zeitschriften ausschließlich Fasten und Abnehmen gleichgesetzt wird?

Anselm Grün: Klar, aber: Erstens haben die meisten keinen Erfolg, weil sie dann wieder das Essen anfangen. Der Leib hat sich auf wenig eingestellt, und dann nehmen sie sofort wieder zu. Oder es ist zu wenig: Fasten war immer ein spiritueller Weg. Ich gebe immer Fastenkurse zu Beginn der Fastenzeit, da ist ein Tag ganz wichtig: einen Tag für einen anderen Menschen zu fasten. Das ist dann ein leibhaftiges Gebet für einen anderen, wo ich nicht nur ein paar Fürbitten aufsaugt: Gott soll dem helfen, sondern ich spüre im Leib die Solidarität mit diesem Menschen. Das war in der frühen Kirche auch ganz wichtig, Fasten für andere Menschen.

Johannes Schießl: Ein interessanter Aspekt, würde ich meinen. Auch im Judentum bildet Fasten zusammen mit dem Beten und dem Almosengeben die Frömmigkeit. Wenn ich es recht weiß, gibt es Fasttage vor den hohen Festen wie Jom Kippur im Herbst, und auch vor dem Pessach-Fest. Rabbinder Langnas, wie sieht das Judentum heute, wenn man das so pauschal sagen kann, das Fasten?

Steven Langnas: Also erstens, jüdisches Fasten hat viel mehr gemeinsam mit muslimischem Fasten als mit christlichem Fasten.

Johannes Schießl: Das müssen Sie uns erklären!

Steven Langnas: Also, bei uns gibt es sechs Fasttage im Kalender, aber ein Fasttag ist wirklich ein Fasttag: kein Bissen, kein Schluck. Viele sagen, wie kannst du nur nichts trinken? Aber man hält es aus; es ist kein großes Problem. Also, es gibt zwei davon, die sogar 25 Stunden dauern; die anderen sind etwas kürzer. Manche haben mit der Trauer über die Zerstörung des heiligen Tempels in Jerusalem zu tun. Einer ist das Fasten Esthers, verbunden mit der Purim-Geschichte. Wenn Sie nicht die Geschichte des Buchs Esther kennen, haben Sie eine Hausaufgabe für heute Abend! Dann kommt Jom Kippur, das hat weder mit Trauer zu tun noch mit der Geschichte. Das ist ein Tag, an dem man durch den Entzug von allem Körperlichen fast ein total spirituelles Wesen wird, fast ein Engel.

Aber das Fasten ist dazu da, um uns zum Nachdenken zu bringen: Wenn du nicht essen kannst, wenn du nicht trinken kannst, musst du irgendwann im Laufe des Tages darüber nachdenken, warum du heute fasten musst. Und wenn es um die Trauertage geht, geht es um die Zerstörung des Tempels wegen unserer damaligen Sünden. Wie kann ich nicht in die Fettnäpfchen meiner Vorfahren treten, wie kann ich mich bessern, am Jom Kippur-Versöhnungstag sowieso, zu versuchen, ein besserer Mensch zu werden. Also, es gibt viel Spirituelles darin, ähnlich zum Christentum: Wir haben nur eine Woche im Jahr, vor diesem großen Trauertag, an dem die beiden Tempel zerstört waren, der neunte Tag im jüdischen Monat Aw, wo wir keinen Wein trinken und kein Fleisch essen dürfen, ausgenommen den Sabbat, unseren Ruhetag von Freitagabend bis Samstagabend.

Was ich toll finde an der christlichen Fastenzeit, dass sie so flexibel ist. Wenn man zum Beispiel eingeladen ist, darf man eine Ausnahme machen, und Starkbier ist eine wunderbare Erfindung! Im Judentum gibt es diese Flexibilität nicht; ein Fastentag ist ein Fastentag.

Johannes Schießl: Im Islam scheint mir das Fasten recht populär zu sein. Die Akademie hat vor zwei Jahren eine Studienreise nach Tunesien unternommen, und da hat mir eine junge, eher säkulare Mitarbeiterin der Deutschen Botschaft erzählt, in die Moschee, da gehe sie nie, aber Ramadan, das sei Ehrensache. Professor Karimi, können Sie die für uns ungewöhnliche Popularität des Ramadan erklären?

Ahmad Milad Karimi: Ich weiß nicht, ob das Wort Popularität es wirklich beschreiben kann. Im Grunde genommen geht es darum, dass gläubige Muslime dieses Gebot Gottes ernst nehmen. Und dieses Ernstnehmen ist eine reizvolle Angelegenheit. Es geht darum, das haben Sie ja vorhin auch beschrieben: Warum tue ich das eigentlich? Ich könnte auch sagen: Das ist so ein



Foto: Peter Forsberg/alamy-stock

In einer Synagoge (hier die Ohel Jakob Hauptsynagoge auf dem Münchner St.-Jakobs-Platz), so Rabbiner Steven Langnas, macht der Beter ein jüdisches

Gebetbuch auf, begegnet jüdischen Ideen, Idealen, Wertvorstellungen und ist dadurch spirituell bereichert.

archaisches Gebot, heute brauche ich es nicht mehr. Den ganzen Tag nichts zu trinken, das kann mir nicht gut tun. Ein Schluck Wasser – Gott ist doch der Allerbarmender, er wird mich doch nicht bestrafen, wenn ich nur ein Schlückchen Wasser trinke. Das sind ganz gängige Argumente dagegen. Aber in der Tat sind wir Muslime sehr strikt und halten uns daran, von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang weder zu trinken noch zu essen und sich auch von sexuellen Aktivitäten und von all dem, was Sie beschrieben haben, also üble Nachrede usw. zu enthalten. All das, was eigentlich sonst meinen Alltag bestimmt, von all dem muss man sich fernhalten.

Im Grunde genommen sind wir da mit dem Judentum verwandt, weil es eigentlich darum geht, dass uns im Fastenmonat eine Erkenntnis vermittelt wird. Und die Erkenntnis ist im Wesentlichen: Das, was mich am Leben hält, das sind nicht Wasser und Brot. Es ist etwas anderes, das mich am Leben hält. Es ist etwas anderes, was der Grundinhalt und die Praxis meines Lebens ist. Ein Monat Fasten im Jahr ist eine Art Atempause in diesem Jahr.

Dieser Monat gleicht keinem anderen. Wir sind ganz mit uns selbst beschäftigt, und wenn ich es biographisch sagen darf: Wenn ich faste, bin ich mir so nahe wie sonst nie. Das heißt, ich erwische mich ständig bei Gedanken, Gefühlen, die nicht sein dürfen, aber die bei mir zur Gewohnheit geworden sind. Keine Ahnung – eine schöne Frau läuft

vorbei und ich schaue, wow, was für eine schöne Frau. In dem Augenblick ist das vielleicht in Ordnung, aber ich merke, im Monat Ramadan dürfte ich eigentlich der Frau nicht nachschauen. Wieso tue ich das eigentlich, und wie normal ist es eigentlich für mich, dies immer zu tun, weil es ja nicht so schlimm ist? Also, man kann es noch schlimmer machen; aber auch schon dies wäre etwas, was mich einfach mit meinen eigenen Gefühlen, Sehnsüchten, Begierden konfrontiert.

Und im Grunde genommen ist das Ziel nicht: Faste im Monat Ramadan, achte darauf, in diesem Monat liebevoll, barmherzig, friedvoll zu sein, keine üble Nachrede usw., keine Völlerei, keine Maßlosigkeit, sondern: Das soll ein Abbild für das ganze Leben sein. Der erste Tag nach dem Monat Ramadan soll nicht anders sein als der Tag davor, obwohl ich esse und trinke usw. Im Grunde genommen ist das keine Freikarte, die ich danach habe, dann kann ich ja machen, was ich will. Danach denke ich darüber nach, wie Essen eigentlich schmeckt. Wissen Sie, wie ein Schluck Wasser schmeckt, wenn Sie 18 Stunden kein Wasser getrunken haben? Dieser erste Schluck Wasser, Sie spüren das durch den ganzen Körper. Das Wasser schmeckt süßlich; es ist etwas, das Sie wirklich ganz leibhaftig wahrnehmen. Und diese Solidarität mit Menschen, die nicht Wasser trinken können, nicht essen können, das ist ein zutiefst religiöser Moment.

Johannes Schießl: Aber um nochmal auf unsere Tunesienreise zurückzukommen: Diese junge Frau, Mitarbeiterin der Deutschen Botschaft, geht nicht in die Moschee, würde sich nicht als sonderlich religiös bezeichnen, aber hält den Ramadan. Das hat mich überrascht.

Ahmad Milad Karimi: Was soll man mit der Frau jetzt machen? Ich kann nicht sagen: Du bist doch nicht ganz bei Trost. In die Moschee zu gehen, das ist keine Pflicht, aber mein Fasten schon. Man kann zu Hause beten, man kann im Hotelzimmer beten. Ich habe es gerade gemacht, weil ich keinen Gebets-teppich hatte, habe ich das Handtuch dafür missbraucht. Ich finde, dass man beides nicht gegeneinander ausspielen sollte. Ich finde es großartig, dass so eine Frau, die wir als säkular beschreiben, ihre Religion, ihren Glauben an Gott ernst nimmt und in diesem Monat sich in etwas übt, was sie vielleicht sonst nicht so tun würde, zum Beispiel sich in Verzicht zu üben.

Johannes Schießl: Nun wollen wir noch einmal grundsätzlicher werden. Pater Anselm, Professor Karimi, in Ihrem Buch „Im Herzen der Spiritualität: Wie sich Muslime und Christen begegnen können“ gibt es ein Kapitel, in dem es um die Barmherzigkeit geht. Sie sei der Kern der Spiritualität: eine Aussage, die Papst Franziskus freuen dürfte. Aber zunächst zu den Wurzeln. Sowohl im

Hebräischen – Sie haben es auch schon angesprochen, dass es da oft Verbindungen gibt – als auch im Arabischen steckt in dem Wort für Barmherzigkeit die Wurzel „racham“ bzw. „rachma“, wenn ich es richtig sehe. Und diese Wurzel bedeutet Mutterschoß. Rabbiner Langnas, trotz aller Verwerfungen in der Geschichte, wäre diese weiblich geprägte Barmherzigkeit für Sie so etwas wie ein gemeinsamer spiritueller Nenner für Judentum, Christentum und Islam?

Steven Langnas: Hört sich wunderbar an!

Johannes Schießl: Beschreiben Sie es doch bitte aus jüdischer Sicht: Die Barmherzigkeit, welche Rolle spielt die in Ihrem Glauben?

Steven Langnas: Die Bibel, also für uns die fünf Bücher Mose, beginnen und enden mit einem Akt der Barmherzigkeit. Alle denken, was könnte das sein? Also erstens, als Adam und Eva es erkannt haben, dass sie nackt sind, bevor es Armani, Dior und Lagerfeld gab, war der liebe Gott der erste fashion designer und hat ihnen Kleider gemacht. Und die fünf Bücher Mose enden, wo der liebe Gott selbst Moses begräbt. Also zwei große Wohltaten: Wenn wir Barmherzigkeit ausüben, ist das *imitatio dei*; wir ahmen den lieben Gott nach, und das ist das höchste Ziel, das man erreichen kann.



Foto: Jochen Tack/alamy-stock

Das Innere der größten Moschee in Deutschland, die in Duisburg steht: Moschee ist ein Lehnwort aus dem Arabischen, Al Masjid heißt wortwört-

lich: der Ort, an dem Menschen sich niederwerfen, erklärt Professor Karimi zur Funktion „seines“ Gotteshauses.

Johannes Schießl: Professor Karimi, ein eher oberflächlicher westlicher Blick traut dem Islam nicht zu, dass auch hier die Barmherzigkeit im Zentrum steht. Aber nahezu jede Sure beginnt mit der Anrufung des barmherzigen Gottes. Das Wort Barmherzigkeit kommt mehr als 600mal vor im Koran, haben Sie geschrieben und habe ich gelernt. Gilt diese Barmherzigkeit allen Menschen oder nur den Muslimen?

Ahmad Milad Karimi: Natürlich nur den Muslimen, und vor allem nur Männern!!! Was für eine Antwort erwarten Sie denn? Anders herum gesagt, ist es wichtig, dass Sie gefragt haben: Auch wenn der Begriff Barmherzigkeit überhaupt nicht im Koran vertreten wäre, wäre ich ein Verfechter der Barmherzigkeit Gottes, und ich würde weiterhin antworten: Ja, Gottes Barmherzigkeit umschließt natürlich seine ganze Schöpfung. Die deutsche Übersetzung „der Barmherzige“ klingt übrigens zu tiefst falsch im islamischen Ohr. Sie haben es schon beschrieben, es hat irgendwas mit Mutterschoß zu tun. Ich würde es übersetzen mit „der Allerwärmende“. Das ist die Wärme Gottes, die alles durchstrahlt, Mutterschoß als etwas, das Vertrauen schenkt. Das wäre vielleicht das bessere Wort. Vielleicht muss ich das ändern, wenn meine Koran-Übersetzung in der nächsten Auflage erscheint; aber man müsste es 600mal verändern ...

Warum ist Gott überhaupt barmherzig? Im Koran gibt es einen Vers, den es

eigentlich gar nicht geben darf. Da heißt es vom Ewigen, der sagt: Ich habe mir selbst diese Allerwärmung zugeschrieben, ich habe mich selbst dazu verpflichtet. Warum tut er das und warum spricht er so? Im Grunde genommen will er sagen: Ich bin so unverfügbar, dass ich das eigentlich gar nicht brauche. Ich bin nicht barmherzig für mich selber, sondern ich bin barmherzig, oder sagen wir, allerwärmend, für meine eigene Schöpfung. Als Gott die Welt erschaffen hat, ist er allerwärmend tätig gewesen, seine eigene Tat ist die Wärme. Wir könnten sagen: Gott hat seine eigene Sehnsucht im Herzen aller Menschen eingeschrieben. Und das, was wir sonst tun, nämlich ein Mensch zu sein, heißt islamisch: Jeder Mensch hat den Zugang zu Gott, wenn er nur seine eigene Sehnsucht zu ihm offenbaren würde. Auch wenn ich Leid erfahre, wenn es Ungerechtigkeit in dieser Welt gibt – und unsere Welt ist eine ungerechte Welt –, darf ich diesen Allerwärmenden nicht vergessen. Er ist da.

Johannes Schießl: Und wie ist der Weg von der Barmherzigkeit oder Allerwärmung Gottes zur Barmherzigkeit unter den Menschen?

Ahmad Milad Karimi: Das ist eigentlich genauso, wie man auch christlich von Nächstenliebe und Gottesliebe sprechen würde. Der Prophet sagt, so lange du deinem Nächsten nicht allerwärmend bist, darfst du auch keine Allerwärmung von deinem Gott erwarten.

Das ist das, was Pater Anselm und ich in diesem bescheidenen Buch versucht haben zu zeigen, zu zeigen, dass der spirituelle Weg ein Weg ist, auf dem wir lernen, dass der andere – und Sie gehören selbstverständlich dazu – dass der andere, die anderen, nichts anderes tun, als meine Sehnsucht zu teilen. Und die Frage ist, ob ich Sie jetzt von dem Weg abbringen will, Ihnen nicht erlaube, diesen Weg zu Ihrer eigenen Sehnsucht zu gehen, oder ob es nicht meine eigene Aufgabe und Verantwortung ist, alles zu tun, dass ein Christ, eine Christin, ein Jude, eine Jüdin auch diesen Weg zu Gott findet. Im Grunde genommen ist Allerwärmung mein eigener Auftrag.

Johannes Schießl: Pater Anselm, auch im Christentum ist die Barmherzigkeit die zentrale Eigenschaft Gottes, noch vor der Gerechtigkeit. Sie kommt im Magnificat vor, das Sie als Mönch täglich singen. Die Beispielgeschichte vom barmherzigen Samariter, oder die sieben Werke der Barmherzigkeit haben viele Ordensgemeinschaften inspiriert. Was können die Weltreligionen tun, um dieses reiche Erbe nicht unter dem Eimer zu verstecken, sondern auf den Leuchter zu stellen?

Anselm Grün: Gute Christen bekennen natürlich auch, dass das Wesen Gottes die Barmherzigkeit ist. Und im Lukas-Evangelium sagt Jesus: Seid barmherzig, wie auch euer himmlischer Vater barmherzig ist. Indem ich barmherzig bin, erfahre ich auch Gott, werde

ich Gott ähnlich. Aber es gibt eben verschiedene Worte in der Bibel für Barmherzigkeit, nicht nur das hebräische Wort rachamim, der Mutterschoß, sondern auch das griechische Verb splanchizomai, das in etwa meint: Ich werde in meinen Eingeweiden, ich werde im Tiefsten berührt vom anderen Menschen. Dann eleos, das ist die tatkräftige Barmherzigkeit, die hilft den Menschen; da sind die sieben Werke der Barmherzigkeit anzusiedeln, die die Gesellschaft im Mittelalter sicher menschlicher gestaltet haben. Eleos kommt von eleimon; Zärtlichkeit, Lieben heißt das. Und das „Seid barmherzig wie euer himmlischer Vater“, da wird das Adjektiv oiktirmon verwendet, das heißt: mitfühlend. Und es ist auch ganz wichtig: Mitfühlen mit allen Menschen.

Gott ist einer, der mitfühlt mit uns, das zeigt uns die Bibel immer wieder. Aber wir sollen mitfühlende Menschen sein, und nicht nur mit den Menschen, sogar auch mit der Schöpfung. Das ist wohl das Zentrale des Menschen. Und wenn einer mitfühlt, dann kann er nicht aggressiv gegen andere Menschen sein, sondern ich spüre eine innere Verbindung. Das ist für uns Christen etwas Wesentliches, das uns im Tiefsten verbindet. Und was Herr Karimi über Sehnsucht gesagt hat, das hat schon Augustinus so gesagt: Der Mensch ist wesentlich einer, der sich sehnt. Und weiter Augustinus: Wenn du das Beten nicht unterbrechen willst, dann unterbricht die Sehnsucht dich, denn die Sehnsucht ist dein ununterbrochenes

Gebet. Wenn ich in Berührung komme mit meiner Sehnsucht, dann bin ich in Beziehung zu Gott. Und wir würden auch sagen: Die Sehnsucht ist das, was Gott in unsere Herzen eingeschrieben hat. Viele Menschen sagen: Ich spüre Gott nicht. Dann sage ich immer: Aber die Sehnsucht kannst du spüren, die Sehnsucht nach Gott. Antoine de Saint-Exupéry meint: Sehnsucht nach Liebe ist schon Liebe. In der Sehnsucht nach Gott ist schon Gott.

Johannes Schiefl: Ich habe den Eindruck, dass spirituelle Menschen auch disziplinierte Menschen sind. Wir sind nämlich mit unserem Gespräch schon fast am Ende. Eines würde mich noch interessieren von allen Dreien. Wenn Sie drei Wünsche offen hätten für den interreligiösen Dialog, welche wären das? Wer mag anfangen?

Steven Langnas: Historisch?

Johannes Schiefl: ... noch einmal historisch ...

Steven Langnas: Mehr Offenheit, mehr Begegnungen, und die Bereitschaft, über den eigenen Schatten zu springen und zu versuchen, eine andere Glaubensrichtung objektiver zu verstehen.

Johannes Schiefl: Gut, obwohl die Frage doch überraschend kam. Wer mag weitermachen, nicht mehr ganz so überrascht?

Anselm Grün: Ich wünsche mir einen Dialog, der nicht über Begriffe geht und Rechthaberei, sondern über die Erfahrung. Welche Erfahrung macht der Jude, der Christ, der Muslim? Und

wenn man das spürt, wie der Jude, der Muslim, der Christ Gott erfährt, dann berührt es auch mich, und dann spürt man auch eine innere Verbindung. Über die Erfahrung und über die Mystik ist der Dialog am fruchtbarsten, weil es da nicht um Programme geht, sondern um ein Miteinander im Glauben, aber auch im Handeln, in der Gesellschaft. Wie können wir gemeinsam für Frieden in der Gesellschaft kämpfen? Momentan sind die Religionen ja manchmal auch ein Stolperstein und mitverantwortlich für Gewalt. Dabei sollten sie ein Sauerzeugnis des Friedens werden für die Gesellschaft.

Johannes Schiefl: Und last, but not least, Professor Karimi ...

Ahmad Milad Karimi: Dem kann ich mich eigentlich nur anschließen. Ich kann Ihnen vielleicht noch etwas von mir erzählen. Als wir versucht haben, das Buch gemeinsam zu schreiben, hatte ich von Anfang an den Wunsch, das Christentum näher kennenzulernen. Und wissen Sie, was am Ende geschehen ist? Am Ende habe ich nicht das Christentum näher kennengelernt, sondern einen Christenmenschen. Die Schönheit des Christentums kann ich nicht mehr sehen, ohne sie aus den Augen von Pater Anselm zu sehen. Ich habe das Evangelium hören gelernt aus seinen Ohren, ich habe eine Kirche sehen gelernt aus seinen Augen, ich habe das Christentum erleben gelernt aus seinem Herzen. Ich habe gemerkt, ein Dialog kann es nicht dabei bewenden lassen, Gemeinsamkeiten und Unterschiede aufzuzählen, den Weg zum anderen suchen, Sie als Jude, ich als Muslim. Sondern unser Weg, unser Dialog, muss in der Zukunft sein, dass wir



Steven Langnas: „Die Psalmen im jüdischen Gebet, und es gibt sehr viele davon, sind ähnlich, wie wenn man ins Fitness-Studio geht und macht zuerst zehn Minuten auf dem Crosstrainer, bevor man mit dem Training beginnt.“



Das Cover des Buches, das den Anstoß zur Veranstaltung gab: Im Herzen der Spiritualität, Verlag Herder, 1. Auflage 2019, gebunden mit Schutzumschlag, 288 Seiten, 20 Euro, ISBN: 978-3-451-03131-1

selbst zum Weg werden, dass ich selbst zur Brücke werde, damit Sie als Jude auf meinen Schultern laufen können.

In einer Welt, in der – wenn wir zum Beispiel an den Nahen Osten denken – alles so vergiftet ist, brauche ich einen Juden, einen Menschen mit einem Antlitz, von dem ich lernen kann, der mir als Lehrer dienen kann, der mir zeigen kann, worin die Schönheit des Judentums besteht. Und ich merke, im Antlitz eines Christenmenschen erkenne ich

mich selber. Er war niemals ein anderer, nur mir verborgen ohne den Dialog.

Steven Langnas: Darf ich noch etwas hinzufügen? Einen kurzen Satz! Also, was ich mir nicht nur für den Dialog wünsche, sondern allgemein für die ganze Welt: Dass wir – unabhängig davon, welche Glaubensrichtung wir angehören – erkennen, dass wir alle Gottes Kinder sind! □



Interessierte Besucher des Abends kauften sich auch das Buch von Pater Anselm und Professor Karimi.

Altschwabinger Sommerausklang

Gartenfest im Park von Schloss Suresnes

Fast 2000 Gäste waren am Nachmittag und Abend des 20. September 2019 zum Altschwabinger Sommerausklang gekommen. Traditionellerweise am Vorabend des Oktoberfestbeginns feierten die Menschen mit Musik, Essen und Trinken sowie vielen Attraktionen von 14.30 bis rund 21 Uhr im Park der Katholischen Akademie in Bayern.

Einlass war am Schwabinger Mai- baum an der Gunezrainerstraße, und schon ab 15 Uhr spielte die „Blaskapelle Maisach“ unter der Leitung von Franz Kellerer viele bekannte Stücke aus ihrem großen Repertoire. Gleichzeitig gab es auch den ersten von mehreren Familien-Workshops mit Orff-Instrumenten. Katrin Rohlf's und Linda Suschko hatten Groß und Klein in den Konferenzraum eingeladen, in die Musik hinein zu schnuppern.

Auch das Schloss Suresnes stand allen Gästen offen. Das „Münchner Kaffeehaus Ensemble“ spielte unter der Leitung von Markus Singer zu Kaffee und Kuchen und begeisterte die zahlreichen Zuhörer. Auf sehr großes Interesse stießen die drei Vorträge in der Gardinibibliothek über die Geschichte des Schlosses und ihre zahlreichen Besitzer, sowie über die vorbildliche nachhaltige und das Denkmal bewahrende energetische Sanierung und Restaurierung.

Drei Orgelführungen in der St.-Michaels-Kapelle der Akademie standen für die Musikfreunde im Angebot. Der Streichelzoo, Ponyreiten, der sieben Meter hohe Kletterturm, die Bastelaktivitäten der Pädagogischen Aktion, sowie die beiden Aufführungen von „Kasperl's Spuikastl“, die Traudl und Peter Schröder perfekt, lustig und dialektreich darboten, boten große Abwechslung für die Kinder.

Besondere Programmpunkte waren die beiden Darbietungen der Akrobatikgruppe „Akrolavida“ des Gymnasiums Bruckmühl unter dem Titel „Helden der Leinwand“. Die großen und die kleinen Besucher des Altschwabinger Sommerausklangs versammelten sich um die rund 30 Akrobatinnen auf dem Rasen mitten im Park und spendeten lauten Beifall.

Für die sehr gute Verpflegung – Brotzeiten und warme Gerichte – sowie die Getränke sorgten Küche und Hauswirtschaft der Akademie. Die Speisen – meist aus Bioanbau und von regionalen Anbietern – waren exzellent zubereitet. Zum ersten Mal stand beim Altschwabinger Sommerausklang auch veganer Bio-Dal mit Basmatireis auf der Speisekarte – und fand wie alle anderen Speisen auch reichlich Abnehmer.

Großes Lob erhielten die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Akademie für den schön geschmückten Park, in dem es sich die Besucherinnen und Besucher auf Bierbänken und an kleinen Tischen bequem machten. Fast den gesamten Vortag und auch am Freitagvormittag hatten viele aus dem Team eifrig Luftballons aufgeblasen und aufgehängt, Girlanden und variantenreichen Blumenschmuck sowie viele Lebkuchenherzen angebracht – die Wiesen ließ ja grüßen.

Etwas frisch, aber sonnig zeigte sich das Wetter an diesem Spätsommertag. Im Gegensatz zu den beiden Vorjahren endete das Fest nicht im Regen, so dass ein ebenfalls traditioneller Programmpunkt in Ruhe zelebriert werden konnte:



Die „Blaskapelle Maisach“ unter der Leitung von Franz Kellerer.



Im Salon von Schloss Suresnes erfreuten sich die Menschen am Münchner Kaffeehausensemble.



Die Akrobatinnen aus Bruckmühl übten vor dem Auftritt noch einmal intensiv.

Begleitet von Bläsern der „Blaskapelle Maisach“ sangen die Besucher zum Abschluss als Soiree „Der Mond ist aufgegangen“ mit dem berühmten Text von Matthias Claudius aus dem Jahr 1779. □ Robert Walser

Auch der Streichelzoo war ein Lieblingsort der kleineren Kinder.



Malen vor der Kulisse des Schlosses – die Künstlerin wählte abstrakte Technik.



Die Hüpfburg und der Kletterturm waren die Highlights für die Kinder.



Reihe „Islam“ (II)

Allah oder Gott?

Als zweite Veranstaltung unserer Reihe „Islam“ fand am 5. Juni 2019 der Vortrag „Allah oder Gott?“ in der Katholischen Akademie in Bayern statt. Prof. Dr. Georges Tamer vom Lehrstuhl für Orientalische Philologie und Islamwissenschaft an der Universität Erlangen-Nürnberg beleuchtete

vor knapp 100 Zuhörern das islamische Gottesbild im monotheistischen Kontext. Ergänzt wurde der Abendvortrag „Allah oder Gott?“ von einem Lektüreseminar am 17. Juni 2019 mit Dr. Katja Thörner, die am Lehrstuhl von Professor Tamer lehrt und forscht.

Das islamische Gottesbild im monotheistischen Kontext

Georges Tamer

Kein anders Wort kommt im Koran so häufig vor wie das Wort *allāh*. Mit ca. 2700 Erwähnungen übertrifft es alle anderen Wörter mit Abstand. Jede Sure beginnt im Namen Allahs. Zahlreiche auf Gott bezogene Attribute, Bezeichnungen und Metaphern treten zusätzlich an vielen Stellen im Koran auf. Allah, Gott, dominiert den Koran; alles andere in diesem Buch steht in seinem Schatten. Der berühmte muslimische Theologe, Jurist und Mystiker al-Ghazālī (gest. 1111) hat in seiner Schrift *Die Juwelen des Korans und seine Perlen* treffend festgestellt, dass es im Koran eigentlich um nichts anderes geht als um Gott, seine Eigenschaften und seine Werke sowie den Weg, der die Menschen zu ihm führt. Das im Koran entfaltete Weltbild ist theozentrisch, wobei Gott nicht nur im Mittelpunkt steht, sondern omnipräsent ist und alles beherrscht.

Bevor ich mich der Darstellung des koranischen Gottesbildes widme, ist eine begrifflich-theologische Klärung erforderlich. Muslime und Nichtmuslime, darunter auch renommierte Islamwissenschaftler, die in deutscher Sprache zum Islam schreiben, verwenden für Gott das Wort Allah. Sie rechtfertigen diesen eigenartigen Sprachgebrauch durch die Behauptung, der Gott des Islam sei ein anderer als der Gott, an den Juden, an den Christen glauben. Dabei begehen sie einen sprachlichen und einen theologischen Fehler.

1) In sprachlicher Hinsicht ist „*allāh*“ das arabische Wort für Gott, das höchst wahrscheinlich aus der Kontraktion des Determinationsartikels „*al-*“, mit dem Wort „*ilāh*“, d.h. „ein Gott“, entstanden ist. Allah bedeutet also „der Gott“, so wie im Griechischen „*o theós*“ oder im Englischen „The God“, im Sinne des einzigen Gottes. Also handelt es sich beim Nomen Allah nicht um einen Eigennamen, der nicht übersetzt werden



Prof. Dr. Georges Tamer, Lehrstuhl für Orientalische Philologie und Islamwissenschaft an der Universität Erlangen-Nürnberg

könnte. Das arabische Wort *allāh*, Gott, ist ein Name, der schon vor dem Islam existierte, wie es Verse der vorislamisch-arabischen Dichtung belegen, die zum Teil von Juden und Christen verfasst worden sind. Arabische Christen und Juden verwenden üblicherweise in ihrem Sprachgebrauch kein anderes arabisches Wort für Gott außer *allāh*. Allah ist kein Monopol des Islam. Das bestätigt selbst der Koran, wie wir es später sehen werden.

2) Die Behauptung, der Gott des Islam sei nicht identisch mit dem Gott des Judentums und des Christentums, ist aus monotheistischer Sicht theo-

logischer Unfug. Denn alle drei Religionen glauben an den einen Gott. Zu behaupten, der Gott des Islam sei ein anderer als der Gott der anderen beiden monotheistischen Religionen, bedeutet nichts anderes als den Glauben, dass es nicht nur einen einzigen Gott, sondern mindestens zwei Götter gäbe, also Polytheismus. Dass Juden, Christen und Muslime, die sich ihres Glaubens bewusst sind, eine Doppelung oder gar Vervielfachung der Gottheit strikt ablehnen, liegt wohl auf der Hand. Von diesem einen Gott gibt es zwar unterschiedliche Bilder, die sich in jeder dieser Religionen sowie in ihren diversen theologischen und philosophischen Traditionen im Laufe der Geschichte in verschiedenen Denk- und Sprachräumen entwickelt haben. Die verschiedenen Gottesbilder sind jeweils spezifischer Prägung, wodurch sie sich untereinander unterscheiden, genauso wie sie miteinander gemeinsame Merkmale teilen. Nach Auffassung der drei monotheistischen Religionen darf die Einheit Gottes dadurch jedoch nicht beeinträchtigt werden.

I.

Frei von ideologischen Vorurteilen, die eine Sicht auf den Islam als die ganz andere, absolut fremde Religion verursachen, richten wir im vorliegenden Zusammenhang den Blick auf den Koran, um das in ihm geborgene Bild Gottes darzustellen. Dabei werden im Judentum und Christentum vorherrschende Gottesbilder mitberücksichtigt.

Zunächst betrachten wir kurz das Umfeld, in dem das koranische Gottesbild zustande gekommen ist. Hat der Koran mit *allāh* ein Novum in den arabischen Kontext seiner Genese eingeführt? Mit Sicherheit nicht. Historischen Überlieferungen zufolge gab es unter den Arabern neben Juden und Christen auch eine Gruppe von Gottesanbetern namens *al-ʿunafāʾ*, die einer monotheistischen Glaubensrichtung folgten. Muhammad soll vor seiner Berufung zu ihnen gehört haben. Wie bereits erwähnt, taucht der Name *allāh* in vorislamisch-arabischen Versen auf. In diesem Zusammenhang sind die Gedichte von Umayya bin Abī ṣ-Ṣalt (gest. um 630) hervorzuheben, die sprachlich und inhaltlich frappierende Ähnlichkeiten mit dem Koran aufweisen. Mag die Authentizität vorislamisch-arabischer Gedichte überhaupt angezweifelt werden, liefert selbst der Koran sichere Beweise dafür, dass die polytheistischen Araber an die Existenz eines Gottes namens *allāh* glaubten. Sie glaubten an ihn als Schöpfer der Welt (Q 29:61), als Spender des Regens und mithin des Lebens auf Erde (Q 29:63) und als Vertrauensinstanz in gefährlichen Situationen (Q 29:65).

Im Pantheon der polytheistischen Araber war *allāh* offensichtlich eine Art Obergott; sie gesellten ihm weitere Götter bei. Die folgende Passage Q 23:84-92 veranschaulicht die Problematik und wie die koranische Verkündigung damit umgeht:

Sprich: „Wem gehört die Erde und was auf ihr ist, wenn ihr es wisst?“ Sie werden sagen: „Gott!“ Sprich: „Wollt ihr euch nicht mahnen lassen?“ Sprich: „Wer ist der Herr der sieben Himmel und der Herr des großen Throns?“ Sie werden sagen: „Gott gehört es!“ Sprich: „Wollt ihr nicht gottesfürchtig sein?“ Sprich: „In wessen Hand ist die Herrschaft über alle Dinge, der da Schutz gewährt und selbst des Schutzes nicht bedarf, wenn ihr es wisst?“ Sie werden sagen: „In der von Gott!“ Sprich: „Wie konntet ihr euch nur betören lassen?“ Nein, wir brachten ihnen doch die Wahrheit, doch siehe, sie sind wahrhaftig Lügner. Gott hat keine Kinder angenommen, und neben ihm sind keine

Götter. Denn dann würde jeder Gott mit dem davongehen, was er schuf, und der eine von ihnen würde sich über den anderen erheben. Gott ist erhaben über das, was sie da behaupten. Der Kenner des Verborgenen und des Sichtbaren! Ja, er ist hoch erhaben über das, was sie beigesellen.

Andere Stellen im Koran lassen erkennen, dass die Araber Gott, *allāh*, Söhne und Töchter oder nur Töchter zuschrieben (Q 6:100; 16:57). Die wichtigste Aufgabe der koranischen Verkündigung bestand darin, die polytheistischen Araber nicht mit einem neuen Gott namens *allāh* bekannt zu machen, sondern sie zum Glauben an ihn als den einzigen Gott zu bewegen, sie vom Polytheismus zum Monotheismus zu bekehren. Zahlreiche Verse erklären in diesem Sinn, dass es keinen anderen Gott gibt außer Gott, *allāh*:

Gott. Kein Gott außer ihm. Auf Gott sollen die Gläubigen vertrauen! (Q 64:13)

So wisse, dass es keinen Gott gibt außer den *einen* Gott, und bitte um Vergebung für deine Schuld und für die gläubigen Männer und die gläubigen Frauen! Gott weiß, wo ihr euch bewegt und wo ihr Wohnung nehmt. (Q 47:19)

Die Formulierung „*lā ilāha illā llāh*“, „Es gibt keinen Gott außer dem Gott“, bildet den ersten Teil der *Shahāda*, des islamischen Glaubensbekenntnisses. Der Monotheismus, der die koranische Verkündigung proklamierte, beanspruchte, eine wiederhergestellte Form des reinen Monotheismus Abrahams zu sein, der weder Jude noch Christ war, sondern der erste Muslim, d.h. der erste Mensch, der sich dem Einen Gott bedingungslos ergab (Q 3:67f.). Nach koranischer Auffassung ist der Islam im Sinne der umfassenden Ergebnisheit gegen Gott die ursprüngliche Religion, welche Abraham unbefleckt, natürlich, unverfälscht gründete und Muhammad wiedereinführte (Q 2:135; 3:95; 4:125; 16:123).

Um das Konzept des absolut Einen Gottes zu entwickeln, musste sich der Koran mit zwei einflussreichen Ideen auseinandersetzen: 1) mit der göttlichen Natur Jesu verbunden mit der christlichen Trinität auf der einen und 2) mit der altarabischen Vorstellung von der Herrschaft der endlosen Zeit über das Menschenleben auf der anderen Seite.

Der Koran enthält keine ausführliche Beschreibung der christlichen Trinität. An einer Stelle wird unmissverständlich als Unglaube die Auffassung zurückgewiesen, dass Gott (*allāh*) einer von drei sei:

Ungläubig sind, die sagen: „Siehe, Gott ist der Dritte von dreien.“ Kein Gott ist außer *einem* Gott! Und wenn sie nicht mit dem aufhören, was sie sagen, so wird die Leugner unter ihnen schmerzhaft Strafe treffen. (Q 5:73)

Unmittelbar davor wird ebenfalls für Unglauben erklärt, dass Gott Christus, der Sohn Mariä ist:

Ungläubig sind, die sagen: „Siehe, Gott ist Christus, Marias Sohn.“ Denn Christus spricht: „Ihr Kinder Israel! Dient Gott, meinem Herrn und eurem Herrn!“ Siehe, wer Gott etwas beigesellt, dem wird Gott den Paradiesgarten verwehren, und sein Zufluchtsort wird das Höllenfeuer sein. Die Frevler haben keine Helfer. (Q 5:72)



Nach seinem Vortrag diskutierte Professor Tamer auf dem Podium. Akademie-Studienleiter Michael Zachmeier moderierte.

Vor allem in späteren Suren lässt sich beobachten, dass die koranische Verkündigung die Konturen ihres Gottesbildes vornehmlich im Zuge der Auseinandersetzung mit den Buchbesitzern (*ahl al-kitāb*), das sind die Juden und die Christen, schärft. Ein deutliches Beispiel dafür ist die im letzten Beitrag von mir behandelte Sure 112, in der die Einheit Gottes, sein Wesen und seine absolute Einzigartigkeit in Replik auf den Christlichen Glauben, der Sohn Gottes sei mit Gott wesensgleich, in prägnanter Formulierung festgestellt werden. In diesem Zusammenhang ist es des Weiteren bemerkenswert, dass die im Koran artikulierte Auffassung von der aus drei Göttern bestehenden Trinität nicht identisch ist mit der christlichen Trinitätslehre mit einem einzigen dreifältigen Gott.

Der zweite Ideenstrang, vor dessen Hintergrund das koranische Gottesbild mit Eigenschaften gefüllt wird, betrifft die vorislamische Auffassung von der Herrschaft der Zeit über die Geschehnisse der Menschen. Die Auseinandersetzung mit dieser paganen Auffassung verläuft durch den ganzen Koran, insbesondere an Stellen, an denen Gottes Macht über die Zeiten feierlich mit konkreten Ausdrücken beschrieben wird. So bestimmt Gott jedes Mal den Wechsel von Tag und Nacht (Q 25:62). Er lässt die Nacht in den Tag eindringen und den Tag in die Nacht (Q 3:27; 22:61), er lässt die Nacht den Tag überdecken (Q 7:54), er zieht den Tag von der Nacht weg (Q 36:37), er dreht die Zeiten umeinander (Q 24:44) und windet die Nacht über den Tag und den Tag über die Nacht (Q 39:5), wie ein Turban um den Kopf gewunden wird. Der Zweck solcher Äußerungen besteht darin, eindeutig zu verkünden, dass keine andere Macht die Welt, die Natur und das Menschenleben beherrscht außer Gott, der unmittelbar eingreift, um Naturphänomene und Lebensumstände zu bewirken. In diesem Zusammenhang können koranische Aussagen, die Gottes Dominanz über den menschlichen Willen thematisieren, dahingehend als rhetorische Bekräftigung seiner Macht verstanden werden, im Gegensatz zu der verbreiteten Meinung der Araber, sie seien der unentrinnbaren Macht der schicksalshaften Zeit ausgeliefert. Dieses Thema bedarf jedoch weiterer Untersuchung.

II.

Die *Basmala*, „*bi-smi llāhi r-raḥmāni r-raḥīm*“, geläufig übersetzt mit „Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers“, steht am Anfang von 113 Suren (Ausnahme: nicht am Anfang der neunten Sure) sowie an der Stelle Q 27:30. Fromme Muslime beginnen ihre Reden und ihre Handlungen im Namen Gottes, indem sie die *Basmala* sprechen. Es fällt auf, dass Gott in der *Basmala* mit drei Ausdrücken bezeichnet wird: *allāh*, *ar-raḥmān*, *ar-raḥīm*. Neben *allāh* für Gott besteht die Dreierstruktur aus zwei Ausdrücken, die aus derselben Wurzel abgeleitet und Attribute der Barmherzigkeit sind. Gott wird in der Formel zweimal hintereinander als barmherzig bezeichnet: als *raḥmān* und *raḥīm*. In der Koranglehrsamkeit ist vielfach versucht worden, das Wort *ar-raḥmān* und seine Stellung in der *Basmala* zu erklären. Die historischen Quellen liefern dazu eine nützliche Angabe: *ar-raḥmān* hieß der Gott, dessen Anbetung zur Zeit Muhammads in Süd-arabien verbreitet war. Gleichzeitig mit Muhammad trat ein mit ihm konkurrierender Prophet namens Musaylima auf, der behauptete, er erhalte Offenbarungen von *ar-raḥmān*, ähnlich wie Muhammad von *allāh*, Gott. Musaylima wurde von Anhängern Muhammads bekämpft und schließlich getötet. Der Name *ar-raḥmān* wurde mit dem Namen *allāh* assoziiert, um die Identität der beiden herzustellen:

Spruch: „Ruft Gott an, oder ruft den Erbarmer an: Wie immer ihr ihn nennt, sein sind die Schönen Namen.“ (Q 17:110)

Eine Reihe von Suren, die vermutlich um dieselbe Zeit verkündet worden sind, zeichnen sich durch die intensive Verwendung des Wortes *ar-raḥmān* aus. All diese Maßnahmen dürften dem Zweck gedient haben, die Anbetung des *Raḥmān* von Muhammads Mission zu überzeugen. *Ar-Raḥmān* wird geläufig als Attribut Gottes verstanden, obwohl manch ein muslimischer Gelehrter der Auffassung ist, *ar-Raḥmān* sei ein Eigenname Gottes, der nicht übersetzt werden kann.

Die Barmherzigkeit Gottes prägt ebenfalls die erste Sure, *al-Fātiḥa*, die Eröffnung des Korans. Sie ist die meist-

zitierte Sure und Bestandteil des rituellen Gebets. Ähnlich wie die letzten zwei Suren 113 und 114 im Koran hat die erste Sure die Struktur eines Gebets, weshalb alle drei Suren in frühen Codices nicht enthalten waren. Welche Elemente des koranischen Gottesbildes beinhaltet die eröffnende Sure?

- 1 Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers.
- 2 Lobpreis sei Gott, dem Herrn der Welten / Weltbewohner,
- 3 dem barmherzigen Erbarmer,
- 4 dem Herrscher am Tage des Gerichts!
- 5 Dir dienen wir, dich rufen wir um Hilfe an.
- 6 Leite uns den rechten Weg,
- 7 den Weg derer, denen du gnädig bist, nicht derer, denen gezürnt wird, noch derer, welche irgehen!

Nach der *Basmala* wird Gott, „der Herr der Welten“, gepriesen. Genauso wie in der Bibel wird Gott im Koran auch *rabb*, Herr, genannt. Seine Herrschaft steht in Relation mit der Welt, vor allem mit den Menschen. Er ist „*rabb al-ālamīn*“, „Herr der Welten“, eine Bezeichnung, die im Koran häufig vorkommt und an ähnliche Formulierungen im Judentum und Christentum erinnert. Dass es mehrere Welten, aionen, gibt, die zyklisch aufeinanderfolgen, war eine Meinung spätantiker Gnosis, die im Koran rezipiert worden sein dürfte. Nach wiederholter Betonung der Barmherzigkeit Gottes wird er – je nach Lesart des ersten Wortes im vierten Vers: *malik* oder *mālik* – als König oder als Besitzer des jüngsten Tages bezeichnet.

Mit dem Jüngsten Tag wird in jedem Fall Gottes Eigenschaft als Richter in den Vordergrund gerückt, der am Gerichtstag das ewige Schicksal des Menschen bestimmt. Genauso wie in dem am häufigsten verwendeten Gebet im Christentum, dem Vaterunser, schließt sich auch in der *Fātiḥa* an den ersten doxologischen Teil ein bittender Teil an. Der fünfte Vers fungiert als Übergang zwischen den zwei Teilen. Gott wird darin als Gegenstand der Anbetung und Instanz der Hilfeleistung dargestellt. Damit wird ebenfalls Gottes Kommunikabilität hervorgehoben.

Gott im Koran befindet sich in einem Kommunikationszusammenhang mit dem Menschen. Er offenbart diesem sei-

nen Willen, vermittelt durch die Propheten. Die dem Menschen obliegende Reaktion ist die Anbetung, die im Islam theoretisch und praktisch ausgerichtet ist. Indem die Menschen Gott um Hilfe bitten, bekennen sie sich zu ihrer natürlichen Einschränkung, zu ihrer Hilfsbedürftigkeit. Das wichtigste, was Gott den Menschen gewährt, ist die Rechtleitung. Sie ist die umfassende Anweisung zur richtigen Lebensführung, die gleichermaßen rechten Glauben und rechtes Handeln bedeutet. Der rechte Pfad ist der Pfad derjenigen, die die Gnade Gottes genießen; sie werden von zwei anderen Menschengruppen unterschieden: der Gruppe derjenigen, die Gottes Zorn auf sich ziehen, und der Gruppe der Irrenden.

Auf Gottes Rechtleitung bezogen teilt sich die Menschheit nach koranischer Auffassung also in drei Gruppen ein: die Begnadeten, die Erzürrten und die Irrenden. Unmittelbar wird es nicht ersichtlich, ob die Muslime schon zu den Begnadeten gehören. Eine andere Stelle schafft allerdings diesbezüglich Klarheit:

Heute habe ich euch eure Religion vollständig gemacht und meine Gnade an euch vollendet und habe daran Gefallen, dass der Islam eure Religion ist. (Q 5:3)

Die Frage, wie sich Gottes aktive Rechtleitung bzw. Irreführung der Menschen mit seiner gerechten Belohnung bzw. Bestrafung derselben am Jüngsten Tag vereinbart, bleibt im Islam – wie übrigens auch im Christentum – ungelöst. Dennoch bietet die folgende Stelle einen Lösungsansatz aus der Sicht des Korans, womit – je nach Kontext auf unterschiedliche Weise – der angedeutete Widerspruch entschärft werden kann:

Sie sprechen: „Das ist ja nur unser Leben hier auf Erden.“
Und: „Wir werden doch nicht wieder auferweckt!“

Das Leben hier auf Erden ist nichts als Spiel und Zeitvertreib, und die jenseitige Wohnstatt ist wahrlich besser für die, die gottesfürchtig sind.

Wollt ihr denn nicht begreifen? Wir wissen wohl, dass dich fürwahr betrübt, was sie da sagen.

Doch nicht *dich* erklären sie zum Lügner, sondern die Frevler bestreiten die Zeichen Gottes.

Schon vor dir wurden Gesandte zu Lügner erklärt, und sie ertrugen in Geduld, dass man sie der Lüge zieh und ihnen Leid antat, bis unsere Hilfe sie erreichte.

Und es gibt keinen, der die Worte Gottes ändern kann – zu dir kam doch Kunde über die Abgesandten!

Auch wenn es schwer für dich ist, dass sie sich abwenden – und wenn du einen Schacht in die Erde finden könntest oder eine Leiter in den Himmel, um ihnen dann ein Zeichen herzubringen –

hätte Gott gewollt, hätte er sie allesamt auf den rechten Weg gebracht. Doch du sollst ja keiner von den Toren sein!

Eine Antwort geben nur die, die hören. Die Toten wird Gott erwecken, Dann werden sie zu ihm zurückgebracht.

Sie sprechen: „Warum wurde kein Zeichen von seinem Herrn auf ihn herabgesandt?“

Spruch: „Siehe, Gott hat die Macht, ein Zeichen herabzusehen.“

Doch die meisten von ihnen haben kein Wissen.

Weder gibt es ein Tier auf Erden

noch einen Vogel, der mit seinen Flügeln fliegt, die nicht, gleich euch, Gruppen wären. Nichts ließen wir im Buch unbeachtet. Dann werden sie bei ihrem Herrn versammelt.

Die unsere Zeichen Lügen nennen, in Finsternissen sind sie, taub und stumm.

Gott führt in die Irre, wen er will, und er lässt auf geradem Weg sein, wen er will.

So sagt mir doch:

Wenn die Strafe Gottes zu euch kommt, oder ‚die Stunde‘ euch erreicht – gibt es da einen anderen als Gott, den ihr anrufen könnt, wenn ihr wahrhaftig seid? (Q 6:29, 32-40).

Nach dieser Passage handelt Gott offenbarungswirtschaftlich. In diesem Sinne heißt es an weiteren Stellen im Koran, dass dieser deshalb in arabischer Sprache verkündet wurde, damit die Araber die Verkündigung verstehen konnten:

Siehe, wir sandten es herab als Lesung auf Arabisch, Vielleicht begreift ihr ja. (Q 12:2)

Wir sandten keinen Abgesandten, außer in der Sprache seines Volkes, um ihnen Klarheit zu verschaffen. So führt Gott in die Irre, wen er will. Er ist der Mächtige, der Weise. (Q 14:4).

Gott möchte, dass seine Rede verstanden wird und dass sie bei den Menschen wirkt. Wenn Menschen sich dagegen sperren, wenn sie ihr Gehör für die Verkündigung schließen, wenn ihre Herzen verstockt bleiben, kann dieser Zustand dem eifrigen Verkünder nicht angelastet werden. Er ist nach koranischer Auffassung ohnehin nur ein Sprachrohr seines göttlichen Auftraggebers, ohne dessen Erlaubnis er nichts machen kann. Der Verkünder verdient Ermutigung, damit er über Enttäuschungen hinwegsieht und unermüdlich weiter die Botschaft verkündet. Omnipotent, omnipräsent, gerecht und all-wissend, ist der Gott des Korans letztendlich der Urheber jeder Handlung – sogar der negativen Haltung der Gegner Muhammads, da er sie zulässt, obwohl er sie stoppen könnte. Seine Einmischung würde aber der Sanktionierung menschlichen Handelns überflüssig machen, was sich keine Religion leisten könnte.

III.

Gottes Omnipotenz wird im Koran an zahlreichen Stellen verkündet, unter anderem am Ende von Versen mit dem Attribut *al-ʿazīz*, mächtig, und der Formel „*allāhu ʿalā kulli šay in qadīr*“, „Gott ist aller Dinge mächtig“ bzw. „Gott hat zu allem die Macht“. Solche Attribute wie auch diejenigen, die z.B. seine Weisheit, Herrschaft, Herrlichkeit und sein umfassendes Wissen bekunden, stellen sich als ein Rhythmus dar, der sich durch den ganzen Koran hindurchzieht und dazu beiträgt, dieses Buch zu einem einzigen Zeugnis über Gott und seine Eigenschaften und Handlungen zu gestalten. Wie bereits erwähnt dominiert unter den Eigenschaften Gottes im Koran die Barmherzigkeit; es heißt sogar dort, dass er sich dazu verpflichtet hat:

Sprich: „Wem gehört, was in den Himmeln und auf Erden ist?“

Sprich: „Gott!“

Er hat sich selber der Barmherzigkeit verschrieben.

Fürwahr, er wird euch versammeln zum Tag der Auferstehung, über den kein Zweifel herrscht.

Die aber, die sich selbst verloren haben, glauben nicht. (Q 6:12)

Diese Aussage löste eine intensive theologische Debatte darüber, ob Gottes Barmherzigkeit seine Allmacht einschränken würde. Im Islam hat Gott 99 Namen, die schönsten Namen, wie es im Koran heißt:

Und Gott hat die Schönen Namen – ruft ihn damit an! Und achtet nicht auf jene, die seinen Namen leugnen! Denn ihnen wird vergolten, was sie taten. (Q 7:180)

Bis auf *allāh* bedeuten diese Namen Eigenschaften, die Gott im Verhältnis zum Menschen offenbart. An der folgenden Stelle werden einige dieser Namen aufgezählt:

Er ist Gott – der, außer dem es keinen gibt, der das Offenbare und Verborgene kennt.

Er ist der barmherzige Erbarmer.

Er ist Gott – der, außer dem es keinen gibt.

Der König, der Heilige, der Heile, der Sicherheit Verleihende, der Wächter, der Mächtige, der Gewaltige, der Hoherhabene!

Gott sei gepriesen; fern sei, was sie beigesellen!

Er, Gott, der Schöpfer, der Erschaffer, der Gestalter.

Sein sind die Schönen Namen. Ihn preist, was in den Himmeln und auf Erden ist.

Er ist der Starke, der Weise.

(Q 59:22-24)

Im Koran werden Gott ebenfalls scheinbar moralisch mangelhafte Attribute zugeschrieben: er handelt listig mit denjenigen, die seine Zeichen verleugnen, und führt sie täuschend, wohin sie nicht wissen (Q 7:182-3); er schmiedet Ränke (Q 3:54; 7:99) und betrügt (Q 4:142). Stehen solche Bezeichnungen auf den ersten Blick im krassen Widerspruch zu Gottes Vollkommenheit, können sie doch auch in einer solchen Weise gedeutet werden, dass sie die Anpassungsfähigkeit Gottes im Umgang mit den Menschen zeigen. Genau so wie er ihnen nach koranischer Auffassung Offenbarungen in ihrer Sprache herabsendet, damit sie sie verstehen können, verhält er sich mit ihnen in einer Weise, die ihren Handlungen angemessen ist. Er begibt sich auf ihr moralisches Terrain, um ihnen zu zeigen, dass er sie mit ihren eigenen Waffen besiegen kann, dass er in jeder Hinsicht der beste und größte ist. Ähnlich lautet es zum Beginn des Gebetsrufes, *al-aḥādīn*: „*Allāhu akbar!*“, „Gott ist größer!“ Er ist größer als alles andere Sein. Er ist stets der größere, unabhängig davon, womit er verglichen wird. Derart gedeutet können auch solche negativen Eigenschaften in Bezug auf Gott dazu beitragen, seine Überlegenheit zu demonstrieren.

Wie in der Bibel wird Gott auch im Koran mit Körperlichkeit versehen. Gott hat ein Gesicht (Q 2:115. Vgl. Q 2:272; 6:52; 13:22; 18:28); er hat ein Auge (Q 20:39); er besitzt eine Hand (Q 3:73) oder zwei (Q 38:75); er sitzt auf einem Thron:

Gott: Kein Gott ist außer ihm dem Lebendigen und Beständigen. Ihn fasst nicht Schlummer und nicht Schlaf.

Ihm gehört, was in den Himmeln und auf Erden ist.

Wer kann bei ihm Fürsprecher sein, Es sei denn, dass er es erlaubt! Er weiß, was vor und hinter ihnen ist. Doch sie erfassen nichts von seinem Wissen,

es sei denn, was er will.

Sein Thron umgreift die Himmel und die Erde,



Foto: akg-images

Die Kalifen – unsere Abbildung einer türkischen Miniatur aus dem 16. Jahrhundert stellt die ersten vier Nachfolger Mohammeds dar – unterstützten zu Beginn die rationalistische

Auslegung des Koran. Die späteren Kalifen hingegen waren aus politischen Gründen auf Seiten der Traditionalisten, die eine wörtliche Auslegung der Schrift etablierten.

sie zu bewahren ist ihm keine Last. Er ist der Erhabene, Gewaltige! (Q 2:255)

Gelten diese und ähnliche Anthropomorphismen im Koran inzwischen unumstritten als metaphorische Bezeichnungen göttlicher Aspekte und Eigenschaften, entbrannten im achten und neunten Jahrhundert unter islamischen Theologen heftige Debatten über ihre Deutung. Während die rationalistisch ausgerichteten Muḥtaziliten und später wirkende Philosophen für die allegorische Interpretation plädierten, vertraten die traditionalistischen Hanbaliten (die Anhänger von Ahmad bin Hanbal, gest. 855) ein wörtliches Verständnis solcher Aussagen. Die Einmischung der politischen Herrschaft in der Debatte, um anfangs die Rationalisten zu unterstützen und ihre Widersacher zu verfolgen, dann aber unter einem späteren Kalifen das Gegenteil zu tun, brachte weitere Komplikationen mit sich. Der politisch herbeigeführte Sieg der Traditionalisten führte längerfristig dazu, dass sich im Islam rationale Deutungen des Korans nicht durchsetzen und nicht zu einer wissenschaftlichen Hermeneutik weiterentwickeln konnten. Auch allegorische

Deutungen solcher Koranstellen durch Sufis werden in der islamischen Orthodoxie nicht gern gesehen. Wobei der Koran schöne Beispiele für solche Interpretationen bietet, wie es besonders am sogenannten Lichtvers demonstriert werden kann:

Gott ist das Licht der Himmel und der Erde.

Sein Licht ist einer Nische gleich, in welcher eine Leuchte steht.

Die Leuchte ist in einem Glas, das Glas gleicht einem funkelnden Gestirn, entflammt von einem segensreichen Ölbaum, nicht östlich und nicht westlich.

Sein Öl scheint fast zu leuchten, auch wenn das Feuer es noch nicht berührte.

Licht über Licht! Gott leitet, wen er will, zu seinem Licht.

Gott prägt Gleichnisse für die Menschen, und Gott weiß alle Dinge. (Q 24:35)

Ebenfalls geeignet für mystisch-spekulative Deutungen sind Verse, die Gottes Liebe und Vergebung für die Menschen thematisieren:



Dr. Katja Thörner vom Lehrstuhl Professor Tamer bot am 17. Juni noch ihr Lektüreseminar an, bei dem mehr als ein Dutzend Interessierte intensive Textarbeit leisteten.

Er ist der Vergebungsbereite, der Liebevolle. (Q 85:14)

Spruch: „Wenn ihr Gott liebt, dann folgt mir nach, denn dann liebt euch auch Gott und vergibt euch eure Missetaten!“ Siehe, Gott ist bereit zu vergeben und barmherzig. (Q 3:31)

O ihr, die ihr glaubt! Wenn jemand von euch sich von seiner Religion abkehren will, dann wird Gott Menschen bringen, die er liebt und die ihn lieben, demütig gegen die Gläubigen, streng gegen die Ungläubigen, die kämpfen werden auf dem Wege Gottes und sich nicht vor dem Tadel eines Tadlers fürchten. Das ist die Gnade Gottes – er gibt sie, wem er will. Gott ist umfassend, wissend. (Q 5:54)

Ein Vers verkündet, dass Gott dem Menschen näher als seine Halsschlagader ist (Q 50:16). Gott erschuf den Menschen mit seinen Händen, er gestaltete ihn auf eine schöne Weise (Q 64:3) und machte ihn zum Statthalter der Erde (Q 2:30). Der biblischen Lehre,

Gott ist der allmächtige Schöpfer des Alls und der gerechte Richter am Jüngsten Tag.

Gott habe den Menschen nach seinem Ebenbild und seinem Bildnis geschaffen, erteilt der Koran indirekt eine Absage (Q 42:11).

In medinensischen Suren beteiligt sich Gott an den Kriegen der Muslime. Er gebietet ihnen zu kämpfen (Q 2:190 f.; 9:5)

und ihren Anführer, seinen Gesandten, nicht im Stich zu lassen (Q 3:32; 9:24), Gott interveniert in den Kampf, schickt den Muslimen Engel, die ihre scheinbar unvermeidliche Niederlage in einen von ihm geschenkten Sieg zu verwandeln (Q 3:123-125). Auch vor der Entstehung des Islam rettete er mit einer wunderbaren Militäraktion Mekka vor der Eroberung durch die Leute des Elefanten (Q 105). Der exegetischen Literatur zufolge ist damit der gescheiterte Feldzug des himyaritischen Königs Abraha aus Südarabien vermutlich um das Jahr 552 gemeint.

IV.

Zum Schluss lässt sich Folgendes sagen: nach islamischem Glauben ist Gott Einer, er ähnelt in seiner soliden kompakten Einheit dem aristotelischen Unbewegten Bewegten. Seine 99 Namen stehen für seine Eigenschaften. Wie sie sich zu seinem Wesen verhalten, ist eine in der islamischen Theologie reichlich diskutierte Frage. Seine Eigenschaften sind seine Haltungen dem Menschen gegenüber. Gott ist der allmächtige Schöpfer des Alls und der gerechte Richter am Jüngsten Tag. Er weiß alles und kontrolliert alles. Er ist barmherzig. Von der Unendlichkeit seiner umfassenden Barmherzigkeit überzeugt, vertreten manche muslimischen Theologen sogar die Ansicht, Gott werde am Ende die Hölle eliminieren. Zwischen Gott und dem Menschen ist eine unüberbrückbare ontologische Kluft, die es keinem Menschen erlaubt, Gott unmittelbar anzuschauen oder in direkten Kontakt mit ihm zu treten (Q 42:51). Einen Mittler zwischen Gott und den Menschen wie Christus kennt der Islam nicht; auch heilige Menschen mit Fürbitter-Funktion lässt die islamische Orthodoxie nicht zu. Im schiitischen und volkstümlichen Islam wird dieses Thema jedoch gewissermaßen lockerer behandelt.

Gott verzieh Adam die Übertretung seines Gebots. Da der Mensch schwach ist, kann er nicht immer Satans von Gott erlaubten Versuchungen widerstehen. Deswegen schickt Gott den Menschen immer wieder Propheten, die seinen Willen wiederholt verkünden und die Menschen ermahnen, sie zu befolgen. Alle Offenbarungen, alle heiligen Schriften stammen aus einer einzigen Quelle. Trotz ihrer Vielfalt verbindet sie miteinander eine wesentliche Einheit. Dem Menschen obliegt es, sich Gott bedingungslos zu ergeben – eine Haltung, die die ursprüngliche Form der Religion ist, die nach koranischer Sicht im Islam, von Verformungen und Fehlentwicklungen bereinigt, wiederhergestellt wird.

Verglichen mit dem in der Bibel und somit im Judentum und Christentum vorherrschenden Gottesbild trägt das Bild Gottes im Koran und somit im Islam stärkere deterministische Züge. Gottes Handeln im Koran lässt dem Menschen weniger Raum für freie, eigenständige Entfaltung. In diesem Sinne lässt Gott Adam im Koran nicht die Dinge selbst benennen, sondern bringt ihm diese Namen bei (Q 2:31). Gott interveniert direkt und lässt Joseph nicht sündigen (Q 12:24). Ohnehin kann er es nicht erlauben, dass sich seine erwählten Gesandten und Propheten falsch verhalten oder dass sie bei der Verkündigung seiner Botschaft versagen. Deshalb interveniert er unmittelbar, wann immer dies nötig ist. Gott im Koran ist der Gott der Stärke. Selbst Jesus, der im Koran zwar nicht als Gottes Sohn, aber doch als wichtiger Prophet gilt, wird deswegen im Koran nicht gekreuzigt: Gott errettet ihn heimlich.

Auch im Hinblick auf die Abläufe in der Natur erfolgen diese in der Bibel gemäß der Gesetzmäßigkeit, die Gott ihr

bei der Schöpfung eingegeben hat. „Die Sonne weiß ihren Niedergang“, heißt es in Psalm 104:19. Wie bereits dargestellt bewirkt Gott im Koran hingegen jeden Periodenwechsel selbst unmittelbar. Er ist allgegenwärtig, unaufhörlich tätig, er kennt keine Ruhe, keinen Sabbat (Q 2:255). Auch die Vernunfttätigkeit des Begreifens wird im Koran ausschließlich als Mittel zum Glauben eingesetzt. Wissen, das nicht zu Gott hinführt, ist Ignoranz.

Mit Macht haben sie den Islam zur Weltreligion gemacht.

Ist also der Gott des Koran ein grausamer Despot, ein schrecklicher Diktator? Nein, zumal die Barmherzigkeit seine wichtigste Eigenschaft ist. Er ist allerdings ein Gott der Macht. Und er wurde von Muhammad, dessen Nachfolgern und den Anhängern seiner Botschaft auch so wahrgenommen. Mit Macht haben sie den Islam zur Weltreligion gemacht. □

Wenn nicht anders angegeben stammen alle Koranzitate aus: Hartmut Bobzin, *Der Koran*. München: C.H. Beck, 2. Auflage 2017. Von mir modifizierte Übersetzung. *Georges Tamer*



Georges Tamer nahm sich auch Zeit, um Fragen von Teilnehmerinnen und Teilnehmern zu beantworten.



Unsere Online-Medien

Neben unserer Zeitschrift „zur debatte“ bespielt die Katholische Akademie Bayern auch eine Reihe von Online-Medien, mit denen wir unsere Themen in den gesellschaftlichen Diskurs einbringen. Zuerst natürlich die Homepage, auf der Sie unter www.kath-akademie-bayern.de neben allen Anmeldefunktionen für unsere Veranstaltungen regelmäßig aktuelle Mitteilungen und den Presspiegel finden.

Viele Kurznachrichten und Bilder, die Sie gerne kommentieren und teilen, präsentieren wir mit unserem Facebook-Auftritt: www.facebook.com/katholische.akademie.bayern

Intensiv aktualisiert die Akademie ihre eigenen Kanäle auf YOUTUBE. Sie können Katholische Akademie in Bayern AUDIO-Kanal (vollständige Vorträge zum Nachhören) und Katholische Akademie in Bayern (kurze Videoclips zu ausgewählten Veranstaltungen) kostenlos abonnieren. Dann erfahren Sie zeitnah, wenn wieder etwas Neues eingestellt wurde.

Auf der Plattform www.literatur-radio-bayern.de schließlich stellen wir Ihnen Audiodateien mit Vorträgen aus Akademieveranstaltungen zur Verfügung, die einen literarischen Bezug haben.

Manfred Mayerle

Schichtungen, Farbstücke und Energiefelder

Eine rundweg gelungene Vernissage mit 140 Besuchern eröffnete am 8. Oktober 2019 die neue Akademie-Ausstellung mit Werken von Manfred Mayerle. Dr. Walter Zahner, der Vorsitzende der Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst, führte in die Ausstellung mit dem Titel „Schichtun-

gen, Farbstücke und Energiefelder“ ein, und der Künstler Manfred Mayerle und seine Partnerin Elka Jordanow waren begeistert von der Atmosphäre des Hauses. Lesen Sie im Nachgang das Referat und sehen einige Impressionen der Vernissage.

Eine Einführung in die Ausstellung

Walter Zahner

I.

Erstmals vor gut eineinhalb Jahren hatten wir – Sie, lieber Herr Mayerle, und ich – uns getroffen, um über die Möglichkeit einer Ausstellung im Kardinal-Wendel-Haus der Katholischen Akademie in Bayern zu sprechen. Und das weiß ich noch, diese Idee hat Ihnen gefallen, es hat Sie gereizt, hier in den Räumen der Katholischen Akademie einmal ausstellen zu können.

Bei den weiteren Treffen, bei den Rundgängen hier im Haus und dann auch den beiden ausführlichen Atelierbesuchen in der Jachenau haben wir uns intensiv ausgetauscht. Wir sprachen über Sie und Ihre Arbeiten und wir trafen eine erste Auswahl. Das war gar nicht so einfach, hatten wir doch eine große Anzahl an Werken, Werkgruppen und Serien vor uns.

Bevor ich sogleich näher auf Ihr Werk und die hier gezeigten Arbeiten eingehe, ist es sicherlich angebracht, wenigstens kurz einige Daten zu nennen.

Vor acht Jahrzehnten sind Sie hier in München geboren; im Frühjahr diesen Jahres durften Sie deshalb einen runden Geburtstag feiern. Es ist ziemlich genau 60 Jahre her, dass mit dem Studium in der Akademie der bildenden Künste in München begonnen haben. Dieses haben Sie ab 1963 als Meisterschüler fortgesetzt. Nur zwei Jahre später hatten Sie eine Assistentenstelle in der Mal- und Zeichenklasse von Professor Helmut Kaspar. In dieser Zeit bekamen Sie Ihre ersten Stipendien und konnten eine erste Italienreise antreten; diese führte Sie nach Florenz. Das Geld dazu kam von der Jubiläumstiftung der Stadt München. Sie waren für ein Stipendium in der Villa Massimo nominiert und Sie sind dann im Jahr 1966 für drei Monate zu einem Studienaufenthalt nach New York gegangen.

In den Vor-Wirren der 1968er Jahre gründeten Sie die Gruppe „Team 1967“.

Daran waren andere Meisterschüler der Akademie wie Klaus Caspers und Max Reithmann genauso beteiligt wie weitere Maler, Bildhauer, Musiker, Kunsthistoriker, Architekten und auch Mediziner. Gemeinsam mit dem Bildhauer Andreas Sobeck und dem Architekten Marc Kneißel gewannen Sie vor genau 50 Jahren den Kunstwettbewerb für die neue Mensa der Universität München an der Leopoldstraße. Das war so etwas wie der Startschuss, die Initialzündung für Ihr Werk im öffentlichen Raum. Sie machten sich selbstständig – und Sie haben das bis heute nicht bereut.

Seither haben Sie mehr als 800 Arbeiten im öffentlichen Raum verwirklichen können. Ihre Werke sind in weit mehr als 50 Städten und Gemeinden zu sehen. Und ich bin sicher, wir alle kennen Arbeiten von Ihnen, denen wir begegnen, ohne es zu wissen. Alleine in München, sogar hier in Schwabing, haben Sie viele Räume gestaltet. Dabei handelt es sich vielfach um Wand- oder immer wieder auch Raum- und ebenso Platzgestaltungen. Neben dem bereits erwähnten Wettbewerbsergebnis beim Mensagebäude der LMU (1969, Überarbeitung EG 2012/13) haben Sie hier nebenan in der Werneckstraße (1999) die Supraporten an der Fassade im Traufbereich bemalt und zeichnen auch für die horizontale Bepflanzung der Fassade verantwortlich. Sie haben den farbigen Himmel des Casinos der Stadtparkasse München in der Ungererstraße (1987) gestaltet; dort haben Sie eine 400 Quadratmeter große Arbeit, Acryl auf perforiertem Blech, gemalt. Mehrmals sind Sie für die Münchner Rück tätig gewesen, im Sitzungszimmer (1984-86), im Café Leo (1994, künstlerisches Gesamtkonzept) und auch im Riemerschmid-Zimmer im Altbau (2001).

Alleine diese kleine Aufzählung zeigt schon, dass Sie häufiger mehrfach für einen Auftraggeber tätig werden konnten. Und das ist natürlich ein Beweis

dafür, wie erfreut und sicherlich auch zufrieden diese mit Ihrer Arbeit waren. Ansonsten hätten Sie natürlich in den seltensten Fällen einen Folgeauftrag erhalten.

II.

Nun will ich noch erzählen, wann und wie ich Ihrem Werk das erste Mal begegnete. Ich hatte gerade mein Theologiestudium hier in München beendet und mir überlegt, im Bereich Kunst und Kirche eine Dissertation anzustreben. In dieser Zeit, kurz nach der Mitte der 1980er Jahre, lebte ich mit meiner Familie hier in München und begann, mich in der Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst zu engagieren. Dort gab es eine Galerie – die gibt es heute noch –, in der Ausstellungen wichtiger Gegenwartskünstlerinnen und -künstler gezeigt wurden, die für meinen damaligen Geschmack mehr oder weniger etwas mit der Kirche zu tun hatten. Im damaligen Vorstand saß ein gewisser Manfred Ehrhard, zu dieser Zeit Diözesanbaumeister im Erzbistum Bamberg (später hatte er eine Professur in Weimar). Er wusste, dass ich, von dort gebürtig, mich intensiver mit Kunst und Kirche zu beschäftigen begonnen hatte. Und er lud mich ein, an einem Wettbewerbsverfahren, das im Jahr 1988 durchgeführt wurde, als Begleiter und Protokollant teilzunehmen. Es ging um die Ausgestaltung der Kapelle des Priesterseminars in Bamberg. Den Wettbewerb für die Gestaltung der Seminarkapelle gewannen schließlich Rudolf Bott – er gestaltete Altar, Ambo, Tabernakel und Evangelien-Stelen – und eben Manfred Mayerle. Von ihm stammt das Bild, das die gesamte Rückwand einnimmt.

Es misst etwa fünf auf zehn Meter – und ist damit noch lange nicht das größte Werk, das Manfred Mayerle schuf. Auf der Homepage des heute zum Bistumshaus mutierten ehemaligen Priesterseminars steht lapidar: „Seminarkapelle neugestaltet 1994 ... Altarwand (Manfred Mayerle) abstrakt flimmernd“.

„Abstrakt flimmernd“, das mag einen beim ersten Hören oder Lesen irritieren. Wer heute in diesem nach wie vor als Hauskapelle genutzten Raum tritt, wird nicht anders können, als seine Augen auf Ihre Arbeit zu richten. Und das weniger, weil sie so groß und damit übermächtig wäre, nein, es ist ihre Ausstrahlung, die unsere Blicke da-



Dr. Walter Zahner, Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst

rauf lenkt. Und wenn ich das jetzt Ausstrahlung nenne, dann meine ich damit ihre Intensität, ihre Kraft und ihre Ruhe, die sie auszeichnet. Die ins Lila gehende Farbgebung für den Hintergrund, die rötlichen und hell ockerfarbenen Streifen, die für mich nach oben weisen, erzeugen bei mir eine Stimmung, die mich zum einen beruhigt, zum anderen über diesen Raum hinausweist. Wohin bleibt mir überlassen; diese Arbeit ist für mich der eigentliche Anlass, dass ich heute hier stehe. Sie hat mich derart eingenommen und überzeugt, dass ich diesen Künstler, der fähig ist, so etwas zu schaffen, näher kennenlernen, andere seiner Werke sehen wollte.



Freuen sich über die Ausstellung, die bis Ende Januar 2020 in der Akademie zu sehen sein wird: Dr. Walter Zahner, Elka Jordanow, Manfred Mayerle und Akademiedirektor PD Dr. Achim Budde (v. l. n. r.).



Die Pianistin Stefanie Knauer spielte Ausschnitte aus den Goldbergvariationen von J. S. Bach. Die Musikerin, die nichts von unserer Ausstellung und dem dort zu sehenden Zyklus Goldbergvaria-

tionen wusste, hatte sich erst kürzlich gemeldet und darauf hingewiesen, dass sie aktuell an Bachs Stück arbeitet. Spontan erklärte sie sich bereit, für den Abend nach München zu kommen.

III.

Und damit komme ich zu den Arbeiten, die hier in der Katholischen Akademie gezeigt werden. Wir können uns nicht jedem einzelnen Werk zuwenden. Aber lassen Sie uns ein wenig herumwandern, jetzt mit den Augen oder im Kopf und anschließend per pedes, um sich die Arbeiten nochmals näher anzusehen. Nachdem wir in den Genuss des Hörens und die hinführenden Gedanken dazu schon eingetaucht sind, führt uns das vielleicht doch zur Frage, wie denn der Künstler arbeitet und wie er zu seinen Themen kommt.

Ich hatte eingangs schon davon gesprochen, dass der junge Maler Manfred Mayerle an der Akademie der bildenden Künste in München einige Preise gewonnen hat. Einen möchte ich jetzt noch erwähnen, nämlich den für die beste Portraitzzeichnung. Als Manfred Mayerle diesen Preis gewann – er war mit einer erklecklichen Summe von einigen Tausend DM dotiert – konnte er nicht nur zeitweise seinem doch eher kärglichen Studentenleben entfliehen und sich wieder etwas mehr leisten, dieses Ereignis führte ihn auch dazu, mit der gegenständlichen Malerei zu brechen. Er ging dazu über, Torsi, unvollständige Körper, nicht vollendete Dinge zu malen. In der Reduktion auf Teile, auf Teilflächen entstand für ihn eine neue Form der Konzentration. Das Erlebnis des Rudimentären, in dem doch die Fülle des Vollkommenen spürbar war, machte die Spannung in seinem Werk aus. Ein herausragendes Beispiel aus dieser Zeit finden wir hier an der Stirnwand. Der *Torso für zwei* entstand im Jahr 1986 und zeigt diese Auseinandersetzung in ganz besonderer Weise.

Als Manfred Mayerle Ende der 1950er Jahre an die Akademie der bildenden Künste kam, beherrschte dort die Frage nach dem Gegenständlich-Figurlichen oder der Abstraktion in der Malerei die meisten der Diskussionen unter den Studierenden. Seine Kenntnis der italienischen Malerei des Quattrocento und die intensive Beschäftigung mit der Monumentalmalerei des berühmten Diego Rivera oder auch eines Juan O’Gormans in Mexiko – dorthin kam er Mitte der 1960er Jahre erstmals – ließen ihn vieles bedenken. Da zeitgleich in ihm das reifte, was wir heute von ihm kennen, – er beschäftigte sich intensiv mit dem Verhältnis von Farbe, Material und Proportion im Raum und

der Maßstäblichkeit von Figuren und künstlerischen Arbeiten im Raum –, ist sein Weg in gewisser Weise vorgezeichnet.

Einen gewissen Einschnitt in der Entwicklung seiner Arbeiten bedeutet der Bezug seines Ateliers auf Mallorca. Er richtete alles her, wie er es für sich als notwendig erachtete. Und als er nach der Fertigstellung der Räume dort mit einigen seiner Arbeiten im Gepäck ankam, „spürte er, daß viele der älteren Arbeiten, die dem Thema Figur und ihren vielfältigen Varianten gewidmet waren, an einem Endpunkt angelangt waren. Suchend reagierte er radikal und verbrannte einen Teil seiner frühen Arbeiten auf Papier. Übrig blieben Asche und ein leeres Atelier“. Und was passierte dann? Es war keine Verzweiflungstat, es war eher so etwas wie eine Befreiung. Und daraus entstanden dann die ersten seiner Aschearbeiten. Drei davon, nicht aus dieser frühen Phase, sondern aus dem Jahr 1995 finden Sie in der Kapelle: *Weisses Establiments. A,B,C*.

Hier im großen Saal sehen Sie Gemälde, darunter eine Auswahl von neun von deutlich mehr *Goldbergvariationen*; einige weitere hängen derzeit noch bis Ende Oktober in Passau im Ordinariat. Auch wenn ich damit Werbung für einen anderen Ort mache, finde ich die dortige Ausstellung im Treppenhaus wie

in den historischen Prunkräumen sehr gelungen und lade Sie herzlich ein, sie zu besuchen. Die Goldbergvariationen hier sind sicherlich an Bachs eine Arie und deren 30 Variationen angelehnt, von der „polyphon durchdrungenen Musik“ inspirierte Bild-Varianten. Damit sind sie ein Beispiel für die vielfach seriellen Werkgruppen Manfred Mayerles.

Oftmals arbeitet er in Serien, nähert sich einem Thema auf vielfache und damit vielfältige Art und Weise. Das kann und wird nicht zuletzt damit zu tun haben, dass er einen strengen Tagesablauf pflegt. So ist jeder Morgen und jeder Abend davon geprägt, dass er sich zurückzieht und zeichnet. Zeugnis dafür geben die kaum noch überschaubare Zahl seiner Skizzenbücher – einige davon sind in Passau zu sehen – sowie auch eine ganze Reihe an seriellen Werken, die diese stete, letztlich meditative Arbeit wiedergeben. Diese von innerer Ruhe und Konzentration gekennzeichneten Zeiträume sind Momente des Rückzugs aus dem Alltag, sind Ausgangspunkt und wohl auch Inspiration für seine anderweitigen Aufgaben.

Manfred Mayerle hat ja nicht nur, wie bereits erwähnt, hunderte von öffentlichen Aufträgen umgesetzt; Manfred Mayerle ist auch stets regional wie überregional für die Sache der Kunst engagiert.

Da die Linie selbst zum Thema wird, erhält sie Eigenständigkeit.

So leitete er beispielsweise jahrelang den Münchner Künstlerbund und ist seit vielen Jahren aktiv im Vorstand der Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst tätig. Der Überschnitt zur abstrakt genannten Malerei oder auch auf Linien und Flächen zurückgenommene Zeichnungen ist somit nicht an einen bestimmten Zeitpunkt gebunden. Vielmehr ging dieser Entschluss vermehrt oder nahezu nur noch so gut wie ungenständig zu malen aus einer inneren Konsequenz hervor. Doch diese Werke sind, und das ist mir wichtig, nicht einfach nur abstrakt. Andreas Kühne hat in einem Text zu Manfred Mayerles Roten Bildern festgestellt: „Paradoxerweise ist das Werk Manfred Mayerles immer individueller geworden, je weiter es sich von Figur, Gegenstand und Erzählung entfernt hat.“

Genau das meine ich zu spüren. Wenn Sie vor einem dieser *Roten Bilder* oder auch einem anderen seiner nichtgegenständlichen Werke stehen, dann

merken Sie, dass diese Farben richtiggehend kräftig sind, Sie ansprechen. Diese Arbeiten sind Ausdruck von Empfindungen und Gefühlen, sie geben Energie. Und natürlich, das kommt nicht von ungefähr: Manfred Mayerle baut diese Bilder in Schichten Stück für Stück auf. Fläche und Linie stehen nebeneinander, grenzen sich voneinander ab und leben doch aus der Beziehung und der Spannung, die sie im Betrachtenden erzeugen. Die Farbfelder, die Sie sehen, sind von größter Dichte und sie lösen bei jeder und jedem von uns etwas aus. Die sinnliche Wahrnehmung, das Aufnehmen und Empfinden dieser Farbe(n) ist viel mehr als ein bloßes Sehen. Für den Künstler Manfred Mayerle „stehen Farbe und Linie sinnbildlich und gleichberechtigt für das Zusammenspiel von Geist, Emotion und Energie.“

Die Farbe wird dabei zum Mit- und zum Gegenspieler der Linie. Da die Linie selbst zum Thema wird, erhält sie Eigenständigkeit. Die in der Regel freihändig geführte Feder variiert entsprechend der aufgenommenen Menge im Farbauftrag. Der Strich wird autonom, ist aber immer Teil einer Gesamtheit. Ich sehe in diesen Bildern vielfältige Fassaden, andere mögen darin Proportionsstudien, wieder andere unterschiedlich intensiv gemalte Linien sehen. Das ist nicht nur erlaubt, die Arbeiten leben davon, dass die Betrachter jeweils etwas anderes assoziieren. Das einmal Gültige gibt es nicht, vielmehr geht die künstlerische Freiheit mit der Offenheit bei der Wahrnehmung durch den Rezipienten einher.

Mit Manfred Mayerles eigenen Worten will ich schließen: „Die Linie ist für mich das Denken mit der Hand, sie ist eine Form meiner Sprache, meines Ausdrucks, ein bewusster, aber auch unbewusster Prozess.“

Ich lade Sie ein, Manfred Mayerles Linien und seine farbigen Energiefelder auf sich wirken zu lassen. □

Hinweis

Die Ausstellung ist bis Ende Januar 2020 im Tagungszentrum der Katholischen Akademie in Bayern in der Mandlstraße 23 in München-Schwabing zu sehen. Der Eintritt ist kostenlos, geöffnet sind die Räume montags bis freitags von 9 bis 17 Uhr. Da in den Räumen immer wieder Veranstaltungen stattfinden und daher zu diesen Zeiten der Besuch der Ausstellung nicht möglich ist, bitten wir Sie, sich unter 089/38 10 20 kurz anzumelden und sich zu erkundigen, wann eine Besichtigung ungestört möglich ist.



Einige Vernissagegäste – wie der Beauftragte für den Arbeitsbereich Kirche und Kunst der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern Helmut Braun – unterhielten sich gut gelaunt bei einem Glas Wein ...



... andere betrachteten aufmerksam die Gemälde.