

zur debatte

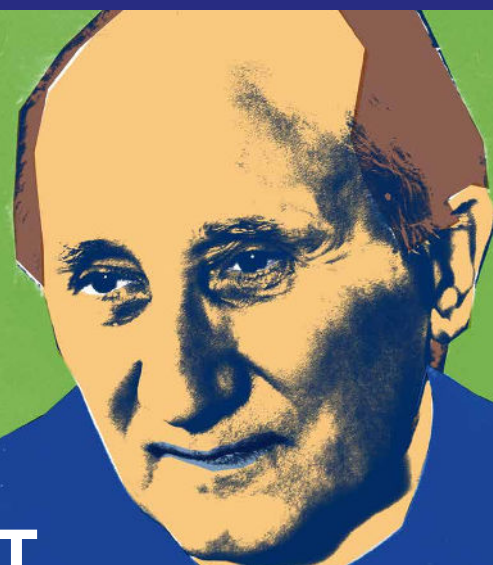
KATHOLISCHE
AKADEMIE in



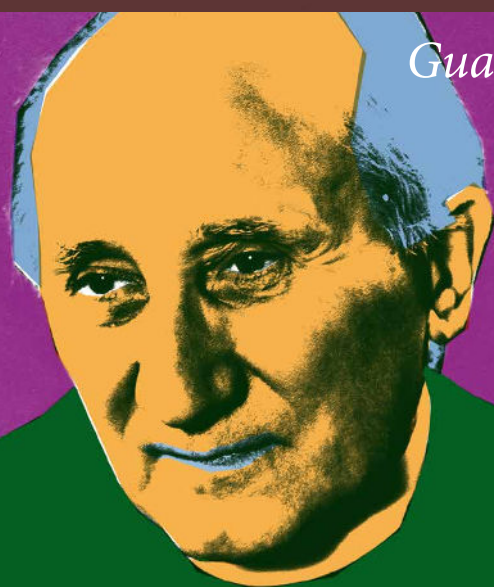
BAYERN



DIE MACHT



Guardini-Tag 2020



UKRAINE

Die Orthodoxe Kirche vor einem Schisma?

„FRATELLI TUTTI“. WAS STEHT DRIN?

Kardinal Reinhard Marx, Anna Noweck und Markus Vogt zur Enzyklika

DER TRAUM

Unser nächtlicher Ausnahmezustand in Kultur und Religion

Inhalt der Printausgabe

Liebe Leserinnen und Leser,

dass Romano Guardini keine Berührungsängste zu zeitgenössischer Kunst und Kultur hatte, ist bekannt. Ob ihm unsere Titelgrafik gefallen hätte, hingegen nicht. Die amerikanische Popart-Szene war gewiss nicht seine Welt. Dennoch regt deren Spiel mit der Wahrnehmung zum Nachdenken an: über die Macht der Wiedergabe und des Framings, über Reproduktion und Massenverbreitung, über Pop, Kult, Konsum und die Wirkmacht plakativ gefärbter Rezeption.

Wir haben Guardini die Kennfarben unserer sechs Themen-Sparten verpasst. Und das hat einen doppelten Sinn: Denn einerseits hat er als Universalgelehrter mit einer katholischen – also auf das Ganze bezogenen – Perspektive zu allen unseren „Segmenten“ etwas zu sagen. Und andererseits können umgekehrt Menschen verschiedener fachlicher Ausrichtung ganz Unterschiedliches in ihm sehen.

Er wird damit leben müssen, dass die Ikone Romano Guardini seine historische Person zuweilen überfärbt. Das hat Weltruhm, und das hat auch ein Seligsprechungsverfahren so an sich. Es ist eine Facette kraftvoll überzeugender Ausstrahlung.

Unser Auftrag – als Hüter seines literarischen Œuvres – ist es, Guardinis Gedanken Verbreitung, aber auch Vertiefung zu verschaffen, weil sein Denken uns auch Jahrzehnte nach seinem leiblichen Tod Deutungen anbietet, um unsere Gegenwart zu verstehen. Die Tagung zur „Macht“ (vgl. S. 4–20 der Print- und S. 65–70 der Online-Ausgabe) hatte genau diesen Impetus. Auch die Einrichtung einer Guardini-Studienbibliothek (vgl. *debatte* 4/2020, S. 48) dient der Bergung ungehobener Schätze ins Heute. Unser Grafiker hat übrigens gezielt sichtbar gemacht, dass seine Bearbeitung nicht im Siebdruck, sondern am Bildschirm entstanden ist: mit der Maus gezogene Flächen mit Kanten, Überschneidungen und Zwischenräumen ... auch dies die Aktualisierung eines Klassikers nach ca. 60 Jahren.

In unserem Akademieprogramm eifern wir Guardini nach, indem wir das Ganze der Wirklichkeit in den Blick nehmen und jeweils aus einer kirchlich-theologischen Sicht zu deuten und wenn möglich auch zu befruchten versuchen.

Die Vielfalt der Wahrnehmungen gehört dazu.

Anregende Lektüre wünscht



PD Dr. Achim Budde,
Akademiedirektor

DIE MACHT

4

Begrüßung und Einleitung

Achim Budde



6

Ambivalenzen der Macht

Markus Vogt



11

Menschlichkeit und Machtgefahr. Überlegungen zu zwei Begriffen

Romano Guardinis

Michael Seewald



15

Macht und Ethik – Im Dienst der Menschen: um einen verantwortlichen Gebrauch der Macht

Michele Nicoletti



UKRAINE: DIE ORTHODOXE KIRCHE VOR EINEM SCHISMA?

21

Begrüßung und Einleitung

Achim Budde

23

Zur Situation der Orthodoxen Kirche in der Ukraine

Johannes Oeldemann



28

Auf dem Weg zu einer offenen Orthodoxie

Erzpriester Georgij Kovalenko



31

Eine Bestandsaufnahme der Krise in der ukrainischen Orthodoxie

Sergii Bortnyk



34

Was bedeutet das Schisma für ein dezentrales Verständnis von Einheit?

Jennifer Wasmuth



36

EIN ABEND ZU PAUL CELAN

Kurzbericht mit Verweisen

37

ERNST ODER SPIEL?

Kurzbericht vom Digitalen Salon

Die folgenden Artikel sind nur in der **Online-Ausgabe** der Zeitschrift *zur Debatte* enthalten, die Sie auf unserer Homepage finden und über unseren Newsletter abonnieren können (s. u.).

38 „FRATELLI TUTTI“. WAS STEHT DRIN?

„Fratelli tutti“. Zentrale Stellen
kommentiert
Anna Noweck



41 KIND SEIN IN ZEITEN VON CORONA

Kurzbericht mit Verweisen



42 EIN BAYER IN BOLLYWOOD

Wenn Briefe Geschichte(n) erzählen: Karl
Graf von Spretis Schreiben aus Indien
Jörg Zedler



50 PHILOSOPHIE SOIREE

Kurzbericht

51 THEOLOGISCHES TERZETT

Kurzbericht mit Verweisen

52 USA NACH DER WAHL

Kurzbericht mit Verweisen

DER TRAUM: UNSER NÄCHTLICHER AUSNAHMEZUSTAND

53 Warum träumen? Eine Einführung

Dominik Fröhlich



54 Thomas Manns „Joseph“-Roman – in einer Stunde!

Dirk Heißerer



58 COMMUNITY

64 Programmvorschau und Impressum

DIE MACHT

65 Mächte und Gewalten. Auseinandersetzung mit dem Phäno- men der Macht

Jean Greisch



UKRAINE: DIE ORTHODOXE KIRCHE VOR EINEM SCHISMA?

71 Die Konsequenzen des Kirchen- konflikts für die Ökumene – eine katholische Perspektive

Bischof Gerhard Feige



74 Die Konsequenzen des Kirchen- konflikts für die Ökumene – im Hinblick auf die Diaspora

Bischof Andrej Čilerdžić



DER TRAUM: UNSER NÄCHTLICHER AUSNAHMEZUSTAND

77 Die biblische Josephsgeschichte und ihre Rezeption in Thomas Manns „Josephs“-Roman

Karl-Josef Kuschel



86 Traumkritik in der Bibel

Martin Meiser



29 Extra-Seiten

! Die *Debatte* erscheint ab sofort in zwei Varianten: print und online. Die Online-Ausgabe ist bis Seite 64 identisch mit der Print-Ausgabe. Ab Seite 65 folgen zusätzliche Artikel, die in der gedruckten Fassung keinen Platz mehr finden. Außerdem führen zahlreiche Links direkt aus dem PDF zu Videos und Audios auf unseren YouTube-Kanälen und ergänzen so die Dokumentation. Mehr zum Relaunch auf Seite 63. **Abonnieren Sie die Online-Ausgabe über den Newsletter der Akademie!** Über 4.000 Leser(innen) können jedes neue Heft so bereits Wochen vor dem Papier-Versand lesen oder bequem auf DIN A4 ausdrucken.

Die Macht

Guardini-Tag 2020 in Verbindung mit der Guardini Stiftung Berlin

Die Guardini Stiftung Berlin und die Katholische Akademie in Bayern befassten sich vom 30. Januar bis zum 1. Februar ausführlich mit dem Thema Macht. Beim Guardini-Tag, der zum ersten Mal in Kooperation der beiden Institutionen stattfand und auch zum ersten Mal in München, analysierten Wissenschaftler

verschieden Aspekte des Begriffs. Rund 150 Interessierte nahmen am Symposium teil, dessen Titel der Schrift *Die Macht* entlehnt ist, die Romano Guardini vor fast 70 Jahren verfasste.

Begrüßung und Einleitung

von Achim Budde

Meine sehr verehrten Damen und Herren, ich begrüße Sie sehr herzlich heute Abend hier im großen Saal der Katholischen Akademie in Bayern, und der Blick in diesen Saal löst dabei eine gewisse Rührung in mir aus. Dass rund 150 Personen zusammenkommen, um sich drei Tage lang mit Romano Guardini zu befassen, ist keine Selbstverständlichkeit. Und ich werte das als eine gewisse Bestätigung für das Experiment,

das wir heute wagen: Zwei Einrichtungen, die dem Erbe Guardinis verpflichtet sind, veranstalten zum ersten Mal gemeinsam eine solche Tagung!

Als ich vor gut einem Jahr mein Amt als Direktor antrat, da gehörte es zu den ersten Kontaktaufnahmen überhaupt, dass Prof. Michael Rutz und Frau Mariola Lewandowska, Präsident und Geschäftsführerin der Berliner Guardini Stiftung, mit dem Vorschlag an mich herantraten, gemeinsam nach München zu kommen, um sich mir vorzustellen und miteinander nach Möglichkeiten der Kooperation

zu sondieren. Gestern vor einem Jahr waren sie hier und boten mir an, ihren traditionellen Berliner Guardini-Tag in diesem Jahr als Kooperationsveranstaltung durchzuführen – und zwar hier bei uns im München. Im April kam dann eine Delegation, der auch die wissenschaftlichen Mitarbeiter der Stiftung, Frau Dr. Patricia Löwe und Herr Andreas Öhler, angehörten, um in Zusammenarbeit mit unserem Studienleiter Stephan Höpfinger das Konzept zu dieser Tagung auszuarbeiten. Das erste, was ich heute Abend sagen möchte, ist ein großes Dankeschön an die Guardini Stiftung für diese Offenheit, dieses Entgegenkommen und die Initiative, unsere beiden Einrichtungen in Kontakt zu bringen. Die Zusammenarbeit hat so reibungslos und erfreulich funktioniert, dass man sich fast fragt, warum das nicht immer schon so war.

Thema unserer Tagung ist „die Macht“, ein Phänomen, das für die Geschicke der Menschheit von schlechterdings fundamentaler Bedeutung ist; ein Phänomen, das aber auch aus der *religiösen* Überlieferung nicht wegzudenken ist – haben sich die Menschen doch Gott und seinen Hofstaat lange Zeit als Überbietung menschlicher (konkret: vorderorientalischer) Herrschaftsformen vorgestellt. In dessen Machtbereich einzutreten, verhiess auch konkrete Vorteile im irdischen Machtkampf. Es hat in der Religionsgeschichte

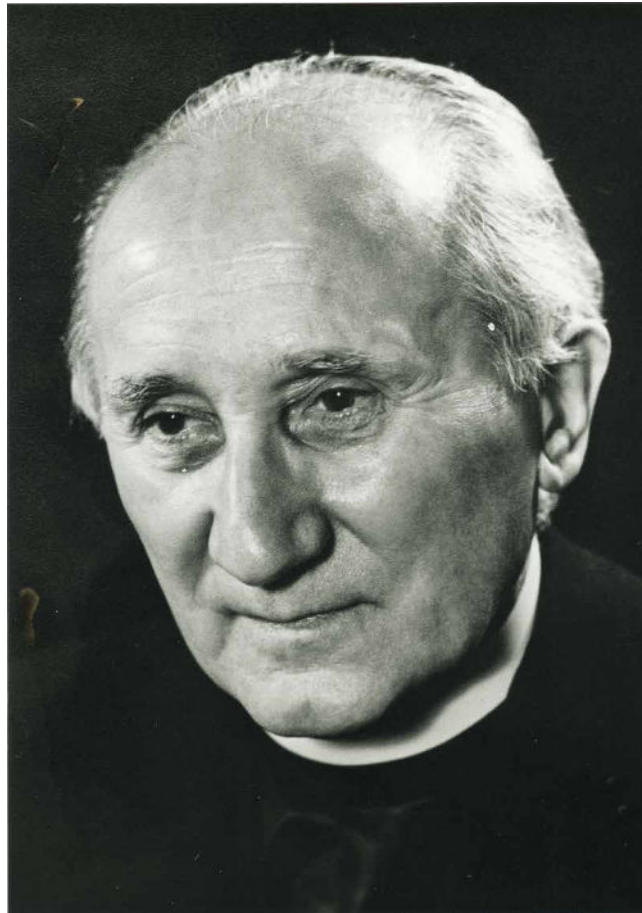
Gottes Macht ist nicht einfach Überbietung menschlicher Macht, sondern immer auch ein Gegenmodell.



PD Dr. Achim Budde, Direktor der Katholischen Akademie in Bayern

eine Weile gedauert, bis Menschen zur Einsicht gelangten, dass Gottes Macht im Kern nicht einfach eine Überbietung menschlicher Macht sein kann, sondern immer auch eine Art „Gegenmodell“ zum oft missbräuchlichen menschlichen Gebrauch der Macht entwirft. Für uns Christen hat dieser Gedanke in der Inkarnation und der Ohnmacht Christi am Kreuz ihren tiefsten Ausdruck gefunden.

Es ist ein Grundphänomen menschlichen Daseins, mit dem sich Romano Guardini in seiner 1951 erschienenen Schrift „Die Macht. Versuch einer Wegweisung“ auseinandergesetzt hat. Für ihn ist Macht eine anthropologische Konstante. Das Streben nach Macht bildet einen Grundtrieb des menschlichen Wesens. Machtausübung ist Verwirklichung der eigenen Person, als Macht über die Natur ist sie Kern von Kultur. Allerdings bewirkt die Ausübung von Macht immer auch ein Bestimmt-Werden durch die Macht, und damit verbunden die Gefahr des Missbrauchs der Macht. Schon in seinem ein Jahr zuvor erschienenen Werk „Das Ende der Neuzeit“ reflektierte Guardini die Dimensionen dieser Gefahr. Er schrieb: „Das Kernproblem, um das die künftige Kulturarbeit kreisen, und von



Das bekannteste Porträt von Romano Guardini: Es entstand im Jahr 1955, zwei Jahre vor Gründung der Katholischen Akademie in Bayern.

dessen Lösung alles, nicht nur Wohlfahrt oder Not, sondern Leben oder Untergang abhängen wird, ist die Macht. Nicht ihre Steigerung, die geht von selbst vor sich; wohl aber ihre Bändigung, ihr rechter Gebrauch.“ (*Das Ende der Neuzeit*, 10. Aufl. 1986, S. 77)

Kann der Mensch im Gebrauch der Macht als Mensch bestehen? Guardini formuliert seine Hoffnung, er schreibt: „Es geht die Hoffnung darauf, ein neuer Menschentypus sei im Werden, der den freigesetzten Mächten nicht verfällt, sondern sie zu ordnen vermag. Der fähig ist, nicht nur Macht auszuüben über die Natur, sondern auch Macht über seine eigene Macht; das heißt, sie dem Sinn des Menschenlebens und Menschenwerkes unterzuordnen ... soll nicht alles in Gewalt und Chaos zu

Grunde gehen.“ (*Die Macht*, 7. Auflage 1986, S. 168)

So schrieb Romano Guardini vor fast 70 Jahren, und wir sind eingeladen, uns mit seinen Analysen auseinanderzusetzen, auch um zu sehen, wo wir sie für unsere heutige Zeit fruchtbar machen können. Jetzt wünsche ich also unserer Tagung einen guten Verlauf, viele fruchtbringende Erkenntnisse und interessante Gespräche. ■

PRESSE

■ Katholisch.de

31. Januar 2020. Interview-Frage an Professor Markus Vogt: Das Thema Macht spielt auch eine entscheidende Rolle beim Synodalen Weg. Wie blicken Sie auf die Reformdebatte? Antwort: Das Thema Macht verbindet alle Themen, um die es dabei geht und bündelt sie: sexueller Missbrauch, Geschlechtergerechtigkeit in der Kirche, Gefälle zwischen Laien und Klerikern, der Umgang mit Ämtern.

■ KNA

31. Januar 2020. Einen veränderten Umgang mit Macht in der katholischen Kirche fordert der Münchner Sozialethiker Markus Vogt. Notwendig seien mehr Mitbestimmung von Laien auf allen Ebenen, eine Dezentralisierung und mehr Gewicht für das von der katholischen Kirche eingeforderte Prinzip der Subsidiarität, also eine Stärkung der jeweils unteren Instanzen gegenüber den höheren Ebenen der Hierarchie, sagte der Professor für Christliche Sozialethik.

■ Münchner Kirchenzeitung

19. Januar 2020. Mit dem Thema „Macht“ hat sich Romano Guardini (1885–1968) mehrfach, vor allem in seiner Schrift „Die Macht. Versuch einer Wegweisung“ (1951), auseinandergesetzt. Die damaligen Analysen des Theologen und Religionsphilosophen Guardini über die Macht zeigen viele Bezüge zu heutigen Entwicklungen auf. So warnt er vor dem Typus Mensch, der aus dem Augenblick lebt, einen beängstigenden Charakter beliebiger Vertretbarkeit bekommt und dem Zugriff der Macht bereitsteht.

Ambivalenzen der Macht

von Markus Vogt

I. Zur Aktualität des Themas Macht in Kirche und Gesellschaft

Das Thema Macht ist derzeit in Kirche und Gesellschaft von besonderer Brisanz und ermöglicht einen fokussierten Blick auf zentrale Umbrüche und Debatten der Gegenwart. Drei Aspekte sind dabei besonders virulent.

(a) Macht ist das Querschnittsthema des Synodalen Weges. Es ist dasjenige, das die drei anderen Foren analytisch miteinander verbindet: Bei den Themenfeldern Sexualität/sexueller Missbrauch, priesterliche Existenz/Verhältnis Kleriker und Laien, Frauen in Diensten und Ämtern/Geschlechtergerechtigkeit handelt es sich jeweils um asymmetrische Machtgefälle. Diese haben zu Gewalt, Exklusion oder mangelnder Partizipationsmöglichkeit geführt bzw. werden als Ursache dafür vermutet. Die Analyse der Problemzusammenhänge unter dem

Aspekt der Macht ermöglicht eine gewisse Abstraktion und kann hilfreiche Kriterien für ihre Bewältigung bereitstellen. Die bedrängende Frage lautet: Ist die Kirche durch Sakralisierungen der Macht für ihren Missbrauch besonders anfällig?

(b) Auch gesellschaftlich ist das Machtproblem derzeit von besonderer Bedeutung: Seit ca. zehn Jahren breiten sich autoritäre Regime und Herrschaftsformen zulasten der Demokratien weltweit aus. Nicht selten wird die Macht des Rechts durch das Recht der Macht ersetzt. Der „Neorealismus“ hat dies schon früh kommen sehen und den vermeintlich naiven Idealismus kosmopolitischer Ethik ethisch-politisch kritisiert. Als sozial-ethische Frage ergibt sich daraus: Wie kann der nüchterne Blick für die Härte gegenwärtiger und künftig zu erwartender Machtkonflikte in der Weltpolitik mit dem Aufrechterhalten moralischer Standards internationaler Kooperation, Fairness und Friedenssicherung verknüpft werden?

(c) Ein dritter Aspekt der besonderen Aktualität des Themas ergibt sich aus der ökologischen Diagnose der Gegenwart: Die Expansion der Macht des Menschen über die Natur war in den vergangenen Jahrhunderten und Jahrzehnten so erfolgreich, dass sie in ihr Gegenteil umzukippen droht. Der Klimawandel veranschaulicht dies besonders bedrängend. Guardinis Diagnose vom Ende der Neuzeit scheint sich hier in einer Weise zu bestätigen, die er selbst so radikal vermutlich nicht geahnt hat. Jedenfalls ist seine These aktueller denn je: „Für die kommende Epoche

geht es im Letzten nicht mehr um die Steigerung der Macht, [...], sondern um deren Bändigung. Den Sinnmittelpunkt der Epoche wird die Aufgabe bilden, die Macht so einzuordnen, dass der Mensch in ihrem Gebrauch als Mensch bestehen kann.“ Heute stehen wir am Beginn eines Epochenwandels,

Autoritäre Regime und Herrschaftsformen sind zulasten der Demokratien auf dem Vormarsch.

dessen humanes Gelingen von einem Paradigmenwechsel im Umgang mit der Macht abhängt. In diesem Sinne postuliert Papst Franziskus (der stark von Guardini geprägt ist) eine „kulturelle Revolution“ und schlägt als Kompass hierfür das Konzept der „ganzheitlichen Ökologie“ vor.

II. Ambivalenzen der Macht

Leitthese meiner Ausführungen ist, dass eine Bändigung der Macht nur gelingen kann, wenn man ihre Ambivalenzen im Blick hat, also sowohl ihre negativen wie ihre positiven Seiten. Oft wird die konstruktive Seite der Macht vergessen: Medial geprägt durch Negativschlagzeilen von Machtmissbrauch, Gewalt und Korruption, übersehen wir, dass unser Alltag ebenso von zahllosen Beispielen positiver Machtausübung geprägt ist: Sie ermöglicht und strukturiert das gesellschaftliche Zusammenleben. Ohne Macht ist kein Handeln möglich. Jeder, der ein Amt innehat, übt Macht aus.

Um es mit Guardinis Gegensatzlehre zu sagen: Leben spielt sich stets im Spannungsfeld von Macht und Ohnmacht, im Wechselspiel von herrschen und beherrscht werden, ab. Macht ist ein konstitutiver Teil des Lebendigen-Konkreten. Wer nur ihre Zerrbilder wahrnimmt, hat vom Leben ebenso wenig begriffen wie derjenige,



Dieses gezeichnete Porträt Romano Guardinis fertigte Hans Jürgen Kallmann an.

der Machtkonflikte idealisierend über-
sieht. Macht ist Potenzial und Gefähr-
dung zugleich. Macht ist ambivalent.
Es gilt, ihre Janusköpfigkeit zu entzif-
fern, ihr Gesicht der Stärke und Hand-
lungsmacht, aber auch ihr Gesicht von
Gewalt und Missbrauch. Nur wer die
Ambivalenzen der Macht kennt, kann
ihre Schattenseiten bändigen. Die Pa-
role der anarchistischen Punkband
Ton Steine Scherben „Keine Macht für
niemand“ ist also nicht das Motto, dem
ich folge. Denn man braucht Macht,
um die Macht zu bändigen.

III. Begriffsbestimmung

Ein relationaler und handlungs- bezogener Begriff

Macht ist ein *relationaler* Begriff: Sie
ist an die Beziehung zwischen der
„Quelle“ (der machtausübenden Per-
son) und dem „Ziel“ gebunden. Ein-
ige Autoren unterscheiden zwischen
Macht und *Einfluss*. Macht wird meist
als Potential, beabsichtigte Wirkungen
zu erzielen, gesehen. Einfluss ist dann
die Aktualisierung der Macht. Sie ist
ein Relationsgefüge, das Akteuren bzw.
Systemen einen Dispositionsspielraum
gibt, auf andere sowie auf Prozesse
Einfluss auszuüben.

Etymologisch ist Macht ein auf
Handlungsfähigkeit bezogener und
damit positiv besetzter Begriff (der
deutsche Begriff leitet sich ab vom go-
tischen *magan*, können, mögen, ver-
mögen). Von diesem Wortfeld her
meint Macht also wesentlich ein Ver-
mögen, eine Potenz oder die Fähigkeit,
ein gesetztes Ziel zu erreichen. Alltags-
sprachlich wird Macht oft ähnlich ver-
wendet wie Kraft, Stärke, Autorität
oder auch Befugnis, Vollmacht, Herr-
schaft, Einfluss, Gewalt. Sie ist das Ver-
mögen einer Person oder Gruppe, ihre
Ziele gegen Widerstände durchzuset-
zen, etwa äußere Umstände, den Wil-
len Dritter oder Widerstände in der
eigenen Person.

Eine hierzu passende recht prä-
gnante Definition der Macht bietet Gu-
ardini, wenn er diese als die Fähigkeit,
Realität zu bewegen, beschreibt. Sie



Prof. Dr. Markus Vogt, Professor für
Christliche Sozialethik an der LMU München

setzt – so Guardini – einen Willen vor-
aus, der Ziele setzt. Zu ihr gehört Sinn-
gebung. Von daher ist der Begriff nicht
sinnvoll auf Naturgewalten anwend-
bar. Macht ist ein spezifisch mensch-
liches Phänomen.

Macht prägt soziale Gemeinschaften
und ordnet das Zusammenleben. Dabei
können die Formen, in denen Macht
ausgeübt wird, ganz unterschied-
lich sein. Macht ist Bestandteil aller
menschlichen Beziehungen, prägt un-
seren Alltag, strukturiert unser Zusam-
menleben, verleiht Handlungsfähigkeit
oder führt zu Abhängigkeiten. Jeder, der
Macht besitzt, muss mit ihr umgehen
können und Entscheidungen treffen.

Gerade weil die wechselseitige Be-
einflussung von Menschen allgegen-
wärtig ist, bergen Reflexionen zum
Begriff der Macht die Gefahr, in einer
unbestimmten Weite zu zerfasern und
auszufransen. Deshalb gewinnt der
Begriff nur dann eine wissenschaftliche
Kontur und Aussagekraft, wenn er
als Konfliktbegriff verstanden wird:
Macht wird dann zum Thema, wenn
der Einfluss einer Person oder Insti-
tution als ungerecht empfunden wird.
Machtprobleme haben in der Regel mit
Kompetenzüberschreitungen in asym-
metrischen Beziehungen zu tun: Eine
Seite nutzt ihre Überlegenheit, um an-
dere zu unterdrücken.

Die Kunst einer angemessenen
Handhabung des Begriffs als Analy-
seinstrument für soziale Beziehungen
besteht jedoch darin, in der Ausein-
andersetzung mit den Problemen von

oppressiver Macht nicht den Blick für
ihre positive Seite als einem integralen
Bestandteil von Handlungsfähigkeit
zu verstellen. Erst die Idee einer legi-
timen und verantwortlichen Hand-
habung von Macht verleiht der Kritik
ihre Kontur. Der Titel meines Vortrags
„Ambivalenzen der Macht“ zielt auf
die Gleichzeitigkeit von konstruktiver
und kritischer Perspektive.

Die philosophische Entdeckung der Macht

Die Macht als philosophisches Prob-
lem ist eine sophistische Entdeckung.
In Platons Dialogen äußert der Sophist
Trasymmachos die These, dass gerecht
sei, was den Mächtigen nutzt. Platon
setzt dagegen, dass die Macht ihrem
Wesen nach vernunftbestimmt sei.
Der alte Streit kehrt in der Geschichte
in vielfältigen Neuauflagen immer
wieder, so z. B. bei Machiavelli, dessen
Position derjenigen der Sophisten äh-
nelt, oder gegenwärtig bei den Neoreal-
isten, deren Deutung der Politik als
Ränkespiel der Macht nach dem Mus-
ter einer *self fulfilling prophecy* zugleich
zur Ursache dafür wird.

Aristoteles grenzt die Herrschaft von Freien über andere Freie von der Sklaverei ab.

Aristoteles entwickelt als erster eine
politische Theorie der Herrschaft (*ar-
ché*). Er definiert diese als Herrschaft
von Freien über Freie und grenzt sie
von der Sklaverei ab. Dadurch wird
die Fähigkeit, im Diskurs Zustim-
mung zu erringen, zum entschei-
denden Mittel der Macht. Diese ist nicht
mehr oppressiv konstituiert, sondern
konsensual.

Cicero unterscheidet zwischen *po-
testas* im Sinne der Amtsgewalt und
auctoritas im Sinne personaler Auto-
rität. In seinem Lebensbericht schreibt
er, dass er trotz gleicher Amtsgewalt
alle Kollegen an Ansehen (*auctoritas*)
weit übertroffen habe. Daran knüpft
später die Unterscheidung zwischen
weltlicher Macht und geistlicher Macht
an, wobei letztere in der Tradition der
auctoritas verstanden wird.

Macht ist ein konstitutiver Teil
des Lebendig-Konkreten.



Die beiden Veranstalter des Guardini-Tags: PD Dr. Achim Budde, Direktor der Katholischen Akademie in Bayern (li.), und Professor Michael Rutz, Präsident der Guardini Stiftung, Berlin.



Das Team der Guardini Stiftung: Kuratorin Frizzi Krella, Pressereferent Andreas Öhler, Dr. Patricia Löwe, wiss. Referentin, Geschäftsführerin Mariola Lewandowska und Sylwester Lewandowski, Personal u. Finanzen (v. l. n. r.).

Glaube im Zeichen des Macht-Ohnmacht-Gefälles

Religion ist nach Schleiermacher das Bewusstsein, von einer höheren Macht abhängig zu sein. Demnach hat Theologie zentral mit dem Thema Macht zu tun. Der Übermächtigkeit Gottes bzw. der Götter entspricht auf Seiten des Menschen als Kreatur das Gefühl der Abhängigkeit. Im Glauben sind Menschen mit einer Macht konfrontiert, die sie einerseits überschreitet, die sie andererseits als den Grund ihrer eigenen Existenz und damit als schöpferische Lebensmacht erfahren. Religionen ermächtigen, indem sie an den Grenzen des Lebens sinnstiftende Deutungsmodelle bereitstellen. Diese Ermächtigung geschieht aber immer im gleichzeitigen Bewusstsein der eigenen Ohnmacht. Gottesfürchtige Anerkennung der überlegenen Macht Gottes gilt der Bibel als Basis der Weisheit. Zugleich ist sie Grundlage der Freiheit, da die Bindung an das Unendliche Freiheit gegenüber dem Endlichen schafft.

Die Gläubigen suchen Anteil an der göttlichen Macht zu gewinnen. Insofern die Kirche Vermittler zwischen Mensch und Gott ist, geht diese Macht auf sie über. Geistliche Autorität ist das Handeln in der Vollmacht Gottes, nicht als Machtgewinn über Menschen, sondern in der Achtung ihrer Freiheit als Erhöhung ihrer Eigenständigkeit, Selbstwirksamkeit und Liebesfähigkeit. Augustinus postuliert, dass der Mensch nach Gottes Willen eigentlich niemals über den Menschen herrschen solle (*non hominem homini dominari*). Sklaverei sei keine natürliche Einrich-

tung, sondern Folge der Sünde. In der Politischen Theologie hat es allerdings sehr lange gedauert, bis man sich konsequent von dem Modell der Berufung auf Gott als Legitimation menschlicher bzw. kirchlicher oder politischer Herrschaft verabschiedet hat. Viele tun sich bis heute schwer, geistliche Macht radikal von der Freiheit her zu denken.

Macht als Fähigkeit, andere dem eigenen Willen zu unterwerfen

Max Weber hat die Analyse sich historisch wandelnder Konstellationen von Macht als soziologische Methode erschlossen. Er definiert Macht als Möglichkeit, andere dem eigenen Willen zu unterwerfen. Dabei geht er von einem teleologischen Handlungsmodell aus: Ein einzelnes Subjekt oder eine Gruppe hat sich einen Zweck gesetzt und wählt geeignete Mittel, um ihn zu realisieren. Soweit der Handlungserfolg vom Verhalten eines anderen Subjektes abhängt, muss der Akteur über Mittel verfügen, die den anderen zum gewünschten Verhalten veranlassen. Macht ist die Verfügungsgewalt über Mittel, den Willen eines anderen zu beeinflussen.

In seiner historischen Analyse der Transformation von Herrschaftsverhältnissen unterscheidet Weber zwischen der Legitimation von Macht durch Tradition, durch Charisma oder durch formale Verfahren. Charismatische Herrschaft ist durch persönliche Kompetenz legitimiert. Im Feudalismus wurde sie traditionell als gottgegeben betrachtet. In der Neuzeit gilt sie als sozial bedingt und damit hinterfragbar und veränderbar. Der rein-

ste Typus der legalen Herrschaft ist für Max Weber die Bürokratie, die ihre behördlichen Vertreter – oft Beamte – durch Wahl oder Berufung einsetzt.

Macht durch kommunikatives Handeln

Ein Machtverständnis, das sich deutlich von Max Webers Konzept der Unterwerfung unter den eigenen Willen unterscheidet, hat Hannah Arendt entwickelt. Für sie ist Macht etwas, das in Kommunikation und Verständigung entsteht. So geschieht es in der Demokratie, wo Menschen einer Idee folgen, weil sie gemeinsam von dieser Idee überzeugt sind. Um diese Idee durchzusetzen, wählen sie Vertreter, die für eine bestimmte Zeit ihre Interessen repräsentieren. Arendt geht von einem kommunikativen Handlungsmodell aus: „Macht entspringt der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln.“ Das Grundphänomen der Macht ist nicht die Instrumentalisierung eines fremden Willens für eigene Zwecke, sondern die Formierung eines gemeinsamen Willens in einer auf Verständigung gerichteten Kommunikation. Die Mobilisierung von Zustimmung erzeugt die Macht, die gesellschaftlich in bindende Entscheidungen transformiert wird.

Versucht man aus der hier nur sehr knapp skizzierten Begriffsgeschichte ein Resümee zu ziehen und einen Bezug zu Guardini herzustellen, sticht als prägendes Element das polare Spannungsgefüge zwischen

idealistischen und realistischen Zugängen ins Auge: Macht durch kommunikatives Handeln versus die Macht durch Gewalt oder formale Legitimation; die Macht liebender Hingabe versus Kampf in harten Machtkonflikten; das paradoxe Ineinander von Macht und Ohnmacht als ein Kern der christlichen und vielleicht jeder Gotteserfahrung. Dies kommt Guardinis Konzeption polarer Spannungsgegensätze als einer Grundstruktur des Lebendig-Konkreten entgegen. So erstaunt es nicht, dass das Thema Macht für sein Denken eine Schlüsselbedeutung hat.

IV. Die Macht der Machtlosen

Feindesliebe als weltfremde Ignoranz gegenüber Machtkonflikten?

Für Friedrich Nietzsche ist Feindesliebe ein Ausdruck von Schwäche und feiger Konfliktvermeidung. Sie zu postulieren widerspreche dem Gesetz des Lebens, in dem sich der Stärkere durchsetzt, was zwar oft hart und grausam sei, aber am Ende der evolutionären Höherentwicklung diene. Sigmund Freud greift dies auf und kommt in seinen psychologischen Analysen zu dem Schluss, dass die durch Moralgebote unterdrückte Aggression sich nicht selten unbewusst und unkontrolliert an anderen Stellen, z. B. in Kriegen, entlade. Ist unerbittlicher Machtkampf das Gesetz des Lebens? Ist das Gebot der Feindesliebe naiv und weltfremd?

Es lohnt sich, genauer auf den biblischen Befund zu schauen: Der Versuch einer Entschärfung des Konfliktes dadurch, dass man die Feindesliebe nur als Hochethos für die religiösen „Leistungssportler“ wie Mönche oder Heilige eingrenzt, ist unzureichend. Joachim Gnilka bezeichnet das Gebot der Feindesliebe als Kulmination der Ethik Jesu. Sie begegnet dem Feind nicht in der Form des aggressiven Kräftemessens, sondern in der Bereitschaft zu Versöhnung, Gewaltverzicht und der Schonung. Die Gesinnung der Feindesliebe bleibt jedoch nur solange moralisch qualifiziert, als sie sich von Resignation und passiv-wehrloser Schicksalsergebenheit unterscheidet. Feindesliebe zielt auf Entfeindung und Versöhnung. Sie entspringt einer eigenen Art von Mut und Stärke.

Das aus der Tiefe christlichen Glaubens erwachsende Ethos der Gewaltlosigkeit meint „eine aktiv-wandelnde, das Böse des Menschen in seiner Wurzel angreifende und überwindende Kraft.“ Bedingung für die Vereinbarkeit von kämpferischer und gewaltloser Gesinnung ist die Bereitschaft, dem Unrecht nicht auf Kosten anderer auszuweichen, sich nicht mit den Herrschenden, sondern mit den Leidenden zu solidarisieren. Historische Beispiele hierfür sind die sozialen Kämpfe von Mahatma Gandhi, Martin Luther King und Berta von Suttner. Auch die Geschwister Scholl sind ein leuchtendes Beispiel für die Macht der Machtlosen, die letztlich auch durch ihre Hinrichtung nicht gebrochen werden konnte. Bis in die Gegenwart erleiden zahllose christliche Märtyrer lieber den Tod, als sich durch Verleugnung ihres Glaubens der Macht zu beugen. Auch wenn dies oft vergeblich und sinnlos erscheint, ist das Martyrium um des Glaubens an Freiheit und Gerechtigkeit willen doch eine Form des geistigen Widerstandes, der in seiner Bedeutung nicht unterschätzt werden sollte.

Strategien des gewaltlosen Widerstandes

Inspiziert u. a. von der Bergpredigt hat Mahatma Gandhi diese Macht der Machtlosen mit seiner Strategie des gewaltlosen Widerstandes sehr erfolgreich angewendet. Hier liegt ein Potential für den versöhnenden Umgang mit

Viele in der Kirche tun sich schwer, geistliche Macht radikal von der Freiheit her zu denken.

Macht, das bisher in der Christlichen Sozialethik kaum systematisch erschlossen ist. Gandhi hat die Methode des gewaltlosen Widerstandes zu einer zivilgesellschaftlichen Strategie entfaltet. Sie durchbricht den Kreislauf der Gewalt durch den konsequenten Verzicht auf bewaffnete Macht und lässt so die Gewalt des Gegners als Unrecht sichtbar werden.

Gandhi war durchaus machtbewusst: Er hat die Macht der Medien

entdeckt und zu nutzen gewusst, indem er durch Bilder und Zeitungsberichte von der rohen Gewalt der Besatzungsmacht gegen ihn und seine Mitkämpfer gezielt das Rechtsbewusstsein der Briten ansprach. Gandhi war kämpferisch, aber nicht im Vertrauen auf die Macht der rohen Gewalt, sondern im Vertrauen auf die überlegene Macht des Rechts und des Normbewusstseins. Man kann dies dem Politikverständnis von Hannah Arendt zuordnen: Macht durch kommunikative Verständigung.

Gandhi und seine Mitkämpfer waren bereit, den Preis auf dem Weg dorthin zu zahlen und sich lieber niederknüppeln zu lassen, als zu Waffen zu greifen. Letztlich waren sie erfolgreich. Sie haben das Gewissen der Besatzungsmacht und der Öffentlichkeit herausgefordert und dabei mit großem Geschick strategisch die Medienberichte und -bilder genutzt. Das war keine feige Unterordnung, sondern ein unbeugsamer Mut innerer Freiheit und Friedensbereitschaft im konsequenten Vertrauen auf die Macht des Rechts.

Wer sich im gewaltlosen Kampf der Macht des Feindes ausliefert, braucht ein Höchstmaß an Mut. Er oder sie muss mit Grausamkeit, Folter und Gefangenschaft rechnen. Die Methode des gewaltlosen Widerstandes hat sich jedoch in Indien und seither unzählige Male als revolutionäre und friedensstiftende Kraft bewährt. Aber es ist auch nüchtern zu realisieren, dass dies bei weitem nicht jedes Mal gelingt. So wurden beispielsweise am Platz des Himmlischen Friedens in Peking 1989 über zweitausend Demonstranten, die gewaltlos zum Widerstand aufriefen, ermordet. Möglicherweise ist das Scheitern des gewaltfreien Widerstandes häufiger als der Erfolg. Auch der Widerstand der Geschwister Scholl 1943 ist ein Beispiel des Scheiterns. Nicht jedoch der Wirkungslosigkeit: Ohne das Blutzugnis der Widerstandskämpfer gegen den Nationalsozialismus wäre das Vertrauen der Alliierten nach dem Zweiten Weltkrieg, Deutschland als politisches Gefüge nicht zu zerschlagen, sondern ihm beim Wiederaufbau zu helfen, kaum denkbar gewesen.

Ein positives Beispiel für die Macht des gewaltlosen Zeugnisses für die Gerechtigkeit sind die Dissidenten und

Märtyrer der ehemaligen Ostblockstaaten, die mit ihrem Widerstand Keimzellen für den Zusammenbruch der totalitären Systeme geschaffen haben. So begründete Václav Havel sein freiwilliges Verbleiben im Land, das für ihn die Inkaufnahme jahrelanger Gefängnisaufenthalte bedeutete, mit dem Willen, von seinem Glauben an die Gerechtigkeit Zeugnis abzulegen. Die totalitären Machthaber fühlten sich davon provoziert und bedroht. Havel selbst spricht vom Sieg in den „Niederlagen mehrjährigen Gefängnisses“ und vergleicht dies mit dem Sieg des Kreuzes. 1989 ist die friedliche Revolution in den osteuropäischen Ländern gelungen.

Auch der Kampf gegen die Apartheid in Südafrika ist ein erfolgreiches Beispiel für die Macht der Machtlosen: Nelson Mandela hat nach 27 Jahren Gefängnis ganz ohne Verbitterung die politische Versöhnung zwischen Schwarzen und Weißen zu seinem zentralen politischen Ziel erklärt. Dass der Weg zu einem wirklichen Neuanfang durch „healing of memories“ und Gerechtigkeit gegen-

Die Versöhnung zwischen Schwarzen und Weißen war das zentrale politische Ziel Nelson Mandelas.

über den Opfern ein langer und steiniger Weg ist, sollte allerdings nicht vergessen werden.

Letztlich sind all diese Beispiele nicht denkbar ohne Menschen, die unter Einsatz ihres Lebens auf die Kraft der Versöhnung und des kommunikativen Handelns setzen. Dies hat mit dem Kern der biblischen Überlieferung zu tun: Alle Propheten haben aus der Position der Schwäche heraus für das Recht gekämpft. Dem biblisch fundierten Ethos des gewaltlosen Widerstandes liegt ein kommunikatives Verständnis von Macht zugrunde. Das findet sich aber keineswegs nur im Christentum, sondern beispielsweise auch bei Laotse, wenn er formuliert, „Weich besiegt hart“. Politiktheoretisch lässt sich das auf Verständigung hin

orientierte Handeln in die Linie von Hannah Arendt einordnen.

Auch Guardini steht in dieser Tradition: Für ihn ist Demut die „erlösende Antwort auf das Problem der Macht, die das Christentum gibt“. „Gott selbst tritt in die Welt und wird Mensch. Jesu ganzes Dasein ist Übersetzung der Macht in Demut.“ Demut ist der Mut zu dienen. Die Grundbewegung des christlichen Glaubens ist nicht der Aufstieg des Menschen zu Macht und Herrschaft, sondern das Herabsteigen Gottes zum Menschen und den Abgründen des Daseins. Demut ist die erlösende Antwort auf das Problem der Macht.

Subsidiarität: Wegweiser für eine Organisation der Macht als Dienst

Aus sozialetischer Sicht genügt es nicht, auf die Tugend der Demut zu verweisen, um den Missbrauch der Macht zu bändigen. Es braucht auch strukturelle Lösungen. Der wichtigste Weg hierzu ist Gewaltenteilung, das heißt die wechselseitige Kontrolle von Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung. Gewaltenteilung ist ein Korrektiv gegen die Zentralisierung von Macht. Hilfreich hierfür ist auch das sozialetische Prinzip der Subsidiarität. Es ist ein wegweisender Kompass gegen die Entmündigung der Vielen durch die Zentren der Macht. Es wird in der Kirche bisher allerdings nur wenig und unvollständig rezipiert. Subsidiarität ist für die Kirche gerade aufgrund ihrer hierarchischen Struktur von besonderer Bedeutung. Sie zielt auf Einheit in Vielfalt, auf einen gesunden Pluralismus und schlanke Hierarchien. Sie schützt Eigenverantwortung und Partizipation der untergeordneten Einheiten. Subsidiarität zielt auf ein mündiges Christentum in einer selbstbewussten Kirche.

Subsidiaritätsprinzip ist ein Kompetenzmaßungsverbot, das die Intervention und Macht der übergeordneten Instanzen auf das Maß begrenzt, das für die untergeordneten Einheiten zur Erhöhung ihrer Handlungsfähigkeit hilfreich ist. Macht wird in den Dienst der Befähigung zu möglichst eigenständiger Problemlösung in den Dienst genommen. Subsidiarität zielt auf Empowerment, also Ver-

Subsidiarität setzt auf einen kommunikativen Machtbegriff, der diejenigen, die Hilfe brauchen, nicht dominiert.

mehrung von Machtressourcen der untergeordneten oder marginalisierten Gesellschaftsmitglieder. Die massive Machtasymmetrie in der Katholischen Kirche zugunsten der Männer wird von vielen als ein Verstoß gegen Subsidiarität und Gerechtigkeit empfunden. Auch die massive Machtasymmetrie zwischen Klerikern und Laien ist oft nicht durch überlegene „*auctoritas*“ gedeckt.

Subsidiarität zielt darauf, dass solidarische Hilfe nicht paternalistisch zur Erzeugung von Abhängigkeit und damit zur Ausnutzung von Machtpositionen genutzt wird. Sie setzt auf einen kommunikativen Machtbegriff, der diejenigen, die Hilfe brauchen, nicht dominiert, sondern sie so unterstützt, dass ihre eigenen Potenziale aktiviert werden. Sie ist Maßstab und Weg eines freiheitszentrierten Gebrauchs der Macht. Mit dem Postulat einer „heilsamen Dezentralisierung“ hat Papst Franziskus eine zentrale ekklesiologische Umsetzung der Subsidiarität ins Gespräch gebracht. Sie versteht Katholizismus als „Einheit in Vielfalt“ und Partizipation statt Obrigkeitszentrierung. Subsidiarität versteht Amtsmacht konsequent als Dienst.

Die Einheit des polaren Spannungsfüges von Macht und Dienst kann – so Guardini – nur dann geistig gelingen, wenn sie „durch die personale Mitte geht“. Das braucht lebendige Aneignung, echte Überzeugung und inneres Einstehen auch für Leitungsverantwortung. Ein verantwortlicher Gebrauch der Macht wird jedoch nur dem gelingen, der sich stets ihrer Ambivalenz und Missbrauchsgefahr bewusst ist und sich täglich neu darum müht, sie menschen- wie sachgerecht auszuüben. Es geht um Macht im Dienst der Sorge. Auch in dem weltweiten Erstarken autoritärer Politikmuster entfernen wir uns derzeit von diesem Ideal. ■

Menschlichkeit und Machtgefahr

Überlegungen zu zwei Begriffen Romano Guardinis

von Michael Seewald

Das Thema „Macht“ ist theologisch und kirchenpolitisch derzeit en vogue. Dafür gibt es gute Gründe. Man sollte jedoch nicht den Fehler begehen, die eigenen, zeitgenössischen Problemstellungen einfach in die Vergangenheit hinein zu transponieren, um sich von Denkmännern Antworten zu erhoffen, die andere Fragen in einem anderen Kontext stellen als wir dies heute tun. Die Historikerin Barbara Stollberg-Rilinger formuliert in ihrem Band zur Theorie der Ideengeschichte: „Je mehr historisiert, je mehr kontextualisiert, je mehr von der jeweiligen Kultur abhängig, desto weniger unmittelbar handlungsrelevant ist vergangenes Denken für uns heute.“ (Barbara Stollberg-Rilinger, *Was heißt Ideengeschichte?*, in: *Dies.* [Hg.], *Ideengeschichte*, Stuttgart 2010, 8-42, hier: 42)

Man könnte sagen: Je mehr wir über Romano Guardini, seine biografischen Prägungen und die zeitgeschichtlichen Bedingungen seines Arbeitens wissen, desto weniger unmittelbar können wir auf sein Denken in aktualisierender Weise zugreifen. Daraus folgt aber nicht, dass Guardini kein interessanter Gesprächspartner wäre. Mittelbar, aus der respektvollen Beachtung einer historischen Distanz heraus, die, obwohl es sich nur um wenige Jahrzehnte handelt, beträchtlich ist, hat Guardini Anregendes für die Gegenwart zu bieten. Das gilt vor allem mit Blick auf seine Überlegungen zum Wesen der Macht.

I.

Guardini entwickelte seine Theorie der Macht vor dem Hintergrund einer bestimmten Philosophie der Geschichte, die der triadischen Periodisierung in Antike, Mittelalter und Neuzeit Themenschwerpunkte zuordnete, in denen Kunst und Architektur, Dichtung und Philosophie, Praxis und Theorie, so Guardinis Idealvorstellung, übereingekommen

sein. Die Antike habe sich vornehmlich für das „Bild des wohlgeschaffenen Menschen“ interessiert, während im Mittelalter „die Beziehung zum überweltlichen Gott“ im Zentrum des Denkens gewesen sei (Romano Guardini, *Die Macht. Versuch einer Wegweisung*, in: *Ders.*, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung – Die Macht. Versuch einer Wegweisung* [Romano Guardini Werke], Mainz u. a. 1986, 97. Die folgenden Angaben in Klammern beziehen sich auf die Seitenzahlen dieser Ausgabe). Trotz der Bewunderung, die Guardini für Antike und Mittelalter aufbrachte, sah er die Notwendigkeit einer Synthese

Romano Guardini steht dem selbstermächtigenden Zugriff des Menschen auf seine Umwelt skeptisch gegenüber.

dieser beiden epochalen Schwerpunkte. Das Selbstverhältnis und das Gottesverhältnis des Menschen adäquat miteinander in eine Vermittlung zu bringen, wäre für Guardini die geistesgeschichtliche Aufgabe der Neuzeit gewesen – eine Aufgabe, der diese jedoch nicht in zufriedenstellender Weise nachgekommen sei.

Stattdessen habe die Neuzeit „in einer bis dahin unbekanntem Wirklichkeitsnähe des Verstandes und der Technik nach der Welt“ gegriffen und sich so „Macht über die Natur“ (97) angeeignet. „In immer rascherem Vordringen nimmt der Mensch forschend, planend und technisch gestaltend die Dinge in Besitz.“ (97) Dieses machtförmige Verhältnis zur Natur ist für Guardini nicht grundsätzlich negativ. Man brauche nur an den Bereich der Medizin und ihrer Heilungsmöglichkeiten zu denken, um sich bewusst zu werden, wie sehr eine gewisse Herrschaft über die Natur zum Wohl des Menschen eingesetzt werden könne. Dennoch steht Guardini dem selbstermächtigenden Zugriff des Menschen auf seine Umwelt skeptisch gegenüber. In dieser Skepsis, die er nicht allein hegte, sondern die auch andere seiner Zeitgenossen zum Ausdruck brachten – man denke nur an Horkheimers und Adornos *Dialektik der Aufklärung* oder an die Technikkritik Heideggers –, erblickte Guardini eine Epochenzäsur, die er unter dem Schlagwort *Das Ende der Neuzeit* verhandelte. „Die Neuzeit“, so seine These, „ist im Wesentlichen zu Ende gegangen.“ (97) Die Neuzeit habe „jede Zunahme an wissenschaftlich-technischer Macht einfachhin als Gewinn empfunden; daß diese stieg, hat ihr ohne weiteres Fortschritt zu entschiedenerer Sinn-Erfüllung und höherem Wertreichtum des Daseins bedeutet. Die Sicherheit dieser Überzeugung ist erschüttert, und ebendas zeigt den Beginn einer neuen Epoche an. [...] Die Macht ist uns fragwürdig geworden.“ (98)

II.

Guardinis Geschichtsphilosophie wirkt auf mich befremdlich. Die grundsätzliche Diagnose aber, dass wir in einer Zeit leben, in der die Sensibilität für Machtgebrauch und Machtmissbrauch gestiegen ist, erscheint mir



Prof. Dr. Michael Seewald, Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Münster

nachvollziehbar und ungebrochen aktuell. Die von Guardini beschriebene Tendenz hat sich sogar noch verstärkt. Die Problematisierung der menschlichen Macht über die Natur gewinnt gegenwärtig in den Diskussionen um den

Guardinis Problematisierung der menschlichen Macht über die Natur gewinnt heute an Dramatik.

anthropogenen Klimawandel an Dramatik. In bioethischen Kontexten wird die Frage gestellt, wie der Mensch mit der Diskrepanz zwischen Können und Dürfen umgehen solle. Er kann, etwa durch Eingriffe in genetisches Material, immer mehr – darf er aber auch tun, was er zu tun vermag? Die Fragwürdigkeit der Macht, wie Guardini sie beschrieb, erstreckt sich ebenso auf den Bereich des Sozialen, in dem eine geordnete Machtausübung sich als Herrschaft manifestiert. Dabei wird die Idee einer Herrschaft über die Natur insofern dekonstruiert, als die Kategorie des Natürlichen im gesellschaftlichen Kontext immer prekärer erscheint. Was ist schon eine natürliche Ordnung? Gibt es überhaupt gottgegebene Ordnungen, seien sie nun in der Natur oder dem, was die Theologie Offenbarung nennt, hinterlegt? All dies sind Fragen, die Guardinis These einer grundsätzlichen Fragwürdigkeit der Macht plausibilisieren und radikalieren.

III.

Was genau versteht Guardini unter dem Begriff der Macht? Von Macht dürfe man nur sprechen, „wenn zwei Elemente gegeben sind: Einmal reale Energien, die an der Wirklichkeit der Dinge Veränderungen hervorbringen, ihre Zustände und wechselseitigen Beziehungen bestimmen können. Dazu aber ein Bewußtsein, das ihrer inne ist; ein Wille, der Ziele setzt; ein Vermögen, welches die Kräfte auf dieses Ziel hin in Bewegung bringt. Das alles setzt Geist voraus, jene Wirklichkeit im Menschen, die fähig ist, aus dem unmittelbaren Zusammenhang der Natur herauszutreten und in Freiheit über sie zu verfügen.“ (102) Etwas technischer und in meinen Worten ausgedrückt: Macht ist die Fähigkeit, einen selbst gesteckten Zweck zu erreichen, in-

dem die zur Erreichung dieses Zwecks erforderlichen Mittel handlungswirksam aufgeboden werden und sich auch gegen Widerstände durchzusetzen vermögen. Diese Bestimmung enthält vier Aspekte.

Erstens: Macht ist an und für sich weder gut noch schlecht. Sie erhält ihre sittliche Qualität von dem Willen, der die zu erreichenden Zwecke und die dafür aufgebodenen Mittel bestimmt. **Zweitens:** Die Fähigkeit zur Setzung von Zwecken setzt eine reflexive Distanz zum durch Kausalitäten bestimmten Weltverlauf voraus. Wer sich einen Zweck setzt, will etwas erreichen, das nicht ebenso gut auch ohne Zwecksetzungen eintreten würde. Diese Distanz zum Weltverlauf bezeichnet Guardini als „Geist“. **Drittens:** Der Geist erweist sich in dem Maße als mächtig, in dem er von ihm gesteckten Zielen auch Handlungen folgen lassen kann, die als Mittel zur Erreichung dieser Ziele dienen. Diese Handlungen greifen in die Kausalität der Welt ein und lenken sie zweckmäßig um (oder versuchen es zumindest) hin zur Erreichung des definierten Ziels. **Viertens:** Geist und Freiheit, also die aus der reflexiven Weltdistanz erwachsende Fähigkeit des Menschen zur Zwecksetzung und die aus der aktiven Weltinvolviertheit erwachsende Fähigkeit des Menschen zur zweckorientierten Handlungssetzung, begründen Verantwortung. Der Mensch ist als Urheber seiner Zwecke und Definitor seiner Mittel verantwortlich für das, was er erstrebt und tut.

Für Guardini gehören Macht und Verantwortung unlösbar zusammen. „Es gibt keine nicht-verantwortete Macht. Es gibt die unverantwortete Naturenergie – richtiger gesagt, die nicht im Bereich der Verantwortung, sondern in dem der Naturnotwendigkeit wirksame Energie; nicht gibt es die unverantwortete Menschenmacht.“ (103f.) Guardini spricht also nicht von naturhaften Mächten und Gewalten, sondern von Macht als einem Geist, Freiheit und Verantwortung implizierenden, spezifisch menschlichen Zugriff auf die als Natur erlebte, aber auch auf die soziale Welt.

Für Guardini gehören Macht und Verantwortung unlösbar zusammen.



Prof. Dr. Hans Otto Seitschek, apl. Professor für Philosophie an der LMU München (li.), hatte die Moderation für einen Teil der Veranstaltung übernommen.



Mariola Lewandowska von der Guardini Stiftung im Gespräch mit Teilnehmern.



Dr. Johannes Modesto, Postulator für die Seligsprechung, legte den gegenwärtigen Stand im Verfahren dar.

IV.

Was dieser menschliche Zugriff anrichten kann, musste Guardini in der Zeit des Nationalsozialismus erfahren. Im Jahr 1939 wurden sowohl Burg Rothenfels geschlossen als auch Guardinis Lehrstuhl in Berlin aufgelöst. Die Begründung lautete, dass der Staat selbst eine Weltanschauung vertrete, neben der eine andere, etwa die katholische Weltanschauung (so die Denomination von Guardinis Lehrstuhl), nicht zulässig sei. Guardini, schreibt Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz in ihrer Biografie des Gelehrten, habe, nachdem ihm die Auflösung seines Lehrstuhls mitgeteilt worden sei, vor dem Humboldt-Denkmal der damaligen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin gestanden und gesagt: „Wie ist es menschenmöglich?“ – eine Frage, die angesichts von Guardinis Überlegungen über das spezifisch Menschliche der Macht eine abgründige Tiefe gewinnt. Wie ist es menschenmöglich?

Guardini vermochte offenbar in der Machtentfaltung des NS-Staates nichts Menschliches mehr zu erkennen, weil die Handlungsträger sich als – im beschriebenen Sinne des Wortes – geistlos erwiesen und ihre Verantwortung hinter einer bürokratischen Maschinerie zu verstecken suchten. Jenes Auseinanderdriften von ausgeübter Macht und zu-rechenbarer Verantwortung bezeichnete Guardini durch den Begriff der „Machtgefahr“. Machtgefahr sei dort vorhanden, wo „kein ansprechbarer Wille, keine antwortende Person mehr steht, sondern nur eine anonyme Organisation, in welcher jeder durch benachbarte Instanzen geleitet, überwacht und dadurch – scheinbar – der Verantwortung enthoben ist. [...] Dann nimmt die Macht einen Charakter an, der letztlich nur von der Offenbarung her charakterisiert werden kann: sie wird dämonisch.“ (106)

V.

Die christliche Offenbarung und ihre Tradierung im Glauben der Kirche bieten für Guardini einen Raum, in dem geglückte und missglückte Formen der Machtausübung the-

matisiert werden können. Bereits die Genesiserzählung deutet Guardini in diesem Sinne. In der „Machtbegabung, in der Fähigkeit, sie zu gebrauchen, und in der daraus erwachsenen Herrschaft besteht die natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen. [...] Der Mensch kann nicht Mensch sein und außerdem Macht üben oder es auch nicht tun; sondern sie zu üben ist ihm wesentlich.“ Anders gesagt: Geist, Freiheit und Verantwortung sind dem Menschen nicht nur angeboten, sondern auferlegt. Der Mensch wurde, so drückt es Guardini aus, von Gott mit Macht „belehnt“. Die Macht des Menschen ist daher lediglich eine Lehensmacht. „Er ist Herr von Gnaden, und soll seine Herrschaft in Verantwortung gegen Den ausüben, der Herr von Wesen ist.“ (112f.)

In dieser Dualität – „Herr von Gnaden“ zur Bestimmung des Menschlichen und „Herr aus eigener Kraft“ als Inbegriff dessen, was Gott denn Gott sein lässt – bestimmt Guardini die Idee der Sünde. Sünde sei es, wenn der Mensch sich des Lehenscharakters seiner Macht zu entledigen versuche, um – dem trügerischen *eritis sicut Deus* folgend – Herr aus eigener Vollmacht und damit Beherrscher seiner Mitmenschen zu sein. Das Wirken der menschlichen Natur Christi wird demgegenüber soteriologisch von Guardini als Wiederherstellung verantworteter Macht durch die Rückverwandlung von Herrschaft in Dienst verstanden. „Jesu ganzes Dasein ist Übersetzung der Macht in die Demut. Aktiv gesagt: in den Gehorsam des Vaters [...] Die Annahme der ‚Knechtsgestalt‘ bedeutet aber nicht Schwäche, sondern Kraft.“ (122f.) Diese Kraft bleibe dort erfahrbar, wo in der Nachfolge Jesu Macht als Dienst wahrgenommen werde.

VI.

Guardinis Ausführungen besitzen mittelbar etwas Aktuelles. Traditionsgehalte des christlichen Glaubens, wie die Idee der Gottebenbildlichkeit, werden von ihm machtsensibel reinterpreted. Es darf jedoch nicht aus dem Blick geraten, dass Guardinis Ansatz auch Probleme aufweist. Zwei seien exemplarisch benannt: die bereits kritisch erwähnte Geschichtsphilosophie und die soeben skizzierte Dialektik von Macht und Dienst, die für sich genommen zwar Richtiges zum Ausdruck bringt, aber manipulationsanfällig ist.

Zunächst zur Philosophie der Geschichte. Wenn man Guardini vorwerfen würde, dass seine Epochencharakterisierung – der zufolge es in der Antike um die angemessene Deutung des Menschen, im Mittelalter um das rechte Verhältnis zu Gott und in der Neuzeit um die maximale Herrschaft über die Natur gegangen sei – zu grob bleibe, könnte er dem vermutlich zustimmen. Guardini betonte immer wieder, er wolle nicht idealisieren und nicht generalisieren, sondern lediglich Tendenzen benennen. Diese Tendenzen führen jedoch zu Epochenwertungen, die problematisch sind. Antike und Mittelalter dienen Guardini als positive Gegenfolien seiner vornehmlich negativ gefärbten Sicht der Neuzeit. Vorneuzeitliche Kulturen seien „dadurch charakterisiert, daß der Mensch das, was er theoretisch erkannte und handwerklich vollbrachte, auch erleben konnte.“

1939 wurden sowohl Burg Rothenfels geschlossen als auch Guardinis Lehrstuhl in Berlin aufgelöst.

Erkenntnis- und Wirkfeld auf der einen, Erlebnisfeld auf der anderen Seite deckten sich in einem die Gesamthaltung bestimmenden Maße. Daraus kam die eigentümliche Harmonie, das ‚Organische‘, das die vortekhnische Kultur für unser Gefühl charakterisiert.“ (133) Diese – angeblich in Antike und Mittelalter vorhandene – harmonische Einheit des Großen und Ganzen sei in der Neuzeit zerstört worden. „Die Familie verliert ihre gliedernde und ordnende Bedeutung. Gemeinde, Stadt, Staat werden immer weniger von Familien, Verwandtschaften, Arbeitsgruppen, Ständen usw. getragen. Immer mehr erscheinen die Menschen als eine in sich gestaltlose Vielheit“ (137). Guardinis Klage geht weiter: „So nimmt die Bedeutung der ethischen Normen auf das allgemeine Leben ab und wird von den Gesichtspunkten der Wirkung und des Erfolges ersetzt. Das gilt besonders von jenen Normen,

welche die menschliche Person schützen.“ (139f.) Und nicht zuletzt: „der unmittelbar religiöse Inhalt des Lebens zerrinnt immer mehr.“ (141)

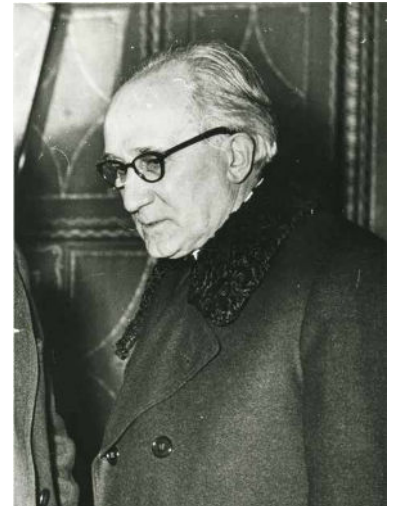
Guardini nimmt unverkennbar eine verfallstheoretische Perspektive auf die Neuzeit ein. Dadurch wahrt er zwar eine sympathische Distanz vor

dem Pathos einer Moderne, die sich als reine Fortschrittsgeschichte versteht. Aber es entgehen ihm in seinem pessimistischen Blick auch bedeutende Errungenschaften der Neuzeit. Ich denke etwa an die Konstitutionalisierungsprozesse im staatlichen Bereich. Die Neuzeit hat einerseits entfesselte, menschenverachtende Formen der Machtausübung hervorgebracht. Die Neuzeit hat es aber auch in einer historisch präzedenzlosen Breitenwirkung vermocht, die Machtausübung des Staates durch die Setzung von Recht und die Herausbildung von Verfassungsordnungen zu beschränken. Im Zentrum dieser Ordnungen steht das von Guardini so emphatisch betonte Individuum mit seinen unveräußerlichen Rechten, allen voran mit dem Recht auf Gewissens- und Religionsfreiheit – ein Recht, das einen Raum des Säkularen schafft, aber auch die Möglichkeit bietet, religiöse Bindungen in einer vorher unbekanntem, freien Ernst-



Helmut Zenz, Mitglied der Historischen Kommission im Seligsprechungsverfahren, unternahm mit den Teilnehmern einen Ausflug in die Guardini-Bibliothek in Schloss Suresnes. Sein Thema: Romano Guardini im Spiegel seiner Bibliothek.

haftigkeit zu leben. Nicht nur das Individuum allein, sondern auch Religionsgemeinschaften und weltanschauliche Korporationen stehen in diesen ethisch durchaus anspruchsvollen Ordnungen unter einem besonderen Schutz. Diese gewichtigen Aspekte scheint Guardini in seinem Verfallsnarrativ von der Neuzeit und ihrem Ende nicht hinreichend zu würdigen. Er konzentriert sich auf die Entfesselung der Macht, lässt dabei aber die Zähmung von Macht, die auch zur Sozial- und Rechtsgeschichte der Neuzeit gehört, außer Acht.



Romano Guardini auf einem Foto aus den frühen 50er Jahren. Um diese Zeit vollendete er sein Buch *Die Macht*.

VII.

Ein zweiter Punkt, über den es sich weiter nachzudenken lohnt, betrifft die Dialektik von Macht und Dienst. Diese Dialektik bezieht ihren Wert von der Frage, ob sie auf bestehende Machtverhältnisse normativ und damit kritisch, oder deskriptiv und damit legitimierend angewendet wird. Eine deskriptiv-legitimierende Verhältnisbestimmung von Macht und Dienst findet sich etwa in der katholischen Kirche, wenn es heißt (was oft zu hören ist), in der Kirche gebe es keine Macht, sondern nur Dienst. Eine solche Argumentationsfigur versucht, kirchliche Strukturen vor einer Durchleuchtung in der sozialen Kategorie der Macht zu schützen, indem diese Kategorie durch eine theologisch bestimmte, nämlich die des Dienstes, überformt wird.

Damit ist definiert: Wo sich in der Kirche das findet, was äußerlich wie Macht aussieht, handelt es sich eo ipso um Dienst, so dass umgekehrt Kritik an Macht- (also eigentlich Dienst-)strukturen selbst in den Verdacht des machtsversessenen *non serviam* gerät. Wo hingegen Guardinis Dialektik im normativ-kritischen Sinne auch an die Kirche herangetragen wird, vermag sie Früchte zu tragen. Kirchliches Handeln steht unter dem Anspruch, Dienst am Evangelium zu sein, nicht unter der Garantie, diesen Dienst tatsächlich ohne Machtmissbrauch zu vollbringen. Kirchliche Handlungsträger müssen sich daher, sowohl was die Bestimmung ihrer Zwecke als auch was die Wahl ihrer Mittel betrifft, am Anspruch des Evangeliums und an den Ordnungen des Rechts messen und sich kritisieren lassen, wo der Eindruck entsteht, dass sie ihnen nicht gerecht werden.

Denn Macht ist, wie Guardini herausgearbeitet hat, stets ambivalent. Die gute Ordnung und der angemessene Umgang mit ihr, ist eine soziale und rechtliche, aber auch eine theologische Aufgabe ersten Ranges, der Guardini sich in seiner Zeit zu stellen wusste und der wir uns in unserer Zeit widmen müssen. ■

Macht und Ethik – Im Dienst der Menschen: um einen verantwortlichen Gebrauch der Macht

von Michele Nicoletti

Ausgehend von einem kurzen Text Romano Guardinis aus dem Jahr 1964, „Fragen zum Problem der Macht“, möchte ich einige Überlegungen zur Aktualität seines Denkens anstellen, und zwar hinsichtlich der Fragen im Spannungsfeld von Macht und Ethik, welche uns heute beunruhigen.

Warum „Fragen“?

Romano Guardini verfasste diesen Text als Beitrag zur Festschrift für Karl Rahner. Mit den folgenden Worten entschuldigt er sich bereits zu Beginn für dessen Kürze und offensichtliche Leichtigkeit: „Verehrter P. Rahner, ich brauche Ihnen gewiß nicht zu sagen, wie gern ich etwas Gewichtigeres für Ihre Festschrift beigetragen hätte, muß aber zur Zeit mit meinen Möglichkeiten haushalten. So habe ich die Schriftleitung gebeten, meinen Beitrag in einer gelösteren Weise leisten zu dürfen, nämlich durch die Formulierung von Fragen, die mich selbst beschäftigen, und von denen ich denke, sie beschäftigen auch andere – oder sollten es wenigstens tun. Fragen sind ja Stellen, an

Guardinis Schrift *Wahrheit und Ironie* zeigt seine Nähe zur sokratisch-platonischen Methode.

denen sich Einsicht entzünden kann, so hoffe ich, daß sie ihren bescheidenen Platz finden werden“.

Eine oberflächliche Analyse könnte den Grund dafür, dass Guardini seinen Beitrag in eine Reihe von Fragen kleidet, auf seinen gesundheitlich prekären Zustand bei der Abfassung des Textes zurückführen. Wenn dies auch unbestreitbar der Fall war, so reicht diese Konstatation jedoch keinesfalls als Erklärung hin. Bereits in den vo-

rausgehenden Jahren hatte Guardini dem Thema der Macht einige Reflexionen gewidmet und sicherlich wäre es ihm nicht schwer gefallen, diese in einer kurzen Synthese zusammenzufassen. Daher muss man nach möglichen tiefer liegenden Gründen suchen, welche der Wahl dieser Darstellungsweise zugrunde lagen. Im Folgenden werde ich versuchen, zwei solcher Gründe anzuzeigen.

Der erste ist methodologischer Art: Bekanntlich ist der philosophische Ansatzpunkt Guardinis streng der sokratischen Methode verpflichtet, die sich zentral auf das Fragestellen gründet. Die sokratische Frage drückt in diesem Sinn nicht nur das „Wissen, nichts zu wissen“, und damit die charakteristische Haltung dessen, der nicht die Wahrheit zu besitzen glaubt, aus. Sondern sie macht sich auf demütige Weise auf die Suche nach ihr. Die sokratische Frage ist damit immer auch die „Position“, das Stellen, eines Problems, sofern diese „Position“ eine Sichtweise auf ein Problem ausdrückt und den Gesprächspartner dazu einlädt, eine bestimmte Sichtweise einzunehmen. Dadurch soll er dazu gebracht werden, – möglicherweise zum ersten Mal – das fragliche Problem von jenem Standpunkt aus zu betrachten, den der Fragesteller mit seiner Frage einzunehmen gedenkt.

Daher drücken die sokratischen Fragen wesentlich eine *Suche nach der Wahrheit* aus. Sie sind keine statischen Eckpunkte eines Nicht-Wissens, sondern dynamische Aspekte, die in kontinuierlicher Bewegung die Wahrheit zu erforschen drängen. In diesem Sinn haben wir auch im zitierten Textauschnitt gehört: „Fragen sind ja Stellen, an denen sich Einsicht entzünden kann“. Das unablässige Fragen des Sokrates stellt sich für Guardini mithin nicht als das Ergebnis einer skeptischen Haltung dar, sondern ist im Gegenteil Ausdruck eines Erfassens der Wahrheit als einer, die die menschliche Erkenntnis übersteigt und somit niemals gänzlich erfasst und durchdrun-



Prof. Dr. Michele Nicoletti, Professor für Politische Philosophie an der Universität Trier

gen werden kann. Es ist genau diese Beziehung zur Wahrheit, welche die Suche immer weiter treibt.

Ein weiterer Hinweis, dass man die Fragen Guardinis mit Hilfe der sokratisch-platonischen Methode interpretieren kann, scheint mir die Tatsache zu sein, dass eine der letzten Schriften Guardinis den Titel *Wahrheit und Ironie* trägt. An ihr kann man synthetisch ablesen, wie Guardini – mit explizitem Hinweis auf Sokrates und Platon – die Suche nach der Wahrheit verstanden hat. Hier unterstreicht er mit klaren Worten, dass die sokratische Methode, die von diesem unablässigen und ironischen Fragen charakterisiert ist, „[a]uf jeden Fall keine Skepsis [sc. ist], so daß eigentlich Sokrates – wie das Nietzsche gemeint hat – selbst zu den Sophisten gerechnet werden müßte, sondern sie folgt aus dem tiefsten Wesen dieses Wahrheitserlebnisses selbst.“ Somit setzt das Fragen gleichzeitig zwei Elemente voraus, nämlich „ein Wissen um die Wahrheit und zugleich ein Wissen um die Inkommensurabilität der eigenen Kraft ihr gegenüber; eine Erkenntnis der eigenen Ungemäßheit, aus der aber nicht Skepsis, sondern höchste Zuversicht hervorgeht“.

Vor dem Hintergrund dieses Verweises auf die sokratisch-platonische Methode scheint mir die Wahl Guardinis, seine letzten Gedanken zum Thema der Macht in Form von Fragen auszudrücken, einen tieferen Grund zu besitzen als allein sein prekärer Gesundheitszustand.

Auf eine zweite Erklärung möchte ich an dieser Stelle ebenfalls verweisen: Eine Abhandlung über die Macht kann sich in Form von Fragen ausdrücken, weil es das Wesen der Macht selbst ist, fraglich zu machen.

Guardini analysiert das Phänomen der Macht als spezifisch menschliches Phänomen. Gewiss gibt es eine Macht der physischen Natur, wie auch der pflanzlichen und tierischen Lebewesen, sowie letztlich auch der anderen geistbegabten Wesen wie der Dämonen oder der Götter. Im eigentlichen Sinn basiert jedoch das, was wir als Macht bezeichnen, auf der ontologischen Struktur eines Seins, dessen Dasein an die Dimension des *Möglichen* und nicht des *Notwendigen* gebunden ist. Sie hat demnach etwas mit der Handlungsfreiheit zu tun. Es ist gerade das Mögliche, welches das Sein infrage stellt. Damit ist es aber auch nichts Neues und mitnichten ein Charakteristikum nur unserer Zeit, dass das *Mögen* im Sinne von *Macht-haben* fraglich macht und das Sein des Menschen und der Dinge infrage stellt bzw. problematisch macht. Dieses Fraglichsein ist weiterhin von einer tief sitzenden Angst begleitet. Als aufmerksamer Leser Kierkegaards kommt Guardini an dieser radikalen Verbindung zwischen dem Entstehen der Macht und

dem Fraglichmachen nicht vorbei. Damit ist es nicht nur der Mensch, der die Macht infrage stellt. Vielmehr stellt auch die Macht den Menschen selbst infrage.

Auch dieser zweite Versuch, die im genannten Text gewählte Methodik des Fragens zu erklären, kommt damit zum

In der Auseinandersetzung mit dem Thema der Macht dürfen wir niemals dessen zutiefst problematische Natur vergessen.

Ergebnis, dass Guardini alles andere als zufällig auf sie rekurriert. Vielmehr ist sie vom *Objekt* selbst gefordert, das der Autor behandelt: nämlich der Macht.

Aus dieser Voruntersuchung der Fragen Guardinis zur Macht können wir an dieser Stelle einige wertvolle Hinweise auf die Probleme unserer heutigen Zeit gewinnen, die sich aus dem unglaublichen Wachstum der Macht der Technik ergeben.

Ein erster Hinweis mahnt zur Vorsicht: Bevor wir uns auf die Suche nach konkret-operativen Antworten machen, sollten wir uns der grundlegenden Fragestellung in ihrer ganzen Ernsthaftigkeit vergewissern. Hier kommt wiederum die sokratisch-platonische Rolle der Philosophie als Suche nach der Wahrheit zum Vorschein. „Wir müssen wieder die elementare Frage nach dem Wesen der Dinge stellen“, so Guardini. Nicht, weil sich aus solchen Fragen unmittelbar anwendbare Hinweise ergäben, sondern weil diese Fragestellungen uns neue Sichtweisen eröffnen, dank derer wir einen neuen Zugang zum Problem selbst finden: „Fragen sind ja Stellen, an denen sich Einsicht entzünden kann“. Dieser guardinische Ausdruck – an denen sich Einsicht entzünden kann

– erinnert uns gewiss an eine Erkenntnistheorie augustinischer bzw. vielmehr bonaventurianischer Prägung. Guardini verfasste seine Doktorarbeit wie auch die Habilitationsschrift über Bonaventura. Aber auch wer diese erkenntnistheoretische Grundausrichtung nicht teilt, kann gleichermaßen die Fruchtbarkeit einer Methode anerkennen, die in der Auseinandersetzung mit praktischen Fragen zunächst zur Klärung der grundlegenden Termini der Fragestellung mahnt.

In unserer Auseinandersetzung mit dem Thema der Macht – so der zweite Hinweis, den uns Guardini in seinem kurzen Text an die Hand gibt – dürfen wir niemals dessen zutiefst „problematische“ Natur vergessen. Gewiss rufen die gegenwärtigen Anwendungen der technischen Macht zahlreiche Fragestellungen in uns hervor. Was uns aber in einer viel radikaleren – weil tiefgreifenderen – Weise infrage stellt, ist die Existenz der Macht selbst, das Faktum, dass etwas sein oder nicht sein kann, dass etwas auch ganz anders sein könnte, als es de facto ist, dass sich etwas auf das Leben anderer Seiender auswirken kann und dass all dies eine tief greifende Relation zum menschlichen Sein einschließt und damit den Menschen selbst kennzeichnet.

Die theologischen und ontologischen Wurzeln der Macht

Diese Verankerung der Macht im Sein des Menschen selbst unterbindet von Anfang an den Gedanken, die Macht sei an sich ein dämonisches Phänomen. Wer dennoch versuchte, die Macht zu dämonisieren, würde nur enttäuscht. Guardini ist sich des dämonischen Gebrauchs der Macht, den der Mensch gemacht hat und auch weiterhin machen kann, durchaus bewusst (und es ist genau diese Hinsicht, in der die Verurteilung des nationalsozialistischen Regimes und jedes anderen totalitären Systems bei Guardini immer wiederkehrt). Dennoch enthält er sich strikt der sich an diesem Punkt eröffnenden Möglichkeit, eine negative Theorie der Macht zu formulieren. In seiner auf das Jahr 1950 datierten Schrift *Die Macht* zögert er nicht, jene bürgerliche Haltung zu kritisieren, welche über die Ausübung der Macht ihren Deckmantel legt, als ob man sich des Machtge-



Prof. Dr. Ugo Perone, Inhaber der Guardini Professur für Religionsphilosophie und Katholische Weltanschauung an der Humboldt-Universität zu Berlin (li.), übernahm die Aufgabe des Moderators dann am Freitagnachmittag.

brauchs schämen müsste und nicht gerade darin die Würde des Menschen selbst zu finden sei: „Und wir Heutige tun gut, uns daran zu erinnern, daß im Träger der neuzeitlichen Entwicklung, auch und gerade der darin sich vollziehenden Entfaltung menschlicher Macht, nämlich im Bürger, eine verhängnisvolle Neigung wirksam ist: in immer gründlicherer, wissenschaftlich wie technisch vollkommenerer Weise, Macht auszuüben, sich aber nicht offen zu ihr zu bekennen, bzw. sie hinter Gesichtspunkten des Nutzens, der Wohlfahrt, des Fortschritts usw. zu verstecken“.

Der Wurzelgrund der Macht ist für Guardini – weitab davon, dämonisch zu sein –: theologisch. So ist es Gott selbst, der aus dem Menschen ein mächtiges Seiendes macht und ihm eine Macht über sich selbst, über die Dinge und über die anderen in die Hände gibt. Diese Macht scheint Guardini so bedeutsam, dass er sich sogar fragt, ob nicht in ihr selbst bzw. aus der sich aus ihr ergebenden Verantwortung die grundlegende und konstitutive Eigenschaft des Menschen selbst zu finden sei: Jene, die in



Prof. Dr. Thomas Raff erklärt, wie Peter Paul Rubens das Thema „Macht“ aufgriff und darstellte.

Gottesdienst und Museumsbesuch

Zwei Veranstaltungen des Guardini-Tags 2020 fanden außerhalb der Akademie statt. Am Abend des 30. Januar feierten wir eine Eucharistiefeyer in der Universitätskirche St. Ludwig. Romano Guardini war dort lange Jahre als Prediger tätig und liegt in einer Seitenkapelle begraben. Hauptzelebriant war **Prof. Dr. Winfried Haunerland**, der Direktor des Herzoglichen Georgianums. Schülerinnen und Schülern der Romano-Guardini-Fachoberschule wirkten an der Gestaltung des Gottesdienstes mit. Die musikalische Gestaltung war das Werk von St. Ludwigs Kirchenmusik-

direktor Stephan Heuberger und dem Chor von St. Ludwig.

Um das Thema „Macht“ bei Peter Paul Rubens ging es bei den beiden themenspezifischen Führungen am Freitagvormittag in der Alten Pinakothek. **Prof. Dr. Thomas Raff**, Professor für Kunstgeschichte an der Universität Augsburg, hatte für die Teilnehmer des Guardini-Tags ursprünglich nur eine Führung angeboten. Die Nachfrage war aber erfreulicherweise so groß, dass Thomas Raff Überstunden machte und ein zweites Mal durch das Haus an der Barer Straße führte. ■

Guardini kritisiert die bürgerliche Haltung, die so tut, als müsste man sich des Machtgebrauchs schämen.

synthetischer Form alles in sich birgt, was charakteristisch menschlich ist, wie das bewusste Denken, den freien Willen und das übernatürliche Ziel.

So lautet die erste Frage über die Macht bezeichnenderweise wie folgt: „Man bestimmt in der Regel die Gottebenbildlichkeit des Menschen ihrer natürlichen Seite nach von der Anlage zur Erkenntnis und freien Willensentscheidung, ihrer übernatürlichen Seite nach von der heiligenden Gnade her. Wäre es nicht fruchtbarer, nach Genesis 1,28 zu sagen, der Mensch sei das Wesen, dem Gott Macht über die Welt wie auch über es selbst gegeben und entsprechende Verantwortung auferlegt hat?“

Diese guardinische Frage ist von besonderem Interesse. Guardini fragt sich mit anderen Worten, ob es nicht hilfreicher wäre, den Menschen ausgehend von der Tatsache zu definie-

ren, dass er ein Seiendes ist, dem eine Macht verliehen worden ist und derer er sich bedienen kann. Es geht ihm hierbei offensichtlich nicht um die Eigentlichkeit der Frage, sondern um ihren Ertrag. Damit weist er die klassischen Definitionen der Philosophie und Theologie nicht ab, jene Definitionen des Menschen als eines *animal rationale* bzw. als eines Seins in Freiheit oder als Geschöpf Gottes. Vielmehr stellt er die Frage, ob andere Definitionsversuche nicht weiter führen.

Dieser Hinweis scheint mir für die gegenwärtigen Diskussionen äußerst hilfreich. In einer Zeit, in der es im-

mer schwieriger wird, zu einer einhelligen und universal teilbaren Definition der menschlichen Natur oder der Freiheit zu gelangen, könnte die Identifizierung des Menschen als eines Seienden, das eine Macht über sich und andere Seiende ausübt und sich dieser Macht bewusst werden muss, einige weiterführende Perspektiven eröffnen. Diese wären meines Erachtens in der Lage, eine Übereinkunft darüber zu etablieren, welche Ethik der Ausübung einer solchen Macht voranstellen sollte bzw. welche juristischen Mittel herangezogen werden müssten, um zu vermeiden, dass eine solche Macht – über sich und die

anderen – in Missbrauch ausartet und somit andereinander Ausübung des je eigenen Seinsvermögens hindert.

Aus den Überlegungen Guardinis wird deutlich, dass der eigentlich neutralistische Punkt nicht in der Anerkennung der Tatsache liegt, dass der Mensch

Hannah Arendt bekräftigt in ihrer Schrift *Was ist Politik?* die Verbindung zwischen der Fähigkeit zur Initiative und der politischen Handlung.

eine Macht ausübt oder dass seine Handlungen Auswirkungen zeitigen. Bestünde die Macht nur darin, könnte man seinen Standpunkt getrost einer hobbeschen Perspektive zuordnen: Dann ginge es ihm lediglich darum, eine physische Theorie der Gesellschaft und der Politik ausgehend vom Phänomen der Macht der einzelnen als bewegter Körper zu entwerfen. Für Guardini ist jedoch, wie wir bereits betont haben, die Macht im eigentlichen Sinn nicht auf die physische Macht reduzierbar. Vielmehr besitzt sie ihre Charakteristik darin, aus einem freien und bewussten Seienden hervorzugehen, wie er schreibt.

Guardini betont den Aspekt der „Initiative“ und verweist uns direkt auf die Zentralität dieses Themas im Denken Hannah Arendts, die in Berlin die Vorlesungen Romano Guardinis hörte. 1958 charakterisierte sie in der Schrift *Vita Activa* die menschliche Handlung grundlegend durch ihre Fähigkeit, Initiative zu sein, d. h. etwas Neues zu beginnen bzw. hervorzubringen. Und weil die Handlung die politische Aktivität par excellence ist, ist es auch die Natalität und nicht die Mortalität, welche im Zentrum der politischen Macht steht. Arendt greift dieses Thema im posthum erschienenen Fragment *Was ist Politik?* (1993) wieder auf. Hier bekräftigt sie nochmals diese Verbindung zwischen der Fähigkeit zur Initiative und der politischen Handlung. Ihrer Analyse zufolge taucht die Verbindung erstmals im griechischen Denken auf, das für das Beginnen und das Beherrschen dasselbe Wort gebraucht (*archein*), und gleichzeitig mit dem Begriff *prattein*, d. h. Handeln, das Beenden

und Vollenden dessen, was begonnen wurde, bezeichnet.

Auch in Rom ist die Verknüpfung zwischen Freiheit und Beginn präsent. Hier wurde die republikanische Freiheit stets mit der Gründung der Stadt (*ab urbe condita*) in Verbindung gebracht. Augustinus betonte seinerseits, dass die menschliche Existenz, die eben durch die Geburt – durch das Zur-Welt-Kommen – gekennzeichnet ist, ontologisch mit jener Dimension des Beginnens zusammenhängt. Und Kant führte in der Neuzeit die Idee vom Beginnen auf die spezifisch menschliche moralische Fähigkeit zurück. Die verheerenden Verwüstungen des Totalitarismus bestünde darin – so schließlich Arendt am Ende des Fragments –, den Menschen diese Macht aberkannt zu haben, d. h. jenes Recht, etwas Neues beginnen zu können. Der „neue Mensch“, den die totalitäre Macht erschaffen wollte, war demzufolge die exakte Negation jenes „Menschen als einer, der den Beginn von etwas Neuem setzt“. Der „neue Mensch“ des Totalitarismus präsentiert sich dagegen als reiner Nachahmer, als Teil der Maschine des Determinismus.

Diese Macht, einen Beginn zu setzen, ist eine Macht des einzelnen Individuums. Zwar gibt Arendt zu, dass die politische Handlung als solche immer eine „konzertierte Handlung“ darstellt und eine Handlung freilich niemals isoliert abläuft; doch liegt das Anfangsmoment, eben jene Initiative, immer auf Seiten des Einzelnen und seines Mutes. Daher kann im Grunde der Mensch auch alleine – wenn ihm die Götter beistehen – so wie Herak-

les große Heldentaten vollbringen. Der anderen Menschen bedarf er nur noch, um die Erinnerung an sich zu erhalten. Aus diesem Grund kann die Freiheit der Initiative sogar im Dunkel der Tyrannei bewahrt werden.

Diese Parallele zu den Ausführungen Hannah Arendts über die „Initiative“ zeigt uns, wie die Reflexionen Guardinis zutiefst mit einigen der signifikantesten Abhandlungen der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts in Verbindung stehen.

Die Gefahren der Macht

Die Wurzeln der Macht liegen demzufolge in der theologischen und ontologischen Dynamik der Verbindung zwischen Macht und Person. Nur ein selbstbezüglicher Geist, d. h. eine Person, kann Macht im eigentlichen Sinne besitzen. Ist dies aber der Fall, dann kann nun in einem weiteren Schritt der grundlegend problematische Aspekt der Macht in ihrer Möglichkeit erkannt werden, sich von ihrem Grund im personal Seienden loszusagen und gegen dieses zu wenden. Damit degeneriert sie von einer Kraft zur Humanisierung zu einer dehumanisierenden Potenz.

Im Einzelnen individuiert Guardini vier Gefahren solcher Art. Dabei handelt es sich gleichzeitig um Gefahren von höchster Aktualität.

a) Die erste Gefahr geht von jener Macht aus, welche aufgrund der technischen Errungenschaften das menschliche Leben in einer bislang ungeahnten Weise zerstört. Es handelt sich dabei um die Macht der Atomwaffen, die dem Menschen ein niemals zuvor besessenes zerstörerisches Potenzial in die Hände



Guardini-Tag im Online-Teil

Eine zusätzliche Neuerung bietet die Neugestaltung unserer Zeitschrift *zur Debatte*. Wir stellen ausgewählte Texte in den Online-Teil eines jeden Heftes ein, die im Print-Teil keinen Platz mehr fanden oder die hier mögliche maximale Länge überschreiten. Auch ist es im Online-Teil möglich, einen wissenschaftlichen Apparat mit Fußnoten und eine ausführliche Biblio-

graphie unterzubringen, auf die wir im gedruckten Heft aus Platzgründen verzichten müssten.

Zum ersten Mal machen wir dies im Heft 1/2021 mit dem Referat von Prof. Dr. Jean Greisch, dessen Text zum Thema „Mächte und Gewalten: Romano Guardinis Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Macht“ Sie auf [Seite 65 – 70](#) finden. ■

legt. Durch den Gebrauch solcher Waffen gäbe es keine Sieger und Besiegte mehr, sondern nur noch ein totaler Krieg, der nichts als eine vollständige Auslöschung mit sich brächte. An diesem Punkt treffen sich die Erörterungen Guardinis mit jenen Karl Jaspers zum Problem der Atombombe sowie mit den Analysen Hannah Arendts;

b) eine zweite Gefahr birgt die Macht der Totalitarismen, die das Leben des Geistes zerstört. Die Erfahrungen des Nationalsozialismus und des Stalinismus zeigten Guardini, wie zerbrechlich der Schutz des menschlichen Geistes ist, jenes Geistes, der sich stets unendlich über die Barbareien erhebt. Es ist aber auch der Geist, der angesichts des Entstehens von Tyrannen elend kapituliert. Wurden auch einige Totalitarismen erfolgreich überwunden, so entstehen währenddessen neue, die oft nicht auf den ersten Blick sichtbar und somit hinterhältig sind; als solche bedrohen sie aber nicht weniger gefährlich das Leben des Geistes;

c) das Phänomen der Gewalt über eine andere Person stellt die dritte Form der Gefahr der Macht dar. Nur allzu oft ist es so, dass unser Wunsch, die Realität an unsere Vorstellungen anzupassen, nicht die nötige Geduld mit sich bringt, die jedoch für eine authentische Realisierung unerlässlich wäre. Man verneigt sich nicht vor der Natur, um ihre Rhythmen zu erkennen; man schenkt den anderen kein Gehör, wenn man mit ihnen ein bestimmtes Projekt durchführen will; sondern man will immer alles und sofort. Dabei macht man aber den Anderen zu einem einfachen Mittel des eigenen Willens. Der Andere wird so nicht mehr in seiner Natur, in seinem personalen Sein, anerkannt, d. h. in seinem Recht, selbst eigene Handlungen zu beginnen. Seine freie Zustimmung und Kreativität ist immer notwendig, wird aber ein Mittel zur Durchsetzung eigener Ziele. Es ist mithin die Macht, die die Persönlichkeit des Anderen zerstört;

d) die vierte und letzte Gefahr geht von der Macht aus, die uns selbst zerstört, d. h. die Persönlichkeit desjenigen, der sie ausübt. Guardini hält es für eine Illusion zu glauben, dass die Ausübung einer Macht sich nicht auf den Ausübenden selbst auswirkt. Die antiken Denker waren sich jener der Machtausübung inhärierenden Gefahren durchaus bewusst – jener Gefahren, die also

nicht nur für die Adressaten, sondern auch für die Subjekte der Machtausübung besteht. Oder, um denselben Sachverhalt mit Hegel auszudrücken: In der Knechtschaft wird nicht nur die Menschheit des Knechtes, sondern auch jene des Herren negiert. Der verzerrte Gebrauch der Macht mündet so in die Zerstörung des Subjekts selbst, das sie ausübt. Damit wird die Macht nicht länger von einer Person ausgeübt, sondern sie wird unpersönlich, sie wird zu einer Macht des Apparates, der Organisation, der Maschine.

Macht und Verantwortung

Angesichts dieser Gefahren konzipiert Guardini eine Rückführung der Macht auf die Person. Die verantwortete Macht ist damit jene, die auf ihren Urheber, d. h. auf den Menschen, bezogen wird. Wenn Macht in diesem eigentlichen

Guardini ist sich sicher, dass die Ausübung einer Macht sich auf den Ausübenden selbst auswirkt.

Sinn die menschliche Macht ist, dann existiert nachgerade keine Macht, die nicht vom Menschen ist; eine Macht, die keinen Verantwortlichen kennt, gibt es mithin nicht: „Es gibt keine nicht-verantwortete Macht. [...] Deren Wirkung ist immer Tat – oder wenigstens Zulassung – und steht als solche in der Verantwortung einer menschlichen Instanz, einer Person. Das ist auch dann so, wenn der Mensch, der sie ausübt, diese Verantwortung nicht will. [...] Sobald letzteres geschieht; sobald auf die Frage: wer hat das getan? weder ein „Ich“ noch ein „Wir“, weder eine Person noch eine Personengemeinschaft mehr antwortet, scheint die Machtausübung zur Naturwirkung zu werden. [...] In Wahrheit wird dadurch der wesenhafte Charakter der Macht als personal verantworteter Energie nicht aufgehoben, sondern nur verdorben. Der Zustand wird zur Schuld und wirkt sich als Zerstörung aus“ (103–104).

Die nicht-verantwortete Macht wird also ausgeübt, ohne dass ihr Träger auch deren Autor sein will. Dage-

gen wird die verantwortete Macht von einer Person ausgeübt, die sich nicht hinter dieser versteckt, sondern offen und frei akzeptiert, Ursprung einer solchen Handlung zu sein. Guardini spricht auch von der Notwendigkeit, ein „Ethos des Befehlens“ wiederzugewinnen und erhofft diesbezüglich eine „Regierung“ der Macht. Damit will er keine institutionell-systematische Kontrolle der Macht einführen – wer wäre auch schon dazu in der Lage, da doch die menschliche Macht der Freiheit eines jeden einzelnen unterliegt? –, sondern erhofft sich vielmehr, dass sich jeder seiner persönlichen Verantwortung gewahr werde möge, d. h. seiner Funktion als deren Urheber.

Herr der Macht zu sein, und zwar durchaus im Sinn des göttlichen Auftrages der Genesis, heißt damit nicht, jede mögliche Auswirkung unserer Handlungen zu kontrollieren zu versuchen. Fasste man die Beherrschung der Macht in dieser Weise, dann wäre nicht einmal Gott selbst der perfekte Herr seiner schöpferischen Handlungen, da die Erschaffung des Menschen aus seiner Kontrolle geriet. So kann eine Beherrschung der Macht nur darin bestehen, die Urheberschaft unserer Handlungen anzuerkennen, und zwar genau im wörtlichen Sinne eines Vaters, der ein Seiendes anerkennt, das durch ihn geboren ist, das er aber gleichwohl nicht vollständig kontrollieren kann. Verantwortung heißt in diesem Sinn nichts anderes, als eine Handlung in freier Weise und gemäß einem Ziel zu beginnen sowie gegenüber den Anderen sich zu deren Urheberschaft zu bekennen. Sie kann dagegen nicht als ein absoluter Wille zur Kontrolle gefasst werden – dieser Wille bezeichnet ganz im Gegenteil jene totalitäre Macht, welche die Persönlichkeit des Anderen doch gerade negiert.

Wenn man von einer Ethik der Macht als einer Ethik der Verantwortung spricht, dann scheint es unverzichtbar, auf eine Parallele zu einem anderen großen Repräsentanten der gegenwärtigen politischen Philosophie hinzuweisen, nämlich auf Max Weber und sein berühmtes Werk *Politik als Beruf*. Diese Schrift ist von der offenen Polemik mit Friedrich Wilhelm Foerster gekennzeichnet, also mit jenem antiautoritären und antimilitaristischen Pädagogen, den Guardini bewunderte.



Auch Prof. Dr. Hans Maier tauschte sich mit anderen Teilnehmern der Veranstaltung aus – hier mit Prof. Michael Rutz.

Aus diesem Grund scheint es alles andere als willkürlich, den hier vorgestellten Text Guardinis zum Thema der verantworteten Macht auch als eine Antwort auf Weber zu lesen.

Bekanntlich erkennt Max Weber in der Ethik der Verantwortung den typischen Ausdruck der politischen Ethik, d. h. einer Politik, die als Gebrauch der Macht bzw. als Ausübung des legitimen Zwanges verstanden wird. Weber sieht die politische Macht konstitutiv an deren äußerste Möglichkeit, nämlich die Gewaltanwendung, gebunden. Genau aus diesem Grund erfordert ihr Gebrauch auch ein bestimmtes Ethos. Andernfalls würde sie letztlich zu einem rein willkürlichen Instrument entarten. Und in der Tat – was bereitet mehr Gefallen als den Lauf der Geschichte und die Existenz der Anderen beeinflussen zu können?

Zur politischen Rechtfertigung der Machtanwendung müssen mithin drei Bedingungen erfüllt sein: „Leidenschaft – Verantwortungsgefühl – Augenmaß“. Weber versteht dabei **(1)** „Leidenschaft im Sinn von Sachlichkeit: leidenschaftliche Hingabe an eine ‚Sache‘, an den Gott oder Dämon, der ihr Gebieter ist“. **(2)** Verantwortung ist die Bereitschaft des Politikers, „für die (voraussichtbaren) Folgen seines Handelns aufzukommen“. Und **(3)** wird das Augenmaß als die Fähigkeit bestimmt, „die Realitäten mit innerer Sammlung und Ruhe auf sich wirken zu lassen, also: [...] [die] Distanz zu den Dingen und Menschen“.

Die Verantwortungsethik Webers versteht sich vor einem grundlegend anderen Hintergrund als jene Guardinis. Letzterer geht nicht von einem polytheistischen Universum aus, in welchem sich jeder aussucht, seinem eigenen

Wahrheit der Dinge“ erfüllen sollen: „Die Dinge haben aber ein Wesen; wenn das verkommt oder vergewaltigt wird, dann zieht sich ein Widerstand zusammen, gegen den weder List noch Gewalt mehr helfen. Die Wirklichkeit sperrt sich dann gegen den menschlichen Griff. Die Ordnungen gehen aus den Fugen. Die Achsen des wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, politischen Gefüges laufen sich heiß. Man kann mit den Dingen nicht umgehen, wie man will, wenigstens nicht im Ganzen und auf die Dauer, sondern nur so, wie es ihrem Wesen entspricht, sonst bereitet man Katastrophen vor. Wer sehen kann, sieht, wie überall die Katastrophe der falsch gehandhabten Wirklichkeit im Gange ist“.

Somit kann auch der „Grund“, dem sich der Mensch leidenschaftlich widmen soll, nicht willkürlich festgelegt werden, sondern er erweist sich als dem Menschen zusammen mit seiner Macht mitgegeben. Er ist der Mensch selbst. Genau in diesem Sinn richtete sich Dietrich Bonhoeffer in seiner Untersuchung der „Strukturen des verantworteten Handelns“ innerhalb seiner Ethik aus theologischer Perspektive gegen die Verantwortungsethik Webers. Und dies völlig zu Recht. Sich indirekt auf Weber beziehend, stellt Bonhoeffer heraus, dass die Verantwortung niemals gegenüber einer „Ursache“, sondern stets gegenüber Personen, gegenüber Personen aus Fleisch und Blut, besteht. An seinen Freund Bethge schreibt er: „Für mich sind die Menschen das Wichtigste“. Gewiss hätte auch Guardini diese Worte vollauf geteilt.

Ein Element, das die Verantwortungsethik Webers mit derjenigen Guardinis verbinden könnte, ist die zen-

trale Bedeutung der Askese in Bezug auf die Macht. Guardini fasst diesen nicht in weberscher Art als eine innerweltliche Askese des kapitalistischen Unternehmers oder als den tragischen Dualismus des politischen Helden, der den Pakt mit dem Teufel auf sich nimmt und sich dem Gericht der Geschichte unterwirft. Jedoch verraten die Überlegungen zur notwendigen Askese des verantwortlichen Menschen, der die Beherrschung der Macht annimmt, mehr als nur einen flüchtigen Hinweis auf Weber.

Guardini schreibt: „Askese bedeutet, daß der Mensch sich selbst in die Hand bekomme. Dazu muß er das Unrecht im eigenen Innern erkennen und es wirksam angreifen [...] Er muß seine physischen wie geistigen Triebe ordnen, was ohne Selbstüberwindung nicht möglich ist [...] Er muß sich erziehen, seine Habe in Freiheit zu besitzen und das Geringere um des Höheren willen zu opfern [...] Er muß um die Freiheit und Gesundheit seines Inneren kämpfen: gegen die Maschinerie der Reklame, gegen die Flut der Sensationen, gegen den Lärm in allen Formen, wie sie von allen Seiten her auf ihn eindringen [...] Er muß sich zur Distanz erziehen; zur Unabhängigkeit des Urteils; zum Widerstand gegen das, was „man“ sagt [...] Straße, Verkehr, Zeitung, Rundfunk, Kino stellen Aufgaben der Selbsterziehung, ja der elementarsten Selbstverteidigung, die weithin nicht einmal geahnt, geschweige denn klar gestellt und in Angriff genommen sind [...] Überall kapituliert der Mensch vor den Mächten der Barbarei – Askese bedeutet, daß er nicht kapituliere, sondern kämpfe, und zwar an der entscheidenden Stelle, nämlich gegen sich selbst. Daß er durch Selbstzucht und Selbstüberwindung von innen heraus wachse, damit das Leben in Ehren stehe und seinem Sinn gemäß fruchtbar werde [...]“.

■



Sie können drei der Vorträge des Guardini-Tags auch als Audio im YouTube-Kanal der Katholischen Akademie in Bayern nachhören. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) zum Vortrag von Markus Vogt. [Hier](#) hören Sie Jean Greisch. Und [hier](#) geht's zu Michael Seewalds Audio. (Alle Audios finden Sie auch im [Dokumentationsteil](#) unserer Website über die Stichwort-suche.)

Ukraine: Die Orthodoxe Kirche vor einem Schisma?

Ökumenische Tagung 2020

Die Spaltung der Orthodoxen Kirche in der Ukraine und deren Auswirkungen auf die gesamte Orthodoxie und darüber hinaus auf die weltweite Ökumene waren am 7. und 8. Februar 2020 unser Thema.

Unsere Ökumenische Tagung war die jährliche Zusammenarbeit mit der Evangelischen Akademie Tutzing, die in diesem Jahr turnusgemäß in München stattfand und rund 115 Interessierte versammelte.

Begrüßung und Einleitung

von Achim Budde

Meine sehr verehrten Damen und Herren, den meisten Menschen in Deutschland dürfte die Ukraine erstmals im Winter 2013/14 im Zuge der pro-europäischen Proteste auf dem Majdan-Platz ins Bewusstsein getreten sein: eine Protestbewegung, die sich ihre Hoffnungen auf eine stärkere Annäherung an die Europäische Union durch ein Assoziierungsabkommen nicht nehmen lassen wollte; das gewaltsame Vorgehen gegen die Proteste; der Sturz der Regierung; später die Kampfhandlungen im Osten des Landes und die Annexion der Krim durch Russland ...

Jede Nachricht machte deutlich, wie wenig wir über dieses große Land wissen – obwohl es in unseren Breiten liegt und ein gutes Stück näher an Deutschland als zum Beispiel Spanien.

Mir wurde damals schmerzlich bewusst, dass ich das Land kaum „auf dem Schirm“ hatte. Und als uns nun diese Bilderflut über die Nachrichten erreichte, da war unsere EU ja selbst Gegenstand der Auseinandersetzungen! Das heißt, dass unsere Berichterstattung aus einer von zwei möglichen Perspektiven kam – und wer die Nachrichten in Russland verfolgte, wird aus einer anderen Perspektive auch zu anderen Einschätzungen gelangt sein.

Ich sage das, weil wir in einer Zeit, in der viel von Kommunikationsblasen die Rede ist, gerade in aktuellen Konflikten auch selbst damit rechnen müssen, in einer Echokammer zu sitzen, in der sich Nachrichten von derselben Seite gegenseitig verstärken und die Gegenmeinung nur schwach zu vernehmen ist. Sich dies einzugestehen, ist der erste Schritt zur fairen Analyse eines Konflikts.

Der Konflikt und die Kirchen

Vor gut einem Jahr überschlugen sich dann die Nachrichten aus dem kirchlichen Leben der Ukraine, die ebenfalls dazu angetan waren, uns unseren Mangel an Hintergrundwissen spüren zu lassen. Da sollte die Fusion mehrerer orthodoxer Kirchen des Landes zu einer unabhängigen Orthodoxen Kirche in der Ukraine herbeigeführt werden. Und am Ende blieben zwei unversöhnliche Lager bestehen, die wiederum auch international unterschiedliche Bezugspartner haben: hier das Moskauer Patriarchat, dort Konstantinopel ...

Die Vorgänge in der Ukraine können uns nicht gleichgültig sein. Sie gehen uns etwas an. Sie rufen nach einer Aufarbeitung, die den Duktus und den Umfang von Nachrichten übersteigt. Sie rufen nach Akademiarbeit!

Breit angelegte Kooperation

Deshalb waren wir sofort begeistert, als gleich alle drei renommierten Ökumene-Institute des deutschsprachigen Raums vorschlugen, gemeinsam mit uns eine Ukraine-Tagung zu veranstalten: zu den aktuellen Entwicklungen, zu ihren Hintergründen, ihren ekklesiologischen Implikationen, aber auch zu denkbaren Zukunftsperspektiven. Ich danke Herrn Dr. Johannes Oeldemann, Direktor des „Johann-Adam-Möhlner-Instituts“ in Paderborn, Dr. Dagmar Heller, der Kommissarischen Leiterin des „Konfessionskundlichen Instituts“ in Bensheim und Frau Professor Dr. Jennifer Wasmuth, der Direktorin des „Instituts für ökumenische Forschung“ in Straßburg, für ihre Initiative und ihr Vertrauen. Auch der Evangelischen Akademie in Tutzing möchte ich danken. Diese



Auch die orthodoxen Kirchen sind in vielen Bereichen von Konflikten betroffen. Vielleicht beschreibt die Darstellung einer Kirche als Baustelle die Situation treffend.

Tagung ist nämlich Teil einer Reihe von Tagungen, die unsere beiden Häuser bereits seit Jahrzehnten jedes Jahr abwechselnd dort und hier in München miteinander veranstalten.

Diese Konstellation ist eine große Chance, um sich einem komplexen Thema anzunähern. Zugleich aber war uns von Anfang an klar, dass es ein heikles Unterfangen ist, sich von außen mit einem andauernden und noch ungelösten Konflikt zu beschäftigen. Zu leicht setzt man sich dabei dem nicht ganz unberechtigten Vorwurf aus, dass man aus der Entfernung gar nicht zu einer realistischen Einschätzung kommen könne, und dass es an Überheblichkeit grenze, sich einzumischen und die Lage von außen beurteilen zu wollen.

Orthodoxe Perspektiven präsent

Deshalb war auch die Orthodoxie von Anfang an eingebunden – durch Referenten, aber auch als Mitveranstalter. Ich freue mich deshalb, dass auch die Münsteraner Professur für Orthodoxe Theologie am „Centrum für religionsbezogene Studien“, vertreten durch Herrn Prof. Dr. Assaad Elias Kattan, als Kooperationspartner und Mitveranstalter gewonnen werden konnte.

Mit fast 20 Mitwirkenden haben wir ein äußerst kompetentes Panel zusammengestellt. Es ist ein Luxus, so viele Perspektiven miteinander ins Gespräch bringen zu können.

Besonders gegenüber den ukrainischen Vertreterinnen und Vertretern möchte ich beteuern, dass es uns nicht darum geht, uns über die Konfliktparteien zu überheben oder aus der Ferne schlaue Einschätzungen zu geben. Ich hoffe, Sie merken dem Konzept und der Besetzung unserer Tagung auch an: Wir sind keine „Gaffer“, die sich den Skandalen anderer ergötzen möchten. Wir sind auch kein „Schiedsgericht“, das sich in Ihre Angelegenheiten einmischt. Sondern wir sind interessierte Schwestern und Brüder im Glauben, denen Ihr Land und die Kirche in Ihrem Land

so wichtig sind, dass wir verstehen möchten, was derzeit geschieht. Und so wird unsere Akademie zu einem der ganz seltenen Orte, an denen auch Vertreter(innen) beider Parteien einander begegnen und direkt miteinander ins Gespräch kommen. Danke, dass Sie sich darauf einlassen!

Methode und Gedankengang

Wie geht man so ein Thema an? Wir haben die vielen Fragen auf vier Blöcke aufgeteilt, aus denen sich auch der Duktus unserer Tagung ableitet: Der 1. Block ist eine Bestandsaufnahme: Wie stellt sich die aktuelle Situation heute dar? Und wie ist es zu ihr gekommen? Im 2. Schritt wollen wir nach den Konsequenzen fragen. Diesen Schritt teilen wir in zwei Podien auf. Zunächst werden wir unterschiedliche orthodoxe Perspektiven einholen, dann nach den Auswirkungen auf die gesamte Ökumene fragen. Im 3. Methodenschritt geht es uns um die theologische, das heißt konkret die ekklesiologische Einordnung: Was bedeuten die Entwicklungen im Blick auf das Verständnis von der Einheit der Kirche? Und schließlich wollen wir 4. gemeinsam ausloten, in welchen Richtungen sich denn Lösungswege andeuten.

Öffentlichkeit und Dokumentation

Bei den ersten Überlegungen zu dieser Tagung dachten wir noch an ein Fachgespräch im kleinen Rahmen. Doch dann kamen wir zu der Überzeugung, dass dieses Thema eigentlich von viel zu breitem Interesse sein müsse, um es nur in theologisch-ökumenischen Fachzirkeln zu belassen. Wir haben uns dann für eine öffentliche Tagung entschieden. Dass nun über 100 Menschen ihr Kommen angemeldet haben, zeigt, dass diese Einschätzung richtig war.

Dokumentiert werden die Vorträge und Erträge teils in unserer Zeitschrift *zur Debatte* (print oder online), teils in den Publikationen der kooperierenden Institute (siehe unten). Ich wünsche mir, dass unsere Klärungen in schriftlicher Form ebenso hilfreich sein werden, wie die direkte Begegnung hier bei uns in der Akademie. ■

Reflexion und Statements

Neben der Dokumentation von Teilen der Tagung in unserer Zeitschrift *zur Debatte* finden sich auch in Publikationen von Kooperationspartnern Referate abgedruckt. So werden die beiden Vorträge zur theologischen Reflexion von Evgeny Pilipenko und Jennifer Wasmuth in der Zeitschrift des Möhler-Instituts veröffentlicht: *Catholica* 74

(2020), Seiten 180–202.

Und die vier Statements des Abschlusspodiums zu den möglichen Lösungswegen aus der Krise von Athanasios Vletsis, Regina Elsner, Anna Briskina-Müller und Dagmar Heller wurden bereits in der *Ökumenischen Rundschau* der Evangelischen Verlagsanstalt publiziert: *ÖR* 69 (2020), Seiten 399–423.



Dr. Dagmar Heller, Kommissarische Leiterin des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim war ebenfalls Kooperationspartnerin.

Zur Situation der Orthodoxen Kirche in der Ukraine

Hintergründe, Ursachen und Folgen des ukrainischen Kirchenkonflikts

von Johannes Oeldemann

Die Ukraine taucht derzeit in den Schlagzeilen der Medien kaum noch auf – zu Unrecht. Denn sie ist das einzige europäische Land, in dem Krieg herrscht, auch wenn in der Politik euphemistisch von einem „eingefrorenen“ militärischen Konflikt die Rede ist. Und sie ist

1240 die Mongolen Kiew eroberten, zogen sich die orthodoxen Metropoliten nach Norden zurück, wo sie zunächst in Wladimir, später in Moskau residierten. Vom 14. bis 17. Jahrhundert gehörten Kiew und weite Teile der heutigen Ukraine zum Polnisch-Litauischen Reich, das sich damals von der Ostsee bis fast ans Schwarze Meer erstreckte. Die orthodoxen Bischöfe in diesem Reich schlossen 1596 eine Union mit Rom ab, wodurch eine mit Rom unierte Ostkirche, die heutige Ukrainische Griechisch-katholische Kirche, entstand. Ein Teil der Orthodoxen war damit nicht einverstanden und erreichte 1620 die Wiedererrichtung der Kiewer Metropole durch das Patriarchat von Konstantinopel.

1648 befreiten sich die Ukrainer in einem Volksaufstand unter Führung der Kosaken von der polnischen Herrschaft, mussten sich aber nur sechs Jahre später russischer Oberhoheit unterstellen. Angesichts der neuen politischen Gegebenheiten übertrug Konstantinopel im Jahr 1686 das Recht der Weihe des Metropoliten von Kiew an den Patriarchen von Moskau. Mehr als 300 Jahre gehörten daraufhin alle Orthodoxen in der Ukraine zum Patriarchat von Moskau. Politisch war die Ukraine in dieser Zeit Teil des russischen Zarenreiches und später Teil der Sowjetunion. Erst seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion 1991 gibt es die Ukraine als eigenständigen Staat. Und erst seit 2019 gibt es in der Ukraine eine eigenständige Orthodoxe Kirche – wiederum begründet vom Patriarchat von Konstantinopel.

Ukrainische Unabhängigkeit – ein Wunsch seit 100 Jahren

In den letzten 100 Jahren der langen Vorgeschichte dieses jungen Staates brach der Wunsch der Ukrainer nach Unabhängigkeit immer stärker auf. Schon nach dem Zusammenbruch des Zarenreiches wurde kurzfristig eine unabhängige „Ukrainische Volksrepublik“ ausgerufen, die dann jedoch bald in der „Ukrainischen Sozialistischen Sowjetrepublik“ aufging – und damit praktisch wieder von der Landkarte verschwand. Schon in der kurzen Epoche politischer Souveränität nach dem Ende des Ersten Weltkrieges wurde eine „Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche“ begründet, die sich vom Moskauer Patriarchat lossagte, während der Sowjetzeit nur in der Diaspora überlebte und ab 1989 wieder mit dem Aufbau eigener Gemeinden in der Ukraine begann. Trotz Verbots durch die Sowjets bildete die mit Rom unierte Griechisch-katholische Kirche, die nicht nur im Exil, sondern auch im Untergrund aktiv war, einen wichtigen Nährboden für den ukrainischen Nationalgedanken in der Zeit der Sowjetunion.

Nach Erlangung der staatlichen Souveränität 1991 regte sich auch in der orthodoxen Hierarchie der Wunsch nach Unabhängigkeit von Moskau. Ein entsprechender Antrag des ukrainischen Episkopats wurde 1992 von einer Bischofssynode in Moskau abgelehnt. Daraufhin versuchte Metropolit Filaret, bis dahin der höchste Repräsentant des Moskauer Patriarchats in Kiew, die nach Unabhängigkeit strebenden Bischöfe des Moskauer Patriarchats und die Vertreter der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche hinter sich zu vereinen – was jedoch misslang und zur Gründung einer dritten orthodoxen Kirche in der Ukraine führte, dem sogenannten „Kiewer



Dr. Johannes Oeldemann, Direktor des Johann-Adam-Möhler-Instituts, Paderborn

ein Land, von dem ein kirchlicher Konflikt ausgeht, der weltweite Dimensionen anzunehmen droht. Beides hängt damit zusammen, dass die Ukraine ein „Land an der Grenze“ ist, so die Bedeutung der slawischen Wortwurzel ihres Namens. Die Ukraine ist ein Grenzland zwischen Konstantinopel, Moskau und Rom. Das verdeutlicht schon ein kurzer Blick auf die Geschichte des Landes.

Die Ukraine – Grenzland zwischen Konstantinopel, Moskau und Rom

Im Jahr 988 ließ der Kiewer Großfürst Wolodymyr sich und sein Volk taufen. Sie übernahmen damals Glauben und Ritus aus Konstantinopel, der Hauptstadt des Byzantinischen Reiches. Als

Mehr als 300 Jahre gehörten alle Orthodoxen in der Ukraine zum Patriarchat von Moskau.

Patriarchat“. Seit 1993 existierten daher drei orthodoxe Kirchen in der Ukraine nebeneinander. Nämlich

- die „Ukrainische Orthodoxe Kirche“ (UOK), die weiterhin in Verbindung mit dem Patriarchat von Moskau stand, der aber eine weitgehende Autonomie vom Patriarchat zugestanden wurde;
- die auf die 1920-er Jahre zurückgehende „Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche“ (UAOK) und
- die neu begründete „Ukrainische Orthodoxe Kirche – Kiewer Patriarchat“ (UOK-KP), an deren Spitze ab 1995 der selbsternannte „Patriarch“ Filaret stand.

Das Ökumenische Patriarchat schickte 2018 zwei US-amerikanische Bischöfe als Exarchen in die Ukraine.

Nur die erstgenannte wurde von den anderen orthodoxen Kirchen als „kanonisch“, also legitim anerkannt; die beiden letztgenannten galten als „unkanonisch“, ihre Amtsträger als illegitim und die von ihnen gespendeten Sakramente als ungültig. An dieser Situation änderte sich 25 Jahre lang – bis 2018 – praktisch nichts. Doch dann überstürzten sich die Ereignisse.

Der Weg zur kirchlichen „Unabhängigkeit“ (Autokephalie)

Im April 2018 reiste der ukrainische Präsident Petro Poroschenko nach Istanbul, um beim Ökumenischen Patriarchat die Gewährung der Autokephalie, der kirchlichen Selbstständigkeit, für die Orthodoxe Kirche in der Ukraine zu erbitten. Das hatten schon andere ukrainische Präsidenten vor ihm getan. Im Unterschied zu ihnen konnte Poroschenko sich auch auf einen entsprechenden Parlamentsbeschluss berufen. Das machte offenbar Eindruck im Phanar, dem Amtssitz des Ökumenischen Patriarchen. Jedenfalls begann man dort im Frühjahr 2018 ernsthaft über Wege nachzudenken, wie dieses Ziel erreicht werden könne.

Als Grundvoraussetzung erschien zunächst einmal die Wiederherstel-

lung der Einheit unter den Orthodoxen in der Ukraine. Um dieses Ziel zu erreichen, entsandte das Ökumenische Patriarchat Anfang September 2018 zwei seiner Bischöfe, die aus der ukrainischen Diaspora in den USA und Kanada stammten, als „Exarchen“ (bevollmächtigte Gesandte) in die Ukraine. Fünf Wochen später, am 11. Oktober 2018, nahm das Ökumenische Patriarchat per Synodalbeschluss alle Bischöfe, Priester und Diakone der beiden bis dahin unkanonischen Kirchen in die Gemeinschaft der Orthodoxen Kirche auf und erklärte den Synodalbeschluss aus dem Jahr 1686, der bislang als Übertragung der Kiewer Metropole an Moskau gedeutet worden war, für ungültig.

Auf diesen Schritt reagierte das Moskauer Patriarchat mit der Aufkündigung der Kommuniongemeinschaft mit dem Ökumenischen Patriarchat. Ob man deshalb bereits von einem „Schisma“ innerhalb der Orthodoxen Kirche sprechen kann, ist umstritten, weil es sich um einen einseitigen Schritt Moskaus handelt, der von Konstantinopel nicht in gleicher Weise beantwortet wurde. Jedenfalls begann man nun damit, ein „Vereinigungskonzil“ aller orthodoxen Bischöfe in der Ukraine vorzubereiten, um die Grundvoraussetzung für die Gewährung der Autokephalie zu schaffen. Weil dieser Prozess in der Ukraine selbst nicht recht vorankam, nahm das Ökumenische Patriarchat das Heft in die Hand, erarbeitete ein Statut für die ukrainische Kirche und versandte Einladungen zum Konzil an alle orthodoxen Bischöfe in der Ukraine. Dem Vernehmen nach hat der größte Teil des zum Moskauer Patriarchat zählenden Episkopats diese Einladungsschreiben ungeöffnet zurückgeschickt.

Am 15. Dezember 2018 trat das Konzil in der altherwürdigen Kiewer Sophienkathedrale zusammen. Erschienen waren 64 Bischöfe und eine jeweils gleich große Anzahl von Klerikern und Laien. Alle Bischöfe aus den beiden bis Oktober als unkanonisch geltenden Kirchen nahmen teil, aber nur zwei, die vorher der kanonischen „Ukrainischen Orthodoxen Kirche“ angehörten. Der erst 39-jährige Metropolit Epiphaniy, bis dahin die „rechte Hand“ Patriarch Filarets, wurde zum Oberhaupt der neuen Kirche ge-

wählt. Die neu gegründete Kirche erhielt den Namen „Orthodoxe Kirche der Ukraine“, was noch einmal ihren Anspruch unterstrich, die Kirche aller Orthodoxen in der Ukraine zu sein. Am 6. Januar 2019, dem Epiphaniestag in Konstantinopel und dem Heiligen Abend nach ukrainischem Kirchenkalender, erhielt Metropolit Epiphaniy von Patriarch Bartholomaios in Konstantinopel den „Tomos“, die Urkunde zur Verleihung der Autokephalie überreicht.

Nur neun Monate nach der Reise Poroschenkos war damit die gewünschte kirchliche Unabhängigkeit der Ukraine erreicht. Für ein Menschenkind reichen neun Monate, um im Schoß der Mutter zu reifen. Aber reichen neun Monate auch, um eine Kirche so reifen zu lassen, dass sie als gleichberechtigte Tochter in den Kreis der autokephalen Kirchen aufgenommen werden kann? Viele Beobachter hatten den Eindruck, dass es sich doch eher um eine „Sturzgeburt“ handelt – mit all den Risiken, die mit einem solchen unkontrollierbaren Prozess verbunden sind.

Beteiligte Personen und ihre Motive

Um die Dynamik des Prozesses zu verstehen, ist es wichtig, einen Blick auf die „Väter“ dieser Kirche zu werfen und nach den Motiven hinter ihrem Handeln zu fragen.

Beginnen wir mit dem selbsternannten „Patriarchen“ Filaret. Der heute 91-jährige stand seit 1966 an der Spitze der orthodoxen Hierarchie in der Ukraine. Nach dem Bruch mit dem Moskauer Patriarchat 1992 war

„Patriarch“ Filaret ist seit 1966 im Amt und strebt seit Jahren nach internationaler Anerkennung.

er an der Gründung des „Kiewer Patriarchats“ beteiligt, dessen Oberhaupt er 1995 wurde. Seit Jahren strebte er nach internationaler Anerkennung, die ihm jedoch aufgrund des Moskauer Kirchenbanns verwehrt blieb.

Mit der Gründung der „Orthodoxen Kirche der Ukraine“ schien sein Ziel erreicht. Doch schon im Frühjahr 2019 zerstritt er sich mit seinem Ziehlkind Metropolit Epiphaniy, den er bei den Wahlen zum Oberhaupt der neuen Kirche noch protegiert hatte. Heute ist Filaret ein isolierter Mann, der weiterhin „sein“ Kiewer Patriarchat verteidigt, aber nur noch wenige Anhänger findet.

Unter den Gegnern der Autokephalie spielt Metropolit Onufriy, das Oberhaupt der „Ukrainischen Orthodoxen Kirche“, die weiterhin in Verbindung mit dem Moskauer Patriarchat steht, eine zentrale Rolle. Er steht seit August 2014 an der Spitze seiner Kirche. Im Gegensatz zu seinem Vorgänger, Metropolit Wolodymyr, der sich für eine weitreichende Autonomie seiner Kirche von Moskau stark gemacht hatte und der bei vielen Ukrainern in hohem Ansehen stand, blieb Metropolit Onufriy eher farblos und wurde als treuer Verwalter der Moskauer Interessen in Kiew wahrgenommen. Wenn er und die Bischöfe seiner Kirche zum „Vereinigungskonzil“ in der Sophienkathedrale gekommen wären, hätten die Chancen nicht schlecht gestanden, dass er zum Oberhaupt der neuen Kirche gewählt worden wäre. Aber ein solcher „Machtpoker“ entsprach weder seinem Naturell noch seinem Amtsverständnis.

Wenn wir unseren Blick über die Ukraine hinaus richten, so spielt natürlich Patriarch Bartholomaios von Konstantinopel eine entscheidende Rolle. Als Ökumenischer Patriarch genießt er einen Ehrevorrang innerhalb der orthodoxen Patriarchen. Seine Berater in Sachen Ukraine hatten ihn offenbar überzeugt, dass die Verleihung der Autokephalie an die Orthodoxe Kirche in der Ukraine eine solche Sogwirkung auf alle Ukrainer entfalten würde, dass die jahrzehntelange Spaltung der Orthodoxen in der Ukraine dadurch überwunden werden könne.

Immer wieder benannte er die pastorale Sorge um die sich millionenfach im Schisma befindenden Gläubigen in der Ukraine als das Hauptmotiv seines Handelns. Im Blick auf die Frage, warum er seine Hirtenpflicht gerade im Jahr 2018 so ernst genommen hat (und nicht schon einige Jahre früher), verweisen viele Beobachter auf einen

Bruch in den Beziehungen zwischen Patriarch Bartholomaios und dem russischen Patriarchen Kirill, nach dem Letzterer 2016 die Teilnahme der russischen Kirche am geplanten „Panorthodoxen Konzil“ auf Kreta abgesagt hatte.

Damit kommen wir zum Patriarchen von Moskau und der ganzen Rus'. Seit 2009 steht Patriarch Kirill an der Spitze dieser zahlenmäßig größten Orthodoxen Kirche in der Welt. Unter seiner Führung wurden zahlreiche neue Diözesen und Metropolitantkreise gegründet und die synodalen Beratungsgremien ausgebaut, aber zugleich der persönliche Einfluss des Patriarchen auf alle Entscheidungsprozesse massiv verstärkt. Kirill hat immer unterstrichen, dass das Moskauer Patriarchat eine multinationale Kirche ist. Er hat darauf geachtet, dass

Patriarch Kirill hat immer unterstrichen, dass das Moskauer Patriarchat eine multinationale Kirche ist.

auf Fotos mit ihm neben der russischen stets auch die ukrainische und weißrussische Flagge zu sehen sind, und dafür gesorgt, dass erstmals seit der Oktoberrevolution wieder Sitzungen des Heiligen Synods der russischen Kirche in Kiew stattfanden. Auf der anderen Seite gilt er als geistiger Vater des neoimperialen Konzepts der „russischen Welt“, das ein unauflösbares historisches und kulturelles Band zwischen allen ostslawischen Nationen (Russen, Ukrainer, Weißrussen) propagiert und damit dem großrussischen Gedankengut russischer Patrioten in die Hände spielt.

Letzteres weiß auch Wladimir Putin für sich zu nutzen, der nun seit mehr als 20 Jahren der unangefochtene Herrscher im Russischen Reich ist. Die von ihm veranlasste Annexion der Krim im März 2014 und der sich anschließende Krieg im Osten der Ukraine sollten die Stützpunkte der russischen Schwarzmeerflotte und den russischen Einfluss auf die Industrieregion Donbass sichern. Das Motiv seines Handelns war, langfristig die Bindung der

Ukraine an Russland zu sichern. De facto hat er das Gegenteil erreicht: Erst durch die kriegerischen Auseinandersetzungen ist bei vielen Ukrainern das Nationalbewusstsein erwacht und ein „antirussischer Affekt“ geweckt worden, der die engen Verbindungen in vielen russisch-ukrainischen Familien nachhaltig zerstört hat.

Last, but not least, müssen wir auf Petro Poroschenko schauen, der von 2014 bis 2019 Präsident der Ukraine war. Er war die entscheidende politische Kraft hinter dem Autokephalie-Streben der ukrainischen Kirche. Er brauchte diesen Erfolg, um bei den Präsidentschaftswahlen eine Chance auf Wiederwahl zu haben, und mischte sich daher immer wieder in innerkirchliche Prozesse ein. Er drängte auf die medienwirksame Unterzeichnung eines Kooperationsabkommens mit dem Ökumenischen Patriarchat, nahm selbst im Präsidium des „Vereinigungskonzils“ Platz und verkündete dem wartenden Volk die Wahl des neuen Kirchenoberhauptes. Zusammen mit Metropolit Epiphaniy reiste er nach Istanbul, um die Urkunde zur Verleihung der Autokephalie in Empfang zu nehmen und organisierte anschließend die Präsentation des Tomos in verschiedenen ukrainischen Städten. Doch sein politisches Kalkül ging nicht auf: Zwar schaffte er es in die Stichwahl, aber im zweiten Wahlgang unterlag er haushoch dem heutigen ukrainischen Präsidenten Wolodymyr Selenskyj.

Zusammenfassend lassen sich also im Wesentlichen drei Motive benennen, die dazu beigetragen haben, dass die Autokephalie-Erklärung der ukrainischen Kirche in einer solch kurzen Zeit erfolgt ist: pastorale Verantwortung, politische Ambitionen und psychologische Gründe. Während Konstantinopel vor allem den ersten Aspekt, seine pastorale Verantwortung, unterstreicht, betont Moskau die mit dem Prozess unlösbar verquickten politischen Ambitionen – bis hin zu dem Vorwurf, die amerikanische Regierung stecke hinter der ganzen Sache. Doch auch die psychologischen Faktoren sollten nicht vernachlässigt werden: Die tiefe Enttäuschung, die die kurzfristige Absage aus Moskau bezüglich der Teilnahme an der Panorthodoxen Synode auf Kreta bei

Patriarch Bartholomaios hervorrief, hat offenbar Spuren hinterlassen, die bis heute nachwirken. Letztlich dürften alle drei Faktoren (Pastoral, Politik und Psychologie) dazu beigetragen haben, dass die Dinge sich so entwickelt haben, wie es am Beginn des Prozesses eigentlich niemand wollte. Denn statt

Moskau erhebt gegenüber Konstantinopel den Vorwurf des „Papalismus“ – umgekehrt wird ein „protestantischer Kirchenbegriff“ kritisiert.

zu einer Vereinigung aller Orthodoxen beizutragen hat die Verleihung der Autokephalie zu einer Verfestigung der Spaltung in der Ukraine geführt.

Tieferliegende Ursachen

Es gibt aber darüber hinaus noch tieferliegende Ursachen für den ukrainischen Kirchenkonflikt, die mit bestimmten theologischen und kanonischen, also kirchenrechtlichen Fragen zusammenhängen, die innerhalb der Orthodoxen Kirche seit Jahren umstritten sind: **(1)** dem Verständnis von Autokephalie, **(2)** der Bedeutung des kanonischen Territoriums und **(3)** den Vollmachten, die dem Patriarchen von Konstantinopel zukommen.

Zum ersten Punkt: Die Frage, wie der Status der Autokephalie verliehen wird, stand seit Jahrzehnten auf der Agenda des sogenannten „Panorthodoxen Konzils“. Nachdem man sich im Vorfeld nicht auf eine Beschlussvorlage hatte verständigen können, war dieser Punkt von der Tagesordnung der „Heiligen und Großen Synode“ gestrichen und 2016 auf Kreta auch nicht behandelt worden. Es war also klar, dass es diesbezüglich einen Dissens unter den Orthodoxen gab. Wenn Konstantinopel zwei Jahre nach dem Konzil von Kreta einen solchen Prozess initiierte, stand also von vornherein fest, dass es darüber zum Konflikt kommen würde. Kritiker der Entscheidungen Konstantinopels verweisen zudem darauf, dass der Tomos, mit dem der Orthodoxen Kirche in der Ukraine die Autokephalie verliehen wurde, viele einschränkende Bestimmungen enthält,

durch die die neue Kirche an Konstantinopel gebunden bleibt. Es handele sich eher um eine „Autokephalie light“ als um die Anerkennung einer selbstständigen und gleichberechtigten Kirche.

Ein zweiter Punkt betrifft die Bedeutung des „kanonischen Territoriums“: In der Orthodoxen Kirche gilt ursprünglich das sogenannte „Territorialprinzip“ (in einer Region sollte es nur eine orthodoxe Kirche geben, nicht mehrere). Auch wenn dieses Prinzip in der Diaspora seit Jahren nicht mehr beachtet wird (dort folgt man dem „ethnischen Prinzip“: eine Nation – eine Kirche), hat man bislang das „kanonische Territorium“ der jeweils anderen Patriarchate respektiert. Im Blick auf die Ukraine erheben nun sowohl Konstantinopel als auch Moskau den Anspruch, dass es sich dabei um „ihr“ kanonisches Territorium handelt und sie allein die „Mutterkirche“ der Ukraine seien.

Konstantinopel beruft sich darauf, dass die Kiewer Metropole ursprünglich von dort aus gegründet wurde, Moskau verweist darauf, dass es seit mehr als 300 Jahren die pastorale Sorge für die Gläubigen in der Ukraine übernommen habe. Der Streit um den Synodalbeschluss von 1686, der von Konstantinopel erst als historischer Beleg angeführt und dann plötzlich für nichtig erklärt wurde, rief besonders große Irritationen hervor. Denn zum einen stellt die Aufhebung eines 300 Jahre alten Dekrets die Verlässlichkeit aller Synodalbeschlüsse der Kirche von Konstantinopel infrage. Zum anderen zeugt der Streit von einer verzerrten Sicht der Geschichte (übrigens auf beiden Seiten!), die nicht beachtet, dass die damalige Kiewer Metropole ein weitaus

kleineres Territorium als der heutige ukrainische Staat umfasste.

Der dritte Punkt ist die Frage, welche Vollmachten dem Patriarchen von Konstantinopel innerhalb der Orthodoxen Kirche zukommen. Moskau und die meisten anderen orthodoxen Kirchen haben dessen Aufgabe bislang als einen Ehrenprimat verstanden, der ihm aufgrund der historischen Bedeutung der Reichshauptstadt Konstantinopel zukommt und es ihm erlaubt, Versammlungen und andere Initiativen auf panorthodoxer Ebene anzustoßen, zu koordinieren und ihnen vorzustehen. Der Prozess um die ukrainische Autokephalie hat gezeigt, dass das Ökumenische Patriarchat sich darüber hinaus als übergeordnete Appellationsinstanz in kirchenrechtlichen Streitfragen und als die einzige Autorität versteht, der das Recht zur Verleihung der Autokephalie zukommt.

Aufgrund dieser exklusiven Primatsansprüche erhebt Moskau gegenüber Konstantinopel den Vorwurf des „Papalismus“, während Vertreter Konstantinopels der russischen Seite ein protestantisch beeinflusstes Verständnis der Kirche als einer „Konföderation unabhängiger Lokalkirchen“ vorwerfen. Alte kontroverstheologische Vorurteile feiern hier fröhlich Urständ und werden zur Polemik gegenüber den Gegnern benutzt, ohne darüber nachzudenken, welchen Eindruck das auf die ökumenischen Partner macht.

Ein Jahr „Autokephalie“ der Ukraine: Was hat sich seit Januar 2019 getan?

Zum Abschluss möchte ich noch kurz auf die weitere Entwicklung seit der Verleihung der Autokephalie an



In München kamen Sie ins Gespräch: Georgij Kovalenko (Mi.) und Dr. Sergii Bortnyk (re.). Dr. Johannes Oeldemann moderierte dieses Podium.

die Orthodoxe Kirche der Ukraine im Januar 2019 eingehen. Schauen wir zunächst auf die Ukraine selbst: Hier haben seit dem Vereinigungskonzil im Dezember 2018 insgesamt 550 Gemeinden ihren Übertritt von der „Ukrainischen Orthodoxen Kirche“ (UOK) zur „Orthodoxen Kirche der Ukraine“ (OKU) erklärt. Gemessen an der Gesamtzahl der Pfarreien der UOK sind das rund 5 Prozent aller Gemeinden. Die meisten Gemeinden traten von Januar bis März 2019 zur neuen Kirche über – in einer Zeit, als ein solcher Wechsel von der Poroschenko-Administration noch deutlich unterstützt wurde. Es gibt aus dieser Zeit Berichte über Gemeindeversammlungen, zu denen viele Menschen kamen, die sonst nie in der Kirche waren und die dafür sorgten, dass es eine Stimmenmehrheit für den Wechsel zur neuen Kirche gab.

Das Kirchengebäude wurde daraufhin der OKU übertragen, während der Priester und die regelmäßigen Kirchgänger, die der UOK verbunden blieben, ihre Gottesdienste in der Wohnung des Priesters oder einer Ga-

Vieles deutet darauf hin, dass die Gläubigen sich von den Streitigkeiten zwischen Konstantinopel und Moskau distanzieren.

rage feiern mussten. Das Moskauer Patriarchat griff solche Fälle natürlich auf, sprach von einer „Verfolgung“ seiner Priester und Gläubigen in der Ukraine und appellierte an internationale Institutionen, weil es die Religionsfreiheit in der Ukraine gefährdet sah. Seit den Präsidentschaftswahlen im Frühjahr 2019 und dem Wegfall der politischen Unterstützung für die neue Kirche gibt es allerdings kaum noch entsprechende Vorfälle.

Im Dezember 2019 haben beide ukrainischen Kirchen aktuelle Statistiken vorgelegt. Wenn man die Angaben vergleicht, zeigt sich, dass die mit Moskau verbundene Ukrainische Orthodoxe Kirche nach wie vor die institutionell stärkere Kirche ist. Sie umfasst

53 Diözesen im Vergleich zu 44 bei der Orthodoxen Kirche der Ukraine. 99 Bischöfe und 12.411 Priester und Diakone zählen zur UOK, während die OKU 62 Bischöfe und 4.500 Kleriker aufführt. Die Zahl der Gemeinden liegt bei 12.338 im Vergleich zu gut 7.000, die Zahl der Klöster bei 254 im Vergleich zu 77. Interessant an der Statistik ist vor allem, dass die Zahl der Gemeinden der UOK trotz des erwähnten Wechsels von 550 Gemeinden zur neuen Kirche sich im Laufe des Jahres 2019 um 246 erhöht hat. Das deutet darauf hin, dass dort, wo ein Wechsel erfolgt ist, sich dennoch eine Gemeinde der UOK hat registrieren lassen. Damit verfestigt sich das Nebeneinander zweier orthodoxer Kirchen auf demselben Territorium.

Die Statistik der Gemeinden sagt noch nichts darüber aus, wie viele Gläubige sich der jeweiligen Kirche zugehörig fühlen. Entsprechende Umfragen deuten darauf hin, dass die Zahl derjenigen, die sich mit der UOK identifizieren, in den letzten zehn Jahren deutlich rückläufig ist. Der Krieg mit Russland führt dazu, dass man sich lieber von der Kirche distanziert, die mit Russland in Verbindung steht. Demgegenüber stieg die Zahl derjenigen, die mit dem Kiewer Patriarchat sympathisierten. Bemerkenswert an der jüngsten Umfrage ist, dass sich nur etwa ein Drittel der Gläubigen mit der neuen autokephalen Kirche identifizieren. Dagegen ist der Anteil derjenigen, die sich als „einfach orthodox“ (ohne nähere Angabe) verstehen, auf fast 50 Prozent gestiegen.

Das deutet darauf hin, dass die Gläubigen sich von den Streitigkeiten zwischen Konstantinopel und Moskau distanzieren. Diesen Eindruck habe ich auch selbst bei einem Besuch in Kiew im September 2019 gewonnen. So wurde mir von Bekannten erzählt, dass sie zwar weiterhin im Chor der Gemeinde mitsingen, die zum Moskauer Patriarchat gehört, aber zur Beichte und zur Kommunion bei einem Priester der OKU gehen. „Die Mauern zwischen den Kirchen reichen nicht bis zum Himmel“, hat ein ukrainischer Bischof einmal gesagt – und sie sind offenbar auch auf Erden recht durchlässig.

Die von Konstantinopel erhoffte Sogwirkung der Autokephalie-Erklä-

Viele orthodoxe Kirchen erkennen die ukrainische Autokephalie bislang nicht an und versuchen sich neutral zu verhalten.

rung auf die orthodoxen Gläubigen in der Ukraine ist also ausgeblieben. Auch die Anerkennung der Entscheidung Konstantinopels durch die anderen orthodoxen autokephalen Kirchen verläuft bislang recht zäh. Es dauerte ganze neun Monate, bis sich im Oktober 2019 die Kirche von Griechenland als erste zur Anerkennung der neuen Kirche entschied; ihr folgte im November 2019 das Patriarchat von Alexandrien. In beiden Kirchen war diese Entscheidung nicht unumstritten, weshalb das Moskauer Patriarchat nicht die Kommuniongemeinschaft mit diesen Kirchen insgesamt aufgekündigt hat, sondern nur mit jenen Bischöfen, die sich der Entscheidung des Kirchenoberhauptes anschließen. Hier scheint Moskau nach dem Motto *divide et impera* einen Keil in den jeweiligen Episkopat treiben zu wollen.

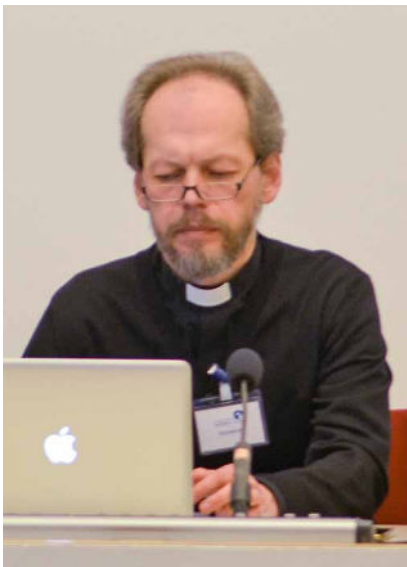
Andere orthodoxe Kirchen erkennen die ukrainische Autokephalie bislang nicht an und versuchen, sich neutral zu verhalten. Unerwartete Kritik an den Entscheidungen Konstantinopels kam von Erzbischof Anastasios von Albanien, der eigentlich als ein treuer Weggefährte von Patriarch Bartholomaios gilt. Er stellte vor allen Dingen die Anerkennung der Weihen in den unkanonischen Kirchen und damit die Legitimität der Hierarchie der neuen Kirche in Frage. Versuche des Erzbischofs von Zypern und des Patriarchen von Jerusalem, eine Vermittlerrolle zu übernehmen, scheiterten jeweils am Einspruch Konstantinopels. Der Orthodoxen Kirche fehlt derzeit eine Institution, die in diesem innerorthodoxen Konflikt vermitteln könnte. Traditionell kommt diese Rolle eigentlich dem Patriarchat von Konstantinopel zu, aber weil es in diesem Streit Partei ist, hat das Ökumenische Patriarchat seine einheitsstiftende Autorität leider verloren. ■

Auf dem Weg zu einer offenen Orthodoxie

von Erzpriester Georgij Kovalenko

Eine Kiew-zentrierte und ökumenische Kirche

Mein religiöses Leben nahm in der Zeit der Perestrojka seinen Anfang. Im Referendum von 1991 stimmte ich für die Unabhängigkeit der Ukraine. Ich war sehr erfreut, als ich zum ersten Mal an einem Gottesdienst in ukrainischer Sprache in der Kirche des Hl. Andreas in Kiew teilnehmen konnte. Als Student der Philosophischen Fakultät der Nationalen Taras-Schewtschenko-Universität in Kiew besuchte ich die St.-Wladimir-Kathedrale, die 1992 die Hauptkathedrale des Kiewer Patriarchats geworden war. In meiner Heimatstadt im Westen der Ukraine aber gab es nur eine orthodoxe Gemeinde des Moskauer Patriarchats. Ich schloss mich dieser 1991 an und wurde 1995 Priester (der Festtag der Epiphanie im Januar dieses Jahres war der 25. Jahrestag meiner Weihe). Wir riefen verschiedene Bildungsprojekte ins Leben: eine Sonntagsschule, eine Zeitung, einen Fernsehsender. Im Jahr 1998 richteten wir die erste religiöse Website der Ukraine ein, die die offizielle Seite der Ukrainischen Orthodoxen Kirche wurde.



Erzpriester Georgij Kovalenko, Kiew
(Orthodoxe Kirche der Ukraine)

Seit dem Jahr 2001 wurden die Presseabteilung und andere landesweite kirchliche Informationsstrukturen der Ukrainischen Orthodoxen Kirche entwickelt. Dann wurde ich Presse-Sekretär des Oberhauptes der Ukrainischen Orthodoxen Kirche, „Informationsminister“ dieser Kirche und offizieller Sprecher der Ukrainischen Orthodoxen Kirche. Nach dem Tod Seiner Eminenz Metropolit Wolodymyr im Jahr 2014 trat ich von meinen Ämtern zurück und schuf zusammen mit Gleichgesinnten ein interkonfessionelles Bildungsprogramm, für das ich mich immer noch engagiere – die Offene Orthodoxe Universität der Heiligen Sophia, der Weisheit.

All das habe ich erzählt, um meine Identität zu erläutern, die sich innerhalb der vergangenen 30 Jahre entwickelt und sich bis heute nicht verändert hat. In den 1990ern, zu Beginn der 2000er und auch heute halten ich und die Menschen, die mit mir zusammen eine Kirchengemeinde bilden, abgesehen von unserem Glauben an Christus und unserer Zugehörigkeit zur Orthodoxie, zwei Dinge im Blick auf unsere kirchliche Identität für wichtig: Kiew als Zentrum und die Einheit mit der weltweiten Orthodoxie.

Grundlage unserer Erziehung war die Tatsache, dass unsere Kirche die Ukrainische Orthodoxe Kirche ist, die Erbin der Kiewer Metropole aus der Zeit der Taufe der Kiewer Rus. Diese Kirche hat bestimmte Selbstverwaltungsrechte innerhalb des Moskauer Patriarchats und befindet sich auf dem Weg zu einer kanonischen Definition ihres Status durch die weltweite Orthodoxie. Zugleich erkennt die weltweite Orthodoxie (vor allem das Patriarchat von Konstantinopel) uns an und ist in eucharistischer Gemeinschaft mit uns. Dies gibt uns das Recht, uns selbst für einen Teil der einen und einzigen Orthodoxen Weltkirche zu halten.

Ich hatte die Gelegenheit, die Position des Patriarchen von Konstantinopel bezüglich der Ukraine schon in den Jahren 2004–2005 und besonders 2008 zu hören, als er nicht nur die Ukraine besuchte, sondern auch Seine Eminenz Metropolit Wolodymyr einlud, am Treffen der Oberhäupter der Orthodoxen Kirchen zur Vorbereitung des Panorthodoxen Konzils teilzunehmen. Zugleich sandten wir Briefe an die Oberhäupter aller Kirchen, in denen wir um ihre Unterstützung im Prozess der Wiederherstellung der Einheit der ukrainischen Orthodoxie baten. Die Position des Patriarchen von Konstantinopel im Hinblick auf die Ukraine wurde auch dadurch beeinflusst, dass das Moskauer Patriarchat seine Teilnahme am Panorthodoxen Konzil auf Kreta 2016 ablehnte.

Somit komme ich jetzt zurück auf die Beschreibung meiner eigenen Erfahrung, der Erfahrung unserer Kirchengemeinde und des Kreises von Gleichgesinnten an der Offenen Orthodoxen Universität.

Die offene Orthodoxie

Ich beginne mit den Gleichgesinnten. Im Jahr 2014 wurde es offensichtlich, dass das Moskauer Patriarchat in der Ukraine nicht nur Teil des „hybriden Krieges“ Russlands gegen die Ukraine war, sondern sich selbst in Richtung des religiösen Fundamentalismus, der Abschottung und des Anti-Ökumenismus bewegte. Für viele Menschen, die in den vergangenen Jahrzehnten in die religiöse Erziehung in der Ukrainischen Orthodoxen Kirche und in interreligiöse Projekte involviert gewesen waren, stellte sich die Frage ihrer eigenen Identität und ihrer Positionierung in der Kirche und in der Gesellschaft. Damals kamen wir auf die Idee der „offenen Orthodoxie“. Gemeint ist eine Orthodoxie, die offen ist gegenüber der Gesellschaft, für den Dialog, gegenüber anderen Konfessionen und Religionen. Die Offene Orthodoxe Universität entstand als Verkörperung dieser Idee. 2016 begannen wir mit der Organisation öffentlicher Vorlesungen, runder Tische, Konferenzen, Buchpräsentationen, Ausstellungen etc. in Zusammenarbeit mit Gleichgesinnten aus anderen Konfessionen und Religionen, aus Expertenkreisen und der Zivilgesellschaft.

Zur selben Zeit trat die Idee eines Netzwerks der offenen Orthodoxie zutage: ein nicht-hierarchisches (aber auch nicht anti-hierarchisches) Umfeld für Menschen und

Projektgruppen, die in der Bildung und Aufklärung engagiert sind und biblische Werte in ihrem eigenen Leben und ihren Projekten zu verwirklichen suchen. Im Weiteren bewegen wir uns auf interkonfessionelle und durchaus auch auf nicht-konfessionelle und post-konfessionelle Ideen, Strukturen und Projekte zu.

2018 brachte uns zurück zur Realität der ukrainischen Orthodoxie und der Ukrainischen Kirche. Seit Konstantinopel ankündigte, das Thema Ukraine neu zu bedenken, unterstützten wir diesen Vorgang. Denn er würde die Wiederherstellung der Einheit mit der weltweiten Orthodoxie für die Ukrainer vorantreiben, die von einer solchen Einheit aufgrund der Spaltungen der 1990er-Jahre weit entfernt waren, und auch die Einheit innerhalb der ukrainischen Orthodoxie wiederherstellen. Unser Hauptmotiv war die Hoffnung, dass die ukrainische Orthodoxie die imperial-monarchistischen und die sowjetisch-totalitären Elemente der Vergangenheit loswerden könnte, um die Zukunft der Kirche im Geist der evangelischen Liebe und der orthodoxen Katholizität aufbauen zu können.

Im August 2018 luden wir die Priester der Ukrainischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats und einige Experten zur Teilnahme an einem zweitägigen Runden Tisch ein zum Thema „Was wird die Orthodoxe Kirche der Ukraine sein? Ihr Platz in der Gesellschaft“. Beachten Sie bitte, dass wir zufällig diesen Namen „Orthodoxe Kirche der Ukraine“ für die Konferenz benutzten, der zu dieser Zeit noch zu keiner der Kirchen gehörte, und den die autokephale Kirche der Ukraine schließlich vom Ökumenischen Patriarchat erhielt.

Das Netzwerk der offenen Orthodoxie

Das Ergebnis unserer Arbeit war das erste öffentliche Statement des Netzwerks der offenen Orthodoxie. Wir bemerkten, dass die Lage sich in Richtung einer Koexistenz von zwei anerkannten orthodoxen Jurisdiktionen in der Ukraine entwickelte. Wir verstanden auch, dass manche von uns die neue Kirche unterstützen und manche im Moskauer Patriarchat verbleiben würden. Zusammen aber veröffentlichten wir einen Vorschlag, der damals nicht gehört wurde, aber heute und in der Zukunft weiterhin relevant bleibt: „Wir schlagen vor, dass es friedliche Koexistenz, Kooperation und gemeinsame Gottesdienste geben sollte statt eines Kampfes der Jurisdiktionen.“

Am 11. Oktober 2018 fasste das Patriarchat von Konstantinopel historische Entscheidungen. Die wichtigste ist meiner Meinung nach, dass die Einheit aller orthodoxen Ukrainer (der Bischöfe, des Klerus und der Gläubigen) mit der weltweiten Orthodoxie anerkannt wurde. Da wir wussten, wie die Reaktion Moskaus wohl aussehen werde, veröffentlichten wir schon am nächsten Tag im Netzwerk der offenen Orthodoxie folgendes Statement: „Selbst wenn das Moskauer Patriarchat beschließt, die Beziehung mit Konstantinopel völlig zu unterbinden,

werden wir, der Klerus und die Gläubigen der Ukrainischen Orthodoxen Kirche das nicht akzeptieren und in Gebets- und eucharistischer Einheit bleiben – sowohl mit der weltweiten Orthodoxie als auch mit dem Klerus und den Gläubigen des Moskauer Patriarchats, die dafür aufgeschlossen sind, als auch mit der Hierarchie und den Gläubigen der künftigen, vom Patriarchat von Konstantinopel anerkannten Orthodoxen Kirche der Ukraine.“ Leider hat das Moskauer Patriarchat am 15. Oktober 2018 die Gebets- und Eucharistiegemeinschaft mit dem Patriarchat von Konstantinopel aufgrund der Ukraine-Frage abgebrochen.

Das Beispiel unserer Kirchengemeinde

Im Gegensatz dazu begann unsere Pfarrgemeinde, in der ich zu dieser Zeit Pfarrer war, in der Liturgie den Ökumenischen Patriarchen zu commemorieren und setzte die Kommemoration des Metropoliten Onufrij von Kiew fort. Wir hatten lange zuvor bereits aufgehört, den Patriarchen von Moskau zu erwähnen, gleich nachdem die russische Aggression und die Okkupation der Krim begonnen hatten.

Am 15. Dezember 2018 wurde das Vereinigungskonzil der Orthodoxen Kirche der Ukraine abgehalten, auf dem Metropolit Epiphanius zum Primas gewählt wurde. Am nächsten Tag commemorierten wir in der Liturgie in unserer Gemeinde den Ökumenischen Patriarchen, Metropolit Epiphanius und weiterhin Metropolit Onufrij. Das entsprach unserer Position, in Einheit mit allen zu sein. Es war auch deshalb logisch, weil auch Gäste und Freunde im Gottesdienst waren, wie es für unsere Gemeinde schon traditionell geworden war. An jenem Sonntag waren dies ein bekannter Priester aus den USA, ein Priester aus dem Süden der Ukraine, ein Priester aus Belarus und einige andere Christen aus Europa. Einer von ihnen rief Bildungsprogramme in Russland ins Leben und ein anderer Sozialprojekte im Osten der Ukraine.

Aber die Kommemoration des Oberhauptes des Moskauer Patriarchates in der Ukraine verursachte nicht nur eine Welle von Missverständnissen in den sozialen Netzwerken, sondern auch den Widerstand eines Teils unserer Gemeinde. Am nächsten Sonntag musste ich ein Treffen abhalten und alles erklären. Denn zusätzlich zu der von uns ohne Unterlass erklärten Sehnsucht nach der Einheit aller Orthodoxen folgten wir auch unserer eigenen Logik – einer Logik, die nur innerhalb unserer Gemeinde verstanden werden konnte.

In unserer Gemeinde diente mehr als zehn Jahre lang ein anderer Priester zusammen mit mir. Seine große Familie, die einige Priester des Moskauer Patriarchats umfasste, drängte ihn, in derselben Kirchenstruktur zu bleiben, in der auch sie waren. Das Gebet sowohl für Metropolit Epiphanius als auch für Metropolit Onufrij erlaubte es uns, die Liturgie gemeinsam zu feiern. Aber das konnte nur innerhalb unserer Gemeinde gesehen und verstanden werden.

Zwei Dinge sind im Blick auf die Identität der Ukrainischen Orthodoxen Kirche wichtig: dass Kiew das Zentrum ist und sie in Einheit mit der weltweiten Orthodoxie ist.

Nach außen hin mussten die Prinzipien, die im Sommer und im Herbst deklariert worden waren, in die Praxis umgesetzt werden. Die Hauptprinzipien waren die Anerkennung der Orthodoxen Kirche der Ukraine durch unsere Gemeinde und der gemeinsame Gottesdienst mit der Hierarchie dieser Kirche.

Einheit und Spaltung

Aus diesem Grund nahm ich gerne die Einladung zur Teilnahme am ersten Gottesdienst des Primas der Orthodoxen Kirche der Ukraine in der Kathedrale der Hl. Sophia am 7. Januar, dem Weihnachtstag (einen Tag nach der Unterzeichnung des Tomos), an. Unsere Gemeinde nahm dies mit Enthusiasmus auf, doch nur einen Tag später erhielt unser zweiter Priester eine Warnung von der Hierarchie des Moskauer Patriarchats: Sollte er weiterhin an einer Liturgie mit mir teilnehmen, würde er automatisch vom Dienst im Moskauer Patriarchat ausgeschlossen werden.

Am folgenden Sonntag zelebrierte ich bereits alleine und hielt eine Zusammenkunft für die Gemeinde ab, bei der ich folgende Frage zur Abstimmung stellte: „Wollt ihr, dass unsere Gemeinde in Einheit mit der Orthodoxen Kirche der Ukraine steht?“ Dieselbe Frage wurde im Facebook-Chat unserer Gemeinde gestellt. Das Ergebnis war: Nur eine Person stimmte dagegen, fünf enthielten sich, und mehr als 60 Prozent der permanenten und aktiven Mitglieder der Gemeinde unterstützten den Wunsch nach Einheit mit der Orthodoxen Kirche der Ukraine (OKU). Ein Teil der Gemeindemitglieder nahm bewusst nicht an der Abstimmung teil, weil sie in Communio mit allen bleiben wollten oder andere Gründe hatten.

Die Frage war nun, wie wir den Gottesdienstraum der Gemeinde teilen könnten. Als Metropolit Epiphaniy, der Primas der OKU, von unserer Situation erfuhr, lud er unsere Gemeinde ein, sich der Pfarrgemeinde in der Kirche des Heiligen Großfürsten Jaroslaw des Weisen anzuschließen, die sich in der sogenannten „warmen Sophia“ auf dem Territorium der Kiewer Sophienkathedrale befindet. Interessanterweise hatte diese Gemeinde ihren ersten Gottesdienst 2016 genau an dem Tag gefeiert, an dem die öffentliche Präsentation der Offenen Orthodoxen Universität der Heiligen Sophia stattfand. Die Kirche befindet sich im Erdgeschoss des Gebäudes; im Obergeschoss finden die öffentlichen Vorträge der Offenen Orthodoxen Universität statt.

Zur selben Zeit kontaktierten wir die Hierarchie der Ukrainischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats, baten um die Ernennung unseres zweiten Priesters als Leiter unserer (ursprünglichen) Pfarre und erklärten: Wenn unsere Bitte erfüllt wird, versprechen wir die Dokumente zu übergeben, das Gebäude zu verlassen und alles zurückzulassen, was für den Gottesdienst gebraucht wird. Beide Seiten hielten ihr Wort. Seitdem betet ein großer Teil unserer Gemeinde bei der Liturgie in der „warmen Sophia“ und der Rest trifft sich am alten Ort. Wir verstehen und respektieren die Entscheidung jedes Mitglieds unserer Gemeinde. Und wir glauben, dass wir, auch wenn wir getrennt und an verschiedenen Orten Got-

tesdienst feiern, immer noch vereint in Christus sind – auch wenn wir es mit dem gewöhnlichen Auge nicht sehen können.

Übertritt oder Eintritt in die Einheit?

Die Frage ist: Wann wurde unsere Gemeinde ein Teil der Orthodoxen Kirche der Ukraine? Wir könnten sagen, dass wir immer Teil dieser Kirche waren, weil unser Zentrum immer Kiew war und wir immer in Gemeinschaft mit der weltweiten Orthodoxie waren. Man könnte sagen, dass es im Jahr 2014 passierte, als wir aufhörten den Moskauer Patriarchen zu commemorieren. Wir können aber auch annehmen, dass es passierte, als wir die Entscheidung Konstantinopels im Hinblick auf die ukrainische Orthodoxie unterstützten und den Beschluss des Moskauer Patriarchats, die Beziehungen mit dem Ökumenischen Patriarchat zu unterbinden, nicht unterstützten. Der entscheidende Tag könnte auch der sein, an dem wir freudig die Entscheidung des Vereinigungskonzils annahm, das die OKU bildete, und erstmals in der Liturgie für den Metropolit Epiphaniy beteten. Es könnte aber auch der Tag sein, an dem ich mit Metropolit Epiphaniy in der Kirche der Hl. Sophia in Kiew die Weihnachtsliturgie feierte oder an dem unsere Gemeinde zum ersten Mal am Gebet der lokalen Pfarrei des ehemaligen Kiewer Patriarchats in der „warmen Sophia“ teilnahm.

Doch wir sprechen bewusst nicht von einem „Übertritt“ unserer Gemeinde, auch wenn das eigentlich passierte. Wir betonen weiterhin, dass

wir in Einheit stehen, und der Zweck des Prozesses, der in der ukrainischen Orthodoxie durch die Entscheidungen des Ökumenischen Patriarchats begann, ist die Einheit aller orthodoxen Ukrainer (der Bischöfe, der Priester und der Gläubigen) untereinander und in Christus. Und wir werden unser Bestes tun, um jenem Tag näherzukommen, an dem wir wieder gemeinsame Gottesdienste haben werden und die Kommunion mit unseren Brüdern und Schwestern teilen werden, den orthodoxen Ukrainern des Moskauer Patriarchats.

In der Zwischenzeit bitten wir den Klerus des Moskauer Patriarchats aufzuhören, den Dissens unter orthodoxen Ukrainern aufzuwirbeln, und den gemeinsamen Gottesdienst für Priester der Ukrainischen Orthodoxen Kirche und der Orthodoxen Kirche der Ukraine nicht zu verbieten. Wir rufen den Klerus beider orthodoxer Jurisdiktionen zur gegenseitigen Anerkennung und zu allen möglichen Formen der Interaktion auf, zur Kooperation und zur Gemeinschaft um des gemeinsamen Zeugnisses der Liebe des Evangeliums willen. Orthodoxen Ukrainern beider Jurisdiktionen empfehlen wir, Gottesdienste und heilige Orte in Kirchen und Klöstern sowohl der Orthodoxen Kirche der Ukraine als auch der Ukrainischen Orthodoxen Kirche zu besuchen, mit Pfarrangehörigen ins Gespräch zu kommen und die Priester zur Einheit aufzurufen.

Wahre Einheit ist die Einheit unter Menschen und Gemeinden, die um Christus und das Evangelium herum vereint sind. Und diese Einheit kann viele Dimensionen und Formen haben. ■

Die Ukrainische Orthodoxe Kirche wird von der weltweiten Orthodoxie anerkannt.

Eine Bestandsaufnahme der Krise in der ukrainischen Orthodoxie

Wie ist die Situation und wie kam es dazu?

von Sergii Bortnyk

Als Antwort und in Reaktion auf den Vortrag von Dr. Johannes Oeldemann werde ich versuchen, die Position meiner Kirche in der heutigen Situation der Auseinandersetzung über die Wege der Orthodoxie in der Ukraine zu erklären. Dabei möchte ich vor allem juristische und psychologische Aspekte akzentuieren.

I.

Ich gehöre zu der Ukrainischen Orthodoxen Kirche, kurz UOK. Das ist ihr offizieller Titel seit 1990, nachdem sie durch die Änderungen in der Sowjetunion und die Befreiung vom Druck des atheistischen Staates breitere Rechte bekommen hatte. Laut dem offiziellen Statut der UOK ist sie „durch die Russische Orthodoxe Kirche mit anderen lokalen Orthodoxen Kirchen verbunden“. Ihre Gegner fordern jedoch, dass sie auch offiziell in ihrem Titel zeigen müsse, dass sie ein Teil des Moskauer Patriarchats ist. Laut einem ukrainischen Gesetz, das jedoch noch nicht in Kraft ist, müssten die Gemeinden unserer Kirche in ihrem Titel deutlich zeigen, dass ihre Kirchenleitung sich in einem „Aggressor-Staat“ befindet.

Das war die Position des ukrainischen Staates und seiner Abgeordneten in der Präsidentenzeit von Petro Poroschenko. So bleibt sie auch jetzt, obwohl die aggressive antirussische Rhetorik in den Wahlen des letzten Jahres von den ukrainischen Bürgern wenig unterstützt wurde. Poroschenkos Wahlkampf-Slogan „Armee! Sprache! Glaube!“ wurde nur von einem Viertel der Bevölkerung unterstützt und die Stimmen für ihn kamen vor allem aus der Westukraine.

Diese Bemerkungen zur Bezeichnung der Kirche und zu den Wahlen zeigen, dass die Frage der Entstehung

der neuen autokephalen Kirche in der Ukraine nicht nur eine Frage der Konkurrenz zwischen der sogenannten Ukrainischen und der sogenannten Russischen Kirche ist. Vor allem betrifft sie die Beziehungen zwischen dem Staat und der Kirche. Nicht weniger wichtig ist die Frage der Beziehungen zwischen den verschiedenen Teilen der Ukraine. Denn bis 1939/40 gehörten die Gebiete der heutigen Westukraine zu Polen und Rumänien, während der größere Teil der heutigen Ukraine seit Mitte der 17. Jahrhunderts bis Ende des 20. Jahrhunderts zu Russland gehörte.

Eine andere Bemerkung im juristischen Bereich bezieht sich auf den Titel der neu gegründeten kirchlichen Struktur. Die Beobachter im Ausland kennen diese als „Orthodoxe Kirche der Ukraine“, kurz OKU. So wird sie auch in dem Tomos genannt, mit dem dieser Kirche vom Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios von Konstantinopel die Autokephalie verliehen wurde. Aber in den offiziellen Registern des Justizministeriums der Ukraine ist sie als „Ukrainische Orthodoxe Kirche“ verzeichnet, und nur in Klammern folgt die Abkürzung „OKU“. Das bedeutet, dass der Staat in der Auseinandersetzung zwischen den beiden konkurrierenden Kirchen über die ukrainische Identität aktiv mitspielt und bewusst ein Durcheinander mit den Titeln entstehen lässt. Dazu muss man wissen, dass in der

2014 entstand die Idee einer „Offenen Orthodoxie“, das heißt eine gegenüber der Gesellschaft und anderen Religionen offene Glaubensrichtung.



Dr. Sergii Bortnyk, Kiew
(Ukrainische Orthodoxe Kirche)

Ukraine größere kirchliche Organisationen wie die UOK und die OKU, aber auch andere kirchliche Strukturen, bis jetzt keinen Status der juristischen Person haben. Vor dem Staat sind sie nur „Vereinigungen“ der lokalen religiösen Gemeinden. Das bedeutet, dass es juristisch gesehen eigentlich nur konkrete lokale religiöse Gemeinden gibt.

Laut dem neuen Gesetz vom Januar 2019 über die Änderungen der Zuordnung der religiösen Gemeinden sind sie frei, ihre Zugehörigkeit zur UOK bzw. zur OKU zu wählen. Im Blick auf die erwähnte Spielerei mit den Titeln der Kirchen wird klar, dass der Staat im religiösen Bereich eindeutig auf der Seite einer der kirchlichen Strukturen steht oder gestanden hat. Das widerspricht den öffentlichen Erklärungen der staatlichen Behörden über Garantien der Freiheit und Frieden zwischen den religiösen Gemeinschaften, wozu sie theoretisch aufgerufen sind.

Die staatlichen Beauftragten wollten bewusst, dass die Mehrheit der

Gemeinden unserer Kirche sich durch diese Prozedur des Namenwechsels automatisch in der Struktur der neuen Kirche befindet. Genauer gesagt, sollte jede lokale Gemeinde unserer Kirche vor die Wahl gestellt werden: Die erste Möglichkeit wäre, sich deutlich mit der

Es geht um friedliche Koexistenz und gemeinsamen Gottesdienst statt Kampf der Jurisdiktionen.

russischen imperialistischen Staatspolitik zu assoziieren, was von vielen nicht gewünscht wird. Die zweite Möglichkeit, die mit der Verweigerung von juristischen Änderungen im Gemeindestatut verbunden gewesen wäre, bestand darin, dass die Gemeinden sich plötzlich in der neuen kirchlichen Struktur mit dem alten Namen „Ukrainische Orthodoxe Kirche“, aber mit dem neuen Oberhaupt Metropolit Epiphaniy (statt Metropolit Onufrij) befinden könnten.

Ich finde es wichtig, sich bewusst zu machen, dass wir in der Ukraine immer noch das Erbe der sowjetischen atheistischen Standards in den Beziehungen zwischen dem Staat und der Kirche spüren. Die gläubigen Menschen sind eher toleriert vom Staat, der keine Probleme sieht, die Kirchen als Instrument der Nationsbildung zu benutzen. Während es in der Sowjetzeit um atheistische Propaganda ging, wird nun – im Kontext des Konflikts mit Russland – die Idee des Nationalstaates in den Vordergrund gestellt. Als Bestätigung dieser Idee diente unter Präsident Poroschenko der zweite Teil des Slogans „Armee! Sprache! Glaube!“

Die Position der ukrainischen Sprache wurde durch das Gesetz „über Garantien der Verwendung der ukrainischen Sprache als Staatssprache“ stark unterstützt. Dieses Gesetz wurde Ende April 2019 vom Ukrainischen Parlament verabschiedet. Weniger als einen Monat später hat der neue Präsident Selenskyj dieses Parlament aufgelöst. Dieses Gesetz zielt vor allem darauf, die Verwendung der russischen Sprache in der Ukraine deutlich zu begrenzen – sowohl in den Medien, als

auch in der öffentlichen Sphäre. Auch hier ist es wichtig zu bemerken, dass die Idee wieder in der Abgrenzung gegenüber Russland besteht. Das Problem ist jedoch, dass sie vor allem die ukrainischen Bürger betrifft, die in der Zentral- und Südost-Ukraine leben und Russisch als Muttersprache verwenden. Die Frage der Sprache ist hier eng mit der Frage der Kultur und der Identität verbunden.

Wenn man diese beiden Aspekte – Kirche und Sprache – zusammennimmt, sieht man, dass die staatliche Politik des ehemaligen Präsidenten Poroschenko auf eine strenge Ukrainisierung und Abgrenzung gegenüber Russland zielte. Das wichtigste Problem, das ich hier sehe, betrifft die Rolle des Staates in Bezug auf die Gesellschaft: Soll der Staat eine ethnisch und kirchlich monolithische Gesellschaft aufbauen oder soll er eher den eigenen Bürgern dienen und ihr Leben innerhalb der staatlichen Grenzen verbessern?

II.

Bislang habe ich die Kirchenpolitik und ein wenig die „Sprachenpolitik“ aus der juristischen Perspektive erläutert. In einem zweiten Schritt möchte ich die Folgen dieser Politik beschreiben und vor allem die psychologische Wahrnehmung dieser Politik erklären. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, wie diese Politik von der Leitung unserer Kirche gesehen wird. Denn sowohl das Oberhaupt Metropolit Onufrij als auch viele andere ständige Mitglieder der Synode unserer Kirche gehören zu der älteren Generation, die noch durch die Erfahrungen in der Sowjetzeit geprägt ist. Damals gab es für die gläubigen Menschen zwei prinzipielle Möglichkeiten: entweder Anpassung an die Staatspolitik oder schweigender Widerstand gegenüber dem Staat.

Es geht nicht nur um innerkirchliche Beziehungen, sondern auch um das Verhältnis von Staat und Kirche.

An dieser Stelle erlaube ich mir, zwei Stellen aus der Bibel zu zitieren. Im Lukas-Evangelium sagt Jesus: „Wird der Menschensohn, wenn er kommt, den Glauben auf der Erde finden?“ (Lk 18,8). Etwas früher stehen im selben Lukas-Evangelium auch andere Worte: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde! Denn euer Vater hat beschlossen, euch das Reich zu geben“ (Lk 12,32). Heutzutage wird die Ukrainische Orthodoxe Kirche oft wegen des Exklusivismus in ihrer Einstellung zu anderen, „unkanonischen“ orthodoxen Christen des Landes kritisiert. Aber im Blick auf die erwähnten Bibelzitate kann man diesen Vorwurf auch etwas anders formulieren, nämlich als Ausdruck eines christlichen Radikalismus. Ähnliche Formen des Radikalismus sehe ich in der Konzentration auf Christus in der „Barmer Theologischen Erklärung“ der Evangelischen Kirche und in der Betonung des priesterlichen Zölibats seitens der katholischen Kirche in heutigen Debatten. Hier kommt die Idee der Auseinandersetzung mit dem Geist dieser Welt bzw. der Modernität ins Spiel.

Im ukrainischen Kontext der Auseinandersetzung der Kirchen vergleicht man gewöhnlich die Zahlen der Gemeinden. Diese sind ungefähr 12.000 (UOK) gegenüber 7.000 (OKU), also vergleichbare Zahlen. Die Abteilung für religiöse Angelegenheiten im Kulturministerium der Ukraine führt aber auch Statistik über die Zahl der Klöster und ihrer Mitglieder, Mönche und Nonnen. Ich nehme hier die Daten für das Jahr 2019: Zu meiner Ukrainischen Orthodoxen Kirche gehören demnach 215 Klöster und fast 4.700 Mönche und Nonnen. Zum Kiewer Patriarchat, aus dem die neue kirchliche Struktur im Wesentlichen hervorgegangen ist, gehörten 63 Klöster und nur 230 Mönche und Nonnen. Das bedeutet, dass der Unterschied in der Zahl der Menschen des geweihten Lebens fast das 20-fache beträgt: 4.700 gegenüber 230.

Meines Erachtens zeigen diese Zahlen, dass in der Ukrainischen Orthodoxen Kirche das Potenzial zur Absonderung gegenüber der staatlichen Politik viel stärker als bei ihrem Konkurrenten ist. Die Tendenz zum christlichen Radikalismus, die sich bei den Orthodoxen im Wachs-

tum des Mönchtums äußert, ist eine starke Position. Sie kann vom Staat sowohl positiv als auch negativ benutzt werden. Ich persönlich plädiere dafür, dass dieses Potenzial durch karitative Tätigkeit der Ordensleute konstruktiv verwendet wird. Aber bei einer kurzsichtigen Politik kann der Staat hier auch Kritiker und Gegner bekommen.

Wenn man diese Idee des Radikalismus auf konkrete Namen bezieht, sieht man eine deutliche Gegenüberstellung: Auf der einen Seite steht der sogenannte Patriarch Filaret, der inzwischen über 90 Jahre alt ist und der es trotz seiner Mönchsweihe geschafft hat, drei Kinder zu zeugen – Fakten, die gerade um 1990 breit bekannt geworden sind. Auf der anderen Seite steht Metropolit Onufrij, der im Jahre 1971 Mönch geworden ist und damit zwei Drittel seines ganzen Lebens Mönch ist. Fast 20 Jahre lang, bis zur Unabhängigkeit der Ukraine, war er im Kloster in Sergijev Posad bei Moskau tätig. Ich bin davon überzeugt, dass in der Auseinandersetzung zwischen den kirchlichen Strukturen von Filaret und Onufrij die Frage des Wesens der Kirche wichtiger ist als die Nationalfrage. Der Erste vertritt hier die Idee der Anpassung der Kirche an die politischen Umstände. Der Zweite ist ein echter Mönch und häufiger Besucher des Berges Athos, der das Wesen der kirchlichen Existenz in der Absonderung und im Widerstand gegenüber der „gefallenen“ Welt sieht.

Die Probleme der letzten Monate, die es seitens der neuen kirchlichen Struktur mit Patriarch Filaret gibt und die nach einer Spaltung innerhalb der neuen OKU aussehen, geben dieser Struktur eine Chance, sich als Kirche zu entwickeln, mit einem strengen Kern im geistigen Leben. Statt die Übertritte der Gemeinden zu zählen, sollte sie lieber positive Beispiele des kirchlichen Lebens produzieren und zeigen. Eine erkennbar christli-

che Identität wäre nach den Jahrzehnten der atheistischen Prägung für eine Kirche deutlich wichtiger als die nationale Identität. Ob die OKU diese Linie der Entwicklung wählt, bleibt noch eine offene Frage.

In der heutigen Situation ist die Frage der Einigung der ukrainischen Gesellschaft besonders wichtig. In den letzten Jahren haben wir gesehen, wie die Frage des ethnischen Nationalismus zur Unterstützung der staatlichen Unabhängigkeit verwendet wurde. Die Ukraine und ihre Kirchen kamen in die Versuchung, ihre Rolle im geopolitischen Spiel der großen Mächte zu suchen – und das auf beiden Seiten. Die Gegner meiner Kirche erinnern uns daran, dass die Frage der Autokephalie der Orthodoxen Kirche der Ukraine im Interesse der staatlichen Sicherheit und der Unabhängigkeit von Russland liege. Es sei schließlich bekannt, dass Patriarch Kyrill von Moskau manchmal an den erweiterten Sitzungen des russischen Verteidigungsministeriums teilnimmt.

Als Antwort auf diesen Vorwurf wird dann oft auf die Treffen des amerikanischen Außenministers Michael Pompeo mit Metropolit Epiphaniy verwiesen. Wie die Medien berichten, haben sie sich im Laufe der letzten Monate schon einige Male getroffen – sowohl in der Ukraine als auch in den Vereinigten Staaten. Aus der Biographie von Herrn Pompeo weiß man zudem, dass er vor seiner Berufung zum Außenminister Chef der „Central Intelligence Agency“ (CIA) gewesen ist. Dazu kommt auch das Treffen von Außenminister Pompeo mit dem Präsidenten der Ukraine Selenskyj. Am 31. Januar 2020, kurz vor unserer Konferenz, hat Pompeo gesagt: „Russland darf der Verteidigung der fundamentalen Rechte in der Ukraine nie im Wege stehen“ und betont, dass „der ukrainische Staat die neue autokephale Kirche der Ukraine vor Russland verteidigen sollte“. Damit ist deutlich, dass

eine Verflechtung der weltlichen und der kirchlichen Politik schwer zu vermeiden ist. Das stellt uns wieder vor die Frage der Beziehungen zwischen Staat und Kirche. Und es zeigt uns die Versuchung einer Säkularisierung der Kirchen.

In der Frage der Zugehörigkeit der kirchlichen Gemeinden und der orthodoxen Bevölkerung insgesamt

Viele Christen sind es nur dem Namen nach, in sozialen Netzwerken, besuchen aber kaum Gottesdienste.

sieht man eine wichtige Spaltung. In soziologischen Umfragen äußert sich die Mehrheit der Ukrainer für eine unabhängige Kirche. Ihr Slogan wäre: „Weg von Moskau!“ Aber bei den Übertritten der Gemeinden sieht man, dass diese Mehrheit oft unfähig ist, in ihren neu erhaltenen Kirchengebäuden ein tägliches Gemeindeleben zu organisieren. Sie sind Christen vor allem dem Namen nach und in den sozialen Netzwerken, aber kaum Kirchenbesucher.

Die Ukrainische Orthodoxe Kirche schafft es dagegen, den Kern der Gemeinden bei sich zu behalten. Bei ihr gibt es jedoch eine Versuchung, sich aus dem öffentlichen Leben zurückzuziehen. Bleibt sie eine „kleine Herde“ der treuen Christen? Oder findet sie die Kraft, ihre Position deutlicher in der Öffentlichkeit zu formulieren und zu erklären? Die Antwort auf diese Frage wird den Platz dieser Kirche in der ukrainischen Gesellschaft bestimmen.

Auf jeden Fall sollten kleine Schritte in der Zusammenarbeit der beiden großen orthodoxen Kirchen der Ukraine eine positive Wirkung auf die Vertiefung ihrer christlichen Identität haben. Wie auch in den großen Prozessen der ökumenischen Annäherung auf der Weltebene sollten die orthodoxen Kirchen in der Ukraine weiter weg von der politischen und geopolitischen Agenda und näher zum christlichen Kerygma kommen. ■



Schisma in der Orthodoxie im Online-Teil

Auch die Dokumentation dieser Tagung wird im Online-Teil des Heftes vertieft. Sie finden dort von **Seite 71–73** das

Referat von Bischof Gerhard Feige. Und von **Seite 74–76** das Referat von Bischof Andrej Čilerdžić. ■

Was bedeutet das Schisma für ein dezentrales Verständnis von Einheit?

von Jennifer Wasmuth

Die innerorthodoxen Auseinandersetzungen schmerzen auch uns!“ Mit dieser Aussage hat Bischof Feige gestern geschlossen, ich möchte damit heute beginnen. Denn die innerorthodoxen Auseinandersetzungen schmerzen auch uns, die Lutheraner. Und ich kann das auch für mich ganz persönlich sagen.



Dogmatisches Bekenntnis zur Einheit

Im Laufe der Zeit meiner Beschäftigung mit der Welt der orthodoxen Kirchen habe ich vieles kennen und schätzen gelernt. Dazu gehörte insbesondere auch das klare Bekenntnis zur Einheit, wie Sie es in jeder orthodoxen Dogmatik finden können: Die orthodoxe Kirche versteht sich als die im Nizänum bekannte „Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche“ oder jedenfalls, wie es der orthodoxe Theologe Liverij Voronov leicht relativierend formuliert hat, als

„ihr reinster und vollkommener Ausdruck auf Erden“. Einheit ist damit nach orthodoxem Verständnis kein theologisches Nischenthema, Gegenstand abständiger Ökumenediskurse. Einheit gehört vielmehr zu den zentralen Glaubenswahrheiten, die theologisch zu durchdenken und kirchlich zu verantworten sind.

Das grundlegende Einheitsmodell hebt sich dabei erkennbar von Modellen ab, wie sie sich in westkirchlicher Tradition etabliert haben: als dezentrales Modell, in dem die Einheit der Kirche in der Vielfalt orthodoxer Lokalkirchen wie umgekehrt die Vielfalt in der Einheit repräsentiert wird. Dieses Modell leuchtete mir nicht nur theoretisch ein, es schien sich vielmehr auch historisch bewährt zu haben – über Jahrhunderte hinweg, bis in die Gegenwart hinein. Auch wenn mir die innerorthodoxen Spannungen nicht verborgen geblieben sind, so hatte ich dennoch den Eindruck, dass die orthodoxe Kirche eine Gemeinschaft darstellt, die beispielsweise für uns Lutheraner, die wir uns erst Anfang der 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts, auf der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Curitiba 1991, als „Gemeinschaft von Kirchen“ (und nicht mehr nur als „freie Vereinigung von

lutherischen Kirchen“, wie 1947) zusammengefunden haben (und bis heute diskutieren, was das eigentlich heißt), ein Vorbild sein kann: als eine Gemeinschaft, die einerseits aus lauter selbständigen, „autokephalen“ Kirchen besteht, die die historische, nationale, kulturelle Vielfalt orthodoxen Glaubens widerspiegeln, die andererseits jedoch auf einem starken Fundament gemeinsamer dogmatischer, rechtlicher und liturgischer Tradition ruht und in dem Konzil eine Instanz hat, um gesamtorthodox bindende Entscheidungen zu treffen.

Reale Gefahr eines Schismas

Dieser sehr positive Grundeindruck wurde durch die Ereignisse des Jahres 2016 rund um das „Große und Heilige Konzil“ revidiert, und zwar gründlich. Von da an setzte ein Prozess der Ernüchterung ein, der bis heute andauert.

Die zuvor stattfindenden, sich über Jahrzehnte hinziehenden Vorbereitungen auf das „Große und Heilige Konzil“ blieben zwar auch hinter mancher Erwartung zurück, aber sie ließen doch darauf hoffen, dass hier wenigstens einige der brennenden Fragen endlich einer Klärung zugeführt und dass vor allem auch jene Kritiker belehrt würden, die ein Zustandekommen des Konzils unter Beteiligung aller Lokalkirchen von vorneherein für aussichtslos hielten. Wie die kurzfristige Absage von gleich vier Lokalkirchen (darunter mit der Russischen Orthodoxen Kirche der zahlenmäßig größten Kirche!) jedoch aller Welt vor Augen führte, sollten die Kritiker Recht behalten.

Was das „Große und Heilige Konzil“ betrifft, so hat dieses zwar in mancher Hinsicht – z. B. zur Frage der Verleihung der Autonomie oder auch zum Verhältnis der Orthodoxen Kirche zur Ökumenischen Bewegung – zukunftsweisende Entscheidungen getroffen. Insofern wird man das Konzil nicht in Gänze als gescheitert bezeichnen wollen. In anderer Hinsicht jedoch geriet das Konzil zu einem absoluten Fiasko: Es machte offenkundig, dass die orthodoxen Kirchen trotz ihrer vielbeschworenen Einheit nicht in der Lage sind, sich zu einem Konzil zu versammeln und hier angesichts oft beklagter Missstände zu gemeinsamen und verbindlichen Entscheidungen zu gelangen.

Dieses Scheitern fand seine Fortsetzung und seinen vorläufigen Höhepunkt in den Entwicklungen in der Ukraine, die wir hier gestern ja intensiv behandelt haben: Die Entstehung paralleler „kanonischer“ Strukturen durch Verleihung der Autokephalie an die neu gegründete „Orthodoxe Kirche in der Ukraine“ (OKU) und die Aufkündigung der Kommunionsgemeinschaft seitens



Ein Podium diskutierte Lösungswege: Dr. Johannes Oeldemann, Pfr.in Dr. Dagmar Heller, Prof. Dr. Athanasios Vletsis, Dr. Regina Elsner und Dr. Anna Briskina-Müller (v. l. n. r.).

des Moskauer Patriarchats mit dem Ökumenischen Patriarchat und jetzt auch mit Teilen der Griechischen Orthodoxen Kirche und dem Patriarchat von Alexandrien bedeuten zwar noch kein gesamtorthodoxes Schisma, aber sie beschwören doch die reale Gefahr eines solchen Schismas herauf. Die Zeichen stehen weiterhin auf Konfrontation, eine Entspannung zeichnet sich nicht ab.

Konsequenzen in ökumenischer Hinsicht

Was bedeutet diese Situation manifester innerorthodoxer Konflikte – miteinander, wie es jedenfalls im Moment aussieht, unumkehrbaren Dynamik hin zu einem gesamtorthodoxen Schisma – für die Ökumene? Welche Konsequenzen zeichnen sich hier ab?

Es gab gestern dazu bereits einige Überlegungen, und ich war erfreut zu hören, dass es hier doch auch sehr zu-

versichtliche Auffassungen gibt. Ich selbst würde die Situation kritischer bewerten.

Für die Ökumene insgesamt stellt sich die Frage, wie sich die orthodoxen Kirchen in Zukunft in den Ökumenischen Rat der Kirchen einbringen werden: Die orthodoxen Kirchen waren ja eine der treibenden ökumenischen Kräfte im 20. Jahrhundert. Sie haben dem Ökumenischen Rat der Kirchen allein zahlenmäßig Bedeutung verliehen, besaßen aber auch in theologischer Hinsicht eine eigene und gewichtige Stimme. Gerade der an die Zeit der frühen Kirche zurückgebundene, auf dem Nizänum

Die orthodoxen Kirchen verleihen dem Ökumenischen Rat der Kirchen allein zahlenmäßig Bedeutung.

fußende Einheitsgedanke hatte in den orthodoxen Kirchen seinen entschiedenen Fürsprecher. Was wird aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen werden, wenn die orthodoxen Kirchen selbst nicht mehr die Einheit repräsentieren, die sie dogmatisch bekennen? ■

PRESSE

■ Homepage des serbischen Patriarchats

14. Februar 2020. Die Katholische Akademie in Bayern organisierte in Zusammenarbeit mit der Evangelischen Akademie Tutzing, dem Institut für Ökumenische Forschung Strasbourg, dem Paderborner Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik, dem Konfessionskundlichen Institut Bensheim und der Professur für Orthodoxe Theologie am Centrum für religionsbezogene Studien der Universität Münster vom 7. bis 8. Februar in der Akademie eine Tagung mit Vertretern

des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München. (Zoran Andric, Übersetzung Google)

■ Christ in der Gegenwart

16. Februar 2020. Eine schnelle Lösung des Konflikts zwischen den orthodoxen Patriarchaten von Konstantinopel und Moskau um die Ukraine ist nicht in Sicht. So lautete das ernüchternde Ergebnis einer Tagung, zu der die Katholische Akademie in Bayern und die Evangelische Akademie Tutzing eingeladen hatten. (...) Konkrete Auswirkungen hat der Streit unter anderem auf die Gemischte Internationale Kommission für den theologischen Dialog zwischen der katholischen

und der orthodoxen Kirche. Seit dem Bruch des Moskauer Patriarchats mit Konstantinopel im Herbst 2018 tagt diese Kommission ohne russische Vertreter. (Oliver Hinz)

■ KNA – Ökumenische Information

11. Februar 2020. Wirklich dialogbereit seien weder Konstantinopel noch Moskau, meinten mehrere Referenten. (...) Die innerorthodoxen Auseinandersetzungen täten auch der katholischen Kirche weh, erklärte der Vorsitzende der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz, der Magdeburger Bischof Gerhard Feige: „Das geht auch uns an die Nieren.“ (Oliver Hinz)

Viele Kenner der deutschen Lyrik halten Paul Celan für den bedeutendsten Poeten der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg. Gleichwohl steht Celans Dichtung – nach wie vor – in dem Ruf, schwierig und unzugänglich, ja beinahe geheimnisvoll zu sein. Ist Celans Werk also nur ein esoterischer Gegenstand akademischer Diskussionen? Celan selbst wehrte sich gegen solche Verkürzung und forderte von seinen Lesern: Wiederholung, Vertiefung, vor allem: Aufmerksamkeit. „Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele“ – so zitiert Celan

wesende Gott, die Opfer der Shoah, Spuren jüdischer Mystik und Anspielungen auf die Passion des Gekreuzigten standen dabei ebenso im Zentrum wie Celans Auseinandersetzung mit dem Judentum und seiner jüdischen Identität.

Prof. Dr. Jan-Heiner Tück, Professor für Dogmatik an der Universität Wien, zeigte in seinem Vortrag jüdische und katholische Traditionssplinter in Paul Celans Gedicht *Benedicta* auf. Und Prof. Dr. Markus May, Professor für Neuere Deutsche Literatur an der Universität München, machte bei seinem Referat deutlich, wie das Judentum in Celans späten Gedichten aufscheint. Im Zentrum des Abends stand in beiden Referaten eine Reflexion auf die Begriffe Ich, Du, Zweifel, Liebe, Tod und Erinnerung – stets mit dem Ziel, die titelgebende Sorge Celans,



Paul Celan: Der Dichter wurde im am 23. November 1920 in der heutigen Ukraine geboren und starb am 20. April 1970 in Paris.

schlägige Werke. Nora Buzalka und Elna Lindgens lasen sehr gekonnt u. a. aus den Gedichten *Benedicta*, *Tenebrae*, *Denk dir*, *Die Pole*.

Die abschließende Diskussion nahm den gedanklichen Faden der Vorträge gut auf. Jan-Heiner Tück und Markus May unterhielten sich dabei angeregt über das gemeinsame Anliegen ihrer jeweiligen Celan-Auslegung.

Der Abend in der Katholischen Akademie in Bayern war so fruchtbringend, dass die beiden Referenten, die sich menschlich und fachlich sehr gut verstanden, bereits im Anschluss

„wir wissen ja nicht, was gilt“

Ein Abend zum Dichter Paul Celan

den Philosophen und Oratorianer Nicolas Malebranche und deutet damit an, dass seine Gedichte nur vor dem Hintergrund des Religiösen wirklich zu erhellen sind.

Diesem Fingerzeig sind wir in der Katholischen Akademie in Bayern anlässlich von Paul Celans 100. Geburtstag nachgegangen und haben am 30. November 2020 gemeinsam mit unseren Gästen – dem Theologen Jan-Heiner Tück aus Wien und dem Literaturwissenschaftler Markus May aus München – den religiösen Dichter Paul Celan kennengelernt. Der ab-

den Philosophen und Oratorianer Nicolas Malebranche und deutet damit an, dass seine Gedichte nur vor dem Hintergrund des Religiösen wirklich zu erhellen sind.

dass *wir ja nicht wissen, was gilt*, in ihrer jüdisch-theologischen Dimension herauszuarbeiten und mit seiner Lebensgeschichte zu verbinden. Aber es wurde nicht nur über Paul Celan gesprochen – er kam auch selbst zu Wort: Denn vertieft wurde die Veranstaltung durch fünf seiner Gedichte und dem Publikum konnte so ein Stückchen Paul Celan nähergebracht werden. Vor gefülltem Saal – in Zeiten von Corona waren das rund 60 Menschen – rezitierten zwei Schauspielerinnen unter Anleitung des Sprecherziehers Marcus Boshkow ein-

Der abwesende Gott, die Opfer der Shoah, Spuren jüdischer Mystik und Anspielungen auf die Passion des Gekreuzigten standen im Zentrum des Abends.

weitere Formen der Zusammenarbeit miteinander diskutierten. Besondere Aufmerksamkeit ist dem Dichter also weiter gewiss. ■



Das Podium am Abend: Akademiestudienleiter Dominik Fröhlich (re.) moderierte das abschließende Gespräch der beiden Referenten Jan-Heiner Tück (Mi.) und Markus May.

Die vollständige Veranstaltung, beide Referate, die Lesungen und auch die Diskussion wurden aufgezeichnet und stehen als Video im YouTube-Kanal der Katholischen Akademie in Bayern sowie im Dokumentationsteil unserer Website. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) direkt zum Video. (Das Video finden Sie auch im [Dokumentationsteil](#) unserer Website über die Stichwortsuche.)

Zum „Siebten Digitalen Salon“ hatte die Katholische Akademie in Bayern in Kooperation mit acatech – Deutsche Akademie der Technikwissenschaften am Donnerstag, den 5. November 2020, eingeladen. Gekommen waren alle Teilnehmer*innen nicht vor Ort, sondern

Computerspiele navigieren zwischen Entertainment, Bildung und Jugendschutz.

an ihren persönlichen Computern. Aufgrund der Corona-Situation fand die Veranstaltung komplett digital per Zoom-Konferenz statt. PD Dr. Marc-Denis Weitze von der acatech-Geschäftsstelle war technischer Host und moderierte auch die Diskussion.

in Deutschland und mitunter sogar Treiber technischer Innovationen.

Computerspiele navigieren dabei zwischen Entertainment, Bildungsspaß und Jugendschutz.

Die Referent*innen gingen beim Salon Fragen nach wie: Wie sieht die Spielwelt heute aus? Sind digitale Welten und analoges Leben Konkurrenten, oder besteht hier ein Kontinuum mit Synergien? Machen Spiele einsam oder sind sie längst ein Begegnungsraum? Sind Eltern dabei Wächter oder Lernbegleiter? Werden die Gamer von heute die IT-Fachkräfte von morgen?

der Bayerischen Landeszentrale für neue Medien (BLM) in München, berichtete von ihrem täglichen Umgang mit Videospiele, die für den Jugend-

Ernst oder Spiel?

Gaming war Thema beim Digitalen Salon

schutz gesichtet werden müssen. Sie legte viel Wert darauf, dass Spielen für sie heiße, zweckfrei zu sein und nicht immer mit einem pädagogisch-didaktischen Impetus einhergehen müsse.

Dr. Matthias Utesch von der TU München zeigte u. a. anhand einiger Ausschnitte des Spiels „AntIt!“, wie schon jüngste Schülerinnen und Schüler mithilfe von Videospiele spielerisch an Programmierung und problemlösendes Denken herangeführt werden können.

Unser achter Digitaler Salon wird voraussichtlich im November 2021 stattfinden, dann hoffentlich wieder in wirklicher Salon-Atmosphäre vor Ort in der Katholischen Akademie in Bayern. ■

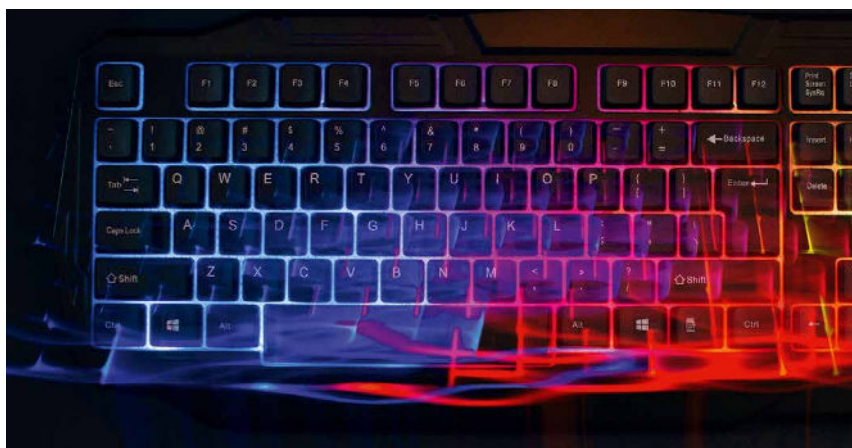


Foto: Haris Mujicmanovic / Photocase

Gaming bringt für die einen Spaß und Innovation, bedeutet für andere aber Sucht.

Das digitale Format dieses Salons passte genau in die Thematik der Reihe, die dazu dient, über das Internet als Phänomen nachzudenken, über Auswirkungen und Folgen der Digitalisierung zu reflektieren und dabei unterschiedliche Positionen ins Gespräch zu bringen. So stand diesmal das Thema „Gaming“ im Fokus der Impulsreferate und Diskussionen. Lange Zeit wurden Computerspiele vorwiegend als Problem diskutiert – und bis heute haftet ihnen ein Schmutz-Image an. Aber Tausende begeisterte Besucher*innen bei Gaming-Turnieren, eine Bundeskanzlerin auf der Computerspielemesse und Rezensionen im Feuilleton belegen, dass Gaming längst ein Kulturfaktor ist. Und auch ein Milliardenmarkt

Prof. Dr. Daniel Martin Feige, Professor für Philosophie und Ästhetik an der Staatlichen Akademie der Bildenden Künste in Stuttgart, ging in seinem Grundlagenreferat auf das Design von Games und ihre Wirkung ein. Er stellte dabei u. a. fest, dass die von vielen Seiten kritisierte Gewaltdarstellung in Computerspielen teilweise auch nicht schädlicher sei als entsprechende Filme zu schauen oder Bücher zu lesen.

Verena Weigand, Bereichsleiterin Medienkompetenz und Jugendschutz

Gewalt in Computerspielen ist auch nicht schlimmer als in Filmen.



PD Dr. Marc-Denis Weitze ist Leiter des Themenschwerpunkts Technikkommunikation bei acatech.

Fratelli tutti. Was steht drin?

Podiumsgespräch zur päpstlichen Enzyklika

Am 5. Oktober 2020 kamen im Format „Akademie Aktuell“ Kardinal Reinhard Marx und Prof. Dr. Anna Noweck zum Austausch über die frisch veröffentlichte Sozialenzyklika *Fratelli tutti* von Papst Franziskus zusammen. Das vollständige Gespräch, das der Sozialethiker Prof. Dr. Markus Vogt moderierte,

steht als Video auf unserem YouTube-Kanal. Im Folgenden hat Anna Noweck, Professorin für Theologie in der Sozialen Arbeit an der Katholischen Stiftungshochschule München, für unsere Zeitschrift einige zentrale Textpassagen der Enzyklika zitiert und kommentiert.

„Fratelli tutti“. Zentrale Stellen kommentiert

von Anna Noweck

Jeder Mensch hat das Recht, in Würde zu leben und sich voll zu entwickeln, und kein Land kann dieses Grundrecht verweigern. Jeder Mensch besitzt diese Würde, auch wenn er wenig leistet, auch wenn er mit Einschränkungen geboren oder aufgewachsen ist; denn dies schmälert nicht seine immense Würde als Mensch, die nicht auf den Umständen, sondern auf dem Wert seines Seins be-

Die Sozialenzyklika ruft das „alte“ Prinzip der Personalität in Erinnerung: Im Mittelpunkt steht der Mensch.

ruht. Wenn dieses elementare Prinzip nicht gewahrt wird, gibt es keine Zukunft, weder für die Geschwisterlichkeit noch für das Überleben der Menschheit.“ (FT 107)

Franziskus stellt in der Enzyklika *Fratelli tutti* die grundlegende Geltung der menschlichen Würde als Ausgangspunkt allen menschlichen Handelns und jeder gesellschaftlichen Struktur heraus. Was scheinbar banal klingt, kann meines Erachtens nicht oft genug wiederholt werden. In gesellschaftlichen Fragen, und oft auch in meinem Arbeitsbereich der Sozialen Arbeit, geht es immer wieder um die Frage, wie wir Menschen wieder in ein System einfädeln, wie sie sich einpassen lernen können. Aus ethischer Perspektive müssen wir aber aus der Warte des Individuums blicken. Wir müssen fragen, wie das System Andockstellen aufmachen kann für die Einzelnen, wie es sich verändern kann und muss, um alle teilhaben zu lassen. Die Sozialenzyklika ruft das „alte“ Prinzip der Personalität in Erinnerung und mahnt beharrlich, fast trotzig, doch unbeirrbar immer wieder an: Im Mittelpunkt steht der Mensch.

Die Mitwirkenden beim Gespräch

■ **Prof. Dr. Anna Noweck**, Professorin für Theologie in der Sozialen Arbeit an der Katholischen Stiftungshochschule München, ist Sozialethikerin und arbeitet vor allem an Fragen der Ethik in der Sozialen Arbeit, der globalen Gerechtigkeit und der Geschlechtergerechtigkeit.

■ **Kardinal Reinhard Marx** ist Erzbischof von München und Freising und vormals Direktor des Sozialinstituts Kommende sowie Professor für Christliche Gesellschaftslehre.

■ **Prof. Dr. Markus Vogt** ist Professor für Christliche Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der LMU und Vorsitzender des Münchner Hochschulkreises der Katholischen Akademie.

Dies wird besonders am Thema Migration deutlich, das der Text unter dem Begriff der Grenze einprägsam ins Bild bringt. Während Franz von Assisi durch seinen Besuch beim Sultan Malik Al-Kamil zeigt, wie kulturelle und religiöse Grenzen, sogar zwischen Feinden überschritten werden können (FT 3), stellt der Text die gegenwärtige Welt als Welt der „Abschottung“ dar, in der „verbohrte, übertriebene, wütende und aggressive Nationalismen wieder auf[leben]“. (FT 11) Sie richten „neue Schranken zum Selbstschutz auf“ um „eine Kultur der Mauern zu errichten, Mauern hochzuziehen, Mauern im Herzen, Mauern auf der Erde um diese Begegnung mit anderen Kulturen, mit anderen Menschen zu verhindern“. (FT 27)

Scharf wendet sich Franziskus dagegen und macht deutlich: „Es ist nicht hinnehmbar, dass Christen diese Mentalität und die Haltungen teilen, indem sie zuweilen bestimmte politische Präferenzen über ihre tiefen Glaubensüberzeugungen stellen. Die unveräußerliche Würde jedes Menschen unabhängig von Herkunft, Hautfarbe oder Religion ist das höchste Gesetz der geschwisterlichen Liebe.“ (FT 39)

Im Gegensatz zu dieser Kultur der Abschottung, der Exklusion, der Abwertung und Missachtung von Menschen zeichnet die Enzyklika eine inklusive Gesellschaft im Bild des Polyeders, das die Einheit der Vielfalt in ihrem Potential, aber auch in ihrer Herausforderung anschaulich visualisiert.



Foto: Robert Kiderle

Prof. Dr. Anna Noweck, Professorin für Theologie in der Sozialen Arbeit an der Katholischen Stiftungshochschule München

„Der Polyeder stellt eine Gesellschaft dar, in der die Unterschiede zusammenleben, sich dabei gegenseitig ergänzen, bereichern und erhellen, wenn auch unter Diskussionen und mit Argwohn. Denn man kann von jedem etwas lernen, niemand ist nutzlos, niemand ist entbehrlich. Dies bedeutet, dass die Peripherien mit einbezogen werden müssen. Wer in ihnen lebt, hat einen anderen Blickwinkel, sieht Aspekte der Realität, die man von den Machtzentren aus, in denen die maßgeblichen Entscheidungen getroffen werden, nicht erkennen kann.“ (FT 215)

Die Gegenüberstellung von Peripherie und Machtzentren als Begrifflichkeiten postkolonialer Theorie verweist auf die Notwendigkeit eines globalen Zusammenwirkens: „Wir

brauchen eine rechtliche, politische und wirtschaftliche Weltordnung, die die internationale Zusammenarbeit auf die solidarische Entwicklung aller Völker hin ausrichtet.“ (FT 138)

Dies bezieht der Text auch ganz konkret auf die Gestaltung der internationalen Wirtschafts- und Finanzwelt und vor allem die Organisation der Vereinten Nationen, was besonders angesichts der jüngsten Geschichte der Untergrabung der Autorität und Funktionsfähigkeit der UN als eindeutige Positionierung verstanden werden kann. Ein gutes und wichtiges Signal.

Die strukturelle Gestaltung unserer Gesellschaft insgesamt zu überdenken, ist vor allem durch die Corona-Pandemie deutlich geworden. Die Enzyklika wirft punktuelle Spots auf die Thematik und zeigt neben der in der Zeit des Lockdowns deutlich gewordenen Vereinzelung auch auf, was positiv gewachsen ist:

„Die jüngste Pandemie hat uns erlaubt, viele Weggefährten und -gefährtinnen wiederzufinden und wert-

Der Text bezieht sich ganz konkret auf die Gestaltung der internationalen Wirtschafts- und Finanzwelt.

zuschätzen, die in Situationen der Angst mit der Hingabe ihres Lebens reagiert haben. Wir können erkennen, dass unsere Leben miteinander verwoben sind und wir durch einfache



Foto: Robert Kiderle

Nur einen Tag nach der Veröffentlichung der Enzyklika trafen sich Kardinal Reinhard Marx und Prof. Dr. Anna Noweck zum Gespräch in der Akademie. Die Moderation hatte Prof. Dr. Markus Vogt.



Angenehme Atmosphäre im Saal mit Bistrotischen und rund 60 Stühlen - unter Wahrung aller Abstandsregeln.



Aufmerksam hörten die Besucher und Besucherinnen zu, später gab es dann auch Gelegenheit zu Rückfragen. Medienvertreter führten nach dem Gespräch Interviews. Befragt wurden Kardinal Reinhard Marx und Prof. Dr. Anna Noweck für das Münchner Kirchenradio.



Einige der Besucherinnen fanden nach Ende der Veranstaltung auch noch Zeit, sich mit Professorin Anna Noweck zu unterhalten.

Menschen Hilfestellung erfahren haben, die aber zweifellos eine bedeutende Seite unserer Geschichte geschrieben haben: Ärzte, Krankenschwestern und Pfleger, Supermarktangestellte, Reinigungspersonal, Betreuungskräfte, Transporteure, Ordnungskräfte, ehrenamtliche Helfer,

Priester, Ordensleute und viele, ja viele andere, die verstanden haben, dass niemand sich allein rettet.“ (FT 55)

Es ist wichtig zu sehen, dass dahinter das immense Engagement von Menschen in der Care-Arbeit steht – ob unentgeltlich in der Familie geleistet oder schlecht bezahlt in der Pflege, der Sozialen Arbeit und in den pädagogischen Berufen, in haushalt-nahen Dienstleistungen und Bereichen der Sicherung der Grundversorgung. Oftmals tragen diese Art der Arbeit Frauen. Sie und ihre Arbeit zu würdigen und auch gegen einen verkürzten Begriff von Arbeit im zurecht kritisierten Wirtschaftsliberalismus breiter hervorzuheben, wäre ein deutliches Zeichen für die Würdigung (meist) weiblicher Lebenswelten und der in der Enzyklika viel beschwo-

renen Geschwisterlichkeit gewesen. Diese Chance hat die Enzyklika leider verpasst. Umso wichtiger ist es, die Fäden des Textes weiterzuspinnen, ihn zu lesen und seine Gedanken gemeinsam im beschriebenen Dialog fortzuentwickeln. ■

▶ Sie können das vollständige Gespräch zur Enzyklika im YouTube-Kanal der Katholischen Akademie in Bayern sowie im Dokumentationsteil unserer Website als Video sehen. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) direkt zum Video. (Das Video finden Sie auch im [Dokumentationsteil](#) unserer Website über die Stichwortsuche.)

PRESSE

■ **Münchner Kirchenradio online**
6. Oktober 2020. Der Münchner Erzbischof Kardinal Reinhard Marx sah die Leistung der Enzyklika vor allem darin, dass sie die richtigen Fragen zur richtigen Zeit stellt. „Zu viel Emotion, zu wenig Struktur“ urteilte hingegen Anne Noweck von der Katholischen Stiftungshochschule München.

■ **KNA**
6. Oktober 2020. Diese „ekklesiologische Spiegelung“ der Forderungen, die Franziskus in der

Gesellschaft anmahnt, vermisst die Münchner Professorin für Theologie in der Sozialen Arbeit, Anne Noweck. Kirche sei schließlich so etwas wie eine soziale Gemeinschaft und ein Ort „wo wir besser sein müssten“.

■ **Kathpress**
6. Oktober 2020. Die Enzyklika „Fratelli tutti“ wirft nach Ansicht des Münchner Erzbischofs Kardinal Reinhard Marx letztlich die Frage auf, wie die Kirche ihren eigenen Forderungen nachkommt. Denn alle Prin-

zipien der Menschenwürde und der Persönlichkeit, die in der Gesellschaft gelten, dürften von der Kirche im Niveau nicht unterlaufen werden.

■ **Münchner Merkur**
7. Oktober 2020. Marx rief dazu auf, in Konsequenz aus dem päpstlichen Schreiben „eine Vision zu entfalten, die alle Menschen mit einschließt, über alle Grenzen hinweg“. Das Evangelium habe „die Kraft, immer wieder utopisches Potenzial freizusetzen, und die Kirche muss dieses Potenzial immer wieder aufrufen“.



Corona sorgt eben nicht dafür, dass wir alle im selben Boot sitzen,“ konstatierte Ursula Winklhofer vom Deutschen Jugendinstitut, die in der Akademie-Veranstaltung „Kind sein in Zeiten von Corona“ am 12. November 2020 erste Ergebnisse ihrer

Von wegen alle im selben Boot! Während die einen in den Zeiten der Pandemie im wackeligen Schlauchboot sitzen, lassen es sich die anderen auf der luxuriösen Hochseeyacht gut gehen.

gleichnamigen Studie präsentierte. Stattdessen seien die Voraussetzungen völlig unterschiedlich, weswegen „manche im wackligen Schlauchboot

und andere auf der schicken Hochseeyacht“ säßen, griff sie ein Bild ihres Gastgebers Prof. Dr. Klaus Arntz auf.

Es sei deutlich geworden, dass die Belastungen der Kinder in der Krise ganz klar mit dem Haushaltseinkommen korrelierten. Je schlechter eine Familie finanziell gestellt sei, umso schwieriger sei das Kind mit der Lockdown-Situation im Frühjahr zurecht gekommen.

„Für Kinder war es auch ein sehr einschneidendes Erlebnis, keinen Kontakt mehr zu Freunden haben zu dürfen,“ fuhr Ursula Winklhofer in ihrer Erläuterung fort. Als maßgeblich Mitwirkende der Studie zeigte sie auf, dass vor allem Kinderrechte in der ersten Welle der Pandemie kaum berücksichtigt wurden.

Auf die Frage, welche Ergebnisse ihrer Studie sie am bemerkenswertesten fand, antwortete Ursula Winklhofer, dass sie die Problematik von Homeschooling unterschätzt hätte. Homeschooling sei extrem voraussetzungsreich, nicht nur was die technische Ausstattung der Kinder und Jugendlichen angehe, vor allem müssten die Eltern – gerade bei jüngeren Kindern – die Aufgaben verstehen, diese vernünftig einteilen und die Kinder bei der Bearbeitung unterstützen. „Sobald die Familie das nicht leisten kann, fallen die Kinder hinten runter,“ konstatierte die Wissenschaftlerin. ■

Kind sein in Zeiten von Corona

Wie Familien durch die Krise kommen



Der gesamte Vortrag von Ursula Winklhofer und das anschließende Gespräch mit Prof. Dr. Klaus Arntz sind als Video im YouTube-Kanal der Katholischen Akademie in Bayern sowie im Dokumentationsteil unserer Website ist das Video zu finden. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) direkt zum Video. (Das Video finden Sie auch im [Dokumentationsteil](#) unserer Website über die Stichwortsuche.)



Ursula Winklhofer vom Deutschen Jugendinstitut stellte die Ergebnisse ihrer Studie vor.



Ursula Winklhofer bei ihrem Gespräch mit Prof. Dr. Klaus Arntz im Vortragssaal der Akademie.

Ein Bayer in Bollywood

Karl Graf Spreti und die frühe indische Filmindustrie

Das achte Karl Graf Spreti Symposium mit dem Titel „Ein Bayer in Bollywood“ vom 25. September 2020 hat ausgewählte Aspekte der frühen indischen Filmindustrie beleuchtet. Alle Themen wurden dabei in den übergeordneten (kultur-)historischen und politischen Kontext eingeordnet. Das Auftaktreferat von Jörg Zedler, das Sie im Nachgang lesen können, analysiert als eine bisher nicht rezipierte

Quelle die Briefe des in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts als Filmarchitekt in Indien arbeitenden Karl Graf Spreti. Neben Erkenntnissen über die Filmindustrie selbst zeigen die Briefe auch die spezifischen, milieugeprägten Sichtweisen des jungen bayerischen Adligen, der nach dem Krieg Bundestagsabgeordneter und Botschafter war.

Wenn Briefe Geschichte(n) erzählen: Karl Graf von Spretis Schreiben aus Indien (1935–1938)

von Jörg Zedler

Ja“, schreibt Karl Graf von Spreti im Juli 1937 aus Indien an seine Eltern im heimischen Niederbayern, „über die Film-Wirtschaft könnte man eine Doktor-Arbeit schreiben, weil es eine Industrie ist, in welcher, ausser die technischen Mitarbeiter und Arbeiter, alle anderen Emporkömmlinge, Spekulanten sind, die selbst noch nie etwas richtiges gearbeitet haben, d. h. eigentlich nur Eintagsfliegen waren und bleiben“.

Inzwischen sind unzählige Dissertationen über die indische Filmindustrie verfasst worden, um von Aufsätzen, Sammelbänden und weiteren Monographien zu schweigen. Und dennoch hat

es die Katholische Akademie in Bayern gemeinsam mit der Karl Graf Spreti Stiftung unternommen, ein Symposium zu dem Vorläufer dessen, was heute als Bollywood bekannt ist, zu realisieren. Da kann man sich schon nach dem Warum fragen. Was gab den Anstoß hierzu und vor allem: Welchen Erkenntnisgewinn verspricht eine solche Tagung?

Ich beginne mit dem Einfacheren, der Frage, wie es zu diesem Thema kam, hat dies doch mit der Akademie selbst zu tun, genauer: mit dem 6. Karl Graf Spreti Symposium, das sich 2016 der Italienreise des bayerischen Kurprinzen Karl Albrecht, des nachmaligen Kaisers Karl VII., von 1715/16 wid-

mete (vgl. das Sonderheft zur Ausgabe 3/2017 der *debatte*). Im Zuge der Vortragsvorbereitungen nämlich entdeckte Andrea Zedler im *Porta fontium*, dem bayerisch-tschechischen Archivportal, einige Briefe, die einschlägig für ihren Beitrag waren und im Staatsarchiv Pilsen liegen. Die weitere Recherche in besagtem digitalen Portal förderte dann auch Material zutage, das mit „Archiv Riedl von Riedenstein“ überschrieben war – jener Familie also, in die Karl Spreti 1941 einheiratete.

Ohne zu wissen, was mich erwarten würde, habe ich den Bestand für den gemeinsamen Archivbesuch auf gut Glück zur Einsicht bestellt. Die Arbeit in Pilsen endete dann unterschiedlich erfolgreich: Während meine Frau einige wenige Blätter vorgelegt bekam, erhielt ich knapp 400 Seiten

Es fanden sich knapp 400 Seiten Briefe, die Karl Spreti zwischen 1935 und 1938 aus Indien an seine Familie gerichtet hatte.



PD Dr. Jörg Zedler, Privatdozent für Bayerische Landesgeschichte an der Universität Regensburg

Briefe, die Karl Spreti zwischen 1935 und 1938 aus Indien an seine Familie gerichtet hatte, leider nur in einseitiger Überlieferung, es fehlen also die Antworten. Wieso sie heute in Tschechien liegen, ist nicht zweifelsfrei zu klären. Wahrscheinlich ist, dass er sie nach seiner Rückkehr 1938 wieder an sich nahm und 1943 von seinem Wohnort Berlin nach Dallwitz bei Karlsbad verbrachte, auf das Gut seiner Schwiegereltern, auf das im April desselben Jahres seine Frau mit der neugeborenen Tochter Maria-Gaetana aus der Reichshauptstadt übersiedelt waren. Von dort floh die Familie 1945 nach Lindau, während die Briefe in der Tschechoslowakei verblieben sein dürften, um im Anschluss dem nächsten Staatsarchiv einverleibt zu werden – was dann eben Pilsen war.

Und weil aus dem indischen Abschnitt des Lebens von Karl Spreti praktisch nichts bekannt war, entstand nicht nur die Idee zur Edition der Briefe, sondern auch zu einer Tagung, umso mehr als Spreti zu den Pionieren der Filmarchitektur in Indien zählt und über seine wie die Arbeit der anderen Deutschen kaum Egodokumente existieren. Die Herausgabe der Briefe wurde von einschlägigen Bollywood-Forscherinnen wie Eleanor Halshall (London) oder Debashree Mukherjee (New York) wiederholt als ausgesprochen wünschenswert eingeschätzt. Doch sollen die Briefe, ihr Urheber und sein Denken, wie es sich in seinen Schreiben niederschlägt, im vorliegenden Beitrag nicht sui generis betrachtet, sondern in einen größeren kulturhistorischen Kontext verortet werden.

Denn das Bemerkenswerte an den rund 100 Briefen ist, dass sie einen breiten Horizont öffnen: Da ist zunächst einmal der Umstand, dass im Indien der 1930er Jahre eine Filmindustrie entstand, die heute mehr Filme produziert als Hollywood; dann der Umstand, dass deren Verantwortliche in Europa auf eine Art recruiting-Tour gingen, um sich die Dienste mehrerer Deutscher zu sichern, darunter auch die eines bayerischen Adligen, der mithin nicht nur den geographischen, sondern auch den sozialen Raum radikal wechselte, München mit Mumbai und sein von aristokratischem Denken geprägtes Umfeld mit einer Tätigkeit in nachgeordneter, weisungsgebundener Position vertauschte. Schließlich spiegeln Spretis Schilderungen eine wahrnehmungsgeschichtliche Perspektive, die nicht ohne die zeithistorischen Umstände im nationalsozialistischen Deutschland

einerseits und in dem um Unabhängigkeit kämpfenden, unter britischer Hoheit stehenden Indien andererseits gelesen werden sollte.

Schon ein solch fragmentarischer Aufriss zeigt, dass das 8. Karl Graf Spreti Symposium im Schnittpunkt mehrere Disziplinen und Fragestellungen angesiedelt war: der Film-

geschichte selbstverständlich, aber auch der Kultur-, Wahrnehmungs- und der politischen Geschichte – und zwar der indischen wie der deutschen – und, last not least, der Adelsgeschichte, der sich der vorliegende Beitrag widmet. In dessen erstem Teil wird dem Klammerausdruck des Titels Rechnung getragen, den *Geschichten*, hier werden die Quelle und ihr Urheber knapp vorgestellt. Zu fragen ist, wie es Spreti nach Indien verschlug. Welche Adressaten und welchen Charakter haben die Briefe? Welche Gegenstände traktieren sie?

Im zweiten, analytischen Teil des Vortrags geht es darum, diese Geschichten auf ihre überindividuelle Aussagekraft hin zu befragen, ist es doch ein substantieller Unterschied, ob sie ausschließlich etwas über Karl Spreti sagen – dann wären sie für die Familie interessant, gleichermaßen zur

Unterhaltung, nicht aber für ein historisch interessiertes Publikum oder die Wissenschaft – oder ob sie über ihren Urheber hinaus auf Strukturmerkmale der Zeit verweisen. Mit anderen Worten: Geht es nur um die Person oder geht es um die Person als Repräsentanten ihrer Zeit, ihrer Nation, ihres untergegangenen Standes?

Welche Aussagekraft also hat der Einzelfall für kollektives Verhalten und kollektive Erfahrungen? Hierfür gilt es, die Selbstwahrnehmung und -darstellung, wie sie sich in den Briefen manifestiert, ihrer Individualität zu entkleiden und in allgemeinere Denk- und Handlungshorizonte einzuordnen. Der französische Sozialphilosoph Pierre Bourdieu spricht diesbezüglich vom Habitus und meint damit Handlungs- und Verhaltenspräferenzen, die zwar individuell verankert, aber kollektiv gültig sind und sich im Auftreten, Gebaren, der Kleidung usw. manifestieren. Weniger soziologisch formuliert, gilt es in den Briefen Spretis jene Züge herauszuarbeiten, in denen sich übergeordnete zeittypische Entwicklungen zeigen.



Von 1935 bis 1937 arbeitete Karl Graf Spreti in der indischen Filmindustrie. Er verantwortete mehrere Produktionen als Filmarchitekt.

Das Bemerkenswerte an den rund 100 Briefen ist, dass sie einen breiten Horizont öffnen.

Der Protagonist und die Quellen

Karl Graf von Spreti kam am 21. Mai 1907 als Sohn des Gutsbesitzers Adolf von Spreti und dessen Frau Anna, einer geborenen Gräfin Yrsch im niederbayerischen Kapfing zur Welt. Die höhere Schule absolvierte er teils mit Privatlehrern, teils in den Internaten von Metten und Feldkirch (Jesuitenpädagogium Stella Matutina), das Abitur legte er 1930 am Gymnasium Neubrandenburg ab. Zum Wintersemester 1930/31 schrieb er sich als Architekturstudent an der Technischen Hochschule München ein, legte im März 1933 das Vordiplom ab, beendete das Studium aber nie. Das könnte nicht zuletzt mit einem zeitintensiven Nebenjob zusammenhängen, denn bereits seit 1932 war er für die Münchener Lichtspielkunst (kurz: Emelka) bzw., wie sie ab 1932 hieß, die *Bavaria Film AG* tätig, in der er den Regisseur Franz Osten und den Kameramann Josef Wirsching kennenlernte.

Letzterer war es, der ihn am Weihnachtsabend 1934 fragte, ob er nicht Lust habe, als Filmarchitekt mit ihm und Osten nach Indien zu gehen, genauer: nach Malad, nahe dem heutigen Mumbai, wo die 1934 gegründeten *Bombay Talkies Filmstudios* ihren Sitz hatten. Kurzentschlossen nahm Spreti das Angebot an und traf nach gut zweiwöchiger Schiffsreise Ende März 1935 in Malad ein. Seine Verträge währten jeweils ein Jahr und wurden kurzfristig verlängert; wie lange er bleiben würde, wusste er anfangs selbst nicht. Dieser Rhythmus endete 1937, im November verkündete er seinen Eltern, die Zelte in Indien abubrechen, und am 30. Dezember bestieg er das Schiff, das ihn über den Golf von Aden, den Suezkanal und das Mittelmeer zurück nach Europa brachte.

Schon auf der Hinfahrt begann er, in langen Briefen von seinen Erlebnissen zu berichten. Rund 100 davon sind erhalten, ihr Umfang beträgt zwischen zwei und acht Seiten, und sie richten sich ausnahmslos an die Eltern bzw. an diese und seine beiden jüngeren Brüder Franz und Maximilian. Für 1935 und 1936 sind sie nahezu lückenlos



Karl Graf Spreti erkundete während seines Indienaufenthaltes Landschaft und Natur seines Gastlandes – an den politischen Ereignissen war er weniger interessiert.

überliefert. Das ändert sich bedauerlicherweise im letzten Jahr des Aufenthalts, für das nur fünf Briefe erhalten sind. Hinzu kommen fünf weitere von der Rückfahrt und einige, zeitlich nicht zuzuordnende Fragmente.

Was stand nun in diesen Briefen? Mit Spretis eigenen Worten: „Viel Interessantes gibt es nicht zu erzählen, da sich nicht vieles neues zugetragen hat. Zum Schildern von Gebräuchen und Sitten gäbe es immer etwas, aber es fehlt mir die Ruhe, mich länger hinzusetzen und zu erzählen. Ich vertage dies immer auf später.“

Tatsächlich kommen ethnologische Fragen, geschweige denn daran anknüpfende Reflexionen praktisch nicht vor. Ebenfalls nur in homöopathischen Dosen gereicht werden Schilderungen seiner beruflichen Tätigkeit. Wie die konkrete Filmarbeit ablief, was er selbst tat, was er delegierte, wie die Arbeitsteilung zwischen ihm und dem von ihm wenig geschätzten „Art-Direktor“ war, lässt er offen. Die Titel der Filme, an denen er arbeitete, verschweigt er, und nur selten nennt er deren Sujet, obwohl es sich durchaus angeboten hätte, denn mit Themen wie dem Konflikt zwischen einer arrangierten und einer Liebesheirat in einem der ersten sowie weiteren Filmen, die gesellschaftliche und soziale

Hauptthemen seiner Briefe aus Indien sind seine Freizeitgestaltung, insbesondere seine gesellschaftliche Positionierung.

Folgen der Kastenunterschiede für Liebesbeziehungen durchdeklinieren, finden sich gleichermaßen interessante wie sozialpolitisch brisante Aspekte, für deren Thematisierung die *Bombay Talkies Studios* bekannt waren. Spreti aber erschöpft sich meist in Beteuerungen von Intensität und Umfang seiner Arbeit ohne auf deren konkrete Ausgestaltung einzugehen; auf die Erfolge der Filme wie seiner eigenen Sets hingewiesen weist er mit entsprechendem Stolz sehr wohl hin.

Mehr Raum nehmen die Schilderungen von Ärger in der Firma ein, fühlte Spreti sich und seine Arbeit doch wiederholt nicht ausreichend wertgeschätzt, was sich weniger auf Franz Osten bezieht – obwohl er diesen nicht wirklich mochte –, als auf die indischen Verantwortlichen, allen voran auf Himanshu Rai, den Gründer der Bombay



Ein Interview mit Jörg Zedler, der die wichtigsten Ergebnisse der Tagung zusammenfasste, ergänzte die Dokumentation von drei Vorträgen, die Sie sowohl auf unserem Audio- wie auch auf dem Videokanal sehen können.



Der bayerische Adelige war als Filmarchitekt an zahlreichen Produktionen der *Bombay Talkies Filmstudios* – hier eine Szene aus einem der Filme – beteiligt.

Talkies und Produzenten der Filme. Hauptthemen seiner Briefe sind seine Freizeitgestaltung, insbesondere seine gesellschaftliche Positionierung. Das schließt umfangreiche Darstellungen der von ihm unternommenen Ausflüge, bei denen die Landschaftswahrnehmung und vor allem zoologische und botanische Aspekte eine wichtige Rolle spielen, ein, ebenso die Beschreibungen seines Alltags in Bombay, der neben Lesen vor allem in der Pflege sozialer Kontakte bestand, das heißt aus Berichten über Bekannte, Clubbesuche und private Einladungen. Großes Interesse zeigte er zudem für Veränderungen im heimischen Netzwerk, insbesondere für Heiraten und Todesfälle, ebenso für Besuche seiner Eltern im gemeinsamen Bekannten- und Verwandtenkreis und private oder berufliche Veränderungen. Während es sich bei diesen Topoi überwiegend um neutrale Schilderungen handelt, gibt es einige Felder, auf denen Spreiti dezidiert Stellung bezieht und wertet. Dies betrifft im indischen Umfeld insbesondere Sozialverhalten und berufliche Fähigkeiten anderer, vor allem der Kollegen und Untergebenen, für die Vorgänge in Deutschland das Verhalten seines zwei Jahre älteren Bruders Cajetan.

Prima vista erstaunlich ist – und damit soll der beschreibende Zugriff auf die Briefe beschlossen werden –, dass Politisches nahezu ausgeblendet wird. Der spätere Bundestagsabgeordnete (1949–1956) und langjährige deutsche Botschafter (1956–1970) hätte sich, könnte man meinen, intensiv damit auseinandersetzen müssen, zumal es zahlreiche Zeugnisse auch für zeitlich früher liegendes politisches Interesse gibt. Die Vorgänge der Jahre 1935 bis 1937 hingegen sind nahezu ausgeblendet, insbesondere über die

Verhältnisse auf dem Subkontinent verliert er praktisch keine Silbe. Einem Inder, der ihn nach seiner Haltung zu Gandhi und der britischen Politik fragt, entgegnet er „kurz und bündig, dass uns Deutsche diese Frage kaum interessiert, da wir selber genügend zu tun haben“.

Was genau der Deutsche zu tun hat, verrät er aber auch nicht, denn die Vorgänge im nationalsozialistischen Deutschland kommentiert er nur spärlich, obwohl er deutsche Zeitungen las. Weder – um nur einige wenige, zentrale Ereignisse herauszugreifen – die antisemitischen Nürnberger Gesetze 1935 und die brutaler werdende Drangsalierung jüdischer Mitbürger, noch der Bruch internationaler Verträge durch den Einmarsch ins Rheinland 1936 oder die aufsehenerregende Enzyklika *Mit brennender Sorge*, mit der Pius XI. 1937 den Nationalsozialismus verurteilte, finden Erwähnung. Lediglich sporadisch wird deutlich, dass er das Geschehen verfolgte: „Bei Euch zu Hause muss es scheinbar z.Z. lustig zugehen, nachdem was man hier liest.

Scheinbar geht es gegen die Juden und Katholiken ziemlich scharf her. Auf diese Weise gewinnt man wenig Freunde, sowohl im In-, als auch im Ausland“, heißt es am 8. August 1935 und vier Wochen später mit Bezug auf den Tod einer Verwandten: „Obwohl es sicher für Sie eine Erlösung ist, tut mir der Tod doch leid. Gerade der Humor, den sie hatte, kann man in der heutigen Zeit so gut gebrauchen.“

Die Vorgänge im nationalsozialistischen Deutschland kommentiert er in den Briefen nur spärlich.

Und ohne Absatz fährt er fort: „Mit grossem Interesse lese ich hier immer die Zeitungen und verfolge die Neuigkeiten aus Deutschland, auch aus München und die Berichte von allen Kriegen gegen Juden und Katholiken.“ Gemeint sein dürften die gewaltsamen SA-Ausschreitungen gegen die jüdische Bevölkerung in Berlin und das Auftrittsverbot für katholische Jugendorganisationen, beide vom Juli, das Eheschließungsverbot zwischen Juden und Nicht-Juden sowie der regierungskritische Hirtenbrief der katholischen Bischöfe vom August 1935. – Spretis Andeutungen nach zu schließen, scheint er, obwohl selbst Mitglied einiger NSDAP-Organisationen, der Partei aus einem konservativen Verständnis heraus indifferent, mitunter kritisch-distanziert gegenübergestanden zu sein. „Monatlich sind hier Partei-Versammlungen, für deren Einladung ich herzlichst dankte“, schreibt er im April 1935, und Ostens Parteieintritt kommentiert er lapidar: „Wirsching & Osten fuhren abends in den deutschen Klub zu einer National-Sozialistischen Versammlung, und Herr Osten liess sich an diesem Abend in die Partei aufnehmen. Wir, Herr Zolle und ich und die beiden Frauen, blieben hier und tranken Coctail.“

Diese Haltung wurde in der deutschen Kolonie offenbar kritisch beäugt, denn: „Wie ich gestern erfuhr, muss man sich auch hier sehr in acht nehmen, da die hiesigen Deutschen, d. h. gewisse Leute, nichts besseres zu tun haben,

als sich gegenseitig zu beobachten, zu belauschen etc. Wie ich erfuhr, hat sich hier eine sehr hohe Partei-Stelle schon über mich erkundigt, ob ich eigentlich wirklich national eingestellt bin.“ Als nämlich bei der Reichstagswahl 1936 unter den Auslandsdeutschen in Bombay einige Neinstimmen waren, wurde auch er darunter

vermutet. Dies ist schon deshalb plausibel, als in der „Nacht der langen Messer“ 1934, dem sogenannten Röhm-Putsch, mit Hans-Erwin von Spreti der persönliche Adjutant des Obersten SA-Führers Röhm und naher Verwandter Karls ermordet wurde; der Familienname dürfte in einem Teil der NSDAP also kritisch beäugt worden sein. – Es wäre mithin vorschnell, die Absenz politischer Meinungsäußerungen in den Briefen als Indiz der Zustimmung zu interpretieren. Wahrscheinlicher ist, dass das Schweigen der Sorge vor Bespitzelung entsprang. Nur wenige Wochen nach seiner Ankunft in Indien hatte Spreti angemerkt, zahlreiche Briefe seien geöffnet worden, 1936 wiederholt er das, und 1937 fragt er ganz direkt: „Sind meine Briefe oft geöffnet?“

Spretis Habitus und das Konzept von „Adeligkeit“

Im zweiten Teil der Ausführungen soll nun Spretis Habitus in einen größeren kulturhistorischen Kontext verortet werden. Hierbei gilt es, zunächst auf die Verlustgeschichte des Adels seit 1800 hinzuweisen, ohne die die Folgen für

dessen verändertes Selbstverständnis hinsichtlich der ökonomischen wie der politisch-gesellschaftlichen Positionierung in den 1920er und 30er Jahren unverständlich bleiben müssen. Dabei wird Spretis Haltung jeweils mit Forschungen zu adeligen Positionierungsstrategien abgeglichen, so dass in der Analyse individuelle Spezifika genauso sichtbar werden wie kollektives Kalkül und Verhalten. Dies soll abschließend in den Versuch münden, Karl Graf von Spreti als Vertreter des relativ jungen historischen Forschungskonzepts von „Adeligkeit“ zu konturieren.

Häufig wird der Abstieg des Adels und dessen partielle politische Radikalisierung mit der Revolution

des Jahres 1918 und deren Folgen begründet. Dies spielt sicherlich eine wichtige Rolle, doch muss die Perspektive meines Erachtens geweitet werden, um nicht allzu glatten Erklärungsmustern auf den Leim zu gehen. Denn die Entmachtung des Adels hatte nicht 1918, sondern um 1800 begonnen, einige Stichworte müssen hierzu genügen: Die Hoch-, dann auch die Patrimonialgerichtsbarkeit, die der frühneuzeitliche Adel innehatte, hatte ihm der moderne Staat in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts genommen; gleiches gilt für die Herrschaft über die Bauern; auch politisch war der Abstieg längst eingeleitet: Trug der Adel vor 1800 Verantwortung als Stand, war er danach zwar noch in den Kammern repräsentiert, doch automatische Mitgliedschaft gab es in den ersten Kammern nur noch für die höchsten Adligen (die Standesherrn), in die zweiten mussten auch adlige Abgeordnete gewählt werden.

Immer mehr mutierten sie damit von Vertretern ihres Standes zu solchen einer politischen Weltanschauung. Und selbst in die hohe und höchste Bürokratie kam der Adel seit den Reformen am Jahrhundertbeginn, die in Bayern untrennbar mit dem Namen Maximilian von Montgelas' verbunden sind, nicht mehr qua Geburtsrecht, sondern mittels Qualifikation. Der Verlust von Herrschaftsrechten war also weit fortgeschritten, als die Revolution von 1918/19 die letzten Privilegien hinwegfegte, standesspezifische Heirats- und Erbgelände, Hausgesetze, dann Fideikomisse, exklusive Hofzugänge usw. usw. Etwas pointiert ließe sich resümieren: Einen Rechtfertigungs-, Selbstbehauptungs- und Anpassungsdruck gab es seit 1800, 1918 verstärkte er sich nur noch einmal; hinzu kam die soziale Nivellierung der Massen- und Konsumgesellschaft, die dem Adel natürlich ebenso ein Stück seiner Exponiertheit nahm.

Die 1920er und 30er gelten als Jahrzehnte, in denen der Adel versuchte, wieder Boden unter den Füßen zu gewinnen. Eine eher untergeordnete Rolle hierbei spielte, folgt man Spretis Briefen, die Berufstätigkeit. Natürlich, er musste arbeiten, der elterliche Grundbesitz als Lebensgrundlage reichte bei weitem nicht für die Versorgung aller Söhne aus. „Ich bin froh, dass ich Arbeit habe und Gott sei Dank nicht zur Last falle“, gesteht er seinen Eltern in einem der ersten Briefe. Persönlich zog er sogar

Die Entmachtung des Adels in Deutschland hatte nicht 1918 begonnen, sondern schon um das Jahr 1800.

Als bei der Reichstagswahl 1936 in Bombay einige Stimmen auftauchten, die nicht der NSDAP zugutekamen, wurde auch Karl von Spreti verdächtigt.

einige Befriedigung aus dem Umstand, arbeiten zu können – thematisiert das, wie seine Tätigkeit insgesamt allerdings praktisch nie. Diese Absenz verweist darauf, dass er Arbeit per se keinen Wert für die Selbstwahrnehmung zumaß.

Meine These lautet, dass dies deshalb der Fall war, weil sie für ihn kein relevantes Distinktionsmerkmal darstellte. Berufliche Tätigkeit war für die Mehrheit des Adels unabdingbar geworden, doch unterschied ihn das nicht vom Bürgertum, ebenso wenig wie wirtschaftlicher Erfolg oder materieller Besitz; tatsächlich spielt beides keine Rolle in den Briefen. Man kann sogar noch einen Schritt weiter gehen: Die Vorstellungen eines von Leistung und Erfolg definierten Adels wäre auf eine Umcodierung der gesamten Adelssemantik hinausgelaufen, wäre doch dann das Wirtschaftsbürgertum unweigerlich zur Aristokratie zu rechnen gewesen. Dieses Verhalten Spretis, sein geringes Interesse für Materielles, deckt sich mit Forschungen etwa von Eckart Conze, wonach sich adliges Standesbewusstsein im 20. Jahrhundert von Fragen des Besitzes entkoppelte und stattdessen auf immaterielle, kulturelle Aspekte rekurrierte.

Fragen der politischen Einstellung Karl Graf von Spretis können hier übergangen werden, weil sie für die eben formulierte These keine weitergehenden Erkenntnisse bringen. Spreti war nationalkonservativ, mitunter nationalistisch, immer wieder kann seine Haltung als revisionistisch und durchsetzt mit gängigen antisemitischen Ressentiments, zuweilen auch als blauäugig gegenüber den Zielen des Dritten Reichs beschrieben werden, nicht jedoch als dezidiert nationalsozialistisch. Hiervor bewahrte ihn seine christliche Grundüberzeugung wie sein aristokratisch-elitäres Denken, das der Ideologie der sozial nivellierenden Volksgemeinschaft diametral gegenüberstand.

Wenn auch nur in Parenthese, sei an dieser Stelle doch darauf verwiesen, dass zwischen Adel und NS mancherlei Wertekongruenz bestand – die nationalpolitische Ausrichtung, die auf Führung hinauslaufenden Elitenkonzepte, die antimodernistischen wie antikapitalistischen Grundhaltungen –, die Aufstieg und Machtsicherung der Nationalsozialisten erleichterten.

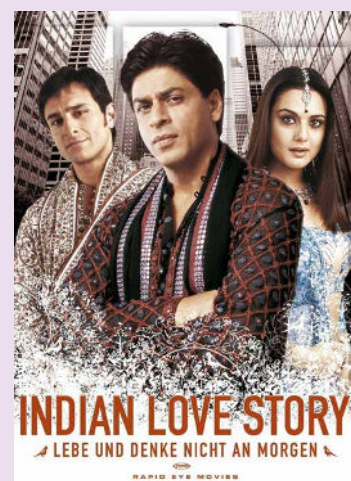
Weit breiter als Arbeit und Leistung werden in den Briefen, wie erwähnt, Freizeit und soziale Beziehungen thematisiert, konnte sich doch in deren Ausgestaltung ein spezifisch adliges Standesbewusstsein manifestieren. Die wichtigsten Aushandlungsfelder waren Ehe und Familie sowie der gesellschaftliche Umgang. „Immer wieder, wenn von zu Hause gesprochen wird hier in der Ferne, spreche ich mit Stolz und höchster Hochachtung von Euch und meiner Familie“, so Spreti, um mit Blick auf eine noch nicht in Sichtweite befindliche Heirat zu urteilen: „Wenn meine Ehe einmal so wird wie die meiner Eltern, dann kann ich für mein Leben zufrieden sein“. Dabei kontrastiert er die Vorbildlichkeit des eigenen Umfeldes

Spreti war nationalkonservativ, mitunter nationalistisch, immer wieder kann seine Haltung als revisionistisch beschrieben werden.

gezielt mit bürgerlichen Familienkonzepten, im konkreten Fall mit der Ehe seines Produzenten Himanshu Rai, dessen Frau, der Filmstar Devika Rani, zwischenzeitlich mit einem Schauspielkollegen durchgebrannt war. Was sich in der Vorstellung Spretis amalgamierte, ist die Vorstellung von Mustergültigkeit und Adeligkeit, die dann ein distinktives Kennzeichen des Adels bildete, das diesen vom Bürgertum abhob.

Der Film zu den Filmen

Eine besondere Einlage bekamen die Teilnehmer der Spreti-Tagung auch noch geboten. Michael Steiner, Botschafter a. D., vertrat die Bundesrepublik Deutschland drei Jahre in Indien und wandelte in dieser Zeit etwas auf den Spuren von Karl Graf Spreti. Zusammen mit seiner Frau Elise und dem ehemaligen indischen Außenminister Salman Khurshid nahm er ein Musikvideo auf, in dem das in Indien sehr populäre Lied „kal ho naa ho“, auf Deutsch „Lebe jetzt“, gesungen wird. Es ist die Titelmelodie eines der erfolgreichsten Bollywood-Filme: „Lebe jetzt und denke nicht an morgen“. Botschafter a. D. Steiner berichtete, dass das Video in Indien selbst sehr positiv aufgenommen wurde als Zeichen dafür, dass er als Deutscher die Kultur seines Gastlandes würdige. ■



Michael Steiner war von 2012 bis 2015 deutscher Botschafter in Indien; er ergänzte die Veranstaltung durch einen kleinen, lustigen Film, dessen Entstehungsgeschichte er erzählte. Rechts: Plakat eines der berühmtesten Bollywood-Filme aller Zeiten: „Lebe und denke nicht an morgen“.

Plakafoto: Verleih

Den Lackmestest dieser Haltung musste sein Umgang mit dem älteren Bruder Cajetan bilden. Dieser war 1930 Partei und SA beigetreten und hatte es im März 1934, im Alter von 29 Jahren, zum SA-Obersturmbannführer gebracht. 1932 war er in SA-Sprengstoffanschläge auf politische Gegner, 1933 in ein wenn auch missglücktes Attentat auf einen Gegner Röhms verwickelt, was zum Konflikt mit seinen Eltern führte, bei denen er fortan persona non grata war.

Den Lackmestest dieser Haltung musste sein Umgang mit dem älteren Bruder Cajetan bilden. Dieser war 1930 Partei und SA beigetreten und hatte es im März 1934, im Alter von 29 Jahren, zum SA-Obersturmbannführer gebracht. 1932 war er in SA-Sprengstoffanschläge auf politische Gegner, 1933 in ein wenn auch missglücktes Attentat auf einen Gegner Röhms verwickelt, was zum Konflikt mit seinen Eltern führte, bei denen er fortan persona non grata war.

Spretis Bruder Cajetan war bereits 1930 in die NSDAP eingetreten und hatte es bis 1934 sogar zum SA-Obersturmbannführer geschafft.

Während Karl Spretis Aufenthalt in Indien wiederum lief über mehrere Jahre ein Parteiverfahren gegen Cajetan, weil der zwei andere SA-Männer tötlich angegriffen und verletzt haben soll. Dass Karl hiervon wusste, scheint plausibel, ist aber nicht eindeutig – erwähnt wird der Vorgang mit keinem Wort. Das, was Karl umtrieb, war der Umstand, dass Cajetan 1935 im Begriff stand, seine erste Frau und die beiden Kinder zu verlassen, weil er eine Bürgerliche geschwängert hatte.

In den Briefen mit seinen Eltern fand dieses Thema intensiv Niederschlag. Karl votierte über Wochen dringend dahin, die bestehende Ehe zu retten. Nur im „unverheirateten Zustand“ hätte der „Fehltritt unbedingt die Eh-

renpflicht verlangt“, so aber wäre eine Scheidung „eine sehr ekelhafte Sache“. Während Cajetan argumentierte, mit der zweiten Frau glücklicher zu sein, es außerdem nicht verantworten zu können, sie als ledige Alleinerziehende sitzen zu las-

sen, war eine solche Einstellung für seinen Bruder „nichts als eine Verdrehung der Gesetze und der Moral“; er machte stattdessen einen nicht weiter definierten Ehrbegriff geltend, der die Möglichkeit einer Scheidung nicht vorsah: Die Welt, insistierte er, „verlangt von uns, die wir einmal eine andere Erziehung erhalten haben, dadurch, dass wir in ein anderes Familienmilieu geboren sind, immer mehr als von allen anderen Sterblichen“.

Erst als er Cajetans Entscheidung nolens volens akzeptieren musste, stellte er weitergehende, um die Familienehre kreisende Überlegungen an: Es sei zu bedenken, riet er den Eltern bei der Frage, ob der familiäre Verkehr mit Cajetan wiederaufzunehmen sei, „dass die Kinder unseren Namen tragen und es vielleicht später nicht in unserem Sinne ist, dass dieselben, die einmal Spreti heißen, in Kreise geschoben werden, die man vielleicht auch nicht wünscht und vielleicht einmal Menschen werden, nach denen man dann die Familie beurteilt, die bisher immer in Ehren in Deutschland und besonders in Bayern dastand.“

Was im hier vorliegenden Kontext relevant ist, ist nicht das moralische Urteil, sondern die Frage, warum sich Karl in so dezidiert Weise für die Erhaltung der Ehe ausspricht, obwohl er die nachmalige zweite Frau seines Bruders nicht kannte, ja, obwohl er nicht einmal besondere Sympathien für seine noch-Schwägerin hegte. Für die Antwort gilt es knapp auszuholen: Vermutlich unbewusst knüpfte Spreti in seinem Denken an das Konzept des „ganzen Hauses“ von Wilhelm Heinrich Riehl, einem Münchner Kulturhistoriker, aus der Mitte des 19. Jahrhunderts an. Demnach sollte sich Familie nicht auf die Kernfamilie, das kleinbürgerliche Konstrukt par excellence, beschränken, sondern in horizontaler Ausdehnung auch weit entfernte Angehörige einbeziehen, in vertikaler Tiefe unbedingten Zusammenhalt garantieren, Harmonie und Sitte ausstrahlen, die negativen Kräfte der Moderne bändigen und als Fundament des Staates dienen.

Familie bezog sich für Spreti nicht auf die Kernfamilie, das kleinbürgerliche Konstrukt par excellence, sondern auch auf weit entfernte Angehörige.

Die einem solchen Denken inhärente Verzichtslogik ist nicht zu übersehen: Das Wohl des Einzelnen hatte hinter dem der Familie zurückzustehen. Obwohl an sich ein konservatives, kein adliges Konzept, wurde es, wie Daniel Menning gezeigt hat, nur von diesem rezipiert, so dass es um die Jahrhundertwende zu dessen distinktivem Kennzeichen geworden war, das ihm nicht zuletzt dazu diente, eigene gesellschaftliche Vorbild- und Führungsansprüche zu begründen. Cajetan hatte also nicht nur, vielleicht nicht einmal primär, gegen innerfamiliäre Normen verstoßen, sondern gegen adelsgemäßes Verhalten ganz generell. Seine Scheidung betraf damit nicht nur ihn, sondern die Großfamilie, ja, deren ständische Selbstwahrnehmung, zusätzlich erschwert davon, dass die Heirat mit einer Bürgerlichen die Außengrenzen zum Bürgertum zunehmend aufweichte.

Ein letztes Feld gilt es exemplarisch zu betrachten, das des gesellschaftlichen Verkehrs. Spreti suchte ihn auch in Bombay in europäischen Kreisen, die Inder interessierten ihn nicht, mehrfach äußert er sich abschätzig über ihre Fähigkeiten und Einstellungen. Die Urteile zeugen von Ignoranz und Chauvinismus, nicht allerdings von Rassismus. Anschluss suchte und fand er rasch im Deutschen Club in Bombay. „Ich bin wirklich herzlich froh“, schreibt er nach einem viertel Jahr, „dass ich nun langsam wieder einen Bekanntenkreis um mich bilde und quasi mir wieder eine ‚gesellschaftliche Position‘ erobere.“ Die Aufzählung, wen er wo getroffen, mit wem er diniert, Tanzmusik, Cabaret, Clubs oder sonstige Veranstaltungen besucht hat, sind Legion und nachgerade ein Charakteristikum der Briefe. „Ich schreibe dies nicht“, erklärte er seinen Lesern, „um zu protzen, aber Ihr seht doch, dass ich mir einen netten Bekanntenkreis gefunden habe und scheinbar auch gerne gesehen werde. Durch Herrn Patze habe ich Karten beim italienischen Generalkonsul abgeben lassen und hoffe auch, da herein zu kommen.“

Die Hoffnung erfüllte sich und Renato Galleani, Conte di Caravonica dei Conti d'Agliano – ein Graf also! – wurde bis zu seiner Abberufung aus Bombay die engste Bezugsperson. Das kam nicht von ungefähr, suchte Spreti doch bewusst den Umgang mit Standesgenossen. „Ich lechze oft nach diesem Milieu, denn ich weiss nicht, ob Ihr das versteht, wenn man immer mit Leuten beisammen sein muss, die eine ganz andere Erziehung und auch andere Interessen haben wie ich. Ich muss gestehen, ich habe noch nie ein so aristokratisches Bewusstsein, Denken und Fühlen gehabt, ohne dabei auf die anderen herunter zu gucken, als ich es hier bekommen habe. Ich weiss nicht warum, aber vielleicht im Mangel erkennt man, was man an seiner Erziehung hat. Erst neulich sprach ich darüber mit Baron[!] Hempel, der mir das gleiche sagte.“

Wenn Adel in seinem Denken mit Kultiviertheit einherging, so Bürgerlichkeit mit fehlendem Stil. Was man

Spreti suchte auch in Bombay gesellschaftlichen Verkehr in europäischen Kreisen, die Inder interessierten ihn nicht.

auch an Kleidungsfragen, Auftreten oder Umgangsformen zeigen könnte, sei an der Schilderung einer Abendszene exemplifiziert: Er selbst machte geltend, nach zwei Whiskys und drei Cocktails gewusst zu haben, dass es Zeit sei,

Im deutschen Adel entstand ein zwar nicht homogenes, aber doch weitgehend akzeptiertes Kulturmodell.

den Alkoholkonsum einzustellen. Die anderen aber „soffen“ weiter, „der eine Herr mit Rai Sahibs Titel, der der Direktor einer der grössten Versicherungsgesellschaften Indiens ist, schlief in seinem Suff ein, dagegen mein Direktor mit demselben Titel kotzte

auf den Tisch. Gott sei Dank waren keine Bekannten mehr von mir im Lokal. Auf jeden Fall merkte ich doch, dass es hier doch nur Wilde gibt.“

Um nicht falsch verstanden zu werden: Die Schilderungen sind nicht anzuzweifeln; aber die ständisch eindeutigen Zuschreibungen von gesellschaftlicher Gewandtheit hier und Tumbheit dort sind weniger das Produkt unvoreingenommener Beobachtung als das Resultat einer klaren gesellschaftlichen Ordnungsvorstellung. „Die Erziehung“, räsoniert er an anderer Stelle, „macht viel mehr aus als viel Geld.“

Im Umkehrschluss galt freilich auch: *noblesse oblige*. Spreti engagierte sich für Wohltätigkeitsfeste und half Bekannten bei der Inneneinrichtung, oder in seinen Worten: „Wisst Ihr, wenn man in einem Beruf wie ich bin, so spielt man konstant eine Doppel-Rolle. Die einen wollen, dass ich der Graf Spreti bin, die anderen nur der Herr Spreti; beide jedoch verlangen aber letzten Endes, dass man sich besser benimmt als die anderen. Es war dies früher einfacher, in einer Zeit, in welcher viele Berufe dem Adel verschlossen waren.“ Hier ist der Konnex zwischen dem Funktionsverlust des Adels und der Ausdehnung der kulturellen Adelssemantik unverkennbar. Adelig-Sein konnte sich nicht mehr im Beruf manifestieren, weil sein Träger dort nach dem Leistungsprinzip mit anderen nicht-Adligen konkurrierte – es musste auf andere Felder ausweichen.

Es ließen sich noch zahlreiche Beispiele anführen, aber ich hoffe, das Streben nach Abgrenzung als das zentrale Merkmal Spretis, wie es sich in den Briefen spiegelt, deutlich gemacht haben zu können. Nach dem tatsächlichen Funktionsverlust des Adels im 19. und 20. Jahrhundert wurde das, was die Griechen als *aristoi*, als das Edle, Vornehme bezeichnet haben, zu einer Projektionsfläche für elitäre Ideale. Der Beruf war im modernen Staat kein Unterscheidungsmerkmal, seit dem Aufstieg des Großbürgertums auch der Reichtum nicht, und selbst der Konsum von Kunst, Kultur oder gediegenem Essen markierte seit dem Siegeszug der Konsumgesellschaft keine soziale Grenze mehr. Die charismatische Wirkung, die der Adel im 20. Jahrhundert ausübte (und häufig noch immer ausübt), bemerkt Stephan Malinowski luzide, geht dementsprechend weniger von sozialen Realitäten als von kulturellen Konstruktionen aus, von denen die soziale Distinktion die wichtigste ist.


Anders als in der Frühen Neuzeit und weiten Teilen des 19. Jahrhunderts sahen sich Adelige qua Herkunft, Ge-

sinnung, Charakter und Verhalten einander verbunden, nicht qua Macht oder Vermögen und auch nicht qua Bildung und Leistung. Dies bedingte eine Homogenisierung innerhalb des Adels und eine Abschließung nach außen. Beides wird etwa im Konnubium, dem Namen oder einem mehr oder minder exklusiven gesellschaftlichen Verkehr sichtbar und ist vice versa eine ständisch verstandene Handlungsnorm, die hier am Beispiel der Kultiviertheit oder dem Hinweis auf Spretis Mitwirken am Wohltätigkeitsfest gezeigt und konkretisiert werden sollte.

Malinowski und Marcus Funck haben hieraus das Konzept der Adeligkeit entwickelt. Es bezeichnet einen Habitus, der die – an sich ja alles andere als homogene – Sozialformation Adel verbindet. Ein Habitus, der sozial bestimmt und kulturell geprägt ist. Was entsteht, ist ein zwar nicht homogenes, aber doch innerhalb des deutschen Adels weitgehend akzeptiertes Kulturmodell, dem eine zentrale Funktion bei der Selbstverständigung, der Herausbildung und dem Erhalt von adliger Sozialidentität zukam. Die Briefe zeigen sehr deutlich, dass Karl Graf von Spreti die Werte dieses Modells akzeptiert hatte und lebte. Es ging für ihn – wie den Adel insgesamt – nicht so sehr darum, um ein berühmtes Wort des Soziologen und Volkswirts Werner Sombarts zu bemühen, „oben zu bleiben“, sondern darum, wie Josef Matzerath formuliert, „zusammenzubleiben“. Der Abgrenzung von der modernen Massengesellschaft kam hierbei die zentrale Rolle zu. Die gesichtslosen Emporkömmlinge und Spekulanten der Filmbranche aus dem Eingangszitat, so wirtschaftlich erfolgreich sie sein mochten, lehnte Spreti als Eintagsfliegen ab. „Was uns“, und er meint den Adel insgesamt, „hervorhebt, ist nicht der Titel oder Namen, sondern allein eine bewusste Tradition und eine damit zusammenhängende Erziehung und Kultur“.

So verstanden, sind die Briefe Karl Graf von Spretis nicht nur diejenigen eines Einzelnen, sondern Ausdruck einer kollektiven Haltung. Sie zeigen mentale Einstellungen, Selbstverständnis, Anspruch, Auftreten und kulturelle Deutungsmuster einer ganzen Gesellschaftsgruppe, des deutschen Adels. Und weil dieser nicht im luftleeren Raum agierte, ist Adelsgeschichte nie nur Geschichte des Adels, sondern „die Geschichte jener politischen Ordnungen, sozialen Bedingungen und kulturellen Räume, in denen Adel existierte“ (Eckart Conze). ■

Die Briefe Spretis geben nicht nur seiner persönlichen Haltung Ausdruck sondern der einer Gesellschaftsgruppe: des deutschen Adels.

 Drei der auf der Tagung gehaltenen Referate finden Sie auch auf unserem YouTube-VIDEO-Kanal sowie im Dokumentationsteil unserer Website. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) zum Vortrag von Jörg Zedler. Das Video mit dem Referat von Harald Fischer-Tiné finden Sie [hier](#). Und mit [diesem Link](#) geht es zum Vortrag von Georg Lechner. (Alle Videos finden Sie auch im [Dokumentationsteil](#) unserer Website über die Stichwortsuche.)

Dieses Mal, am 23. Juli 2020, bei der sommerlichen Philosophischen Soirée, führte Corona den Taktstock und es musste vom Dancefloor auf barockem Parkett komplett ins Freie

Die dritte Philosophische Soirée

Coronabedingt – nur neben dem Schloss

gewechselt werden, was aber dem Philosophieren und dem Feiern keinen Abbruch tat. Bereits zum dritten Mal – und damit fast schon eine gute Tradition begründend – hatte die Redaktion der philosophischen Zeitschrift „Funzel“, die an der Hochschule für Philosophie München beheimatet ist, in Kooperation mit der Katholischen Akademie in Bayern eine philosophische Soirée mit anschließender Release-Party ihres Magazins im Park des Schlosses Suresnes organisiert. Den Corona-Umständen gewidmet, beschäftigten sich das Heft und die Soirée diesmal mit dem Thema „Funzel Lifestyle“; dabei ging es u. a. auch um die Frage, ob Corona selbst nicht bereits einen Lifestyle darstellt.

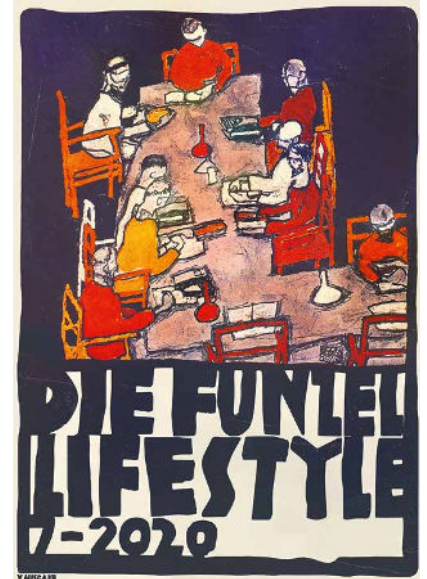


Der große Park der Katholischen Akademie erweist sich für Feste aller Art als ideal. 200 Philosophiebegeisterte feierten, während die Band *Raketenumschau* die Gäste rockte.

Das Format hat sich inzwischen erfolgreich etabliert: nach über 100 studentischen Teilnehmerinnen und Teilnehmern bei der ersten Soirée im Sommer 2019 sowie 170 Personen bei der Winter-Session 2020, hatten sich diesmal 200 Philosophiebegeisterte bei schönem Sommerwetter im Park eingefunden. Auch dieses Mal fehlte es nicht an Kunstwerken, die das Funzel-Team selbst organisiert hatte und die rund um das Gelände zu bestaunen waren; außerdem rockte

die Band „Raketenumschau“ das Publikum.

Die vierte Soirée ist für den Sommer geplant, an einem warmen Abend, ohne Corona im und um das Schloss Suresnes. ■



Das Cover der neuen Ausgabe der Zeitschrift *Funzel* (oben). An den Tischen wurde gespannt diskutiert, während das Heft guten Absatz fand (unten).

Fotos (außer lt. u.): Anna Weischof

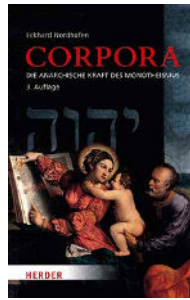


Prof. Dr. Heinz Bude ist Professor für Makrosoziologie an der Universität Kassel.

Nachdem das vierte Theologische Terzett am Mittwoch, 11. März, mit dem Benediktinerpater Elmar Salmann die erste Veranstaltung war, die die Akademie coronabedingt ab-

Heinz Bude ist auch Mitglied des Forums „Macht und Gewaltenteilung“ des Synodalen Wegs der Katholischen Kirche in Deutschland.

sagen musste, startete mit dem Theologischen Terzett am Donnerstag, 10. September 2020, immerhin wie-



Corpora, Autor Eckhard Nordhofen



Reform. Dieselbe Kirche anders denken, Autor Michael Seewald



Theater für Engel. Das Leben als religiöses Experiment, Autor Tomáš Halík.

der das reguläre zweite Halbjahr der Akademie. Leider war es dann ja nur eine kurze Zeit mit „normalem“ Programm.

Annette Schavan und Jan-Heiner Tück hatten wieder dazu geladen, sich theologische bzw. für die Theologie interessante Bücher in lockerer Runde vorstellen zu lassen. Gesprächsgast war diesmal Prof. Dr. Heinz Bude, Lehrstuhlinhaber für Makrosoziologie an der Universität Kassel und Verfasser zahlreicher erfolgreicher Publikationen. Circa 50 Teilnehmer*innen lauschten den Ausführungen über folgende Bücher: *Corpora* von Eckhard Nordhofen, *Reform. Dieselbe Kirche anders denken* von Michael Seewald sowie *Theater für Engel. Das Leben als religiöses*

Experiment von Tomáš Halík. Heinz Bude, der, neben vielen anderen Berater-tätigkeiten, gerade Mitglied des Forums „Macht und Gewaltenteilung“ des Synodalen Wegs der Katholischen Kirche in Deutschland ist, erwies sich als theologisch versierter und umsichtig argumentierender Gesprächsgast, dessen Ausführungen man noch länger hätte zuhören können, so einige Teilnehmerinnen und Teilnehmer nach der Veranstaltung. ■

Heinz Bude bei Annette Schavan und Jan-Heiner Tück

Drei Bücher beim Theologischen Terzett

Die Termine 2021: Bettina Schaus-ten, die stellvertretende ZDF-Chef-redakteurin, kommt am 25. März ins Theologische Terzett und für den Herbst ist die Schriftstellerin Felicitas Hoppe angefragt.



Jan-Heiner Tück (li.) und Annette Schavan sprachen mit Heinz Bude über theologisch interessante Bücher.



Sie können das Theologische Terzett vom 10. September 2020 in unserem YouTube-AUDIO-Kanal und im Dokumentationsteil der Website in voller Länge anhören. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) direkt zum Audio. (Das Audio finden Sie auch im [Dokumentationsteil](#) unserer Website über die Stichwortsuche.)

Kompliziert ist sie, die Lage in den „USA nach der Wahl“, auch jetzt, wo der Wahlgewinner Joe Biden im Weißen Haus regiert. In unserer gleichnamigen Veranstaltung beleuchteten Fachleute am 17. November 2020,

Die USA-Fachleute warben in der Diskussion auch für ein gewisses Verständnis gegenüber den Trump-Anhängern.

also nur zwei Wochen nach der US-Wahl, anhand der Vergangenheit die Gegenwart und Zukunft der Vereinigten Staaten. Moderiert wurde das Gespräch von der Historikerin Prof. Dr. Marita Krauss, die Prof. Dr. Britta Waldschmidt-Nelson, Inhaberin des Lehrstuhls für die Geschichte des europäisch-transatlantischen Kultur-



Foto: canva.com

Beide Experten warben für ein gewisses Verständnis für die Menschen in den USA, gerade für diejenigen 74 Millionen, die Donald Trump auch für eine zweite Amtszeit als Präsident das Vertrauen aussprechen wollten.

Sie erläuterten deren Mentalität, deren politische und auch religiöse Überzeugungen, die wohl ein Grund dafür waren, dass die Wahl deutlich knapper ausfiel, als es sich hierzulande der eine oder die andere gewünscht hätte.

Erschöpft ist das Thema freilich noch lange nicht: Hat der abgewählte Präsident Trump das Wahlergebnis zwar nach langem Widerstand akzeptiert und den Übergang zur neuen Regierung ermöglicht,

so verschärfte er mit unbewiesenen Fälschungsvorwürfen und Aufrufen an seine Anhänger zum Widerstand die Spannungen im Land immer mehr. Ein trauriger Höhepunkt waren die Ausschreitungen Anfang Januar bei der Besetzung des Kongresses. In seinen letzten Monaten im Amt traf Trump auch eine Reihe von Entscheidungen, die dem jetzt neuen Präsidenten Joe Biden den Start ins Amt sehr erschweren werden. ■



Das gesamte Gespräch finden Sie als Video wie auch als Audio-Podcast auf unserem YouTube-Kanal sowie im Dokumentationsteil unserer Website. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) direkt zum Video, die Audios finden Sie unter [diesem](#) und [diesem Link](#). (Video und Audios finden Sie auch im [Dokumentationsteil](#) unserer Website über die Stichwortsuche.)

USA nach der Wahl

Wie geht es weiter jenseits des Atlantiks?

raums an der Universität Augsburg, und Prof. Dr. Klaus Stüwe, vom Lehrstuhl für Vergleichende Politikwissenschaft und Vize-Präsident der KU Eichstätt-Ingolstadt, zu Gast hatte.



Prof. Dr. Britta Waldschmidt-Nelson (li.), Prof. Dr. Klaus Stüwe und Prof. Dr. Marita Krauss bei der Diskussion.



Die Veranstaltung wurde aufgezeichnet und steht als Video und auch als Audio auf dem YouTube-Kanal der Akademie.

Der Traum

Unser nächtlicher Ausnahmezustand in Kultur und Religion

Mit einer mehrtägigen Tagung zum Thema „Traum“ ging die Kooperation zwischen der Katholischen Akademie in Bayern und der Zeitschrift „Welt und Umwelt der Bibel“ in die erste

Runde. Vom 23. bis 26. Oktober 2019 hatten über 50 Teilnehmerinnen und Teilnehmer die Gelegenheit, sich über unseren nächtlichen Ausnahmezustand aufklären zu lassen. Lesen Sie selbst!

Warum träumen? Eine Einführung

von Dominik Fröhlich

Tief ist der Brunnen der Vergangenheit. Dieser Satz markiert nicht bloß den Beginn der berühmten Nacherzählung der biblischen Josephs-Geschichte bei Thomas Mann, sondern steht auch am Anfang unseres Nachdenkens über die vielleicht außergewöhnlichste Erfahrung unseres Lebens: den Traum. Ein Blick in die Geschichte zeigt, dass unsere Vorfahren schon immer fasziniert und beunruhigt waren von unserem nächtlichen Ausnahmezustand: mythische Lieder, kryptische Inschriften und erste Briefe – zum Teil über 4000 Jahre alt – bezeugen eine antike Traumkultur, die uns heute noch auf uns selbst verweist. Denn wissen wir denn, warum wir träumen? Und wie können wir eigentlich von unseren Träumen „wissen“, wenn wir beim

Träumen selbst nicht bei Bewusstsein sind?

Nun, zumindest weiß die Forschung heute, dass unsere Hirnaktivität während des REM-Schlafs – der Schlafphase mit der höchsten Traumwahrscheinlichkeit – sich kaum unterscheidet von den Hirnströmen unseres Wachzustands. Manch einer behauptet daher, wir führten des Nachts ein unfreiwilliges Doppelleben. Aber kann das sein? Nein und ja, denn einerseits verarbeiten wir im Traum

„nur“ bisher Gesagtes, Gehörtes und Erspähtes – unsere Geschichte eben, der wir uns durchaus bewusst sind. Auf der anderen Seite aber empfangen wir darin Botschaften, gewinnen Einsichten und sammeln

Erfahrungen, die – was immer sie sonst sein mögen – *neu* für uns sind. Kein Wunder also, dass etwa die Bibel und – daran angelehnt – auch Thomas Mann gerade *die* Szenen der Josephs-Geschichte besonders ausgestalten, die um eine adäquate Traumdeutung bemüht sind. *Dem der Herr*, so heißt es in Psalm 127, *gibt es den Seinen im Schlaf*.

Das klingt fremd für moderne Ohren. Und doch benötigen uns unsere Träume täglich, über diese nachzudenken – oft vergebens zwar, doch gänzlich ohne Widerspruch. Denn dass uns dabei – wie bereits der Volksmund weiß – etwas aufgehen kann (aber nicht muss), zählt zu den Grunderfahrungen unserer Selbsterkenntnis. Es liegt daher nahe, ein angemessenes Verständnis des Traums mit den Mitteln des modernen Kunstbetriebs zu befördern: Ein Theaterstück muss zunächst einmal aufmerksam beäugt und bedacht werden, um Ablauf und Inhalt genau zu verstehen. Dass es uns dabei aber auch „anspricht“, wie wir sagen, dass wir also eine *Erfahrung* mit einem Schauspiel machen, die uns plötzlich mehr darüber wissen lässt, als wir eigentlich wissen können – das steht hingegen *nicht* in unserem Belieben.

So kann letztlich auch unsere großangelegte Tagung zum Traum nicht beweisen, dass uns unsere Träume etwas zu sagen haben. Fest steht aber auch, dass wir nur *dann* zum Adressaten einer (neuen) Botschaft werden können, wenn wir bereit sind, trotz der fehlenden Beweise daran zu glauben, dass unser Hinhören nicht umsonst sein wird. ■

Unsere Träume nötigen uns, über sie nachzudenken, oft vergeblich und ohne irgendeinen Widerspruch.

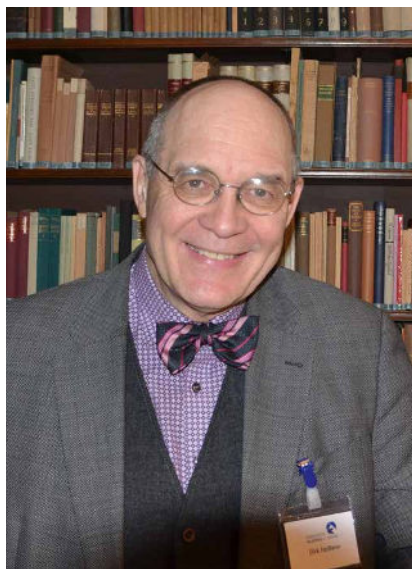


Dominik Fröhlich, Studienleiter an der Katholischen Akademie in Bayern

Thomas Manns „Joseph“-Roman – in einer Stunde!

von Dirk Heißerer

Es klingt schon ein wenig vermessen, so wie einst Lorient Wagners „Ring“ in einer Stunde vorgestellt hat, nun eben Thomas Manns damit sehr vergleichbare Tetralogie seiner „Joseph“-Romane an einem Abend vorzustellen, doch es gibt ein paar gute Gründe dafür und, vor allem, bildliche Unterstützung. Die vier Bände der Erstaussagen von 1933 bis 1943 sind es allemal wert, näher betrachtet zu werden, wenn auch zunächst einmal von außen und über einen Umweg.



Dr. Dirk Heißerer, Vorsitzender des Thomas-Mann-Forums München e. V. sowie Herausgeber der „Thomas-Mann-Schriftreihe“

Annäherungen

Der Roman „Joseph und seine Brüder“ hat einen hohen Anspruch. Er will nichts weniger sein als, wie Thomas Mann es selbst genannt hat, ein „Menschheitsbuch“ zu sein. Wir wollen uns daher diesem Thema zunächst über eben diejenigen Bilder nähern, die den Roman angeregt haben. Die Verbindung von Bild und Wort aufzuzeigen, im Sinne der Vorgaben des Alten Testaments, und ihrer modernen Deutung – das ist heute Abend vor allem dank der Zusammenarbeit mit der Katholischen Akademie in Bayern

möglich. Dadurch konnte hier im Schloss Suresnes eine eigene Kabinett-Ausstellung mit eben denjenigen Lithographien zur „Joseph“-Legende der Bibel eingerichtet werden, die Thomas Mann einst zu seinem „Menschheitsbuch“ angeregt haben. Und damit beginnen auch wir eine Reise in den tiefen Brunnen der Vergangenheit.

Im Mai 1922 stellte der Münchener Maler Hermann Ebers rund 20 ohne Auftrag entstandene Lithographien zur „Joseph“-Legende der Bibel in der Münchener Galerie Caspari aus, im renommierten Eichthal-Palais, Brienerstraße 52 (heute 12), gegenüber dem Café Luitpold. Ebers, Spitzname „Hermi“, ein Sohn des berühmten Ägyptologen und seinerzeit erfolgreichen Autors von Romanen zum alten Ägypten Georg Ebers (1837-1898), war einer der ältesten Jugendfreunde Katia Manns und ebenso Schüler des Tier- und Landschaftsmalers Heinrich von Zügel, wie sein älterer Malerkollege Paul Ehrenberg, der Münchener Jugendfreund Thomas Manns.

Für Thomas Mann gab es daher mehrere Gründe, die Ebers-Ausstellung in der Briener Straße zu besuchen; er war auch sehr angeregt und versprach dem Zeichner zu dessen großer Freude einen Text. Damit begann aber ein kleines Drama, an dessen Ende Hermann Ebers weder den gewünschten Text noch den erhofften Ruhm gewann.

Man kannte sich schon länger. Mit seiner ersten Frau und zwei kleinen Töchtern hatte Hermann Ebers im April 1911 die sogenannte „Russenvilla“ in Seeshaupt bezogen. Zu den ersten Besuchern gehörten dort Thomas und Katia Mann; Thomas Mann schrieb ins Gästebuch: „Entzückt und dankbar“, Katia ergänzte: „leider auch neidisch“! Das Haus am See gefiel Thomas Mann. Und er grüßte seinen Gastgeber Hermann beim Abschied im Gästebuch als „Nachbarn in spe“, als hoffentlich baldigen Nachbarn.

Doch aus der Hoffnung auf eine Villen-Nachbarschaft am Starnberger See wurde nichts. Dafür gab es eine andere, oder besser: gleich zwei andere, künstlerische „Nachbarschaften“, die sich in der nächsten Zeit entwickelten. Sie sind Thema in einem Eintrag Thomas Manns ins Seeshaupter Gästebuch am 23. Juli 1925: „Ja, das sind Wirte wundermild! (sage ich nach dem Mittagessen). Allzu lange waren wir nicht bei ihnen eingekehrt. Schade, daß aus der ‚spe‘ von einst im Mai leider nichts geworden ist. Statt dessen sind andere Verbindungen, musische Verschmelzungen im Begriffe sich vorzubereiten. Davon das nächste Mal mehr.“

Was es nun mit diesen „musischen Verschmelzungen“ auf sich hat, dazu gibt Hermann Ebers Auskunft in seinen Erinnerungen: „Zweimal ist zwischen Thomas Mann und mir das vorgekommen, was er ‚musische Verschmelzungen‘ nannte. Das eine Mal bat er mich, seine reizende Novelle ‚Unordnung und frühes Leid‘ zu illustrieren. Ich tat es zu seiner Zufriedenheit (...) aber es gab Schwierigkeiten wegen der Reproduktion, vielleicht hat auch die Berliner Illustratoren-Clique ungünstig dreingeredet, jedenfalls ist das Buch ohne meine Illustrationen erschienen.“

Erstmals wurden diese Illustrationen von Alexander Krause und mir im Band 5 unserer Thomas-Mann-Schriftenreihe veröffentlicht.

Die *Unordnung*-Serie war 1925 freilich bereits die zweite Zusammenarbeit, nachdem die erste, das Projekt der Joseph-Serie, schon 1922 nicht zustande gekommen war. Dazu Hermann Ebers: „Das andere Mal [wir ergänzen: das erste Mal im Mai 1922] war ich mehr oder minder schuld an einer, wie sich seine Frau ausdrückte, ‚Lawine‘, die er auf die Leserwelt niedergehen ließ. Ich hatte in der Galerie Caspari ausgestellt in einem kleinen Saal Bilder und im

Joseph und seine Brüder hatte den Anspruch, ein Menschheitsbuch zu sein.



© Ehrengemeinschaft nach Hermann Ebers, Wiesbaden

Hermann Ebers (1881–1955), Joseph deutet die Träume des Bäckers und des Mundschenks (1. Mose, 19–23), Lithographie (1922). Aus der Serie „Joseph in Ägyptenland“ (Blatt 8), Thomas-Mann-Forum München e. V.

Vorraum Zeichnungen und Graphik. Als ich einmal dort nachgeschaut hatte, traf ich im Hinausgehen an der Tür Thomas Mann, der meine kleine Ausstellung besichtigen wollte. Ich zeigte sie ihm und er betrachtete alles mit freundlichem Interesse. Plötzlich aber war er von einer graphischen Arbeit vollkommen gefesselt. Es war eine Serie von Lithographien, die ich zu der schönen Geschichte vom Josef in Ägyptenland, wie sie in der Genesis geschildert ist, im vorhergehenden Winter gezeichnet hatte. Ohne Auftrag, nur weil mich das Thema so interessierte.

Thomas Mann sah sich Blatt für Blatt genau an, einige Male hintereinander und sagte endlich: ‚Da müßte man etwas dazu schreiben.‘ Zuerst hatte er im Sinn, tatsächlich zu meinen Bildern einen Text zu verfassen. Aber bald war er so weit, daß sich seine Phantasie schon von ihnen gelöst hatte und er mir sagen mußte: ‚Lieber Herr Ebers, an ein knappes Begleitwort kann ich nicht mehr denken, die Sache wächst sich zu etwas ganz Großem aus.‘

Als ich mich nach etwa einem Jahr bei ihm erkundigte, wie weit er mit dieser Arbeit sei, seufzte er und sagte: ‚Sie ist immer noch in den Anfängen. Jetzt, nach einem Jahr, bin ich gerade so weit, daß ich ungefähr weiß, auf welche Weise die Personen miteinander reden.‘ Nun, und dann sind im Laufe langer Jahre jene 4 Bände der Geschichte von Jaakob und Josef entstanden, die zum schönsten und tiefsten gehören, was er geschrieben hat.“

Soweit also der Zeichner selbst, der, wenn es zu seinen Lebzeiten eine Veröffentlichung der Lithographien mit Auszügen aus dem Joseph-Roman Thomas Manns gegeben hätte, heute eine Berühmtheit wäre. Dazu ist es aber nicht gekommen, und das hatte viele Gründe.

Thomas Mann wiederum hat die Geschichte dieser Anregung in seinem „Lebensabriss“ (1930) merkwürdig kaschiert. Da heißt es: „(...) ein Münchener Maler, Jugendfreund meiner Frau (zeigte) mir eine Bildermappe, die er gefertigt und die die Geschichte Josephs, des Sohnes Jakobs, in hübscher graphischer Darstellung bot. Der Künstler wünschte sich einen

einleitenden Schriftsatz von mir zu seinem Werk, und halb gewillt, ihm den Freundschaftsdienst zu leisten, las ich in meiner alten Familienbibel (...), die reizende Mythe nach, von der Goethe gesagt hat ‚Höchst anmutig ist diese natürliche Erzählung, nur erscheint sie zu kurz, und man fühlt sich berufen, sie ins einzelne auszumalen.‘ Noch wußte ich nicht, wie sehr mir dies Wort aus ‚Dichtung und Wahrheit‘ zum Motto kommender Arbeitsjahre werden sollte.“

Der fehlende Name des Malers, der etwas abgehobene Duktus und der Goethe-Bezug verschleiern bewusst die Anregung durch die Ausstellung oder besser – rücken sie für die Nachwelt etwas zurecht. Hermann Ebers freilich hoffte weiter auf einen „einleitenden Schriftsatz“ und schickte dem säumigen Autor der Einfachheit halber im Frühjahr 1924 ein Exemplar der Joseph-Mappe. Auf einer Postkarte vom 11. April 1924 bedankte sich Thomas Mann für das Geschenk: „Also: herzlichsten Dank für das gestern zu größter Überraschung in Empfang genommene reiche Geschenk! Es freut mich außerordentlich, und den Plan, diese reizende Geschichte frisch zu erzählen, könnte mir nichts lebendiger halten als die Gegenwart dieser Bilder, die so viel von Ihrer Liebenswürdigkeit wiedergeben.“

Diese Bildermappe mit 16 Joseph-Lithographien hat sich im Thomas-Mann-Archiv Zürich erhalten. Ebers hat sie mit einem handschriftlichen Vermerk versehen, der lautet: „Diese Serie gab Thomas Mann, als er sie in der Galerie Caspari ausgestellt sah, die erste Anregung zu seinem mehrbändigen Joseph-Werk.“

Verschmelzungen

Warum aber hat Thomas Mann nun diese Anregung verschleiert und den Namen des Malers nicht mehr erwähnt? Mehr noch, später, im amerikanischen Exil, verweigerte er der Germanistin Anna Jacobsohn, die nach dem Anreger der „Joseph“-Romane gefragt hatte, die Antwort in einem Brief

Thomas und Katja Mann waren beeindruckt, als Sie Hermann Ebers in seiner Villa in Seeshaupt besuchten.



Weitere Artikel im WUB-Heft zur Tagung

Weitere Artikel zu den Themen unserer Kooperationstagung finden Sie in Heft 3/19 mit dem Titel „Traum. Gottes Rede in der Nacht?“ der Zeitschrift *Welt und Umwelt der Bibel* (WUB). Die Zeitschrift war unser Kooperationspartner bei dieser Veranstaltung im Jahr 2019 und hoffentlich bei noch weiteren Tagungen. Die Kooperation im Jahr 2020 fand ja schon statt und hatte das Thema „Frauen in kirchlichen Ämtern“.

Parallel zu allen Kooperationsveranstaltungen erscheinen immer thematisch passende Hefte. Das Heft zur Tagung 2019 ist zu bestellen unter der Adresse www.weltundumweltderbibel.de. ■



Foto: Digitales Porträtarchiv

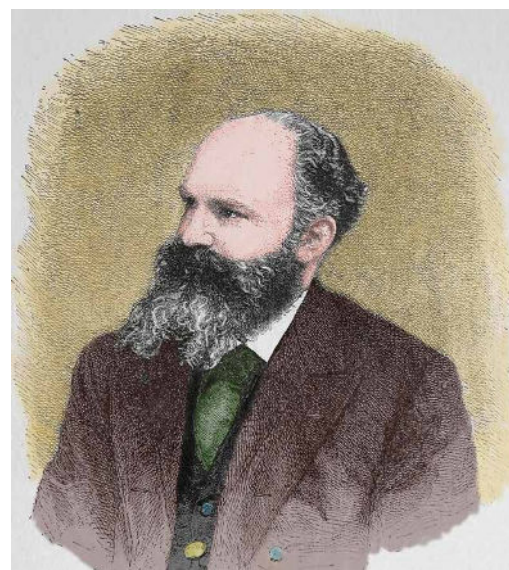


Foto: Lanmas/Alamy Stock Foto

Hermann Ebers, der wohl mit seinen Lithographien Thomas Mann zu seinem Joseph-Roman inspirierte, ist heute weitestgehend unbekannt. Das Bild zeigt ihn und seine ersten Ehefrau Else in Lille (Frankreich) um das Jahr 1916. Rechts: Georg Ebers (1837 – 1898), der Vater des Malers Hermann Ebers, war auch in den Augen Thomas Manns ein hochgeschätzter Ägyptologe. Nach ihm ist heute ein Papyrus über medizinische Ratschläge benannt.

vom 13. November 1936 auf ungewöhnlich schroffe Weise. Der Name des „Münchener Malers“ sei aus dem Spiel zu lassen: „Der Träger ist eine Null, und mit dem Namen ist niemandem gedient.“

Der Grund für diese harsche Ablehnung lag zunächst wohl darin, dass Thomas Mann die seinerzeitige Anregung nicht höherstellen wollte als das daraus entstandene Ergebnis. So dann wollte er wohl auch jede Verbindung zu den ägyptischen Professorenromanen von Georg Ebers, dem Vater des Malers, vermeiden. Ihn, Georg Ebers, hatte Thomas Mann in einem Aufsatz über *Theodor Storm* (1930) einen „hervorragenden Ägyptologen und schlechten Poeten“ genannt. Der hervorragende Wissenschaftler, nach dem ein Papyrus über medizinische Ratschläge benannt ist und dessen Bildbände über Ägypten und Palästina Standardwerke seiner Zeit sind, sollte wohl auf keinen Fall über den Namen seines Sohnes in die Diskussion um die Joseph-Romane eingebracht werden.

Wie auch immer, in seinem Vortrag über „Joseph und seine Brüder“ 1942 in Washington verweigert Thomas Mann zwar erneut jegliche Auskunft über den „zufälligen Anstoß“ zu seinem Roman, gibt dabei aber auch eine Begründung für seine lange Annäherung an das Thema. Dabei benutzt er auffälligerweise das Wort von der „Verschmelzung“ aus dem Seeshaupter Gästebuch: „Aber was ich vorhatte, war so neu und ungewohnt, daß nie die Katze länger um den heißen Brei herumgegangen war als diesmal. Es galt die *Kontaktaufnahme* mit einer fremden Welt, der primitiven, mythischen: und ‚Kontaktnahme‘ im dichterischen Sinn bedeutet etwas sehr Kompliziertes, Inniges, ein Eindringen bis zur Identifikation und zur Selbstverwechslung, damit das entstehe, was man ‚Stil‘ nennt und was immer eine einmalige und vollkommene Verschmelzung des Persönlichen mit dem Sachlichen ist.“

Das ist nun freilich weitaus mehr als nur eine banale Erklärung für den seinerzeitigen Anlass, sich durch die Ebers-Lithographien der biblischen Joseph-Thematik anzunehmen. Mehr noch, diese Stelle ist geradezu die Formel für Thomas Manns künstlerischen Stil aus Aneignung, Montage und eben „Verschmelzung“. Von „musischen Verschmelzungen“ hatte Thomas Mann 1925 im Gästebuch geschrieben, und noch „mehr“ angekündigt. Dieses „mehr“ waren schließlich die vier Bände von *Joseph und seine Brüder*. Dass diese Bände nicht nur allgemein ein „Menschheitsbuch“, sondern konkret auch ein Spiegel der langjährigen Exil-Situation werden würden, hätte sich Thomas Mann damals in Seeshaupt freilich wohl kaum träumen lassen.

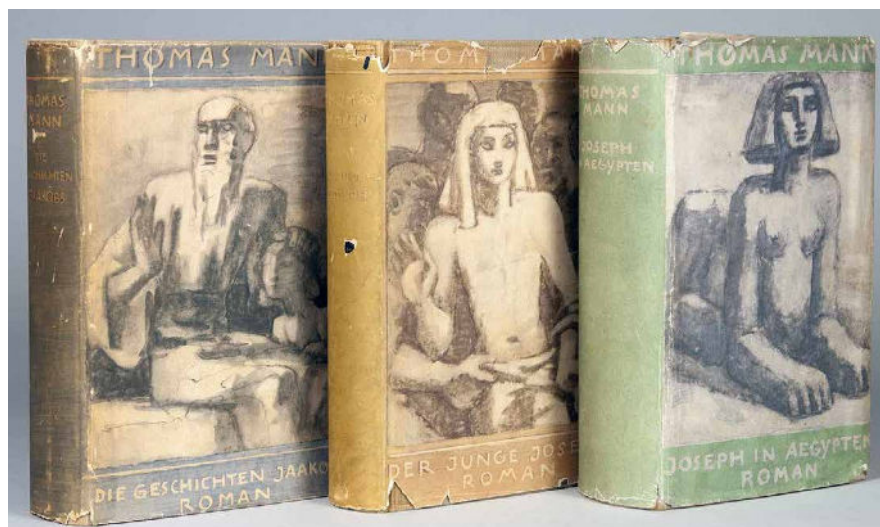
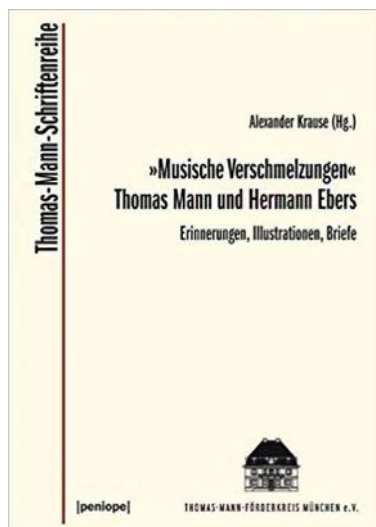
Hermann Ebers jedenfalls, der namenlose „Anreger der Joseph-Romane“, geriet bald in Vergessenheit. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg kam es wieder zu brieflichen Kontakten mit Katia und Thomas Mann. Thomas Mann dankte ihm Ende März 1949 für ein Gemälde (das leider heute verschollen ist), und gab zu, dass er, anlässlich der inzwischen so vielen Übersetzungen des Joseph, sich „oft des frühesten Anlasses seiner Entstehung“ erinnert habe: „Das Joseph-Werk wurde freilich schon in Deutschland begonnen und manche sehen darin den Höhepunkt meiner künstlerischen Produktion. Wenn in verschiedenen Sprachen neue Ausgaben davon erscheinen, so habe ich mich oft des frühesten Anlasses seiner Entstehung erinnert, Ihrer Bild-Mappe, zu der Sie damals ein Vorwort von mir wünschten. Daraus ist nun dieser wunderliche Monstre-Roman geworden. So spielt das Leben.“

Hermann Ebers, der namenlose Anreger der Joseph-Romane, geriet bald in Vergessenheit.



Der Traum im Online-Teil

Auch die Dokumentation dieser Tagung wird im Online-Teil des Heftes vertieft. Sie finden dort von **Seite 77–85** das Referat von Karl-Josef Kuschel und von **Seite 86–93** das Referat von Martin Meiser. ■



Das vielschichtige Verhältnis von Hermann Ebers und Thomas Mann wird in Band 5 der Thomas-Mann-Schriftenreihe, hrsg. von Dirk Heißerer für den Thomas-Mann-Förderkreis München e.V., thematisiert. Dort sind auch die Lithographien zu *Joseph in Ägyptenland* abgedruckt. Rechts: Zwischen 1933 und 1936 erschienen die ersten drei Bände zur Tetralogie *Joseph und seine Brüder*, jeweils mit einer eigenen Umschlaggestaltung. Der vierte Band *Joseph, der Ernährer*, der 1943 erschienen war, hat kein Umschlagbild.

Mit dieser nachträglichen Würdigung nicht genug, legte Thomas Mann sogar noch einmal nach. Ebers erhielt wenige Tage vor seinem Tod im Februar 1955 ein Exemplar der damals neuen *Bekanntnisse des Hochstaplers Felix Krull* (1954). Da dürfte Hermann Ebers schon der Titelentwurf von Martin Kausche gefreut haben, nahm er doch eine Idee auf, den Autorennamen aus dessen Unterschrift zu gestalten, wie er das 1925 für die (dann doch nicht erschienenen) Illustrationen zu der Familiennovelle „Unordnung und frühes Leid“ bereits entworfen hatte.

Ganz besonders gefreut haben dürfte ihn aber die freundschaftliche Widmung Thomas Manns vom 10. Januar 1955: „Hermann (eigentlich Hermi) Ebers, / dem alten Freunde und / Anreger der Joseph-Romane, dieser neue, eigentlich / etwas ältere und etwas mindere, aber auch ganz gewinnende Joseph / mit allen guten Wünschen / für ihn und seine Kunst.“

Was für ein Wort – die Verbindung zwischen dem Hochstapler Felix Krull und Joseph war Thomas Mann allerdings schon früh aufgegangen. In einem Brief an Tochter Erika von Ende 1926, – er hatte soeben mit den *Geschichten Jaa-kobs*, dem ersten Band der zunächst als Trilogie geplanten Romanfolge begonnen, – bezeichnet er die Figur des Joseph als „eine Art mythischen Hochstapler“.

Und drei Romane später, als nach den *Geschichten Jaa-kobs* (1933), dem *Jungen Joseph* (1934) und *Joseph in Ägypten* (1936) klar war, dass noch ein vierter Band, *Joseph der Ernährer* (1943), folgen würde, schrieb Thomas Mann Ende Januar 1938 in einem Brief an Hermann Kesten, dass der *Krull*-Roman „durch seinen mythischen Bruder“ Joseph „überholt“ sei, „so daß die Krull-Memoiren wohl ein schöner Torso bleiben“ würden, was dann auch tatsächlich so eintraf; der zweibändige Krull blieb unvollendet. Die Widmung für Hermann Ebers spiegelt somit die eigene künstlerische Wahrheit und Erkenntnis wider.

Thomas Mann wusste schon nach den beiden ersten Joseph-Romanen, dass damit auch für ihn eine neue Epoche angebrochen war, dass er, wie er in einem Brief an seine fran-

zösische Übersetzerin im Mai 1945 schrieb, „eine neue Stufe meines literarischen Lebens betreten“ habe. Seinem wichtigsten Gesprächspartner in dieser Zeit, dem ungarischen Religionswissenschaftler Karl Kerényi, hatte er schon im Februar 1934 geschrieben, dass mit den *Joseph*-Romanen der Übergang „vom Bürgerlich-Individuellen weg zum typischen, Generellen und Menschheitlichen“ vollzogen worden sei. Mehr noch: In diesem Ansatz sah er seinen künstlerischen Widerstand gegen den Faschismus auf den Punkt gebracht: „Dies einander in die Hände arbeiten von Mythologie und Psychologie ist eine höchst erfreuliche Erscheinung! Man muß dem intellektuellen Faschismus den Mythos wegnehmen und ihn ins Humane umfunktionieren. Ich tue längst nichts anderes mehr.“

So an Karl Kerényi Anfang September 1941. Dass Thomas Mann damit genau dasjenige künstlerische Konzept Richard Wagners umsetzte, dass er erstmals im Februar 1933 in seinem Wagner-Vortrag in München, Amsterdam, Brüssel und Paris vorgestellt hatte und dann bis 1935 noch in Zürich, Bern, Basel, Prag, Wien und Budapest vorstellte, zeigt die Stringenz und Konsequenz seiner künstlerischen Arbeit. Der Vortrag ist vor kurzem als Erstveröffentlichung in unserer Schriftenreihe erschienen! ■



Sie können den Vortrag von Prof. Dr. Karl-Josef Kuschel als Audio im YouTube-Kanal der Katholischen Akademie in Bayern nachhören. Das Audio finden Sie auch im Dokumentationsteil unserer Website. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) direkt zum Audio. (Das Audio finden Sie auch im [Dokumentationsteil](#) unserer Website über die Stichwortsuche.)

Mit seinen Joseph-Romanen sah Thomas Mann seinen künstlerischen Widerstand gegen den Faschismus auf den Punkt gebracht.

Mobiles Arbeiten

■ Mobiles Arbeiten, wie die Politik es nun fordert, haben wir von Anfang an gepusht. Durch die Anschaffung neuer Mitarbeiter-Laptops und kluge IT-Lösungen haben wir vielen den Weg nach Schwabing erspart. Da manche aus dem Münchner Umland



Etliche Mitarbeiter(innen) arbeiten zur Zeit lieber mobil als im Büro.

oder gar fremden Städten wie Stuttgart nach München pendeln, führt dies tatsächlich zu einer erheblichen Reduktion der täglichen Kontakte. Die Betriebsleitung und zahlreiche Mitarbeiter(innen) schulden unserem IT-Techniker **Elias Miorin** tiefen Dank! Seit Januar werden auch die Sitzungen der Studienleiter und etlicher anderer Gremien digital abgehalten. Zugleich bleiben die Büros zugänglich für jene, denen ihr vertrauter Arbeitsplatz lieber ist als die Vermischung der beruflichen mit der privaten Sphäre. Da in unserem zurzeit nahezu menschenleeren Gebäude weiterhin strenge Hygiene-Regeln gelten und auch gewissenhaft eingehalten werden, spricht nichts dagegen, unseren Angestellten auf Wunsch auch diese Option offenzuhalten, zumal, wenn sie in der Nachbarschaft wohnen.

An der Katholischen Akademie in Bayern ist die

Abteilungsleitung „Finanzen & Personalwesen“ (m/w/d)

zu besetzen.



Ihre Aufgaben:

- Personalverantwortung in den Bereichen Finanzen und Personalverwaltung
- Erstellen der Jahresabschlüsse, Steuererklärungen sowie der unterjährigen Berichterstattung für vier Rechtsträger in Abstimmung mit Steuerberater und Wirtschaftsprüfer
- Koordination und Zusammenführung der Haushaltsplanung sowie deren stetiges Controlling und den Auf-/Ausbau der dazu notwendigen Instrumente
- Verwaltung des Finanz- und Immobilienvermögens
- Kaufmännische Unterstützung von Organisations- und Investitionsprojekten
- Koordination des Vertragswesens (insb. Versicherungen) und des Fördermanagements
- Verwaltung vermieteter bzw. verpachteter Immobilien

Ihr Profil:

- Abschluss als Betriebswirt/in oder Verwaltungswirt/in
- Berufserfahrung in den Bereichen Buchhaltung, Rechnungswesen/Controlling, Personalwirtschaft und in der eigenverantwortlichen Führung kaufmännischer Verantwortungsbereiche
- Kenntnisse öffentlich-rechtlicher Strukturen sowie im Stiftungs- bzw. Vereinsrecht und im Steuerrecht
- Versierter Umgang mit den gängigen MS-Office-Anwendungen und DATEV
- Team- und Kommunikationsfähigkeit, hohe Sozialkompetenz und Empathie
- Systematisch-analytisches Denkvermögen und hohe Entscheidungskompetenz
- Fähigkeit, komplexe Sachverhalte verständlich aufzubereiten
- Identifikation mit den Zielen und Werten der katholischen Kirche

Wir bieten einen vielseitigen und interessanten Arbeitsplatz, Vergütung nach dem Arbeitsvertragsrecht der Bayrischen Diözesen (entspricht TVöD), zahlreiche Zusatzleistungen (z. B. betriebliche Altersversorgung, Beihilfeversicherung), flexible, familientaugliche Arbeitszeitregelung, Möglichkeit zur Mobilarbeit, verkehrsgünstige Lage, moderne Büroausstattung, eigene Kantine, 39-Stunden-Woche, Umwelt und Nachhaltigkeit als Betriebsmaxime. Menschen mit Schwerbehinderung werden bei gleicher Eignung vorrangig berücksichtigt.

Zusendung von Bewerbungsunterlagen, bitte ausschließlich in digitaler Form, mit Angabe Ihrer Gehaltsvorstellungen und des frühestmöglichen Eintrittsdatums bis zum 05.03.2021 per Mail an bewerbung@kath-akademie-bayern.de.



Neuer Bildungsausschuss

■ Der Bildungsausschuss der Katholischen Akademie in Bayern hat sich im November turnusmäßig neu konstituiert. Neu in das Gremium berufen wurden Dr. **Ute Eiling-Hütig** MdL, **Josef Zellmeier** MdL, Prof. Dr. **Bernhard Schmidt-Hertha** von der LMU sowie als frisch gewähltes Vorstandsmitglied der KEB Bayern **Kathrin N. Raps**, Vorstandsmitglied des Kolping-Bildungswerks München und Oberbayern. Der Bildungsausschuss entsendet auch drei Vertreter(innen) in das „oberste beschließende Organ der Akademie“, die Akademieleitung; denn die inhaltliche Unabhängigkeit der Akademie wird dadurch gewährleistet, dass ihre Führung sich durch die



Dr. Ludwig Brandl wurde neu in die Akademieleitung entsandt.

eigenen Organe legitimiert. Neben Dr. **Hildegard Kronawitter** und Domdekan Dr. **Lorenz Wolf** wurde nun neu auch Dr. **Ludwig Brandl** in die Akademieleitung entsandt. Brandl ist Diözesanbeauftragter für Erwachsenenbildung im Bistum Eichstätt und Direktor des dortigen Diözesanbildungswerks sowie Leiter der Abteilung Bildung und Apostolat im Bischöflichen Ordinariat. Damit kann nun „ein waschechter KEB-ler die Interessen und Erfahrungen der Erwachsenenbildung in der Akademie stark machen“, so Direktor Dr. Budde, der sich außerdem über die Präsenz des Bistums Eichstätt in der Leitung der „Landesakademie“ freute. Er dankte auch Prof. Dr. **Johann Wittmann**, Präsident a. D. des Bayerischen Verwaltungsgerichtshofs, für sein langjähriges Wirken im Bildungsausschuss und der Akademieleitung.

Freunde und Gönner: Neuer Vorstand, neuer Schwung



Der neue Vorstand:
Georg Fahrenschon, Andreas Schmidt, Daniela Philippi, Dirk Reinhard, Achim Budde

■ In unserem Förderverein hat sich viel getan. Wir wollen ihn zu einer immer wichtigeren Säule der Finanzierung unserer vielfältigen Aufgaben entwickeln. Dass wir uns das zutrauen, ist der Verdienst von **Edda Huther**, Präsidentin a. D. des Bayerischen Verfassungsgerichtshofs und in schwierigen Jahren die Vorsitzende der „Freunde und Gönner“: Vor allem die zähe Arbeit an der neuen Satzung und die Neuaufstellung des Gremiums der Konziliarmitglieder haben die Grundlage dafür gelegt, dass nun ein neuer und größerer Vorstand mit viel Elan an die Arbeit gehen kann: Die Mitgliederversammlung wählte am 1. Juli 2020 **Georg Fahrenschon** (Staatsminister a. D.) zum neuen Vorsitzenden. Stellvertretender Vorsitzender ist weiterhin **Andreas Schmidt** (Vorstand Bayerische Börse AG). **Daniela Philippi** M. A. (Journalistin, Regierungssprecherin a. D.) und **Dirk Reinhard** (Stellv. Geschäftsführer der Münchener Rück Stiftung) sind neu in dem nun fünfköpfigen Gremium. Dr. **Achim Budde** ist als Direktor der Katholischen Akademie in Bayern qua Amt auch Vorstandsmitglied



Freunde und Gönner
der Katholischen Akademie
in Bayern e.V.

und Geschäftsführer des Vereins. Im Herbst wurde ein neuer Vereinsflyer erstellt und breit gestreut. Mit über 50 Beitritten seitdem konnte der langjährige Abwärtstrend umgekehrt werden. Künftig wollen wir vor allem die Leserinnen und Leser der *debatte* überzeugen, dass eine Mitgliedschaft der bessere Weg ist, die *debatte* zu abonnieren: Der Mitgliedsbeitrag ist kaum teurer als das Abonnement und steuerlich absetzbar. Vor allem aber hilft ein Beitritt, die Zukunft und die Unabhängigkeit unserer Akademie zu sichern. Denn je größer der Verein ist, desto mehr Gewicht hat er nach innen und nach außen. Mit 190.000 € förderte der Verein im Jahr 2020 vor allem die Dokumentation von Veranstaltungen in dieser Zeitschrift und durch Video-Produktion, aber auch unsere Kunstaussstellung und die beiden Philosophischen Soireen (vgl. S. 50). Der Spendenaufruf für die Romano - Guardini - Studienbibliothek erbrachte bisher rund 40.000 € und konnte die Umsetzung des Projekts dadurch sichern. Allen Spendern und Mitgliedern sei von Herzen gedankt!

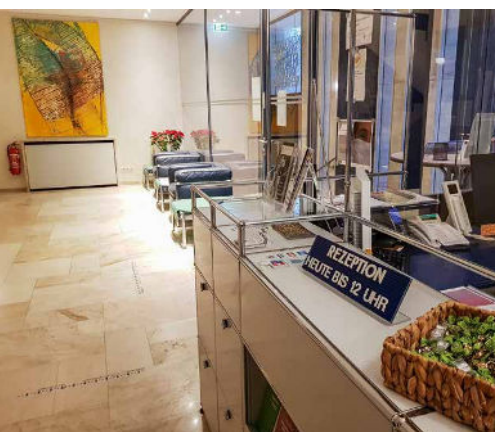
Kurzarbeit

■ Das Instrument der Kurzarbeit hilft auch der Akademie, in Zeiten, da der Betrieb entweder geschlossen ist oder mit zahlreichen Stornierungen zu kämpfen hat, Kosten zu sparen, ohne die Stellen unserer Angestellten zu gefährden. Als diese



Küchenchef Gerhard Schlierf vor leeren Regalen: Diesmal ist die Küche komplett geschlossen, die Vorräte abgebaut, die Azubis anderswo untergebracht. Auch das gemeinsame Mittagessen für die Mitarbeiter entfällt.

Möglichkeit im Frühjahr neu in das kirchliche Arbeitsvertragsrecht aufgenommen wurde, hatten wir zuerst Überstunden und Resturlaub abgebaut, Grundreinigungen und Ähnliches vorgezogen, um dann im Mai und Juni erste Erfahrungen mit der Kurzarbeit zu machen. Die Abteilungen waren davon sehr unterschiedlich betroffen, und wir hielten uns insgesamt bereit, um möglichst schnell wieder Veranstaltungen und Dienstleistungen anbieten zu können. Als der zweite Shutdown kam, konnten wir bereits schneller und gezielter reagieren. Noch im November fiel der Beschluss, das Gästehaus bis März komplett zu schließen. Im Augenblick sind Küche und Hauswirtschaft fast auf Null, Empfang und Programmarbeit stark reduziert. Alle hoffen auf eine baldige Überwindung der Pandemie und haben große Sehnsucht danach, wieder arbeiten zu können und Gäste zu empfangen.



Öffnungszeiten Rezeption

■ Da es in unserem Haus derzeit keinen Publikumsverkehr gibt, hat auch die Rezeption ihre Präsenzzeiten reduziert.

Sie erreichen uns:
von **Montag bis Freitag** jeweils
von **8:00 bis 12:00 Uhr**.

Stellenanzeigen
der KEB Bayern



Geschäftsführung (m/w/d)

Stellenumfang: 39 Stunden/Woche (100 %)

Aufgaben: Vertretung der KEB Bayern nach innen und außen; Vernetzung mit Kirche, Politik und Wissenschaft; Koordination von Wissensmanagement, Öffentlichkeitsarbeit, Fortbildungen, Digitalisierung, Projektarbeit, BayEbFöG-Förderung, Finanzmanagement; Verantwortung für die satzungsgemäße Gremienarbeit; Begleitung des bildungspolitischen Diskurses; Entwicklung neuer strategischer Partnerschaften

→ Ausführliche Stellenausschreibung [hier](#).

Pädagogische(r) Referent(in) für Digitalisierung (m/w/d)

Stellenumfang: 19,5 Stunden/Woche (50 %)

Aufgaben: Koordination aller Digitalisierungsaktivitäten der KEB Bayern und ihrer Mitgliedseinrichtungen; pädagogisch-didaktische Beratung zum digitalen Lernen; Aufbau einer Lernplattform; Organisation des Transfers zukunftssträchtiger Angebote zwischen den Mitgliedseinrichtungen sowie pädagogisch-didaktischer und technischer Qualifikationsmaßnahmen für Multiplikatoren in Themenbereichen wie „Didaktik“, „Digitales Lernen“, „Digitales Moderieren“ etc.

→ Ausführliche Stellenausschreibung [hier](#).

Teamassistent(in) (m/w/d)

Stellenumfang: 29,25 Stunden/Woche (75 %)

Aufgaben: Mitgliederverwaltung und -beratung, Sitzungs- und Veranstaltungsorganisation, Projektverwaltung, BayEbFöG-Förderung (Statistiken, Verwendungsnachweise) etc.

→ Ausführliche Stellenausschreibung [hier](#).

Wir bieten: Vergütung nach TVöD, Zusatzleistungen (z. B. betriebliche Altersversorgung, Beihilfeversicherung), flexible, familientaugliche Arbeitszeitregelung, Möglichkeit zur Mobilarbeit, verkehrsgünstige Lage, eigene Kantine, 39-Stunden-Woche. Menschen mit Schwerbehinderung werden bei gleicher Eignung vorrangig berücksichtigt.

Alle Ausschreibungen unter www.keb-bayern.de

Zusendung von Bewerbungsunterlagen, bitte ausschließlich in digitaler Form, bis zum 05.03.2021 per Mail an:
bewerbung@kath-akademie-bayern.de

KEB Bayern e.V.
Mandlstraße 23, 80802 München

„Gemeinsame Erklärung“ von KEB und Akademie

■ In einer „Gemeinsamen Erklärung“ haben der Vorstand der KEB Bayern und die Akademieleitung im September 2020 die Leitlinien ihrer künftigen Zusammenarbeit ausformuliert. Sie sind überzeugt, dass beide Einrichtungen einander brauchen, um ihren jeweiligen Auftrag zu erfüllen, und von ihrem engen Miteinander auch gegenüber Politik und Gesellschaft stark profitieren. Allerdings sahen sie sich zu einer Neuordnung ihrer Zusammenarbeit veranlasst. Der Hintergrund dafür liegt in der Entstehungsgeschichte der beiden Einrichtungen: Ursprünglich war die KEB Bayern der Akademie „angegliedert“ (Gründungssatzung von 1959) und voll in deren Organstruktur integriert. Nach dem Inkrafttreten des EbFöG konstituierte sich die KEB Bayern im Jahr 1974 als eigenständiger Rechtsträger (e.V.). Dadurch entstanden Diskrepanzen sowohl in der Satzung

als auch im Selbstverständnis. Die Landesstelle blieb z. B. trotz der Eigenständigkeit der KEB und ihrer Organe Teil der Katholischen Akademie und damit rechtlich und personell dem Verantwortungsbereich des KEB Bayern e.V. entzogen. Über die von den Mitgliedseinrichtungen finanzierten Stellen wurde in der Akademie entschieden, nicht in der KEB. Diese Situation führte zu manchen Irritationen zwischen den beiden Einrichtungen. Die Richtschnur lautet nun: „Die Einrichtungen sollen entflochten werden, wo ihre Verzahnung der erforderlichen Transparenz, der rechtlich legitimierten Ausübung von Verantwortung oder einer effizienten Arbeit im Weg steht. Sie sollen eng kooperieren, wo sie sich sinnvoll ergänzen, Synergien nutzen oder gemeinsamen Anliegen durch vereintes Auftreten mehr Gewicht verleihen können.“



Seit die KEB-Landesstelle einen eigenen Bürotrakt hat, sind überall Wegweiser angebracht.

Landesstelle in Trägerschaft der KEB

■ Ein vorrangiges Anliegen der „Gemeinsamen Erklärung“ von KEB und Akademie war es, das für die KEB tätige Personal in die rechtliche Trägerschaft des KEB Bayern e.V. zu überführen. Die Landesstelle bleibt aber in den Räumlichkeiten der Akademie und nutzt deren Infrastruktur. Die Bürosituation war zuvor bereits durch den Bezug eines eigenen Traktes massiv aufgewertet worden (vgl. *zur Debatte* 1/2020, S. 48). Die enge Zusammenarbeit und auch das gute soziale Miteinander der Angestellten beider Einrichtungen durch gemeinsames Mittagessen, Weihnachtsfeiern, Betriebsausflüge etc. werden selbstverständlich fortgeführt. Seit

dem 1. Januar 2021 ist die Neuerung in Kraft: Dr. **Johanna Gebrande**, **Susanne Westerheide** und **Stefan Owandner** sind nun – gemeinsam mit **Annarina Kemnitz** auf der Projektstelle des Kulturdolmetschers – die ersten „eigenen“ Mitarbeiter(innen) der KEB Bayern. Sie werden bald Verstärkung erhalten. Denn die neue Transparenz und Entflechtung hat es den Mitgliedern der KEB erleichtert, im Herbst auch einer personellen Aufstockung der Landesstelle auf drei Vollzeitstellen für die inhaltliche Arbeit und 1,5 Stellen für die Sachbearbeitung zuzustimmen. Bitte beachten Sie die aktuellen Stellenausschreibungen (s. links)!

Vorstandswahl der KEB Bayern

■ Im November wählten die Mitglieder der KEB Bayern ihren Vorstand – später als geplant und digital. Für die kommenden drei Jahre wurden **Clemens Knoll**, Geschäftsführer der KEB im Erzbistum München und Freising, und **Wolfgang Stöckl**, Bischöflicher Beauftragter für Erwachsenenbildung im Bistum Regensburg, in ihrem Amt bestätigt. Erstmals in den Landesvorstand gewählt wurden **Kathi Petersen**, Geschäftsführerin des Katholischen Stadtbildungswerks Nürnberg, und **Kathrin N. Raps**, Vorstandsmitglied des Kolping-Bildungswerks München und Oberbayern. Fünfter im Team ist Dr. **Achim Budde**, der als Akademiedirektor geborener Vorsitzender ist und nicht zur Wahl stand.

Aus dem Landesvorstand verabschiedet wurden die beiden langjährigen Mitglieder **Paul Elbert**, Vorsitzender der KEB im Erzbistum Bamberg, sowie Dr. **Claudia Pfrang**, Direktorin der Domberg-Akademie in Freising. KEB-Vorsitzender PD Dr. Achim Budde dankte den ausscheidenden Mitgliedern für ihr unermüdliches Engagement der vergangenen Jahre: „Mit seiner umfassenden Lebens- und KEB-Erfahrung war Herr Elbert ein hochgeschätztes und wertvolles Mitglied unseres Vorstands und brachte stets die Belange und Perspektiven der ehrenamtlich Engagierten zur Geltung, denen in der katholischen Erwachsenenbildung eine besondere Bedeutung zukommt.“ Mit Frau Dr. Pfrang, so Budde weiter, verab-



schiede man eine Erwachsenenbildnerin aus dem Vorstand, die bayernweit für ihre herausragende Innovativität bekannt ist und durch ihre konzeptionelle Grundlagenarbeit nicht nur den Vorstand bereicherte, sondern weit in die gesamte Landes-KEB ausstrahlte. Er freue sich, dass Claudia Pfrangs Kompetenz der Akademie durch ihre persönliche Berufung in den Bildungsausschuss weiterhin zugute komme.

Zwischen Frustration und Neuland

■ Am Anfang war es reines Krisenmanagement: Beinahe täglich haben wir umgeplant und nach kreativen Lösungen gesucht, um unseren Gästen alles möglich zu machen, was erlaubt war. Etliche Veranstaltungen wurden mehrfach umgeplant. Zugleich haben wir unsere filmische Dokumentation ausgeweitet und damit auch schöne Erfolge erzielt (vgl. zur *debatte* 3/2020, S. 47). Es zeigte



Eine Notlösung mit Reichweite: Filmset mit Abstand, aber ohne Publikum.

sich freilich, dass der Aufwand immens war, und viele Projekte, in die wir die doppelte und dreifache Energie gesteckt hatten, am Ende doch ausfallen mussten. Oder wir mussten zahlreiche Anmeldungen zurückweisen, und am Ende blieben doch Plätze frei im Saal, weil die Hälfte der Angemeldeten sich spontan umentschieden hatte. Es war für alle Beteiligten eine ständige Quelle der Frustration.

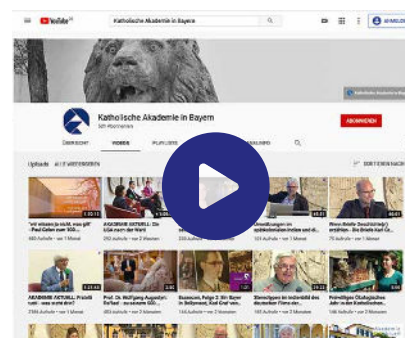
Seit dem Herbst planen wir nur noch mit zwei Modellen. Modell A ist eine Abendveranstaltung mit 50 Personen an Bistro-Tischen ohne Pause und Catering (Freigetränk soweit erlaubt), standardmäßig mit

Videoaufzeichnung für unseren YouTube-Kanal. Wenn aufgrund der aktuellen Infektionsschutzmaßnahmen kein Publikum zugelassen ist, greift Modell B: nur die Referierenden und das Filmteam. Auf diese Weise konnten wir den Aufwand in einem vertretbaren Rahmen halten und doch unsere digitale Reichweite auf erfreulich hohem Niveau halten. Was dem Modell B allerdings fehlt, ist der

Austausch von Gedanken, Argumenten und Meinungen mit unseren Gästen. Für Livestream mit der Möglichkeit, in Echtzeit mitzudiskutieren fehlen uns derzeit die technischen und persönlichen Kapazitäten.

Manche wunderbaren Projekte haben sich leider gar nicht retten lassen. Man denke nur an das internationale Fachgespräch zur Theologie von Papst Franziskus oder an die Verleihung

des Ökumenischen Preises an die Internationale Nagelkreuzgemeinschaft: Fast genau 80 Jahre nach der Bombardierung Coventrys, 75 Jahre nach Kriegsende und im Augenblick des Brexit wäre dies ein starkes Signal geworden. Eine hochkarätige Delegation aus England, eine lange Liste prominenter Gäste und eine anschließende Diskussionsveranstaltung des Bayerischen Rundfunks ... es hätte alles gepasst. Bis tief in den März hinein musste inzwischen alles abgesagt werden, was sich nicht notfalls auch als reines Filmprojekt durchführen lässt. Nun hoffen wir auf bessere Bedingungen ab März/April.



Unser Video-Angebot auf YouTube hat eine spürbar gestiegene Nachfrage zu verzeichnen. Unser Löwe freut sich unterdessen über die wenigen genehmigten Sozialkontakte.

Tagungszentrum & Gästehaus

■ Das war gemein vom Schicksal: Am 9. März trat Alexander Wilhelm seinen Dienst in der Akademie an, um die Belegung in Tagungszentrum und Gästehaus zu steigern. Am 11. März rief die WHO die Pandemie aus, eine Woche später folgte Angela Merkmals Fernsehansprache. Dann jagte eine Beschränkung die nächste. Soweit es möglich war, ist dennoch viel vorangekommen: Wir betreiben aktives Belegungsmanagement. Das Gästehaus öffnete an Wochenenden und ging auf Online-Portale. Besonders die einzigartigen Zimmer im Schloss Suresnes haben sich bei zahlreichen neuen Gästen einen Namen ge-



So eingemottet wie unsere Barockskulpturen fühlt sich zur Zeit der gesamte Betrieb.

macht. Leider hat der zweite Shutdown die Bemühungen wieder ausgebremst. In den Phasen der Schließung rüsten wir uns nun für die Zeit danach: Für die Preis- und Haushaltskalkulation werden Personal- und Wareneinsatzquoten berechnet. Eine neue Belegungssoftware erschließt uns neue Dimensionen der Professionalität, der Arbeitseffizienz und der Service-Leistungen für unsere Gäste. Für den Umstieg ist die Betriebsschließung ein günstiger Zeitpunkt. Auch der Veranstaltungsbetrieb wird sich ändern: Sobald wir wieder öffnen dürfen, arbeiten wir im 7-Tage-Betrieb und machen auch Tagungen an Wochenenden möglich. Ein herzlicher Dank gilt den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern und ihrer MAV, die nicht nur das Krisenmanagement, sondern auch alle nun eingeleiteten Veränderungen äußerst konstruktiv begleiten.

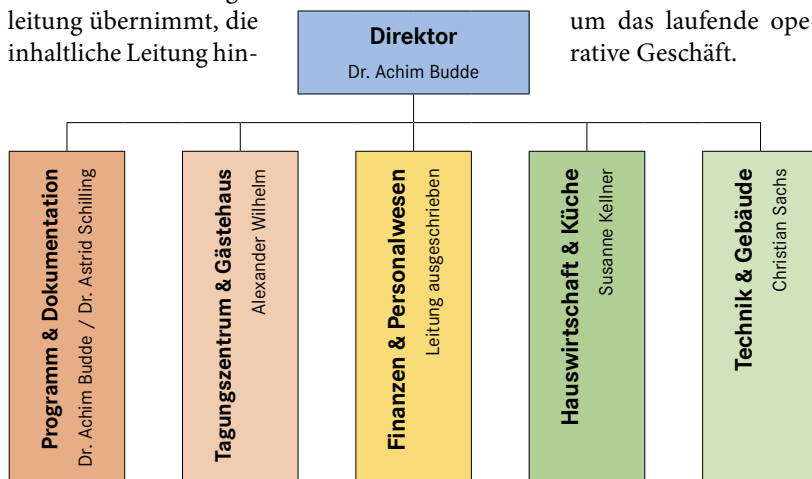


Das neue Leitungsteam – hier eine „Corona-Collage“ – steuert die Prozesse: Alexander Wilhelm, Dr. Astrid Schilling, Dr. Achim Budde, Susanne Kellner, Christian Sachs (v.l.n.r.). Mit 2/5 statt bisher 1/6 ist der Anteil der Frauen von 17 auf 40 % nach oben geschneilt.

Leistungsstruktur: schlanker und weiblicher

■ Mit dem Jahreswechsel trat auf Beschluss der Akademieleitung ein neues Organigramm in Kraft. Zuvor hatte im Sommer ein Workshop aus leitenden und nicht leitenden Mitarbeiter(inne)n aller Abteilungen sowie der MAV unter externer Moderation den Reformbedarf benannt und Vorschläge zum Zuschnitt der Abteilungen erarbeitet. Es gibt nun fünf statt bisher sechs Abteilungen: „Hauswirtschaft & Küche“ wurden unter der Leitung von **Susanne Kellner** zusammengefasst. Für die neue Abteilung „Finanzen & Personalwesen“ wird die Position der Leitung mit kaufmännischer Qualifikation ausgeschrieben (s. Stellenanzeige auf S. 58). Die Zwischenebene der Geschäftsführung wurde im Zuge der Reform gestrichen. **Karl Hahn**, der diese Position seit 2014 besetzte, hat die Akademie zum Jahreswechsel verlassen. Der Bereich „Programm & Dokumentation“ erhält eine Doppelspitze, in der Dr. **Astrid Schilling** die organisatorische Abteilungsleitung übernimmt, die inhaltliche Leitung hin-

gegen bei Direktor Dr. **Achim Budde** verbleibt. Insgesamt wurden etliche Aufgaben neu zugewiesen, vor allem aus „Technik & Gebäude“ mussten einige Herrn **Christian Sachs** im Lauf der Jahrzehnte „zugewachsene“ Aufgaben wieder an ihren richtigen Ort. Die innere Logik besteht nun darin, dass die beiden Abteilungen „Programm & Dokumentation“ sowie „Tagungszentrum & Gästehaus“ unsere Dienstleistungen nach außen anbieten, während „Hauswirtschaft & Küche“ sowie „Technik & Gebäude“ dieselben nach innen organisieren, hier in Bezug auf die „Dinge“, dort in Bezug auf die Menschen, die unserem Service-Gedanken das Gesicht geben. „Finanzen & Personalwesen“ stehen verwaltend in der Mitte. Auch die Sitzungskultur wurde angepasst: Das Leitungsteam (Direktor und alle Abteilungsleiter, s. Bild) konzentriert sich auf die Steuerung der abteilungsübergreifenden Prozesse. Die neue Runde „Veranstaltungskoordination“ kümmert sich um das laufende operative Geschäft.



Debatte multimedial: print/online/video/audio

■ Der Corona-Katalysator hat auch in der Akademie einen Digitalisierungsschub ausgelöst, den wir nicht wieder rückgängig machen wollen. Für die **Dokumentation** unserer Veranstaltungen bedeutet dies zweierlei: Auf der einen Seite ist die Präsenz des Papiers im Leben nicht zu unterschätzen – gerade, wenn man viel zuhause ist, liest sich eine Zeitschrift auf dem Sofa für viele angenehmer als ihre digitale Ausgabe. Und auch das Heft, das wochenlang ungelesen herumliegt, kann eine unterschwellig mahnende Wirkung entfalten ... Auf der anderen

Seite haben wir die Reichweite unserer digitalen Medien massiv gesteigert: Im Jahr 2020 verzeichnen wir ca. 30 % mehr Newsletter-Abos (4.000), auf Instagram ca. 50 % mehr Follower (645), auf YouTube 50 % mehr Abonent*innen (1290) und über 150 % mehr Aufrufe (ca. 160.000).

Wir haben die Schließzeit und die ohnehin geplante Layout-Reform der Debatte genutzt, um diese multimediale Palette klüger miteinander zu verzahnen. Was dabei herausgekommen ist, halten Sie in Händen – allerdings nur einen kleinen Teil davon, denn:

➔ Die Online-Ausgabe stand bereits **zwei Wochen vorher** auf unserer Homepage. **Unser Newsletter** hat am Tag der Drucklegung den Link auf das Heft verbreitet.

➔ Das **neue Format** erleichtert nicht nur das Lesen auf dem Tablet, sondern auch das Ausdrucken einzelner Seiten.



Rückmeldungen, die uns gut tun ...

„Liebe Organisatoren der Katholischen Akademie in Bayern. Herzlich wollte ich mich bedanken für die aufwendige Organisation des Abends. Sie haben uns in diesen trostlosen Zeiten einen Hochgenuss vermittelt. Ein großes Dankeschön!“

Juliane von der Heyde, München

„Ihr Newsletter hat mich daran erinnert, mich für die Debatte zu bedanken, ganz besonders für die fulminante Dokumentation der Historischen Tage 2020 ‚Die Goten in Europa‘ im beiliegenden Sonderheft! Dieses Thema ist wohl jüngst in dieser aktualisierten Form außerhalb akademischer Zirkel in so umfangreicher Form kaum irgendwo behandelt worden!“

Karl Rohleder, Ansbach

„Ich danke Ihnen sehr für das großartige Heft über die Geschichte der Goten, geschmückt mit eindrucksvollen Kunstbildern, zusätzlich zum reichhaltigen Textteil. Aber vor allem will ich Ihnen allen sagen, wie ich mich über Ihre Entscheidung freue, der Zeitschrift ein neues Format zu verpassen, das der Lesbarkeit, der vielfachen Verwendung und auch dem Aufbewahren entgegen kommt und damit so vieles erleichtert.“

Andreas Imhasly, Bad Zurzach, Schweiz

„Die Veranstaltung ‚Zukunft der USA‘ hatte einen sehr hohen Realitätswert! Sie war und ist ein einmaliges Zeugnis profunder Kenntnis der amerikanischen Verfasstheit und gehört so manchem unserer „Experten“ ins Stammbuch geschrieben!“

Karl Rohleder, Ansbach

„Ihre vielfältigen Aktivitäten verfolge ich immer wieder online, dazu meine Hochachtung. Sie und Ihr Team leisten vorbildliche Arbeit.“

Johannes Metzger, Scheinfeld

➔ Die Online-Ausgabe enthält fast **30 zusätzliche Seiten** mit vertiefenden Artikeln, die in der Print-Ausgabe keinen Platz mehr fanden. Dadurch können wir alles dokumentieren, ohne dass die Druck- und Portokosten unkontrolliert steigen.

➔ Alle Beiträge sind über unsere Artikel-Suche **einzelne online aufzufinden** und deshalb künftig immer auf ganzen Seiten layoutet.

➔ Im Heft verteilt sind thematisch passende **Verweise auf den Online-Teil** sowie auf unsere **Video- und Audio-Kanäle**. Im PDF der Online-Ausgabe sind diese Verweise verlinkt, so dass ein Mausklick direkt zum Video führt.

➔ Veranstaltungen, zu denen keine Aufsätze vorliegen, erhalten jetzt **Kurzberichte mit Verweisen**. So dient das Heft auch als Wegweiser in die anderen Medien.

Unsere Empfehlung:
Abonnieren Sie – gerne zusätzlich zur Print-Ausgabe – unseren Newsletter und entdecken Sie die multimediale Dokumentation der Katholischen Akademie in Bayern!



Das bietet Ihnen die Katholische Akademie in den kommenden Monaten

Diese Terminvorschau ist nur vorläufig und entspricht dem Stand unserer Planungen bei Drucklegung dieser Ausgabe. Zu allen Veranstaltungen werden rechtzeitig jeweils gesonderte Einladungen ergehen, sei es per Newsletter oder als Programmflyer per Post. Dort, wie auch direkt unter Veranstaltungen auf unserer Website www.kath-akademie-bayern.de erfahren Sie das verbindliche Datum, den endgültigen Titel sowie nähere Informationen. Wenn nicht anders angegeben, finden die Veranstaltungen in der Katholischen Akademie, Mandlstraße 23, 80802 München, statt.

(In der PDF-Fassung des Heftes führt Sie [dieser Link](#) direkt auf die Veranstaltungsseiten.)

Diözese Passau



MI 17. März 2021

Denken in (der) Liebe. Ferdinand Ulrich als Lehrer der Philosophie

Mit dem Passauer Bischof Dr. Stefan Oster SDB.

Veranstaltungsort: Tagungshaus Spectrum Kirche, Passau



FR/SA 19./20. März 2021

Diversity. Kirchen der Zukunft

Open-Space-Tagung (nur online) mit Sandra Bills, Wolfgang Beck und Constantin Miron. Anmeldung unter www.zukunftderkirche.de

ZDF / Markus Hirtzen



DO 25. März 2021

Theologisches Terzett

Annette Schavan und Jan-Heiner Tück begrüßen die stellvertretende ZDF-Chefredakteurin Bettina Schausten



MO 29. bis MI 31. März 2021

Die Apostelgeschichte

Biblische Tage unter der Leitung von Prof. Dr. Hans-Georg Gradl

A. Eckert / TUM



DO 15. April 2021

Demenz

Abendveranstaltung mit Prof. Dr. Hans Förstl

Verlag Hanser



DO 22. April 2021

Literatur im Gespräch

Erich Garhammer trifft Arno Geiger

Wikipedia



DI 27. April 2021

Fertigstellung der Orlando di Lasso Gesamtausgabe

Abendveranstaltung mit Dr. Bernhold Schmid

canva.com



DI 4. Mai 2021

Nutztierhaltung – Herausforderungen und Alternativen

In Zusammenarbeit mit acatech, der Deutschen Akademie für Technikwissenschaften

Musée national des châteaux de Malmaison et Bois-Préau



MI 5. Mai 2021

Napoleon – was er für uns 200 Jahre nach seinem Tod noch bedeutet

Abendveranstaltung mit Dr. Johannes Willms



FR 7. Mai 2021 und MO 10. Mai 2021

DOK.fest 2021

Zwei Filmabende in der Katholischen Akademie



DO 20. Mai 2021

150 Jahre Unfehlbarkeit

in Zusammenarbeit mit der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft

zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Jahrgang 51 · Heft 1/2021

Herausgeber und Verleger:

Katholische Akademie in Bayern, München
Akademiedirektor PD Dr. Achim Budde

Redaktion:

Dr. Robert Walser (verantwortlich)
Dominik Fröhlich

Fotos:

Akademie (soweit nicht anders angegeben)

Anschrift von Verlag u. Redaktion:

Katholische Akademie in Bayern
Mandlstraße 23, 80802 München

Postanschrift:

Postfach 401008, 80710 München

Telefon 0 89/38 10 20, Telefax 0 89/38 10 21 03

E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de

Internet: www.kath-akademie-bayern.de

Gestaltung: Gunnar Floss, floss-design.com

Druck: Kastner AG – Das Medienhaus
Schloßhof 2–6, 85283 Wolnzach

zur *debatte* erscheint zweimonatlich.

Kostenbeitrag für die Postzustellung der Print-Fassung: jährlich € 40,-

Für Mitglieder des Vereins der „Freunde und Gönner der Katholischen Akademie in Bayern e. V.“ ist die Zustellung im Mitgliedsbeitrag von € 50,- enthalten.

Online-Abonnement gratis unter:

newsletter@kath-akademie-bayern.de

Überweisungen auf das Konto der Katholischen Akademie in Bayern:

LIGA Bank

IBAN: DE05 7509 0300 0002 3550 00

SWIFT (BIC): GENODEF1M05

Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.



Mächte und Gewalten

Romano Guardinis Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Macht

von Jean Greisch

Guardinis Ende der vierziger und in den fünfziger Jahren veröffentlichte Schriften kreisen um zwei thematische Schwerpunkte: das Ende der Neuzeit und die Macht. Die Verschränkung der beiden Themen spiegelt sich im Untertitel der in einem Band vereinigten Texte wider, von denen jeder einem der Brüder Guardinis gewidmet ist. *Das Ende der Neuzeit* ist „ein Versuch zur Orientierung“ und *Die Macht* der „Versuch einer Wegweisung“. Man kann diese „Versuche“ nur würdigen, wenn man ihr *Genus litterarium* berücksichtigt. Es sind keine theoretischen und systematische Abhandlungen, sondern, wie der Titel zweier 1957 in Würzburg gehaltener öffentlicher Vorträge nahelegt, „Zeitreden“, wozu auch die anlässlich der Verleihung des Erasmus-Preises gehaltene Rede „Warum ich ein Europäer bin?“, gehört.

Für eine philosophische Bewertung von Guardinis Ansatz ausschlaggebend ist, dass eine philosophische Analyse des vielschichtigen Phänomens der Macht mindestens vier anthropologische Begriffe ins Spiel bringt: „Macht“ (*potestas*), „Autorität“ (*auctoritas*), „Herrschaft“ (*dominium*) und „Gewalt“. Jeder dieser Begriffe lässt sich anhand eines Gegenbegriffs verdeutlichen: „Macht“ versus „Ohnmacht“; „Autorität“ versus „Kritik“; „Herrschaft“ versus „Knechtschaft“; „Gewalt“ versus „Gewaltlosigkeit“.

Das Ende der Neuzeit: Ist Guardini ein Wegbereiter der Postmoderne?

Guardinis Besinnung über das Ende der Neuzeit hebt mit einem kurzen Vergleich des Daseinsgefühls und des Weltbildes des Mittelalters und dem der heidnischen Antike an. „Der antike Mensch geht nicht über die Welt hinaus“ und verspürt auch kein Bedürfnis nach einer solchen Grenzüberschreitung. Ihm fehlt gleichsam der

Hebel, „dessen er zu einem solchen Versuch bedürfte“ (S. 11). Obwohl seine Welt ein wohlgeordneter Kosmos ist, ist sie zugleich der Kampfplatz mythischer „Mächte und Gewalten“. Der frühe Mensch empfand „das ganze Dasein

Vertiefung des Themas von Seite 4–20

Die Macht. Guardini-Tag 2020

als von geheimnishafte Mächten durchwaltet“ (S. 128), denen er schutzlos und nahezu ohnmächtig ausgeliefert war, so dass sich erst allmählich neue Formen des Könnens herausbildeten, die „Macht sind und deren Ausübung Herrschaft ist“ (S. 129).

Manche Stellen in den Paulusbriefen deuten an, dass die erste Generation der Christusgläubigen sich auf einem Kampfplatz bewähren musste, auf dem sie „nicht gegen Menschen aus Fleisch und Blut, sondern gegen die bösen Mächte und Gewalten der unsichtbaren Welt, gegen jene Mächte der Finsternis, die diese Welt beherrschen, und gegen die bösen Geister in der Himmelswelt“ (Eph 6, 12) kämpfen. Weil Christus der Pantokrator „das Haupt jeder Gewalt und jeder Macht“ (Kol 2, 10b) ist, spricht der Apostel unermüdlich den Gläubigen Mut zu: „Denn ich bin gewiss, dass weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes noch irgendeine andere Kreatur uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserm Herrn.“ (Rm 8,38–39).

Auch wenn die Rede von den „Mächten der Finsternis, die diese Welt beherrschen“, und von den „bösen Geistern in der Himmelswelt“ in mythischen Vorstellungen wurzelt, beweisen diese Texte, dass „Macht“ kein beliebiges Thema für den christlichen Glauben ist.

Das entscheidende Motiv in Guardinis Darstellung des mittelalterlichen Weltbildes ist eine neue Freiheit, „die über die Welt hinaus zu Gott emporsteigt „um sich von Ihm her zur Welt zurückzuwenden und sie zu formen“ (S. 17). „In te supra me“: Die berühmte Formel des Heiligen Augustinus¹ liefert uns einen Schlüssel für Guardinis Verknüpfung zweier Pole der menschlichen Existenz: der Aufblick zur Höhe des welttranszendenten Schöpfers und das Untertauchen in den abgründigen Seelengrund des

1 „Ubi ergo inveni te ut discerem te, nisi in te supra me?“ (Conf. X, 26). Vgl. Goulven Madec, „In te supra me, le sujet dans les Confessions de saint Augustin“ in: *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 28, 1988, S. 45–63.



Prof. Dr. Jean Greisch, Professor em. für Philosophie und ehemaliger Inhaber der Guardini-Profilur für Religionsphilosophie und Katholische Weltanschauung an der Humboldt-Universität zu Berlin



Menschen. Für ihn ist die „mittelalterliche Anthropologie „im Grundlegenden wie im Ganzen gesehen, der neuzeitlichen überlegen“ (S. 21), auch wenn dem mittelalterlichen Denken der „Wille zu empirisch-exakter Wirklichkeitserkenntnis“ fehlt.

Zwar erwähnt er den Kampf zwischen Kaiser und Papst, aber seines Erachtens war er im letzten kein Streit „um äußerlich-politische Macht, sondern um die Einheit der Daseinsordnung“ (S. 22). Blickt man auf die Anstrengungen eines Wilhelm von Auvergne, eines Duns Scotus oder Wilhelms von Ockham um den Begriff der *potestas* zu klären², kann man sich fragen, ob das Problem der politischen und der geistigen Macht in Guardinis Darstellung des „mittelalterlichen Grundwillens“ (S. 27) nicht zu kurz kommt.

Die Besinnung über das Ende der Neuzeit war ursprünglich als Einleitung zu einem Kolleg über Blaise Pascal konzipiert, jener neuzeitliche Denker, dem Guardini sich besonders geistesverwandt fühlte, weil Pascal, im Gegensatz zu Descartes sich bereits in der Entstehungsfülle der Neuzeit kritisch mit ihr auseinandersetzte. Hüten wir uns indessen davor, Pascals missverständliches Wort vom „nutzlosen und unsicheren Descartes“ („Descartes inutile et incertain“, Fr. 78), Guardini in den Mund zu legen!

Etwas näher an den wunden Punkt rührt das anschließende Fragment Pascals: „Ich kann es Descartes nicht verzeihen: Er wäre in seiner ganzen Philosophie gerne ohne Gott angekommen, aber er gab ihm dennoch einen kleinen Stups, um die Welt in Bewegung zu setzen, woraufhin er nicht mehr wusste, was er mit ihm anfangen konnte.“³

Dass dieser polemische Spruch dem Grundanliegen von Descartes' philosophischer Theologie in keiner Weise gerecht wird, hat Jean-Luc Marion in seinen Untersuchungen über Descartes' „weiße Theologie“ und sein „metaphysisches Prisma“ nachgewiesen.⁴

Guardinis Analyse des neuzeitlichen Weltbildes arbeitet drei Grundelemente heraus: Die „in sich ruhende Natur“, das „autonome Persönlichkeitssubjekt“ und die „aus eigenen Normen schaffende Kultur“, sind drei innerlich zusammenhängende und sich gegenseitig bedingende Aspekte eines neuen Daseinsgefühls, das sich auf die Eigenart der modernen Wissenschaft stützt, aufgrund derer der Erkenntnistrieb sich unmittelbar der Wirklichkeit der Dinge zuwendet, sowohl die der äußeren Natur, wie die der geschichtlichen Ereignisse und der gesellschaftlichen Strukturen.

In den von Guardini betonten drei Merkmalen steht das, was Hans Blumenberg als die „Legitimität der Neuzeit“⁵ bezeichnet, auf dem Spiel. Vergleicht man beide Ansätze miteinander fällt auf, dass Guardini, im Gegensatz zu Blumenberg oder neuerdings zu Charles Taylor⁶, sich kaum mit dem Begriff „Säkularisierung“ befasst.

Ebenso wie für Blumenberg und für Alexandre Koyré⁷, hat seines Erachtens die Genesis der kopernikanischen Welt so weitreichende Folgen, dass man sie nicht auf ein isoliertes Stück der neuzeitlichen Kosmologie reduzieren kann. Das kosmologische Unendlichkeitserlebnis, in dem die Welt sich für die Unendlichkeit des Universums öffnet, hat die Ortlosigkeit Gottes und die des Menschen zu Folge. Für den neuzeitlichen Menschen gibt es „keine Höhe und kein Droben mehr“ (S. 42), wodurch auch der Mensch „ins Irgendwo“ (S. 44) gerät. In dieser kritischen Situation erwachen die Uraffekte mächtiger: „die Angst, die Gewalttätigkeit, der Besitzwille, die Auflehnung gegen die Ordnung“ (S. 45).

Guardinis diesbezügliche Zeitdiagnose ist wiederum stark von Pascal inspiriert. Im selben Maße, wie der Mensch sich der Größe seiner Macht bewusst wird, wächst das Gefühl seines Elends. „Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie“ („Das ewige Schweigen dieser unendlichen Räume erschreckt mich“⁸). Die Interpreten dieses berühmten Fragmentes streiten darüber, ob Pascal diese Worte einem Ungläubigen in den Mund legt, oder ob es sich um den Stoßseufzer eines christlichen Wissenschaftlers handelt. Der

Vergleich mit anderen Fragmenten⁹ bestätigt, dass Pascal das Erschrecken über das Elend des Menschen und seine Ortslosigkeit¹⁰ in einem stummen Universum häufig heimsuchte, was gewiss auch auf Guardini zutrifft.

Seine Analyse der neuzeitlichen Geisteshaltung rückt das Problem der Macht in den Vordergrund, sowohl die Macht der modernen Wissenschaft und Technik wie die der als „Kampf geschichtlicher Machteinheiten, Erwerb und Ordnung von Macht“ (S. 31) verstandenen Politik.

Der neuzeitliche Mensch strebt nach einer immer größeren Macht über die Natur. Hierzu befähigen ihn die moderne Wissenschaft und die eng mit dieser verknüpften Technik. Das Neue an der Neuzeit ist, dass die „Wissenschaft als rationale Erfassung der Wirklichkeit und die Technik als Inbegriff der durch die Wissenschaft ermöglichten Wirk-Anordnung dem Dasein einen neuen Charakter geben, wodurch Macht und Herrschaft einen akuten Charakter erhalten“ (S. 131).

Guardini sieht die Macht in der Neuzeit sowohl in Politik wie auch in der modernen Wissenschaft und Technik.

2 Zu diesem Themenkreis siehe: Olivier Boulnois (Hg.), *La puissance et son ombre: de Pierre Lombard à Luther*, Paris, Aubier, 1994.

3 „Je ne puis pardonner à Descartes; il aurait bien voulu, dans toute sa philosophie, se pouvoir passer de Dieu; mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude, pour mettre le monde en mouvement; après cela, il n'a plus que faire de Dieu.“

4 Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles, fondement*, Paris, PUF, 1981; *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théologie cartésienne*, PUF, 1986.

5 Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996.

6 Charles Taylor, *A Secular Age*, 2007.

7 Hans Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983; Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 2003.

8 *Fragment Transition 7* (Lafuma 201; Sellier 233).

9 *Transition 3*, Lafuma 198; Sellier 229); *Transition 4*, Lafuma 199; Sellier 230.

10 *Preuves par discours II*, Lafuma 427; Sellier 681.

Zum Beleg hierfür wird häufig ein Passus aus dem *Discours de la méthode* angeführt, in dem Descartes erläutert, welche Rolle die Physik in seinem Denkweg gespielt hat, und was man folglich von ihr erwarten kann: Im Gegensatz zur spekulativen Philosophie hat sie einen praktischen Nutzen, der darin besteht, dass die Erkenntnisse der modernen Physik uns „gleichsam zu Herrschern und Besitzern der Natur“ („nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature“) machen.

Hier muss man freilich genau lesen und das Gewicht des „gleichsam“ in der Formel „comme maîtres et possesseurs de la nature“ nicht übersehen. Descartes beansprucht keineswegs, Herrscher und Besitzer, folglich Ausbeuter der Natur zu sein. Seine Perspektive ist die des Gemeinwohls, das uns gebietet, unsere Kenntnisse nach Maßgabe des Möglichen („autant qu’il est en nous“) in den Dienst einer besseren Lebensqualität zu stellen, wie der Hinweis auf die Arbeit des Mediziners verdeutlicht.

„Macht“: Versuch einer philosophischen Wesensbestimmung

Guardinis Wesensbestimmung der Macht fällt verhältnismäßig kurz aus.

1. „Macht“, umfassend verstanden, ist die Fähigkeit, Realität zu bewegen, ein Vermögen, das von zwei Vorbedingungen abhängt. Einmal die Existenz realer Energien, die an der Wirklichkeit der Dinge Veränderungen hervorbringen. Die Rede von den Schalthebeln der Macht, und der Vergleich der Machtzentren mit einem Schaltwerk sind keine unschuldigen Metaphern; sie spiegeln einen zentralen Aspekt des Phänomens wider. In der Wissenschaft, im kapitalistischen Wirtschaftssystem, besonders aber in der Politik ist das Streben nach Machterwerb, Machtbehauptung, Machtverwaltung und Machtsteigerung der treibende Motor. Machiavellis *Il Principe* und Hobbes’ *Leviathan* betrachten die Politik und den Staat aus derselben machtpolitischen Perspektive.

2. Das zweite, in anthropologischer Hinsicht ausschlaggebende Merkmal ist ein spezifisches Machtbewusstsein, der instrumentale Wille, der Ziele setzt, und das Vermögen, die hierzu nötigen Kräfte zu mobilisieren. Macht ist

niemals ein bloßer Naturvorgang. Weil es sich um ein spezifisch menschliches Phänomen handelt, spielt die „Sinnggebung“ dabei eine entscheidende Rolle. „Die Initiative, welche Macht ausübt,

setzt ihr selbst den Sinn“ (S. 103). Es gibt keine an sich sinn- und wertvolle, und deshalb auch keine nicht in die Verantwortung gestellte Macht.

Guardini betont die grundlegende Ambivalenz des Phänomens, das sowohl die Möglichkeit zum Guten und Positiven wie die Gefahr des Bösen und Zerstörenden in sich birgt. Jede einseitige Verherrlichung oder Verteufelung der Macht verkennt ihre Wesensart. „Der Sehfähige

lacht nicht“ (S. 107), so Guardini. Er macht sich nicht über den Koloss mit tönernen Füßen lustig, denn im Umgang mit der Macht und in der Ausübung der Macht stehen zu viele ernste Dinge auf dem Spiel. Aus demselben Grunde wirft er sich nicht vor dem Machthaber wie vor einem Götzenbild nieder.

3. Das dritte Wesensmerkmal der Macht ist ihre Universalität, bzw. Ubiquität, die sich in unzähligen Erscheinungsformen äußert. In jedem Akt des Handelns und Schaffens, des Besitzens und des Genießens bekundet sich eine besondere Seinsmächtigkeit, für die der späte Heidegger den Ausdruck „Machenschaft“ prägte. Machtausübung und Machtgenuss gibt es überall und entsprechend vielfältig sind auch die Formen des Machtmissbrauchs.

Der „Entfaltung der Macht“ betitelte Abschnitt exemplifiziert diese knappe Wesensbestimmung anhand konkreter, hauptsächlich negativer Phänomene: skrupellose Ausbeutung der Ressourcen der Natur; Verwandlung des Werkzeugs in die Maschine; die Fabrik als Produktionsbereich des industriellen Zeitalters, und innerlich damit zusammenhängend die Figur des Arbeiters am Fließband, in der genialen Interpretation von Charlie Chaplins *Modern Times*; die zunehmende Ausdifferenzierung von Erkenntnis-, Wirk- und Erlebnisfeld, usw.

Guardini will diese mehrwiegend kritischen Analysen allerdings nicht im Sinn eines Kulturpessimismus à la Oswald Spengler verstanden wissen. Im Gegensatz zu vielen katholischen Denkern (z. B. Jacques Maritain) bestreitet er nicht die Legitimität der Neuzeit als solcher.

Um die philosophische Tragweite von Guardinis Ansatz sowohl positiv wie kritisch zu würdigen, sind drei Autoren besonders hilfreich.

1. In den fünfziger Jahren veröffentlichte Paul Ricœur, dem wir die französische Übersetzung von Guardinis *Tod des Sokrates* verdanken, mehrere wichtige Aufsätze zum Thema der Macht.¹¹

Ricœur zufolge ist die Gewaltlosigkeit im Sinne der Bergpredigt mehr als der Traum einer schönen Seele, der sich nicht in die Wirklichkeit übersetzen lässt. Weil die Gewalt sich in allen Phasen der Geschichte und allerorts bemerkbar macht, ist die Frage der Legitimität des Monopols der Staatsgewalt unausweichlich. In diesem Zusammenhang greift Ricœur seinerseits auf das mythische Motiv der „Mächte und Gewalten“ zurück, um daran zu erinnern, dass die Ordnung des Rechtsstaats niemals selbstverständlich ist, sondern stets einer neuen rationalen Rechtfertigung bedarf.¹²

Letzten Endes konfrontiert eine solche Besinnung uns mit dem Paradox des Politischen selbst. Die Politik stiftet zwischenmenschliche Beziehungen, die sich weder auf einen Klassenkampf noch auf ökonomische Zwänge

Die Rationalität des Staates ermöglicht die Freiheit, die Freiheit wiederum leistet Widerstand gegen den Machthunger.

Macht ist ambivalent – sie bietet Möglichkeiten Gutes zu tun, birgt aber auch die Gefahr des Bösen.

¹¹ Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, Paris, Ed. du Seuil, 2001, S. 265–355. ¹² Ebd., S. 285.



reduzieren lassen. Der politische Gebrauch der Macht zieht spezifische Übel nach sich, die als solche diagnostiziert werden müssen, sei es auch nur, um besser zu verstehen, inwiefern das Hauptproblem des Staates das der Freiheit ist, und zwar im doppelten Sinn: Die Rationalität des Staates ermöglicht die bürgerliche Freiheit und die Freiheit leistet dem politischen Machthunger Widerstand, immer wenn es nötig ist.¹³

2. „Immer deutlicher zeichnet sich ein Zustand ab, in welchem der Mensch die Natur aber zugleich der Menschen den Menschen, der Staat das Volk, das in sich laufende technisch-wirtschaftlich-staatliche System das Leben in der Gewalt hat“ (S. 139): Dieser Kernsatz Guardinis lenkt unseren Blick auf das Verhältnis von Macht und Gewalt, wofür Hannah Arendts 1970 publizierte, aber schon 1968, dem Todesjahr Guardinis, in Angriff genommene Schrift *Macht und Gewalt*, eine besonders wichtige

Quelle ist.¹⁴ Auch sie war eine „Zeitrede“, in der Arendt sich im Blick auf die damaligen Studentenunruhen kritisch mit dem „Zauber des kollektiv gewalttätigen Handelns“ auseinandersetzte.

Arendt zufolge spielt der Hang zur Unterwerfung, der Trieb zum Gehorsam und der Schrei nach dem starken Mann in der menschlichen Psychologie eine mindestens ebenso wichtige Rolle wie der von Nietzsche verherrlichte „Wille zur Macht“.

Macht entspringt der menschlichen Fähigkeit, sich handelnd mit anderen zusammenzuschließen und auf diese Weise neue Anfänge zu setzen und Initiativen zu ergreifen. Wäre der Mensch nur ein *animal laborans*, bzw. nur ein Werkstätiger, bräuchte er sich nicht dem Problem der Macht zu stellen. Das tut er nur, insofern er ein *zoon politikon*, ein Gemeinschaftswesen ist.

Weil Macht, im Gegenteil zur Gewalt, zum Wesen aller staatlichen Gemeinwesen gehört, ist die Frage nach der Legitimität der damit verbundenen Sanktions-, Organisations- und Exekutivfunktionen unausweichlich und muss von jeder Generation neu gestellt werden. „Keine politische Führung“, so Arendt, „kann ungestraft Macht durch Gewalt ersetzen; und Macht kann sie einzig aus einer nicht deformierten Öffentlichkeit gewinnen. Gewalt kann zwar Macht „vernichten“, jedoch keine Macht „erzeugen“. Sobald die Macht gewalttätig wird, wird sie illegitim. „Wo Gewalt der Gewalt gegenübersteht, hat sich noch immer die Staatsgewalt als Sieger erwiesen. Aber diese an sich absolute Überlegenheit währt nur solange, als die Machtstruktur des Staates intakt ist, das heißt solange Befehle befolgt werden und Polizei und Armee bereit sind, von ihren Waffen Gebrauch zu machen.“¹⁵

3. Wenn wir Guardinis Satz: „der Mensch kommt mit allem, was er ist und hat, dem Zugriff der Macht zur Verfügung“ (S. 143) aus der Perspektive von Michel Foucaults

Untersuchungen über die Überwachungs- und Strafmaßnahmen der modernen Gesellschaft betrachten, sind wir gezwungen uns neue, von Guardini kaum oder gar nicht erörterte Fragen zu stellen.

Foucault zufolge haben wir keinen Grund, die Macht nur im Blick auf das Monopol der legitimen Gewalt des Staates zu betrachten. Auch dort, wo keine uniformierten Ordnungshüter die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung überwachen, ist die Macht am Werk und bekundet sich in Form von technischen Möglichkeiten, im Kräftespiel der Kommunikation und der Machtverhältnisse, die gegenseitig aufeinander abgestimmt sind.¹⁶

Die Macht als solche gibt es nicht. Sie ist weder eine Substanz noch ein Privileg der Herrschenden, sondern ein allgegenwärtiges *plurale tantum*, das sich innerhalb der unterschiedlichsten sozialen Beziehungen manifestiert.¹⁷ Daher die Dringlichkeit der Frage nach den konkreten Formen der Machtausübung. Nur eine „Mikrophysik der Macht“,¹⁸ kann ihr auf die Schliche kommen.

Im Gegensatz zur landläufigen Vorstellung ist die Macht nicht immer destruktiv; sie erfindet und schafft häufig neue Wirklichkeiten. Auch wenn Macht selten Frieden stiftet, ist sie nicht immer gewalttätig. Sie bezieht sich auf „freie“ Subjekte, denen mehrere Möglichkeiten des Handelns und mehrere Verhaltensweisen zur Verfügung stehen. Ihr wahres Wesen offenbaren nicht die zahlreichen Formen der direkten Gewaltanwendung, der Unterdrückung bzw. der Bestrafung, sondern der erfinderische Gebrauch komplexer Mechanismen der Belohnung, der Überwachung, der Bestrafung und der Disziplinierung.

Chaplins *Diktator* ist eine geniale Karikatur des Größenwahns, an dem manche Machtmenschen leiden. Trotzdem müssen wir uns Foucault zufolge davor hüten, den Größenwahn als das einzige Wesensmerkmal der Macht festzuhalten. Nicht immer macht die Macht wahnsinnig, ebenso wenig wie der Machtverzicht den Wissenschaftler auszeichnet. Macht produziert ihre eigene Wissensformen, ebenso wie umgekehrt Wissen eine Form der Machtausübung ist. Beide bedingen sich gegenseitig.¹⁹

Foucaults Hinweise auf das komplexe und keineswegs univoke Räderwerk der Macht schärft unseren Blick für die neuen Formen

der Macht im digitalen Zeitalter, von denen Guardini noch keine Ahnung haben konnte. Besonders eindrucksvolle Beispiele hierfür liefern uns die Überwachungskameras in einigen chinesischen Großstädten, die gute Bürger für ihr Verhalten belohnen und schlechte Bürger an den Rand der sozialen Existenz abdrängen. Orwells „*Big Brother is watching you*“ ist längst von den modernen Technologien

Gottes Auftrag, sich die Erde untertan zu machen, geht nicht an einen Diktator sondern an einen Gärtner oder Hirten.

13 Ebd., S. 321.

14 Hannah Arendt: *Macht und Gewalt*, 10. Aufl. 1995.

15 *Macht und Ohnmacht*, S. 49.

16 Michel Foucault, *Dits et écrits*, Bd. 2, S. 1054.

17 *Dits et écrits*, Bd. 2, S. 1051.

18 *Surveiller et punir*, S. 34f.

19 *Surveiller et punir*, S. 36.

überholt und eine handfeste und fauststarke Wirklichkeit geworden. Diese Entwicklungen sind umso bedenklicher, als wir uns im Zeitalter der „Big Data“ bereitwillig ausbeuten lassen und unsere persönlichsten Daten per Handy oder per Internet für obskure Manipulationen zur Verfügung stellen.²⁰

Das Medusenhaupt der Macht und die Sehkräft des Glaubens

Im Vergleich zu seiner verhältnismäßig kurzen Wesenskennzeichnung der Macht nimmt Guardini anschließende theologische Betrachtung, die auf die „Sehkräft des Glaubens“ (S. 123) rekurriert, einen größeren Raum ein.

Seine „theologische Perspektive“ bringt wiederum drei Schlüsselbegriffe ins Spiel.

1. Das erste Stichwort lautet „Gott-ebenbildlichkeit“.²¹ In einem kurzen Kommentar zu Genesis 1 und 2 erinnert Guardini daran, dass Gott den Mensch dazu berufen hat, sich die Erde untertan zu machen und über Tiere und Pflanzen zu herrschen, nicht wie ein Diktator, sondern wie ein Gärtner und ein Hirt, der für das Gedeihen des ihm Anvertrauten verantwortlich ist.

Die Macht des Menschen betrifft nicht nur die äußere Natur, sie impliziert auch das eigene Leben des Menschen (S. 111) und damit das menschliche Selbstverständnis. Weil die Gottebenbildlichkeit ein Wesensmerkmal des Menschen ist, ist die Frage nach dem Gebrauch, den der Mensch von seiner Machtbegabung macht, unausweichlich. Seine Herrschaft kann nur als Gehorsam und Dienst verstanden werden, nämlich als Auftrag, die Menschenwelt in eine Freiheitswelt zu verwandeln, eben jene Welt, die das biblische Symbol des Gottesreiches ausdrückt.

Die Erzählung von der Erprobung und dem Sündenfall in Genesis 2 deutet an, dass der Mensch dem Auftrag, zur Herrschaft im weitesten Sinn zu gelangen „ebendadurch, dass er im Gehorsamsverhalten zu Gott bleibt und sie als Dienst versteht“ (S. 115), nicht gewachsen war, weil das durch die Schlange symbolisierte frevelhafte Begehren nach einer magischen Macht, etwa in Form des Namenszaubers, mächtiger als der Gehorsam gewesen ist.

Seitdem die Gottebenbildlichkeit mit einer Gottgleichheit verwechselt wurde, gibt es kein reines, „unschuldig“ Verhältnis zur Macht mehr, weil die Möglichkeit des Machtmissbrauchs nicht nur wahrscheinlicher, sondern unausweichlicher als ihr rechter Gebrauch geworden ist.

2. Das zweite, für die theologische Perspektive entscheidende Stichwort entnimmt Guardini dem christologischen Hymnus im 2. Kapitel des Philipperbriefs. Es lautet: „Kenosis“. Sehr viel hängt hierbei davon ab, was man unter

Erlösung versteht. Guardini übernimmt den Paulinischen Vergleich des ersten und des zweiten Adam. Für ihn, wie für Paulus, ist die Erlösung mehr als ein Flickwerk wie das eines Schusters, der einen abgetragenen Schuh neu- besohlt. Der Akt der Erlösung ist ein Akt der Neuschöpfung, der sich in der Wirklichkeit des Menschen und der Dinge vollzieht.

Deshalb ist die Erlösungslehre nicht mit einer Weisheitslehre zu verwechseln, die vor der Selbstüberhebung und Selbstüberschätzung des Menschen warnt und ihn an seine unüberschreitbaren Grenzen erinnert. Die weisheitliche Forderung der Selbstbescheidung ist wesensverschieden von der christlichen Grundtugend der Demut, die nach Guardini, ganz im Gegensatz zu Nietzsche, nicht als Schwäche, bzw. als Ressentiment, sondern als Stärke interpretiert werden muss.

Im Gegensatz zu Nietzsche sieht Guardini Demut nicht als Schwäche sondern als Stärke.

3. Ihren hyperbolischen Ausdruck findet diese Einstellung im christologischen Hymnus des Philipperbriefs, der uns dazu einlädt, auch den Akt der Menschwerdung des Gottessohns als ursprünglichen Akt der Demut zu verstehen. Das hindert Guardini nicht

daran, im Rückgriff auf seine Grundschrift *Der Herr*, das ganze Leben Jesu, seine Worte und seine Handlungen, als „ständige Übersetzung der höchsten Macht in die Form der Demut“ zu verstehen.

Die synoptischen Evangelien enthalten zahlreiche Hinweise auf die „*exousia*“, die seine Worte und Taten auszeichnete. Dass seine Demut die „Befreiung vom Bann der Macht aus der innersten Wurzel her“ (S. 124) impliziert, zeigt die Erzählung über die dreifache Versuchung, die Jesus am Anfang seiner Berufung siegreich besteht.

Sehen wir uns diesen Bericht näher an, fällt es nicht schwer, eine Beziehung zur Kantischen Trias der kulturell erworbenen Leidenschaften der Ehrsucht, der Herrschsucht und der Habsucht²² herzustellen. Weil Kant zufolge Leidenschaften „eigentlich nur auf Menschen“ gehen und folglich „auch nur durch sie befriedigt werden“, haben diese Neigungen, zu denen auch die Machtgier gehört, wohl den „Anstrich der Vernunft“, in Wirklichkeit aber handelt es sich um „Neigungen des Wahnes“ „welcher darin besteht: die bloße Meinung anderer vom Werte der Dinge dem wirklichen Werte gleich zu schätzen“.

Die Rede von einer Pathologie der Leidenschaften, an denen die Menschheit krank, darf uns freilich nicht daran hindern, uns mit Ricoeur zu fragen, ob diesen großen *Süchten*, in denen uns der Leidenschaftliche als ein Süchtiger erscheint nicht ein authentisches Suchen zugrunde liegt. Hinter der Pathologie („Sucht“) verstecken sich konstitutive Dimensionen („Sehnsüchte“) des Menschseins: *Haben*, *Vermögen* und *Gelten*, bzw. die ökonomische Sphäre des *Besitzens*, die *politische* Sphäre der *Herrschafts-* und *Machtverhältnisse* und die öffentliche Sphäre der *Anerkennung*. Auch wenn auf diesen Gebieten die Ausbeutung und Entfremdung nicht die Ausnahme, sondern die Regel sind, bleibt ein Spielraum der Imagination übrig, die

20 Bernard E. Harcourt, *Exposed: Desire and Disobedience in the Digital Age*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2015; *Gegenrevolution. Der Kampf der Regierungen gegen die eigenen Bürger*, aus dem Amerikanischen von Frank Lachmann, S. Fischer, Frankfurt am Main 2019.

21 Hierzu vgl. wiederum: Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, S. 128–151.

22 *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 82.



uns gleichsam ins Paradies zurückversetzen. Auch wenn der Adam des Paradiesgartens kein Großgrundbesitzer gewesen ist, war er doch Eigentümer einer Schafherde. Und auch wenn Adam und Eva sich noch nicht gegenseitig voneinander aufgespielt haben, so müssen sie doch wohl bereits einer gewissen Selbstschätzung fähig gewesen sein. Nur das Geld scheint im Paradies noch nicht im Kurs gewesen zu sein!

Lässt der entfesselte Prometheus sich noch bändigen? Ein Plädoyer für eine Ethik der Macht

Hauptbeleg für Guardinis Überzeugung, dass die Neuzeit im Wesentlichen zu Ende gegangen ist, ist unser gewandeltes Verhältnis zur Macht. Gerade weil „die Macht des Menschen ... überall in unaufhaltsamem Steigen begriffen“ ist, tritt sie heute erst in ihr kritisches Stadium (S. 98). Hieraus folgert er – vielleicht etwas vorschnell –, dass „sich unser Zeitwille in seinem Wesentlichen nicht mehr auf den Machtzuwachs als solchen“ richtet. Sehr viel hängt davon ab, welche Bedeutung man mit diesem dunkeln Begriff des „Zeitwillens“ verknüpft.

Begnügen wir uns mit der nüchternen Feststellung, dass die Macht „uns fragwürdig geworden ist“, weil wir nicht mehr der Meinung sind, dass jede „Zunahme an Macht“ gleichbedeutend mit einer „Wertsteigerung des Lebens“ ist. In welcher Verkleidung die Machtmenschen auch auftreten mögen, kann man auf sie Nietzsches Wort von den gefährlichen und gefährdeten Menschen anwenden. Das neue Gefühl, „dass unsere steigende Macht uns selbst bedroht“ ist unbestreitbar. Der Hauptbeleg hierfür war für Guardini, wie für Arendt, das Menetekel der Atombombe.

Siebzig Jahre später stellt sich die Frage nach dem verantwortlichen Gebrauch der Macht mit neuer Dringlichkeit und in zahlreichen neuen Lebensbereichen. Weniger als je können wir uns um diese Frage herumdrücken. Guardinis Forderung nach einer „aus wirklicher Fühlung mit dem Phänomen aufgebauten Ethik der Macht“ (S. 148), und sein Ruf nach einer „Entscheidung des Geistes“ ist dringlicher als je, weil

jede Vergrößerung der Verfügungsgewalt über die Welt uns zwingt, auf ein desto größeres Wagnis hin zu leben.

An eindringlichen Appellen zur Selbstbeschränkung der Macht herrscht kein Mangel. Vor fünfzig Jahren fragte sich Hans Jonas in seinem *Prinzip Verantwortung*, unter wel-

chen Bedingungen der entfesselte Prometheus der Technik gebändigt werden kann. Die heutige Generation der Jugendlichen schenkt Greta Thunberg, dem schwedischen Gretchen am Spinnrad, Gehör. Auch die Papstencyklika *Laudato sí* schreibt sich indiese Linie ein.

Heute wie früher verhält der hartgesottene Machtmensch sich wie das Rhinoceros in Eugène Ionescos Theaterstück. Er hat kein Gespür für die Verwundbarkeit der Menschen, die Verletzlichkeit der Dinge und die Gefahren, die mehr als je die Menschheit und die Umwelt bedrohen.

Blicken wir auf das tatsächliche Gebaren der Machthaber in der Wirtschaft, der Politik oder in den Medien, dann haben wir allen Grund, uns zu fragen, ob diejenigen, die an den Schalthebeln der Macht sitzen, nicht an einer nahezu unheilbaren Schwerhörigkeit und Kurzsichtigkeit leiden. Hätten sie zur Zeit Jesu Christi gelebt, hätte er ihnen wohl ein schallendes „Ephatata“ zugerufen. „Mache Ohren und Augen auf, um zu hören und zu sehen, wie es um unsere Welt bestellt ist!“

Die „praktischen Gesichtspunkte“ (S. 181), die Guardini am Ende seiner Besinnung in Form eines vierfachen: „Wir müssen wieder...“ („etwas von dem verwirklichen, was kontemplative Haltung heißt“; „wieder die elementare Frage nach dem Wesen der Dinge stellen“; „wieder lernen, dass die Herrschaft über die Welt die Herrschaft über uns selbst voraussetzt“; „wieder im Ernst die Frage nach dem letzten Beziehungspunkt unserer Existenz, nach Gott stellen“; „die jeweilige Sache so zu tun, wie sie ihrer Wahrheit nach getan werden sein will“) ins Feld führt, gleiten an den Machthabern ab wie das Wasser am Gefieder einer Ente, weil diese Empfehlungen für sie nur die frommen Wünsche einer schönen Seele sind.

Am Schluss meiner Erwägungen möchte ich Guardinis praktische Anregungen durch ein fünftes „Wir müssen wieder...“ ergänzen. Ich formuliere es in Anspielung auf das Grimmsche Märchen *Von einem, der auszog, das Fürchten zu lernen*. Ob es uns gefällt oder nicht: *Wir müssen wieder das Fürchten lernen*, nicht ein Fürchten, das kopflos macht, sondern ein Fürchten, das unser Gespür für das weckt, was im Umgang mit der Macht auf dem Spiel steht.

„Das Bedenklichste in dieser unserer bedenklichen Zeit ist, dass wir immer noch nicht denken“, heißt es in Heideggers letzter Vorlesung: *Was heißt Denken?*. Diesen Spruch können wir im Blick auf Guardinis Plädoyer für eine „Ethik der Macht“ und das Jonas'sche „Prinzip Verantwortung“ folgendermaßen abwandeln: „Das Bedenklichste in dieser unserer mehr und mehr bedenklichen Zeit ist, dass wir immer noch nicht fähig sind, die Gefahr vor auszudenken und die Macht in ihre Schranken zu verweisen.“ ■

Wir müssen uns heute fragen, ob diejenigen an den Schalthebeln der Macht nicht an Schwerhörigkeit und Kurzsichtigkeit leiden.

Siebzig Jahre nach Erscheinen des Buches stellt sich die Frage nach dem Gebrauch der Macht mit neuer Dringlichkeit.

Die Konsequenzen des ukrainischen Kirchenkonfliktes für den ökumenischen Dialog mit den orthodoxen Kirchen – eine katholische Perspektive

von Bischof Gerhard Feige

Zur Frage nach den Konsequenzen des ukrainischen Kirchenkonfliktes für den katholisch-orthodoxen Dialog möchte ich zunächst die Folgen auf der Ebene des internationalen Dialogs und dann im Blick auf Deutschland skizzieren. Danach werde ich kurz auf das Thema „Primat und Synodalität“ eingehen. In der Ungeklärtheit der Zuordnung dieser beiden ekklesiologischen Strukturelemente sehe ich den theologischen Kern des ukrainischen Kirchenkonfliktes und eine kirchen- und konfessionsübergreifende Herausforderung unserer Zeit.

Konsequenzen für den internationalen katholisch-orthodoxen Dialog

Der katholisch-orthodoxe Dialog auf Weltebene befindet sich seit der letzten Vollversammlung der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche 2016 in Chieti und der dort erfolgten Verabschiedung eines Dokumentes über Synodalität und Primat im ersten Jahrtausend¹ in einer Übergangsphase. Im Anschluss an Chieti verständigte sich das Gemeinsame Koordinationskomitee der internationalen Dialogkommission, das die Treffen der Vollversammlungen vorbereitet und Textentwürfe erstellt, bei seiner Sitzung auf Leros

im September 2017 für die weitere Arbeit auf zwei Themen. Zum einen sollte ein Dokument über „Primat und Synodalität im zweiten Jahrtausend und heute“ und zum anderen ein Text über das Thema „Auf dem Weg zur Einheit im Glauben: Theologische und kanonische Fragen“ in Angriff genommen werden. Es wurden zwei Subkommissionen eingerichtet, die den Auftrag erhielten, erste Entwürfe



Bischof Dr. Gerhard Feige, Magdeburg

¹ *Synodalität und Primat im ersten Jahrtausend. Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis im Dienst der Einheit*, in: KNA-ÖKI, Nr. 39 (27.09.2016) Dokumentation, I–V.

Vertiefung des Themas von Seite 21–35

Ukraine: Die Orthodoxe Kirche vor einem Schisma?

zu schreiben. In diesen beiden Subkommissionen haben wie üblich russisch-orthodoxe Vertreter mitgearbeitet.

Zu einem Einschnitt kam es, als sich der Konflikt um die Errichtung der Orthodoxen Kirche der Ukraine durch das Ökumenische Patriarchat zuspitzte und daraufhin der Heilige Synod des Moskauer Patriarchats am 14. September 2018 erklärte, die Teilnahme an den theologischen Dialogen, multilateralen Kommissionen und anderen Strukturen abzubauen, wenn diese unter dem Vorsitz oder Ko-Vorsitz eines Repräsentanten des Patriarchats von Konstantinopel stehen. Von dieser Entscheidung ist seither auch der internationale katholisch-orthodoxe Dialog betroffen, wo von orthodoxer Seite üblicherweise ein Vertreter des Ökumenischen Patriarchats – aktuell Erzbischof Job von Telmessos – Ko-Vorsitzender ist.

Denn seither nehmen gemäß dem obigen Beschluss am internationalen katholisch-orthodoxen Dialog keine Vertreter des Moskauer Patriarchats mehr teil. Das führte dazu, dass die Sitzungen des Koordinationskomitees im italienischen Bose im November 2018 und im November 2019 ohne Beteiligung des Moskauer Patriarchats stattfanden. Die dortige Beratung des Textentwurfs über „Primat und Synodalität im zweiten Jahrtausend und heute“ erfolgte, wie zu hören war, in konstruktiver und sachbezogener Atmosphäre, aber eben in Abwesenheit der russisch-orthodoxen Vertreter. Die Vollversammlung der Gemeinsamen Internationalen Kommission hat seit der erwähnten Entscheidung des Moskauer Patriarchats vom September 2018 nicht getagt. Ihre nächste Sitzung ist für 2021 angedacht.

Dass der internationale katholisch-orthodoxe Dialog trotz der Abwesenheit von Vertretern des Moskauer Patriarchats nicht ausgesetzt wird, beruht auf einer innerorthodoxen Vereinbarung von 1987. Danach wird ein ökumenischer Dialog

Der katholisch-orthodoxe Dialog geht trotz der Abwesenheit des Moskauer Patriarchats weiter.



auch dann fortgeführt, wenn eine einzelne Kirche sich entscheidet, keine Delegierten zu einer Sitzung zu entsenden, insofern es sich nicht um eine panorthodoxe Entscheidung handelt. Diese Position hat das Konzil von Kreta in seinem Dokument über die Beziehungen der Orthodoxen Kirche zur übrigen christlichen Welt bestätigt², dies allerdings bekanntermaßen in Abwesenheit des Moskauer Patriarchats.

Freilich bleibt mit dem Moskauer Patriarchat derzeit diejenige orthodoxe Kirche dem internationalen katholisch-orthodoxen Dialog fern, die mehr als die Hälfte der orthodoxen Christen umfasst. Von daher wurde wieder-

holt die Frage gestellt, welchen Stellenwert künftige Verständigungen der Dialogkommission in theologischen Fragen haben könnten, wenn sie ohne Zustimmung des Moskauer Patriarchats erfolgen. Andererseits wird darauf hingewiesen, dass es ein Verlust in den katholisch-orthodoxen Beziehun-

gen wäre, bestehende Dialogebenen abbrechen zu lassen, zumal von orthodoxer Seite auf der Grundlage der dargelegten Vereinbarung an der Fortführung festgehalten wird.

Der katholischen Seite steht es nicht zu, in dem schwellenden Konflikt für eine Seite Partei zu ergreifen. Daher ist es gut, dass neben der Arbeit in der Dialogkommission auch die bestehenden bilateralen Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und einzelnen orthodoxen Kirchen und so auch mit dem Moskauer Patriarchat weiter intensiv gepflegt werden. Die Zusammenarbeit mit dem Moskauer Patriarchat erfolgt dabei vor allem in den Bereichen von Kunst und Kultur sowie durch die Förderung des Austauschs unter Theologiestudierenden. Auch gibt es seit dem Treffen von Papst Franziskus und Patriarch Kyrill am 12. Februar 2016 in Havanna jeweils im Februar an unterschiedlichen Orten eine gemeinsame katholisch/russisch-orthodoxe Veranstaltung zum Jahrestag der Begegnung.

Folgen für die katholisch-orthodoxen Beziehungen in Deutschland

Ähnlich wie auf internationaler Ebene gibt es in Deutschland ein offizielles katholisch-orthodoxes Dialoggremium. Auch für diese Gemeinsame Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland hatte die Entscheidung des Moskauer Patriarchats Konsequenzen. Über viele Jahre wirkte in diesem Gremium der russisch-orthodoxe Erzbischof Feofan mit. Nach dessen Tod hatte sein Nachfolger, Erzbischof Tichon von Podolsk, zunächst signalisiert, dass er gern zur Mitwirkung bereit sei. Dazu ist es nicht gekommen, da die Kommission orthodoxerseits unter dem Ko-Vorsitz des griechisch-orthodoxen Metropoliten Augoustinos und damit eines Vertreters des Ökumenischen Patriarchats steht, was für

Erzbischof Tichon eine Mitarbeit derzeit ausschließt. Das bedeutet, dass die Russische Orthodoxe Kirche in der Gemeinsamen Kommission aktuell nicht vertreten ist.

Unmittelbaren Einfluss auf die inhaltliche Arbeit dieses Gremiums hat dies bislang kaum. Dies gilt umso mehr, als es sich, anders als die internationale Dialogkommission, nicht systematisch-theologischen Fragen widmet, sondern Themen, die pastoraler Art sind und sich aus dem Zusammenleben von Katholiken und Orthodoxen in Deutschland ergeben. So wurden über einen Zeitraum von zehn Jahren Dokumente über das Kirchenjahr in der Tradition des Ostens und des Westens erstellt. Sie befassen sich mit dem Sonntag, Ostern, Weihnachten und mit Herren-, Marien- und Heiligenfesten sowie weiteren Festen, die für die Glaubenspraxis und Frömmigkeitstradition beider Kirchen von besonderer Bedeutung sind. Eine Gesamtausgabe dieser Texte ist Ende letzten Jahres in der von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen Reihe der Arbeitshilfen erschienen.³

Aktuell befasst die Gemeinsame Kommission sich mit Erinnerungsorten des christlichen Glaubens in Deutschland, die für Katholiken wie für orthodoxe Gläubige anschlussfähig sind. Durch die stärker pastoral-praktische Ausrichtung der Gemeinsamen Kommission fällt das Fehlen eines Vertreters der Kirche des Moskauer Patriarchats hier weniger ins Gewicht. Dennoch bedaure ich es als katholischer Ko-Vorsitzender der Gemeinsamen Kommission sehr, dass der innerorthodoxe Konflikt sich auch auf dieses Gremium auswirkt.

Angesichts der derzeitigen Situation ist es eine gute Fügung, dass die Deutsche Bischofskonferenz seit den 1980er-Jahren eigene theologische Gespräche mit dem Moskauer Patriarchat führt. Diese Gespräche kamen damals vor allem aufgrund des Interesses von russischer Seite zustande. Auch die lange zurückreichenden Gespräche zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Moskauer Patriarchat dürften eine Rolle gespielt haben.

Die bilateralen theologischen Gespräche zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und dem Moskauer Patriarchat wurden in einer ersten Phase zwischen 1986 und 1998 geführt und dann nach einer mehr als zehnjährigen Pause 2009 mit einer Begegnung in Kloster Weltenburg wieder aufgenommen. Seither trifft man sich in der Regel alle zwei Jahre abwechselnd in Deutschland und in Russland. Inhaltlich geht es bei diesen Gesprächen um sozial-ethische Themen und Fragen des gemeinsamen Zeugnisses. So stand die letzte Begegnung 2018 in Kloster Marienrode in Hildesheim unter dem Thema „Mission und Evangelisierung in der heutigen Gesellschaft“. Die nächste Gesprächsrunde ist für Juni dieses Jahres geplant.

Bei den Gesprächen geht es um sozial-ethische Themen und Fragen des gemeinsamen Zeugnisses.

2 Vgl. *Die Beziehungen der Orthodoxen Kirche zur übrigen christlichen Welt*, in: Synodos. *Die offiziellen Dokumente des Heiligen und Großen Konzils der Orthodoxen Kirche* (Kreta, 18.–26. Juni 2016), Bonn 2018, 57–66; hier Nr. 9, S. 60.

3 *Das Kirchenjahr in der Tradition des Ostens und des Westens* (Arbeits-hilfen Nr. 310), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und dem Generalsekretariat der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland, Bonn/Dortmund 2019.

Die Interdependenz von Primat und Synodalität als theologischer Kern des ukrainischen Kirchenkonfliktes und als kirchen- und konfessionsübergreifende Herausforderung unserer Zeit

Der aktuelle Konflikt um die Errichtung der Orthodoxen Kirche der Ukraine hat seine tieferen theologischen Wurzeln in den offenen Fragen hinsichtlich des Verständnisses und der Interdependenz von Primat und Synodalität. Er macht offenkundig, dass es innerhalb der Orthodoxie keine gemeinsame Vorstellung davon gibt, ob es sich beim Primat auf universaler Ebene um einen reinen Ehrenprimat handelt oder ob mit diesem Amt auch besondere Rechte wie z. B. die Verleihung von Autokephalie verbunden sind. Darüber hinaus zeigt der schwelende Streit, dass Synodalität, die für die orthodoxe Ekklesiologie wesentlich ist und die von Papst Franziskus in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* im Sinne eines Austauschs der Gaben als etwas bezeichnet wurde, von dem wir katholischerseits lernen können⁴, in der Orthodoxie auf gesamtkirchlicher Ebene nicht funktioniert.

Beides, die Differenzen im Blick auf das Primatsverständnis und die Krise des Synodalprinzips auf gesamtkirchlicher Ebene, sind zwei Seiten einer Medaille. Dass beide Prinzipien, Primat und Synodalität, für die Kirche gleichermaßen von Bedeutung sind, hat der Gemeinsame orthodox-katholische Arbeitskreis St. Irenäus – ein inoffizieller Gesprächskreis katholischer und orthodoxer Theologen – in seiner jüngsten Studie „Im Dienst an der Gemeinschaft“ herausgestellt: „Primat und Synodalität sind“ – so die Studie

4 Vgl. Papst Franziskus, *Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 194), Bonn 2013, Nr. 246, S. 167.

– „keine fakultativen Formen kirchlicher Verwaltung, sondern gehören voll und ganz zum Wesen der Kirche, denn beide sind dazu bestimmt, die Gemeinschaft auf allen Ebenen zu stärken und zu vertiefen.“⁵ Beide Elemente gut und fruchtbar zu integrieren, ist eine Aufgabe, die sich nicht nur der orthodoxen Kirche stellt.

Jedenfalls sehe ich die katholische Kirche vor derselben Herausforderung, wenn auch eher unter umgekehrtem Vorzeichen.⁶ Papst Franziskus hat wiederholt für die katholische Kirche eine Stärkung der Synodalität angemahnt und

entsprechende Schritte eingeleitet. Vielleicht können wir in der Frage der Integration beider Elemente im katholisch-orthodoxen Miteinander voneinander lernen. Vor allem aber könnte es weiterführend sein, gemeinsam die Frage noch intensiver theologisch zu erörtern.⁷ Dabei könnten die

wichtigen Impulse, die die genannte Studie des Irenäus-Arbeitskreises bereithält, aufgenommen werden. Ebenso sollten die Überzeugungen und Erfahrungen auch der anderen Kirchen und Konfessionen mit einbezogen werden. Die Klärung des dynamischen Verhältnisses von Primat und Synodalität ist die eigentliche ökumenische Herausforderung, vor der die Kirchen heute stehen. Sie ist dringend anzugehen, um die Einheit innerhalb der Kirchen zu wahren und dabei vielleicht auch auf dem Weg zur Einheit zwischen den Kirchen weiterzukommen. ■

Die Klärung des Verhältnisses von Primat und Synodalität ist die eigentliche Herausforderung.

5 *Im Dienst an der Gemeinschaft. Das Verhältnis von Primat und Synodalität neu denken*. Eine Studie des Gemeinsamen orthodox-katholischen Arbeitskreises St. Irenäus, Paderborn 2018; hier Nr. 16, Grundthese, S. 88.

6 Siehe dazu auch: *Im Dienst an der Gemeinschaft*, a. a. O., Nr. 17.7, S. 94; Nr. 17.11, S. 95.

7 Vgl. Th. Bremer, *Zur Lage der Orthodoxie in der Ukraine*, a. a. O., S. 186.



Die Konsequenzen des ukrainischen Kirchenkonflikts für den ökumenischen Dialog mit den orthodoxen Kirchen, speziell auch im Hinblick auf die Diasporasituation

von Bischof Andrej Ćilerdžić

Vertiefung des Themas von Seite 21–35

Ukraine: Die Orthodoxe Kirche vor einem Schisma?

*Der orthodoxe Christ darf nicht vergessen,
dass einzig und allein Gott weiß,
wo die Grenzen der Kirche sind.
(Metropolit Hilarion)*

Die Orthodoxe Kirche lebt in ihrer zweitausendjährigen Geschichte, mit konkreten Fakten und in der lebendigen Tradition. Es ist die Tradition (Überlieferung), die einen eigenen Wert an sich darstellt und wie ein Kirchenrecht wirkt! Dem Ökumenischen Patriarchat steht innerhalb der Orthodoxie ein von Ökumenischen Konzilien verliehener, allgemeiner Vorrang zu und es handelt in verschiedensten gesamtorthodoxen Angelegenheiten innerhalb dieser allgemeinen lebendigen Tradition. Historisches Faktum ist, dass alle autokephalen Kirchen, die im zweiten Jahrtausend ihre Selbstständigkeit und Patriarchatswürde erhalten haben, diese nur durch das Ökumenische Patriarchat erhalten haben, ohne eine vorherige panorthodoxe synodale Vorbereitung oder Genehmigung, auch ohne eine formelle gesamtorthodoxe synodale Bestätigung. Ein Autokephalie-Status war sofort nach der Entscheidung der Synode der Kirche Konstantinopels und der Überreichung des Tomos wirksam.

I.

In der Ökumene stören sich viele an der Größe und Macht der russischen Nation. Man meint verstärkte nationalistische Tendenzen zu erkennen, die dem Christentum schaden und etwa den übernationalen Charakter des Christentums herabsetzen. Das Ökumenische Patriarchat fördert grundsätzlich konkret in seinen Diözesen den übernationalen Charakter der Gesamtorthodoxie. Darf die nationale Identität Kriterium der Strukturierung und der Einheit der Gesamtorthodoxie sein?

Der Moskauer Patriarch Kyrill hatte laut Beschluss der Synode des Moskauer Patriarchates vom September 2019 an die russischen Gemeinden des Auslandes appelliert, zu ihrem Volk und zu ihrem Vaterland zurückkehren. Betreibt etwa die Kirche Russlands eine Beeinträchtigung der Einheit der Gesamtorthodoxie, eine Verunsicherung der gesamtorthodoxen Struktur? Was passiert, wenn jemand in der Gesamtorthodoxie ein neues oder anderes Koordinationsorgan beantragen würde? Hat das Ökumenische Patriarchat bei der Ausübung seiner die Gesamtorthodoxie betreffenden Aufgaben unrechtmäßig gehandelt und damit sein etwaiges Koordinationsrecht verwirkt? Existiert überhaupt ein solches Recht?

Für die Kirche Konstantinopels ist die neue Ukrainische Kirche bereits ein Faktum, bedingungslos und ohne formelle Anerkennung von anderen Orthodoxen Kirchen. Nach der wiederholten Ablehnung Moskaus hätten sich u. a. die Herren Dumenko und Denissenko letztendlich direkt an die „einzig richtige Instanz“ gewandt, die das alleinige Recht habe eine Autokephalie zu verleihen. Nachdem im zweiten Jahrtausend einige Tochterkirchen von der Mutterkirche in ihre Selbstständigkeit entlassen worden waren, schrumpfte tatsächlich das umfangreiche Jurisdiktionsgebiet der Kirche Konstantinopels zusammen. Die Mutterkirche hat also im zweiten Jahrtausend durch die Gewährung von Autokephalie ihr eigenes Jurisdiktionsgebiet bewusst und selbstlos kleiner gemacht!

Ansonsten wären die meisten der heutigen Kirchen schlicht Kirchengebiete und Diözesen unter der unmittelbaren Jurisdiktion Konstantinopels geblieben! Diese großzügige Freigabe mag von manchen Orthodoxen undankbar geringgeschätzt worden sein, denn als ehemalige Gebiete der Kirche Konstantinopels hätten ja die neuen Kirchen selbst, als Autokephale Kirchen, überhaupt nie existiert, sondern wären eher eine oder mehrere Diözesen der Kirche Konstantinopels geblieben. Dem Ökumenischen Patriarchat wird trotzdem vorgeworfen bei nicht gerade übermächtiger Größe und keiner übermäßigen Zahl von Gemeinden und Gläubigen, überheblich zu sein.

Im Phanar wird die Vorstellung abgelehnt, der zufolge der Ökumenische Patriarch schlicht Schismatiker der Ukraine eingeladen habe, autokephal zu werden. Nein! Alle Bischöfe in der Ukraine waren eingeladen! Darüber hinaus stelle der Tomos keine Neuerung dar, sondern sei ähnlich in jener Art und Weise verfasst worden, so wie auch alle anderen Autokephalie-Urkunden (Tomoi) von der Kirche Konstantinopels für die späteren orthodoxen Autokephalen Kirchen im zweiten Jahrtausend überreicht worden sind. Die Kirche Konstantinopels möchte wissen lassen, ein lang andauerndes Schisma in der Ukraine nun beenden zu wollen, wobei sie meint, gar nicht den kanonischen Metropoliten Onufrij übergangen zu haben.

Sie möchte wissen lassen, dass nun mit diesem Tomos die vom Moskauer Patriarchat als schismatisch verurteilten Bischöfe und „Millionen von Gläubigen“, auf deren Wunsch hin, da sie sich ohne ihr Verschulden in einer untragbaren kirchlichen Situation befinden, endlich von Moskau unabhängig werden. Die von manchen als sinnvoll erklärte Handlung der Kirche Konstantinopels zur Wiederherstellung einer kirchlichen Gemeinschaft aller Christen in der Ukraine, sei nicht personenbezogen gewesen, beispielsweise auf die Herren Dumenko und Denissenko, sondern habe, wie erwähnt, ausnahmslos alle orthodoxen Gläubigen in der Ukraine betroffen, also nicht nur die schismatischen Teile, sondern sämtliche Bischöfe in der Ukraine.

Die Kirche Konstantinopels habe dies zwar jetzt erst durchgesetzt, aber theoretisch habe sie diese Handlung auch schon viel früher durchsetzen müssen. Der ökumenische Patriarch habe gar nicht voreilig gehandelt, sondern nach reiflicher Überlegung! Als alle Versuche zur Lösung des Problems ohne Ergebnis blieben, habe die bischöfliche Vollversammlung der Kirche Konstantinopels beschlossen, von ihrem Recht Gebrauch zu machen, allen Orthodoxen in der Ukraine die Autokephalie zu gewähren, einschließlich Metropolit Onufrij, und zwar als reales Angebot an alle Orthodoxen in der Ukraine, wobei im Vorfeld zunächst einmal die „Schismatiker“ durch das Ökumenische Patriarchat rehabilitiert worden waren. Handelt es sich hier eigentlich um ein „Schisma“ oder um eine Krise, die vorübergehen wird?

II.

Die Bemühungen um Einheit der Gesamtorthodoxie und auch die Arbeit in der ökumenischen Bewegung sind aber damit beeinträchtigt worden, was unserem heiligen Anliegen der Wiederherstellung der vollen Einheit aller Kirchen Christi nachteilig ist. Das Moskauer Patriarchat hat nämlich seine Teilnahme in jenen orthodoxen und ökumenischen Organisationen und Kommissionen aufgekündigt, denen Vertreter der Kirche Konstantinopels vorsitzen. Dies erschwert eine Rückkehr zu Normalität. Die Fortführung und die Ergebnisse der bilateralen ökumenischen Dialoge der Gesamtorthodoxie mit den anderen Kirchen werden vermutlich wegen der Nicht-Teilnahme der Kirche Russlands beeinträchtigt werden. Bevor es nämlich gilt, die substanziellen Inhalte der ökumenischen Dialoge objektiv zu beurteilen, wird wohl zunächst geklärt werden müssen, wie alle orthodoxen Schwesterkirchen mit dieser neuen, radikal negativen Entwicklung umgehen.

Das Moskauer Patriarchat besteht jedenfalls darauf, dass das Ökumenische Patriarchat die gewährte Autokephalie an die Kirche der Ukraine zurücknimmt, während das Ökumenische Patriarchat dies ablehnt, weil sie dann demzufolge jede gewährte Autokephalie grundsätzlich zurücknehmen könnte. Für die Kirche Konstantinopels befindet sich die weitere Anerkennung der neuen Ukrainischen Kirche in einem Prozess, der früher oder später zur Gesamtanerkennung innerhalb der Orthodoxie führen soll. Andererseits sind einige Gegner des Öku-

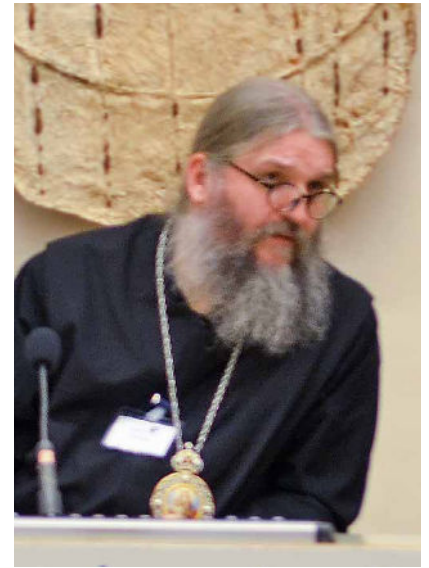
menischen Patriarchats und besonders Zeloten, die speziell auch die ökumenische Bewegung ablehnen, beispielsweise in Griechenland, zu Befürwortern des Moskauer Patriarchats und zu Gegnern der Autokephalie-Gewährung geworden.

Könnten künftig auch die Schismatiker der Altcalendarier in Griechenland und weltweit anerkannt werden? Der Tag der Wiederherstellung und Verwirklichung einer großen kirchlichen Einheit sollte ein Tag großer Freude und Dankbarkeit werden, ein großer Tag unterwegs zur Verwirklichung der vollen kirchlichen und sakramentalen Einheit aller Kirchen, ein großer Tag für die ökumenische Bewegung mit beispielhafter dynamischer Wirkung. Hinsichtlich der unierten Ukrainischen griechisch-katholischen Kirche hätte eine gemeinsame Lösung innerhalb der Ukraine gesucht werden sollen.

Die synodale Struktur und eine neue Interpretation der Rolle des Bischofs von Rom hätten dabei für die endgültige Gestalt der gesamten Kirche hilfreich sein können, um künftig gemeinsam ein neues Oberhaupt zu wählen. Das wünschten sich auch Papst Franziskus und Patriarch Kyryll in ihrem gemeinsamen Kommuniqué bei ihrer Begegnung in Kuba im Februar 2016: zur Versöhnung beitragen, das Recht einräumen existieren zu können und alles für die geistlichen Ansprüche ihrer Gläubigen unternehmen, im Bemühen, mit allen Nachbarn in Frieden zu leben.

Für den unierten Großbischof Swjatoslaw Schewtschuk ist und bleibt das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel die Mutterkirche. Patriarch Bartholomaios ist bereit, die ökumenische Kooperation mit den unierten griechisch-katholischen Christen in der Ukraine zu intensivieren. Stehen die Unierten in der Ukraine Herrn Dumenko deshalb so positiv gegenüber, weil sie dies ausnützen wollen, um die Orthodoxen der Jurisdiktion des Papstes zu unterwerfen? Es war Schewtschuk, der an den Appell von Papst Johannes Paul II. in *Ut unum sint* (1995) erinnerte, in dem der Papst Kirchenführer und Theologen aus nichtkatholischen Kirchen aufrief, mit ihm über mögliche alternative Formen des Einheitsamtes des Bischofs von Rom nachzudenken und einen Dialog zu führen, der momentan wirklich Früchte bringt.

Als Antwort auf die berühmte Enzyklika des Ökumenischen Patriarchates an alle Orthodoxen Autokephalen Kirchen des Jahres 1902 lautete im Jahre 1904 die offizielle Position des Moskauer Patriarchates: „Wir ehren die apostolische Sukzession der lateinischen Hierarchie und



Bischof Andrej Čilerdžić, Wien

Das Moskauer Patriarchat hat sich aus allen Organisationen zurückgezogen, in denen Konstantinopel den Vorsitz führt.

diejenigen, die zu unserer Kirche kommen, akzeptieren wir in jenem Weihegrad, den sie hatten... So akzeptieren wir auch die Armenier, die Kopten, Nestorianer usw., die die apostolische Sukzession nicht verloren haben.“

So betrachtete die Russische Kirche im Jahr 1904 die Weihen jener Kleriker, die sie nicht nur als Schismatiker, sondern auch als Häretiker bezeichnete. Kann das Moskauer Patriarchat die Weihen der Schismatiker in der Ukraine künftig anerkennen, weil die Schismatiker durch das Ökumenische Patriarchat rehabilitiert wurden? Das Moskauer Patriarchat hat das Schisma mit der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland (ROCOR) nur mit einer Erklärung beendet, die von beiden Seiten am 17. Mai 2007 unterzeichnet wurde. Alle Kleriker der früheren schismatischen Kirche wurden in allen Weihestufen in ihrem Amt anerkannt, ohne eine besondere liturgische Handlung oder gar eine Wiederweihe. Nach der gemeinsamen Unterzeichnung gab es eine feierliche Konzelebration. Welche Kriterien wurden hier angewandt?

Statt uns mit den alltäglichen existenziellen Problemen der Menschen auf der Welt zu beschäftigen, müssen wir uns nun mit kirchenpolitischen und machtpolitischen Konfrontationen beschäftigen. Dabei entsteht schlechthin die Gefahr, dass die Kirchen ihre Glaubwürdigkeit und die Wirksamkeit bei der Verkündigung des Evangeliums verlieren. Die Gläubigen überall sind müde geworden, alle diese Kämpfe erleben zu müssen, und sie verstehen nicht, warum solche Probleme nicht mehr das Evangelium im Vordergrund stehen lassen.

III.

Die Gewährung der Autokephalie für die Orthodoxe Kirche in der Ukraine durch das Ökumenische Patriarchat wurde zum Anlass für zusätzliche Sorgen innerhalb der Gesamthodoxie und darüber hinaus. Eine negative Entwicklung ist entstanden, die nicht notwendig war, sondern vermeidbar gewesen wäre. Zweifelsohne hatte sich in der Vergangenheit die Orthodoxe Kirche bei unordentlichen Zuständen traditionell immer auf die authentische, objektive und weise Führung der Kirche Konstantinopels berufen. Bisher wurden gesamthodoxe Probleme und Probleme einzelner Kirchen traditionell dank der Koordination des Ökumenischen Patriarchats, aufgrund seiner besonderen Rolle innerhalb der Gesamthodoxie im Sinne der Einheit behandelt. Erzpriester Nikolaj Danilevic aus Kiew hat immer wieder behauptet, dass sich die zerspaltenen Parteien traditionell und privat öfters beim Bier getroffen haben und über ihre Zukunft gesprochen hätten.

Statt der Einheit und der harmonischen Gemeinschaft innerhalb unserer Kirchen müssen wir also bedauerlicherweise innerhalb der Orthodoxie selbst Schwierigkeiten und Spannungen und Probleme feststellen. Es entsteht der Eindruck, dass durch die Gewährung der Autokephalie in der Ukraine vergessen wurde, dass ohne Frieden und Gemeinschaft zwischen den Kirchen auch kein echter Frieden zwischen den Menschen und den Völkern erreicht werden kann. Hier ist etwas Voreiliges geschehen! Orthodoxe Christen sind weltweit vor vollendete Tatsachen gestellt worden, was Schmerz und Trauer bereitet.

Auch wenn Kraft und Wille weiter besteht, wird es aufgrund der entstandenen chaotischen Lage sehr schwierig werden, richtige Lösungen zu finden, außer mit Gottes Hilfe. Es ist schmerzlich, dass wir uns in einer derartigen Situation befinden, aber wir dürfen auch nicht die Hoffnung verlieren. Denn Resignation und Christsein ist ein Widerspruch in sich.

Könnte als höhere Instanz die Synode der Kirchenoberhäupter einberufen werden, um eine Lösung zu finden? Während manche orthodoxen Kirchenoberhäupter die Einberufung einer Panorthodoxen Synode zur Lösung des Problems der Ukraine wünschen, wollen andere zunächst erleben, dass alle polemischen Behauptungen, dass das Ökumenische Patriarchat etwa unkanonisch gehandelt habe, zurückgenommen werden. Die Kirche Konstantinopels sieht jedenfalls ihre Sicht der grundlegenden Struktur der Gesamthodoxie gefährdet, ja vor ihrer Zerstörung.

Die Verwirklichung einer gesamthodoxen Synaxis, sowohl als Treffen von Kirchenoberhäuptern als auch als Gesamthodoxe Synode, ist wohl zum Scheitern verurteilt. Wer realitätsnah diskutieren möchte, wird sich künftig mit dem Unangenehmen und dem Problematischen beschäftigen müssen. Es bleibt offen, ob unsere Kirchen trotz ihrer dogmatischen und liturgischen Nähe überhaupt in der Lage sind, die Dinge offen miteinander auszusprechen. In zahlreichen konkreten kritischen Fällen hat sich jedoch immer wieder gezeigt, dass das Ökumenische Patriarchat mit seiner gesamthodoxen Rolle hilfreich gewesen ist, wofür die Kirchen dem Patriarchat von Konstantinopel dankbar sind.

Es sind in der Vergangenheit keine neuen gesamthodoxen Regelungen erreicht worden, also hätte man die bisher praktizierten Regelungen, die Gewährung der Autokephalie aufschieben müssen, weil für die Gesamthodoxie offensichtlich die Kirche Konstantinopels nicht unbedingt jene Instanz sein muss, die allein das Recht hätte, eben auf dem Territorium der ehemaligen Sowjetunion, Autokephalien zu verleihen. Hat Metropolit Hilarion tatsächlich konkretisiert, dass Moskau bereit sei, die Autokephalie zu verleihen, wenn exklusiv die Ukrainische Orthodoxe Kirche unter Metropolit Onufrij darum bitten würde?

Meint er damit eine Autokephalie mit oder ohne Konstantinopel? Im Vorfeld des Konzils von Kreta 2016 wurde ein Entwurf zur Frage der Autokephalie-Gewährung erarbeitet, der aber wegen verschiedener Einwände nicht fertiggestellt und auf dem Konzil von Kreta nicht berücksichtigt werden konnte. Auf dieser Basis sollte die Diskussion über die Art und Weise einer neuen Regelung der Autokephalie-Gewährung, im festen Willen eine praktikable Lösung für die Zukunft zu finden, fortgesetzt werden.

Es wäre wünschenswert gewesen, dass sich die Kirche Konstantinopels bei der Autokephaliefrage für die Orthodoxen in der Ukraine zunächst mit allen anderen Schwesterkirchen beraten hätte. Wie auch alle anderen Autokephalen Kirchen zuvor, etwa auch die Serbische Kirche, hätte sich in irgendeiner Zukunft diese neue Ukrainische Kirche beim Ökumenischen Patriarchat für die Gewährung ihrer Autokephalie bedanken können. Es wäre ein Erfolg der Kirche Konstantinopels gewesen, in diesem Sinne zu gegebener Zeit der Ukrainischen Kirche zu guter Letzt die Patriarchatswürde zu verleihen. ■

Träume und Traumdeutung

Die biblische Josephsgeschichte und ihre Rezeption in Thomas Manns „Josephs“-Roman von Karl-Josef Kuschel

In keinem anderen biblischen Buch spielen Träume und Traumdeutung eine so entscheidende Rolle wie in der Erzählung von Joseph und seinen Brüdern.

Es handelt sich im ganzen um sieben Träume. Zwei davon träumt Joseph ganz am Anfang: den Garben- und Sternentraum (Gen 37,5–11), zwei träumen hochrangige Höflinge des Pharao, der Obermundschenk den Weinstock- und der Oberbäcker den Korbtraum. Sie hatten die Gunst des Pharao verloren und Joseph begegnet ihnen im Gefängnis (Gen 40,9–23). Zwei Träume träumt Pharao persönlich: den Kühe- und den Ährentraum (Gen 41,1–36) und ein Traum wird Vater Jakob zugeschrieben, wird er doch zu seiner Reise nach Ägypten auf Werben Josephs hin durch eine „nächtliche Vision“ ermutigt: „Ich bin Gott, der Gott deines Vaters. Fürchte dich nicht, nach Ägypten hinabzuziehen; denn zu einem großen Volk machen will ich dich dort“ (Gen 46,3). Diese Träume in der biblischen Geschichte haben zum einen eine weichenstellende Funktion für die Dramaturgie der Handlung und zugleich eine symbolische Funktion für eine theozentrische Deutung der Gesamterzählung. Thomas Mann war das nicht verborgen geblieben, als er sich nach Abschluss und Veröffentlichung seines Romans „Der Zauberberg“ (1924) daran machte, die biblische Vorlage erzählerisch auszugestalten, nicht ahnend, dass er für deren Vollendung vom Dezember 1926 bis August 1936 und vom August 1940 bis Januar 1943 13 Jahre und vier Romanbände brauchen würde und für deren Publikation von Band I 1933 bis zu Band IV 1943 zehn Jahre.



Prof. Dr. Karl-Josef Kuschel, Professor für Theologie der Kultur und des interreligiösen Dialogs an der Universität Tübingen

Von Alterität und Differenz: Josephsgeschichte im Roman

Wer nun aber eine Art Nacherzählung der biblischen Geschichte erwartet, wird rasch

eines Besseren belehrt. Gewiss, Thomas Mann hält sich an den Grundduktus der biblischen Josephsgeschichte, der in fünf Erzählblöcken besteht:

1. Alles beginnt mit dem durch das Verhalten von Vater Jakob mitverursachte und durch maßlose Träume Josephs verstärkte Eifersuchtsdrama *Bruder – Brüder*. Der Hass zwi-

Vertiefung des Themas von Seite 53–57

Der Traum Unser nächtlicher Ausnahmezustand

schen den Brüdern steigert sich zum Mordplan, dann zur Beseitigung Josephs in einem Brunnen und zum Verkauf an die Midianiter. Daraus folgt der Transport nach Ägypten und der Verkauf an Potifar (Kap. 37). Vater Jakob wird mit einer gefälschten Tötungsgeschichte hintergangen.

2. Dann das Drama im Hause *Potifars* mit dem Versuch sexueller Verführung durch die Frau des Hauses. Es kommt zur Intrige gegen Joseph und zum Wurf ins Gefängnis (Kap. 39,1–20).

3. Dann die *Traumdeutungspraxis im Gefängnis*, dadurch Gunst zweier Hofbeamter des Pharao, dessen einer (der „Obermundschenk“) sich später Josephs erinnert, als der König selber Traumdeutungs-Hilfe braucht (Kap. 39,21–41,14).

4. Die *Begegnung mit Pharao*: Deutung von dessen Träumen, Aufstieg Josephs in eine einzigartige Machtstellung über Ägypten (Kap. 41,15–49).

5. Schließlich der *Komplex Wiederbegegnung und Wiederversöhnung*. Einerseits mit den Brüdern (mit denen Joseph noch eine Zeitlang spielt), andererseits mit dem Vater, der nach Ägypten geholt wird und hier sein Leben vollendet (Kap. 41,50–50,13)

Doch von der ersten Zeile an ist alles anders, trifft man eine narrative Konzeption und Strategie, die dem Roman-geschehen ihr unverwechselbares Profil geben. Aus einer biblischen Erzählung der Urzeit, aus der Welt der antiken Vormoderne, wird ein moderner Roman, dessen Reiz nun gerade nicht in der Imitation des Vertrauten, sondern im Kontrast besteht, in der Fortschreibung und Transformation ins 20. Jahrhundert unter den Prämissen der Moderne, vor allem der religionsgeschichtlichen und psychologischen Aufklärung. Diese „Andersheit“, sprich: Alterität und Differenz der romanhaften Josephserzählung zu verstehen, ist anspruchsvoll, denn sie setzt eine Vertrautheit mit der konzeptionelle Programmatik des Romanautors voraus, mit seinen Prämissen und Vorentscheidungen, die man zunächst verstanden haben muss, um sie in ihrem Eigenwicht würdigen zu können.

Auf Alterität und Differenz trifft man schon bei dem Versuch, herauszufinden, wie im Roman mit der ersten Traumszene der Josephsgeschichte umgegangen wird. Ich ziehe sie *pars pro toto* heran, um an ihr Grundsätzliches zur Bedeutung der Träume in diesem Romanwerk klar zu machen. Der Roman erzählt insgesamt 12 Einzelträume, wobei die Zahl 12 zu den magischen Zahlen im Romanganzen gehört. Die Zwölf steht im Zusammenhang mit der Brüderreihe und die ist wiederum verbunden mit den Tierkreiszeichen, so dass jedem Bruder ein eigenes Tierkreiszeichen zugeordnet werden kann. Das im Detail zu rekonstruieren ist in diesem Rahmen nicht möglich, all die Träume, die Thomas Mann immer wieder neu einzelnen Figuren in freiem Absprung von der biblischen Vorlage träumen lässt. Und es wird viel geträumt in diesem Romanwerk. Ich denke insbesondere die Träume der Frau

des biblischen Potifar, Mut-em-enet, und des Vorstehers im Gefängnis, Mai-Sachme. Tiefenträume, die Einblicke in die Vorgeschichte und damit in die seelische Disposition der beiden Figuren erlauben. Aber selbst nur die einzelnen Traumsequenzen aus den biblischen Vorlagen im Roman zu analysieren, würde jeden Rahmen sprengen. Thomas Mann hat mit sichtlichem Vergnügen, voll Witz und Ironie, von den Träumen der Hölflinge im Gefängnis ebenso erzählt wie von den Träumen des Pharao einschließlich der Traumdeutungspraxis der Hölflinge und Josephs. Nachzulesen im Vierten und letzten Band, in den Hauptstücken eins, zwei und drei, Höhepunkt zweifellos die beiden Kapitel „Das Kind der Höhle“ und „Pharao weissagt“ im 3. Hauptstück. In diesem Kapiteln erweist sich Thomas Mann als glänzender, funkeln-der Erzähler, der nicht nur die Technik der Amplifikation, Alteration, Dramatisierung und Psychologisierung der biblischen Prätexte, sondern auch die Theorie von Traumdeutung virtuos beherrscht und sie als moderner Erzähler einzusetzen weiß.

Bekanntlich beginnt die biblische Erzählung ohne lange Einführung nach nur wenigen Sätzen mit dem Garben- und Sternentraum Josephs. Beide Träume werden selbstverständlich auch im Roman erzählt, aber bis es soweit ist, braucht der Romanautor einen langen „Anmarschweg“ mit zunächst überraschenden Ausweitungen und Kontextualisierungen. So hat man als Leser schon den ganzen ersten Band hinter sich, „Die Geschichten Jaakobs“, an dessen Ende die Geburt Josephs geschildert wird, ist dann schon über viele Seiten in den zweiten Band „Der junge Joseph“ eingedrungen, bis man dort im Dritten Hauptstück auf das Kapitel „Der Adonishain“ trifft. Joseph im vertrauten Umgang mit seinem mittlerweile achtjährigen Lieblingsbruder Benjamin Seltsam: Mit Vorliebe, heißt es, suche Joseph, „unseren Ort“ auf: einen in einer Myrthen-Schlucht verborgenen Ort, der „als Hain der Astaroth-Ishtar oder mehr noch ihres Sohnes, Bruders und Gatten, des Tammuz-Adoni heilig galt“ (7.1, 416). Nicht gerade ein Ort, den Vater Jaakob schätzt, denn hier wird nicht der Gott Abrahams verehrt. Doch die Anziehung dieses „heidnischen“ Kult- und Festortes ist für Joseph unwiderstehlich. Denn alles wird hier zu Zeichen, die er selber auf sich und sein bevorstehendes Schicksal zu

deuten weiß, sowohl die Präsenz von Myrthe als auch die kultische Verehrung von Figuren aus der phönizisch-babylonischen Götterwelt: Die Myrthe – ist sie nicht ein Symbol für Jugend und Schönheit, aber zugleich auch von Sterben und Todeshauch? Und die Götterjünglinge Tammuz-Adonis? Vollzieht das Fest zu ihrer Verehrung nicht das Zugleich von Tod und Auferstehung rituell nach? Was aber mag das Interesse des Romanautors sein, seinen Joseph in diesen

Kontext zu stellen und mit dem Wissen um schöne, aber sterbliche Götterjünglinge auszustatten, an deren Lebensweg sich der Kreislauf von Tod und Neuem Leben veranschaulichen lässt?

Und dann noch einmal merkwürdig. Nach dem „Adonishain“-Kapitel lässt der Romanautor Joseph einen „Himmelstraum“ träumen, noch *bevor* er die biblisch überlieferten Träume aufnimmt und im Vierten Hauptstück von „Der junge

Joseph“ unter dem Titel „Der Träumer“ breit ausgestaltet. Dieser „Himmelstraum“ ist an Größe und Bedeutungsschwere kaum zu überbieten, den Joseph seinem Bruder Benjamin erzählt. Dabei ist der Kritik nicht verborgen geblieben, dass Thomas Mann bei der sprachlichen und bildlichen Ausgestaltung klassische antike Texte herangezogen hat. „Josephs Traum ist eine Mythenmischung aus der babylonischen Etana-, der hebräischen Henoch-, der griechischen Ganymed-Sage und der biblischen Ezechiel-Vision“ (7.2, 840). Wichtiger für uns ist die Funktion dieses Traums vor allen Träumen. Joseph sieht sich auf einem Feld unter Schafen liegen, auf dem Bauch, einen Halm im Mund und die Füße in der Luft, als ein riesiger Adler ihm überschattet, so groß wie ein Stier und mit Hörnern wie ein Stier. Der packt ihn und entführt ihn in die Lüfte. Er ist der Engel Amphiel, der einem unumstößlichen Auftrag der höchsten Autorität folgend mit ihm in den Sternenhimmel fliegt, in den kosmischen Raum, „zum obersten Gewölbe, in die Mitte des großen Palastes“ (7.1, 441), so hoch und weit, bis er des „Alleinigen Antlitz“ sieht, des „Vaters der Welt“.

Dieser bietet, dass er, Joseph, künftig vor seinem Stuhle stehen solle als Metatron (hochrangiger Engel) und Knabe Gottes, ausgestattet mit der Schlüsselgewalt und als Befehlshaber über alle Scharen (7.1, 444). Selbst die irritierten Vorbehalte großer Engel können den „König“ nicht davon abhalten, diesen Erdling in allerhöchste Stellungen einzusetzen und ihn mit allen Machtinsignien auszustatten. Er erklärt vor den versammelten himmlischen Scharen: „Siehe, es war ein zarter Zedernschößling im Tal, den verpflanzte ich auf einen Berg, hoch und erhaben, und machte einen Baum daraus, unter dem die Vögel wohnen. Und der unten den Scharen der Jüngste war an Tagen, Monden und Jahren, den Knaben machte ich größer denn alle Wesen, in meiner Unbegreiflichkeit, um der Vorliebe willen und der Gnadenwahl. Ich befahl ihm zum Aufseher über alle Kostbarkeiten der Hallen des Arboth und über alle Schätze des Lebens, so in der Höhen des Himmels aufbewahrt sind ... Und war mir nur leid, dass ich seinen Stuhl nicht grösser machen konnte denn meinen eigenen und seine Herrlichkeit nicht grösser denn meine eigene, denn sie ist unendlich! Sein Name aber war Der kleine Gott!“ (7.1, 446).

Der Roman erzählt 12 Einzelträume, wobei die Zahl 12 zu den magischen Zahlen im Romanganzen gehört.

Ein Schlüsseltraum, keine Frage. Noch *bevor* der Romanerzähler auf die biblisch überlieferten Traumszenen, den Garben- und den Sternentraum, übergeht, hat er ein symbolisches Verweissystem geschaffen, das Elemente aus der antiken Religionsgeschichte und der astralen Visionsliteratur benutzt, um seine Josephsfigur mit einer Bedeutung aufzuladen, die der biblischen Erzählung unbekannt ist. Warum ist das so? Welche Vorentscheidungen hat Thomas Mann für seine „Menschheitsdichtung“ getroffen? Vergegenwärtigen wir uns in aller gebotenen Kürze Entstehung und Konzeption dieses Romanwerks.

Die Entdeckung des Joseph-Stoffs

Eher „zufällig“ war er ihr wieder begegnet, dieser Geschichte, vermutlich im April 1924. Als der Münchner Maler *Hermann Ebers* ihn um eine Einleitung zu einer von ihm gefertigten Bildermappe bittet, welche „die Geschichte Josephs, des Sohnes Jakobs, in hübscher graphischer Darstellung“ darbietet (so im „Lebensabriss“ von 1930: E III, 214), liest Thomas Mann in seiner alten Familienbibel „die reizende Mythe“ noch einmal nach. Literarisch fühlt er sich überdies herausgefordert (wie auch sonst) von Goethe, der in seiner Autobiographie „Dichtung und Wahrheit“ von einem eigenen Jugendwerk zur Josephs-Geschichte berichtet hatte, das er dann aber buchstäblich des Aufhebens nicht wert fand und vernichtet hat. Immerhin aber hatte der alte Goethe die in diesem Zusammenhang die „Arbeitsanweisung“ hinterlassen: „Höchst anmutig ist diese natürliche Erzählung, nur erscheint sie zu kurz, und man fühlt sich berufen, sie ins einzelne auszumalen“ (E III, 214).

Eine solche „Berufung“ findet Thomas Mann auf Dauer unwiderstehlich, zumal er im März 1925 Gelegenheit bekommt, selber nach Ägypten zu reisen. Es ist ohnehin die Zeit besonderer Ägypten-Faszination in Europa, hatte doch der britische Archäologe Howard Carter im November 1922 das unversehrte Grab Pharaos Tut-ench-Amuns, des Schwiegersohns von Pharaos Amenophis IV Echnaton, entdeckt und war auf Schätze von atemberaubender Schönheit gestoßen. Thomas Mann sieht auf dieser seiner ersten Ägypten-Reise (1930 wird eine zweite folgen) nicht nur Kairo, sondern auch die Pyramiden, dann Luxor und Karnak sowie die Königsgräber in Theben. Die

Jahre 1925 und 1926 sind mit ausgedehnten Vorbereitungen ausgefüllt. Im Juni 1926 läuft das Projekt noch unter der Bezeichnung „Novelle“, seit August 1926 aber ist bereits von einem kleinen Roman die Rede. Er heißt zu diesem Zeitpunkt noch „Joseph in Ägypten“.

Anfang Dezember 1926, zu Beginn der Weihnachtszeit also, werden die ersten Kapitel des „Vorspiels“ geschrieben. Gut 16 Jahre wird es bis zum Abschluss dauern, dann hat sich die „Novelle“ zu einem vierbändigen Roman-Gebirge ausgewachsen. Aber ein Romanstoff aus den Tiefen der Religionsgeschichte bei einem

Autor der „Buddenbrooks“ und des „Zauberbergs“? Was war das: Eine unpolitische Flucht in uralte Zeiten jenseits der bedrückenden Tagesaktualität der 20er Jahre?

Öffnung für Fragen von Menschheit und Religionsgeschichte

Selbstzeugnisse verraten, dass Thomas Mann selber überrascht ist, wie sehr ihn jetzt, nach dem „Zauberberg“, „das Religiöse anzieht“. Er habe bisher, gesteht er im Juni 1926 einem Gesprächspartner, das Religiöse „nur mit der naiven Ehrfurcht eines Daseinsmenschen vor dem Unbekannten angesehen“. Doch jetzt ziehe es ihn „unendlich heftig an“, und er glaube, das geschehe „nicht zufällig, sondern notwendig“. Das Religiöse werde „unsere ganze nächste Zukunft bestimmen“ (Selbstkommentare, 20). Endgültig vorbei ist damit die Verengung der Erzählperspektive auf das Schicksal Einzelner.

Der ehemals bewusst in einem bestimmten Sinne „Unpolitische“ („Betrachtungen eines Unpolitischen“, 1918) beginnt sich in den 20er Jahren Jahr für Jahr intensiver Gedanken zu machen über die Situation und Zukunft der Menschheit als ganzer. Selbstsorge wird ergänzt durch Weltsorge, Deutschtum durch Weltbürgerlichkeit. In seinem Aufsatz „Deutschland und die Demokratie“ plädiert er 1925 bereits für die „Einordnung Deutschlands in die Weltdemokratie“ (15.1, 947). Im Vortrag „Lübeck als geistige Lebensform“ (1926) definiert er „Deutschtum“ angesichts der politisch immer bedrohlicheren nationalistischen Borniertheit des aufkommenden Faschismus jetzt als „Weltbürgerlichkeit, Weltmitte, Weltwissen, Weltbesonnenheit“ (E III, 37).

Nur wenige Jahre später kann von all dem in Deutschland keine Rede sein. Bei den Reichstagswahlen vom 14. September 1930 verbucht die NSDAP ihren ersten Massenerfolg. Thomas Mann nimmt dazu am 17. Oktober 1930 im Beethoven-Saal zu Berlin Stellung: „Deutsche Ansprache. Ein Appell an die Vernunft“. Sie ist für unser Thema insofern von Bedeutung, als der Schriftsteller den Massenerfolg des Nationalsozialismus nicht nur auf außen- und innenpolitische „Leidensmotive“ zurückführt, nicht nur auf wirtschaftliche und soziale Verwerfungen also, sondern auch auf eine geistig-kulturelle Wende. Denn Thomas Mann deutet das Aufkommen des Faschismus jetzt *erstmalig* religionsgeschichtlich, ja religionspsychologisch: „Wenn man aber bedenkt, was es, religionsgeschichtlich, die Menschheit gekostet hat, vom orgiastischen Naturkult, von der barbarisch raffinierten Gnostik und sexualistischen Gottesausschweifung des Moloch-Baal-Astarte-Dienstes sich zu geistigerer Anbetung zu erheben, so staunt man wohl über den leichten Sinn, mit dem solche Überwindungen und Befreiungen heute verleugnet werden, – und wird sich zugleich des wellenhaften, fast modisch-ephemeren und, ins Große gerechnet, bedeutungslosen Charakters eines solchen philosophischen Rückschlages bewusst.“ (E III, 266 f.)

Thomas Mann gestand ein, dass er das Religiöse immer nur mit der naiven Ehrfurcht eines „Daseinsmenschen vor dem Unbekannten“ angesehen habe.

Noch bevor der Romanerzähler auf die biblisch überlieferten Traumszenen übergeht, hat er ein symbolisches Verweissystem geschaffen.



Das Studium der Religionsgeschichte ist also angesichts der faschistischen Usurpation des Mythos alles andere als unpolitisch. Thomas Mann ist sich früh darüber im Klaren. „Die Beschwörung des Mythos in seinem Josephs-Plan“, so die Kritik zurecht, „ist in diesem Sinne für ihn die Evokation einer alle nationale und ethische Beschränkung überwindenden, universalen Geistes- und Bilderwelt, die Zusammenschau altorientalischer, griechisch-antiker und jüdisch-christlicher Religiosität. Wie die ‚Einheit der religiösen Welt‘ für ihn ein Axiom seines letzten Lebensjahrzehnts gewesen ist, so auch die ‚Einheitlichkeit der abendländischen Menschlichkeit‘“ (7, 2, 63). Später wird Thomas Mann für sein Unternehmen – in einem Brief an den ungarischen Mythenforscher Karl Kerényi – die nachmals oft zitierte Formulierung verwenden: „Mythos plus Psychologie. Längst bin ich ein leidenschaftlicher Freund dieser Combination; denn tatsächlich ist Psychologie das Mittel, den Mythos den faschistischen Dunkelmännern aus den Händen zu nehmen und ihn ins Humane ‚umzufunktionieren‘. Diese Verbindung repräsentiert mir geradezu die Welt der Zukunft, ein Menschentum, das gesegnet ist oben vom Geiste herab und ‚aus der Tiefe, die unten liegt‘“ (S. 105). Eine Anspielung auf einen Schlüsselsatz aus der biblischen Josephsgeschichte, den Thomas Mann immer wieder zitiert. Er stammt aus dem Segenskapitel 49 am Ende der biblischen Josephsgeschichte stammt, als Vater Jakob Joseph mit den Worten segnet (ich zitiere aus der Thomas Manns Arbeitsbibel 1910, nach der Übersetzung von Martin Luther): „Von deines Vaters Gott ist dir geholfen und von dem Allmächtigen bist du gesegnet, mit Segen oben vom Himmel herab, mit Segen von der Tiefe, die unten liegt, mit Segen der Brüste und Bäuche“ (Gen 49,25).

Dass das Nachdenken über „Humanität“ durch Einbeziehung der Kultur- und Religionsgeschichte noch einmal eine ganz andere Komplexität erlangt und erlangen muss, ist ohne weiteres nachvollziehbar. Denn Tiefenschichten der Geschichte sind zugleich auch immer für Thomas Mann Tiefenschichten der menschlichen Seele, des menschlichen Bewusstseins.

Die Verbindung von Mythologie und Tiefenpsychologie

In der Tat gehen Religionsgeschichte und Tiefenpsychologie im neuen großen Roman-Projekt eine ingeniose Synthese ein. Kulturarchäologie und Seelenarchäologie erhellen sich gegenseitig. Von daher versteht sich auch Thomas Manns Interesse an der Psychoanalyse. Kein Text bringt dies programmatischer zum Ausdruck als der seiner Festrede zur Feier des 80. Geburtstags von Sigmund Freud am 8. Mai 1936 in Wien (Freud und die Zukunft, in: Leiden und Größe der Meister, 905–929). Zu dieser Zeit waren die ersten beiden Bände des „Josephs“-Romans bereits erschienen, der dritte Band „Joseph in Ägypten“ wird noch im Oktober 1936 folgen. Thomas Mann lebt zu diesem Zeitpunkt bereits in seinem Schweizer Exil-Ort Küsnach.

Mit Genugtuung weist der Redner in seiner Freud-Rede auf bereits ausgetauschte Sympathien zwischen ihm und der Freud-Schule hin. Soeben habe man ihm etwa einen Sonderdruck der Zeitschrift „Imago“ zugesandt. Es enthalte die Arbeit eines Wiener Gelehrten unter dem Titel „Zur Psychologie älterer Biographik“. Hier sei nachgewiesen, dass „ältere, naive, von der Legende und vom Volkstümlichen her gespeiste und bestimmte Lebensbeschreibung, namentlich Künstlerbiographien“ nach feststehenden, schematisch-typischen Zügen und Vorgängen abliefen, nach Lebens-Mustern also. Uraltes könne sich im Neuen wiederfinden, im Einzelnen etwas Typisches wiederkehren.

Dieses Denken in Mustern aber, meint Thomas Mann, könne man durchaus verallgemeinern. Denn was sei das Leben? Sei es nicht „eine Mischung von formelhaften und individuellen Elementen, ein Ineinander, bei dem das Individuelle gleichsam nur über das Formelhaft-Unpersönliche“ hinausragt? Gerade dies habe er, Thomas Mann, in seinem Josephs-Roman (von dem damals drei Bände erschienen

waren) zeigen wollen. Hier habe er schon aufgewiesen, wie sehr das psychologische ins mythische Interesse übergehen könne: „In der Wortverbindung ‚Tiefenpsychologie‘ hat ‚Tiefe‘ auch zeitlichen Sinn: die Ursprünge der Menschenseele sind zugleich auch Urzeit, jene Brunnentiefe der Zeiten, wo der Mythos zu Hause ist und die Urnormen, Urformen des Lebens gründet. Denn Mythos ist Lebensgründung; er ist das zeitlose Schema, die fromme Formel, in die das Leben

eingeht, indem es aus dem Unbewussten seine Züge reproduziert.“ (S. 921)

Bevor wir diesen Gedanken an den Traumtexten im Roman prüfen, geben wir uns in aller gebotenen Kürze Rechenschaft über die Grundstruktur des Riesen-Werks.

Wovon der „Josephs“-Roman erzählt

Der Roman beginnt ohnehin nicht sofort mit der Geschichte des Titelhelden, sondern mit Josephs Vater, mit den „Geschichten Jaakobs“, wie der erste Band betitelt ist, der 1933 erscheint. Der Boden wird bereitet, auf dem Josephs Geschichte wächst. Eingeleitet wird das ganze Unternehmen mit dem erwähnten „Vorspiel“, einer „anthropologischen Ouvertüre“ unter dem Titel „Höllenfahrt“. Hier geht es um die Vor- und Urgeschichte der Menschheit, von Abraham noch weiter zurück zu Adam und immer weiter zurück bis zum Ur-Beginn der Schöpfung. Echolote in die Tiefe der Zeit. Die „Anfangsgründe des Menschlichen“ – „unerlotbar“. Wahrhaftig: „Tief ist der Brunnen der Vergangenheit. Sollte man ihn nicht unergründlich nennen?“ (7.1, IX).

In den folgenden drei Bänden wird die Geschichte Josephs entfaltet, wobei der Erzähler sich an den Grundrhythmus der biblischen Vorlage hält, ohne sich dadurch im Geringsten eingengt zu fühlen. Band II, erschienen 1934, trägt den Titel „Der junge Joseph“. Breiten Raum nimmt hier die Auseinandersetzung mit den Brüdern ein, die Joseph durch seinen traumverstärkten narzisstischen Hochmut

Es ist nachvollziehbar, dass das Nachdenken über Humanität durch die Kultur- und Religionsgeschichte noch einmal eine andere Komplexität erlangt.

herausfordert. Anfangs wird Joseph im Roman als Typus eines egomanischen Intellektuellen und Träumers hingestellt, als eine schreibkundige Künstler-Natur, der aber durch seine Arroganz die anderen Brüder zur Weißglut treibt. Sie rächen sich dadurch, dass sie Joseph beseitigen wollen, dann aber in einen Brunnen werfen. Psychologisch gesprochen aber ist „die Grube“ – nach Thomas Mann - Josephs Regressions- und Bußort. Mythologisch ist er Eingang zur Unterwelt und damit auch der Ort von Opfertod, Wiedergeburt und Auferstehung.

Band III „Joseph in Ägypten“ kann noch 1936 in Wien erscheinen. Thomas Mann lebt mittlerweile im Schweizer Exil und reflektiert sein eigenes erzwungenes Exil nun im Lichte des Exilanten Joseph. Sein Held gelangt über Gaza und Heliopolis, an den Pyramiden und der Sphinx vorbei, zunächst in die alte Königsstadt Memphis. Vor hier aus reist er zu Schiff weiter, nilaufwärts ins oberägyptische Theben, in die neue Hauptstadt, in der Pharaos Amenophis III. regiert. Dort wird Joseph auf dem Sklavenmarkt für den Haushalt eines sehr hohen Würdenträgers an Pharaos Hof eingekauft: Potiphar, im Roman Petepre genannt. In Ägypten nennt sich Joseph Osarsiph, „Joseph des Osiris“, wie in Ägypten unter Nennung des Namens des Gottes der Unterwelt die Toten angesprochen werden, denn Joseph war ja, verglichen mit seinem alten Leben, in der Tat gestorben. Ausführlich wird nun sowohl der Aufstieg Josephs im Hause des Ägypters erzählt (allmählich wird der bisherige Hausverwalter Mont-kaw aus dem Weg geräumt) als auch die schon aus der Bibel bekannte Verführungs-Geschichte geschildert: Petepre, auf Grund seiner Herkunft aus einer inzestuösen Verbindung seiner Eltern zum Eunuch gemacht, ist zum Schein verheiratet mit Mut-em-enet, einer Priesterin und keuschen Nonne. Ihre sexuelle Frustration erklärt ihr Verlangen nach dem schönen Jüngling, was Joseph zum Verhängnis werden wird. Nicht zuletzt des erotischen Inhalts wegen wird Thomas Mann den dritten Band den „romanhaftesten Teil“ des Gesamtwerks nennen (Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag, 1942, in: E V, 192).

Band IV mit dem Titel „Joseph, der Ernährer“ ist bereits außerhalb Europas geschrieben, im amerikanischen Exil. 1943, zehn Jahre nach dem ersten und sieben Jahre nach dem dritten Band, erscheint dieses abschließende Buch, nachdem Thomas Mann zwischenzeitlich noch den großen Goethe-Roman „Lotte in Weimar“ (1939) vorgelegt hatte. Die Erzählungen des vierten Bandes setzen ein mit Josephs Gefängnisaufenthalt. Er verdankt ihn der Intrige von Potiphars Frau, die Joseph sein „Virtuosstück der Tugend“ nicht verzeiht. Im Gefängnis kommt er in Kontakt mit hochgestellten Beamten des Pharaos, und einer erinnert sich Josephs, als er wieder in Gnade ist. Er holt ihn als Traumdeuter für Pharaos Hof, und damit ist Josephs neues Glück gemacht.

Höhepunkt ist hier das Gespräch mit Pharaos Amenophis IV. Echnaton, der während Josephs Gefangenschaft auf den Thron gelangt ist. Bei Thomas Mann ist dieser ein „überfeinerter und zärtlicher Knabe, ein Gottsucher wie Josephs

Vater, aber verliebt in eine, seine erfundene schwärmerische Liebesreligion und damit der „mythische Typus dessen, der auf dem rechten Wege ist, aber der Rechte nicht für den Weg“ (E V, 193). Gemeint ist damit: Echnaton ist ein etwas dekadenter, mutterabhängiger Sinnierer, der an die Stelle der sinnlich-polytheistischen Vielfalt künstlich

Der Erzähler hält sich bei der Geschichte Josephs an den Grundrhythmus der biblischen Vorlage, ohne sich dadurch eingeengt zu fühlen.

einen abstrakt-geistigen Gott zu setzen versucht. Das aber hat in Ägypten – im Unterschied eben zu Josephs Geschlecht – geschichtlich noch keine Zukunft. Geschichtlich gesehen gehört Ägypten – der Konzeption dieses Romans zufolge – noch der Sphäre des Dunklen, Schwarzen, Sinnlichen an und nicht der Sphäre des Lichtes, der Vernunft, des Geistes. Deshalb muss Echnaton – als Außenseiter in

dieser Kultur – scheitern. Und deshalb hat Josephs Gottesverständnis Zukunft.

Die Schlüsselkategorie dafür im Roman heißt „Gottessorge“, die Gegenkategorie dazu „Gottesdummheit“. Gemeint ist damit „Aufmerksamkeit auf innere Veränderungen der Welt und den Wechsel im Bild der Wahrheit und des Rechten; Gehorsam, der nicht säumt, Leben und Wirklichkeit diesen Veränderungen, diesem Wechsel anzupassen und so dem Geiste gerecht zu werden.“ Thomas Mann wörtlich: „Die ‚Gottessorge‘ ist die Besorgnis, das, was einmal das Rechte war, es aber nicht mehr ist, noch immer für das Rechte zu halten und ihm anachronistischer Weise nachzuleben; sie ist das fromme Feingefühl für das Verworfenen, Veralteten, innerlich Überschrittenen, das unmöglich, skandalös oder, in der Sprache Israels, ein ‚Greuel‘ geworden ist. Sie ist das intelligente Lauschen auf das, was der Weltgeist will, auf die neue Wahrheit und Notwendigkeit, und ein besonderer, religiöser Begriff der Dummheit ergibt sich dabei: die Gottesdummheit, die diese Sorge nicht kennt.“ (E V, 198 f.)

Religionsgeschichtliche Schulaufgaben

Woher hatte Thomas Mann all sein Wissen von der Geschichte der alten Religionen? Wie eh und je hatte er sich einem gründlichen Studium einschlägiger Literatur unterzogen. Drei Werke sind dabei von besonderer Bedeutung, wie wir aus umfangreichen Notizenkonvoluten schließen können: Micha Joseph bin Gorions „Die Sagen der Juden“ (2. Aufl. 1919 in drei Bänden), Dimitri Mereschkowskis „Die Geheimnisse des Ostens“ (1924) sowie Alfred Jeremias’ „Das Alte Testament im Lichte des Ostens“, erschienen 1916 in dritter Auflage. Für seine Exzerpte aus diesen drei Büchern legt Thomas Mann sich eigene Mappen an unter dem Titel: „Sagen der Juden“, „Im Lichte des Ostens“ und „Mystisches“ (für Mereschkowski).

Für unseren Zusammenhang wichtig ist zunächst ein Blick auf das Lehrbuch von Alfred Jeremias, evangelischer Pfarrer und Professor für Evangelische Theologie an der Universität Leipzig. Er gilt in der alttestamentlichen Forschung als einer der Hauptvertreter des Panbabylonismus, einer Schule von Orientalisten und Theologen, die auf der Basis von umwälzenden archäologischen Neuentdeckungen und Keilschriften-Funde im vorderasiatisch-mediterranen

Raum „in der sumerischen und babylonischen Kultur, vor allem in der Astral-Religion, eine Hauptquelle sowohl für den Mythen- und Bilderschatz des *Alten Testaments* wie der antiken Kultur überhaupt sahen“ (Eckhard Heftrich, Joseph und seinen Brüder, in: TM Handbuch, hrsg. v. H. Kopmann, Stuttgart 2. Aufl. 1995, S. 447–474, Zit. 454 f.)

Thomas Mann kommen die Arbeiten von Jeremias gelegen. Unter dem Einfluss der Religionskritik von Schopenhauer und Nietzsche war es früh zu einem Bruch nicht nur mit dem traditionellen (lutherisch geprägten) bürgerlichen Christentum seiner Kindheit, sondern auch mit Metaphysik und Religion überhaupt gekommen, nachzulesen schon in den „Buddenbrooks“. So ist die Einbeziehung der Religionsgeschichte in sein Denken ein neuer Zugang zur Welt der Religionen überhaupt. Das hat mit christlichen Glaubensbekenntnissen nichts zu tun, wohl aber mit der Überzeugung: Zur Kultur gehört auch der Faktor Religion. Zur Kulturgeschichte der Menschheit gehört auch die Geschichte der Religionen.

Vor allem einen Grundgedanken von Jeremias konnte Thomas Mann für seinen „Joseph“ gut gebrauchen: Im Vergleich mit sumerischen und babylonischen Mythen fällt die biblische Josephs-Geschichte in eine Spät- und Schwellenzeit. Mythische Muster aus diesen Kulturen haben deshalb zur Ausgestaltung der biblischen Josephs-Geschichte beigetragen. Und da die hebräischen Erzähler die Geschichte Josephs in Ägypten spielen lassen, müssen die in seiner Geschichte erkennbaren mythischen Muster vom Babylonischen ins Ägyptische eingedrungen sein. Zur Begründung verweist Jeremias auf zahlreiche Parallelen im Lebenslauf verschiedener Erlösergestalten antiker Kulturen.

Konkret heißt das: Die Hebräische Bibel präsentiert Joseph bekanntlich als schönen Jüngling. Schöne Götter-Jünglinge aber kennt man gerade auch in Babylon, Syrien und Ägypten: Da ist Tammuz, sumerisch und akadisch Dumuzi („rechter Sohn“), der sumerisch-babylonische Jünglingsgott von überragender Schönheit. Ursprünglich als Vegetations- und Frühlingsgottheit verehrt, entwickelt er sich zu einer Erlöser-Gestalt. Sein Kult vollzieht das Wachsen und Verblühen der Pflanzenwelt im Ablauf des Jahreskreises nach. Tammuz ist Hirte und Geliebter der Göttin Ishtar, die ihn den Dämonen der Unterwelt preisgibt, wo er für jeweils ein halbes Jahr abwechselnd mit seiner Schwester als König herrscht. Der Abstieg der Ishtar in die Unterwelt und die Rückkehr des Tammuz symbolisieren das Absterben und Wiederaufblühen der Vegetation. Sein Tod wird im Monat Tammuz (Juni/Juli) gefeiert, wobei der Tammuz-Kult auch außerhalb Babyloniens und Assyriens verbreitet ist, wie eine Notiz aus dem biblischen Ezechiel-Buch belegt (8,14). Das Leben des Tammuz also steht für das zyklische Geschehen von Sterben und neuem Leben, Tod und Auferstehung.

Da ist Adonis, der aus dem Raum Syrien stammende, ebenfalls als schöner Jüngling gedachte Vegetationsgott (Hauptkultort Byblos). Der mit ihm verbundene Mythos berichtet vom jahreszeitlichen Sterben im Hochsommer

nach der Ernte und Wiederauferstehen im Frühling. In den Adonis-Festen wird der Tod des Gottes mit Klageriten und sein Wiederauferstehen mit Jubelriten gefeiert. Da die Liebesgöttin Aphrodite (Ishtar) und die Unterweltgöttin Persephone in Streit geraten, bestimmt ein Urteilsspruch des Göttervaters, dass Adonis einen Teil des Jahres allein, jeweils weitere Teile bei Aphrodite und bei Persephone verbringen soll. Adonis stirbt, von einem wilden Eber zerrissen, fährt in die Unterwelt und wird von dort wieder ins Leben zurückgeholt. Noch einmal also dasselbe Schema: Leben und Tod, Sterben und Auferstehen.

Und da ist der ägyptische Jünglingsgott Osiris, der Gott der Toten, vor dem die Verstorbenen sich verantworten müssen. Im Mythos steht sein Todesschicksal im Vordergrund. Und in einer Version dieses Mythos wird Osiris zwar vom eselsköpfigen Gott Seth ermordet und zerstückelt, die Leichenteile aber werden von Isis, seiner Schwester und Gattin, wieder gesammelt und neu belebt, so dass sie von Osiris ihren Sohn Horus empfangen kann. Später besiegt Horus den Mörder seines Vaters und tritt als sein Rächer das Königtum an, während Osiris im Totenreich regiert. Wieder dasselbe Muster: Zerstörung und neues Leben, Zerrissenheit und Fruchtbarkeit, Leben und Tod.

Wieder-Holung mythischer Muster

Wieder-Holung mythischer Muster

Daraus folgt: Hat man sich erstens das Verständnis von „Mythos“ (als Wiederholung vorgeprägte Lebensmuster), zweitens das Verhältnis von Religionsgeschichte und Seelengeschichte und drittens die Abhängigkeit Thomas Manns von einer ganz bestimmten altorientalisch-alttestamentlichen Forschungsrichtung klargemacht, versteht man besser, warum bei Thomas Mann Joseph nicht bloß als Einzel-Figur, sondern immer auch als Spurengänger, Wiederholer und Repräsentant geschildert ist. Ihm kam dabei entgegen, dass die biblischen Figuren schon in ihrem ursprünglichen Kontext ja keineswegs „fixierte“, abgerundete, in sich geschlossene Persönlichkeiten im modernen Verständnis waren. Die Bibel erzählt von Menschen, „die so recht nicht wussten, wer sie waren, oder die es auf eine frömmere, tiefergenaue Art wissen, als das moderne Individuum: deren Identität nach hinten offen stand und Vergangenes mit aufnahm, dem sie sich gleichsetzten, in dessen Spuren sie gingen, und das in ihnen wieder gegenwärtig wurde.“ (E V,190). Ein Gegenwärtigwerden freilich nur durch den (uns unbekannt) Erzähler der biblischen Josephs-Geschichte.

Dies ist bei Thomas Mann nun entscheidend anders. Bei ihm spielt nicht nur der Erzähler mit Parallelen, Querverweisen oder Durchblicken, sondern auch sein Joseph. Denn dieser Jüngling ist nicht nur schön, sondern auch geschick. Er kennt die großen Religionen der Vergangenheit, kennt die Mythen von Erlösern, ja, weiß sie auf sich zu beziehen, um sich selber in ihrem Lichte zu deuten. Schon früh im Prozess der Ausarbeitung des Romans hatte sich Thomas Mann für diese alles entscheidende Perspektivenerweite-

Theologieprofessor Alfred Jeremias, evangelischer Pfarrer, gilt in der alttestamentlichen Forschung als einer der Hauptvertreter des Panbabylonismus.

rung entschieden: „Der babylonisch-ägyptisch gebildete Amurru-Knabe Josef weiß doch natürlich von Gilgamesch, Tammuz, Usiri, und er lebt ihnen nach. Eine weitgehende und eigentümlich hochstaplerische Identifikation seines Ich mit dem dieser Helden ist unterstellbar, und die Wiederwirklichung des ja wesentlich zeitlosen Mythos ist ein Hauptzug der Psychologie, die ich dieser ganzen Welt zuzuschreiben geneigt bin. Sie werden den Kopf schütteln, aber in dem meinem nimmt sich das alles sehr reizvoll aus und wird hoffentlich auf dem Wege zum Papier von seinem Reiz nicht allzu viel einbüßen.“ (Selbstkommentar, S. 25)

In der Tat war Thomas Mann bereit, diesen Preis zu zahlen und in seinem Joseph „eine Art von mythischem Hochstapler“ zu erblicken. Ein seltsames Wort im Zusammenhang mit Mythen und Religionen: Hochstapelei. Der Gestus des So-tun-als-ob. Die Selbstinszenierung durch Rollenwechsel. Felix Krull, der Hochstapler, mit dessen Figur Thomas Mann seit 1905 beschäftigt ist, grüßt herüber. Aber dieses bewusst inszenatorische gibt Thomas Mann die Möglichkeit, nicht nur immer neue Rollen- und Identitätswechsel bei Joseph zu beschreiben (von Narziss bis Hermes), sondern auch mythologische Anspielungen wie Zitate spielerisch-kreativ zu verwenden. Literarisch gewinnt er so eine schier grenzenlose Freiheit in der Herstellung von Zusammenhängen über Zeiten, Räume, Kulturen und Religionen hinweg.

Von dieser Freiheit macht Thomas Mann denn auch reichlich Gebrauch, um zeigen zu können: Liest man die biblische Joseph-Geschichte vor mythologischem Hintergrund, erkennt man, dass auch Joseph auf seine Weise eine Erlösergestalt ist. Und weil er das ist, wiederholen sich in Josephs Geschichte nicht nur Lebens-Muster antiker Götter-Jünglinge. Joseph nimmt auch vorweg, was der christliche Erlöser-Jüngling, Jesus Christus, sein wird. Joseph ist somit eine zutiefst doppelgesichtige Figur. Ein Gesicht weist zurück in die Mythenwelt des Alten Orients, ein anderes voraus auf die christliche Heilsgeschichte.

Hermann Kurzke fasst in seinem Buch „Mondwanderung“ zusammen: „Joseph wird von den Ägyptern ‚Adōn‘ genannt, denn er ist der schöne griechische Jüngling Adonis,

auf den das Kapitel „Adonishain“ anspielt. Er ist der babylonische Tammuz, der Zerrissene und Geopferte, der ‚Usiri des Ostens‘, der wie Christus den Tod besiegt, und Dionysos Zagreus, der als Knabe von den Tita-

nen zerstückelt wurde. Er ist Gilgamesch, der von der bärtigen Muttergöttin Ishtar bestürmt wird, wie Joseph von Mut. Er ist – als Osarsiph – der ägyptische Osiris, der ‚Dulder und Zerstückelte‘, der ‚Zerrissene‘ und das ‚Opfer‘, der ‚Wiedergeheilte‘, der mit Isis den Horos zeugt. ... Joseph ist Ödipus vor der Sphinx, und Joseph ist Christus, der von der Jungfrau Maria Geborene. Seine Mutter Rahel, die Liebliche, nennt er deshalb jungfräulich im Gespräch mit Potiphar. Rahel ist zugleich Isis, die den Horus an der Brust trägt. Schon

Jaakob sah in ihr ‚eine himmlische Jungfrau und Muttergöttin‘, eine Isis ‚mit dem Kind an der Brust – in dem Kinde aber einen Wunderknaben und Gesalbten‘. Joseph ist das Gotteslamm und der am Kreuze Zerrissene, der Niedergefahrene und Wiederauferstandene.“ (Mondwanderung, 67–90)

Wir sind nun in der Lage, die eingangs par pro toto geschilderte Szene im Adonishain und den erfundenen „Himmelstraum“, den Traum vor allen Träumen, in ihrem konzeptionellen Sinn zu entschlüsseln und für die Deutung des Romans als ganzen fruchtbar zu machen. Dabei sind Träume als Motiv in Romanen von Thomas Mann nicht Außergewöhnliches. Sie haben eine Schlüsselfunktion schon in den „Buddenbrooks“ und im „Zauberberg“, wenn ich an den Todestraum des Senators Thomas Buddenbrook oder den Schneetraum von Hans Castrop denke. Aber diese Träume waren in einen realen gesellschaftlichen Kontext der jeweiligen Handlung eingebettet gewesen. Im Josephsroman dagegen ist alles Geschehen in eine mythische Vorzeit verlegt.

Der Erzähler hat sich aus gesellschaftlichen Zusammenhängen freigemacht und sich für uns Leser ein traumhaftes Bewusstsein geschaffen. Will sagen: Die fiktive Wirklichkeit Josephs und seiner Vorfahren ist eine träumerische, insofern die Realität, in der sich die Protagonisten im Roman bewegen, eine mythische ist und so die Gegenwart zitathaften Charakter bekommt. Dieser Grundkonzeption zufolge ist alles, was geschieht, nicht originell und einmalig, sondern immer schon da gewesen und wird immer wieder da sein.

Das Bewusstsein der Romanpersonen ist somit eng verbunden mit den Tiefen des Unbewussten, so dass ihnen ihre Träume aus dieser Tiefe nicht fremd, sondern zugänglich erscheinen und in die Alltagswirklichkeit integriert werden. So lässt Thomas Mann Joseph wie im Traum den Mythos der getöteten (zerrissenen) und wiederauferstandenen Gottheiten Tammuz, Osiris und Adonis erleben. Auf der symbolischen Ebene durchleidet er seinen Tod, wenn er wiederholt in die „Grube“ fährt (Brunnen, Gefängnis), aber jedes Mal auch wiederaufersteht und schließlich zum „Ernährer“ Ägyptens aufsteigt.

Die Bedeutung der Träume in diesem Roman geht also über das Erzählen von Einzelträumen weit hinaus. Denn traumverloren, träumerisch sein, heißt im Josephsroman zurücksinken in einen Strom des Geistigen, in dem alles mit allem verbunden ist. Das Individuum verschmilzt mit dem Ganzen, bis hin zur Auflösung der Identität und bis hinein in ein Zurücksinken in den Tod. Das Ichbewusstsein der Protagonisten des Romans ist ein zeitloses Bewusstsein, denn alles Leben und Geschehen ist nur die Wiederholung und Rückkehr des Urgeprägten, ist die Ausfüllung mythischer Formen mit Gegenwart.

Die Trennung der Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist aufgehoben, ebenso die räumliche Trennung von oben und unten, wenn alles mit allem in Beziehung gebracht und ineinanderfließt, so dass ein zeit- und raumloses Bewusstsein entstehen kann. Alles Geschehen wiederholt

Bei Thomas Mann spielt nicht nur der Erzähler mit Parallelen, Querverweisen oder Durchblicken, sondern auch sein Joseph.

Träumerisch sein heißt im Josephs-Roman zurücksinken in einen Strom des Geistigen, in dem alles mit allem verbunden ist.

sich im Roman ja nur in einer ständigen Kreislaufbewegung. Kurz: das Erleben von Raum und Zeit ist ein träumerisches und kann es sein, denn auch der Traum trennt ja die Zeitebenen nicht, sondern verdichtet sie miteinander. Raum und Zeit nur für das menschliche Wach-Bewusstsein, das Unbewusste mit seiner mythischen und träumerischen Bilderwelt ist zeit- und raumlos.

Hinzu kommt: Alles Sein besteht nach der Grundkonzeption des Romans auf der Ergänzung und Entsprechung zweier Hälften, die sich zu einem Ganzen zusammenfügen:

dem Oben und dem Unten. Oben und Unten aber repräsentieren unterschiedliche, aber nicht getrennte Dimensionen: Das Wachbewusstsein des Tages *und* das Unbewusste mit der Nacht und dem Traum, das Geistige und das Sinnliche, diskursives und mythisches Denken, das Apollinische und das Dionysische. Von da-

her verstehen wir noch besser den Satz aus der biblischen Josephserzählung, der für Thomas Mann zum Schlüsselsatz wurde, Segensätze Jakobs am Ende der biblischen Erzählung aufnehmend: „Von deines Vaters Gott ist dir geholfen und von dem Allmächtigen bist Du gesegnet mit Segen oben vom Himmel herab, mit Segen von der Tiefe, die unten liegt, mit Segen der Brüste und Bäume“ (Gen 49,25). Und weil sich Oben und Unten entsprechen, erfüllt sich auch das, was eingangs im Himmelstraum geschaut worden war: die himmlische Rolle als „Der Kleine Gott“ oben wandelt sich zu einem Vizegott auf Erden unten vor Pharaos Thron.

Bibel-Roman Vergleich: Universale Mythopoesie gegen einmalige Theozentrik

Wir sind nun auch in der Lage, die romanhafte mit der biblischen Fassung zu kontrastieren. Um es auf eine Formel zu bringen: Im Vergleich treffen die menschheitsgeschichtliche Mythopoesie auf biblisch heilsgeschichtliche Theozentrik. Zyklisches Denken trifft auf lineares, das Immer-schon auf das Einmal und Ein-für-Allemaal. Zwar muss sich die Urgeschichte literarisch keineswegs verstecken. Schon der bedeutende ev. Alttestamentler Gerhard von Rad hat in einem noch heute lesenswerten Artikel über „Biblische Joseph-Erzählung und Joseph-Roman“ (in: Neue Rundschau 76, 1965, S. 546–559, Zitate S. 548 u. 551) herausgearbeitet, dass schon in der biblischen Geschichte viele Themen von literarischem Rang versammelt seien: Familienstreit und Verbrechen, Lüge und Schuld, tiefste Niederlage und höchster Aufstieg, Not und Hunger, Intrige, Versöhnung und Rührung, am Ende schließlich Glück und Segen.

Dazwischen ein Stück Erotik (die Verführung durch Potiphas Frau), ein Stück vorweggenommener Tiefenpsychologie (Joseph als Traumdeuter), ein Glanzstück vorausschauender Machtpolitik (Vorratswirtschaft im Blick auf Dürrezeiten), ein Kriminalstück um die älteren Geschwister und den jüngeren Bruder Benjamin. Von Anfang an also sei die biblische Joseph-Erzählung „Literatur“, so von Rad. Ganz „neue Möglichkeiten der literarischen Darstellung

des Menschlichen“ seien hier vorhanden, die weit über die Ausdrucksmittel hinausgingen, die der älteren sagenhaften Überlieferung der Bibel zur Verfügung gestanden hätten. Welch ein „erlesener Stil“, welche Fähigkeit, „auch psychologisch komplizierte Situationen zu beschreiben“! Die Josephs-Geschichte habe „hinsichtlich ihrer literarischen Geschliffenheit und geistigen Kultiviertheit“ „den Rang und den Anspruch eines großen, ja einzigartigen Kunstwerkes“. Aber die theologische Pointe ist doch eine völlig andere als die im Roman. Worin besteht sie?

Die biblische Josephs-Geschichte ist in der Tora Israels als Eckstück eingepasst: als Abschluss des Buches Genesis und als Überleitung zum Buch Exodus. Nach hinten ist sie verzahnt mit den Geschichten um die Erzväter und Erzmütter, nach vorne verzahnt mit der Mose-Geschichte: der Offenbarung des künftigen Gottes Israels, Jahwe sowie der Volkwerdung Israels im Zeichen von Exodus und Sinai. Damit hat die Josephsgeschichte in der Hebräischen Bibel ein klar erkennbares theologische Gefälle und zwar im Interesse einer zu erlangenden Identität Israels als Gottes-Volk, ist doch der Exodus und damit die Rettung des Volkes das „Heilsereignis“ Israels schlechthin, später in einem eigenen Fest („Pessach“) Jahr für Jahr erinnert (Einzelheiten: K.-J. Kuschel, Festmahl am Himmelstisch, 2013). Aus der Geschichte von Familien (die Sippen Abrahams, Isaaks und Jakobs), aus der Geschichte von Stämmen (die zwölf Stämme entsprechend den zwölf Söhnen Jakobs) soll und wird die Geschichte des Volkes werden: Israel als Jahwes Eigentum und Heiligtum!

Die biblische Josephsgeschichte steht somit im Dienste der Selbstreflexion des Volkes auf seinem künftigen Weg vor Gott und mit Gott. Und zwar so, dass im Nachhinein alles wie theozentrisch geführt und gefügt erscheint. Wer es liest, soll diese Dialektik begreifen: Gott setzt trotz allem Widrigen, Sündhaften, Verbrecherischen, das Menschen anderen Menschen antun können, seinen Segen durch. Böses kann zum Guten gewendet werden, wenn Gott es will. Aus Unheils- können Glückserfahrungen werden. Die dialektisch-theozentrische Pointe der biblischen Josephs-Geschichte steht denn auch an dessen Ende, als Jakob bereits tot ist und Joseph mit seinen Brüdern nach der Beisetzung des Vaters in der Höhle von Machpela in Hebron nach Ägypten zurückgekehrt ist: „Ihr habt Böses gegen mich im Sinn gehabt“, kann Joseph jetzt seinen Brüdern sagen, „Gott aber hatte dabei Gutes im Sinn, um zu erreichen, was heute geschieht: viel Volk am Leben zu erhalten“ (Gen 50,20).

Böses kann zum Guten gewendet werden, wenn Gott es will. Aus Unheils- können Glückserfahrungen werden.

Josephs Träume in der biblischen Gesamtkomposition

In der Tat: Dass die Josephsgeschichte eine theozentrisch-dialektische Glücks- und Segensgeschichte ist, wird schon an der ersten Traumszene zu Beginn der Erzählung deutlich: am Garben und Sternentraum, jeweils mit der

durchschaubaren Pointe, dass er in höchster Machtstellung ist und seine Brüder und auch sein Vater sich vor ihm niederwerfen. Dass es so kommt, ist nicht der Wiederholung eines mythischen Musters geschuldet, sondern der geschichtlich einmaligen Führung und Fügung des Gottes Israels. Die erste Traumscene ist denn auch kompositionell genau in den Gesamtrahmen der Geschichte eingepasst und bereitet das weitere Geschehen einschließlich der theozentrischen Pointe vor. *Zum einen* werden die Träume Josephs dramaturgisch gebraucht, denn nur sie bringen den Hass der Brüder zum Überkochen, der dann in einen Mordplan umschlägt. Der wiederum setzt das weitere Geschehen in Gang.

Zum zweiten bereitet sich mit diesen Träumen die theozentrische Dialektik der Gesamtgeschichte vor. Dass die Brüder den Träumer umbringen wollen, um die Erfüllung seines Traums zu verhindern, ist Teil ihrer Verblendung. Anders als Joseph später können sie den tieferen Sinn der Traumsprache gerade nicht erkennen. Mit ihrem vordergründigen Wissen verstehen sie die Machtträume Josephs nur als Ausdruck seiner aufreizenden Eitelkeit: „Willst du etwa König über uns werden oder über uns herrschen“ (Gen 37,8). Und auch Vater Jakob missversteht den Sternetraum als bloßen Wunsch Josephs, sich sogar über die eigene Familie erheben zu können, was ihn erzürnt, obwohl Jakob „die Sache bewahrt“, wie es ausdrücklich heißt (Gen 37,11). Auffällig überdies, dass Joseph zu diesen seinen eigenen Träumen zunächst keine Stellung nimmt und sie nicht zu deuten wagt. Er muss erst langsam in den Ab- und Aufstiegen seines Lebens begreifen, dass in seiner dramatischen Geschichte Gott am Werk ist, der Gott Israels, der damit Zeichen setzt im Blick auf seine Erwählung Israels zu seinem Volk. Diese Tiefendimension bleibt kurzsichtigen Menschen zunächst verborgen, die auf eigene Faust sich auf Träume einen Reim machen und die falschen Konsequenzen ziehen.

Um der Gesamtkomposition willen also werden Anfang und Ende der Geschichte narrativ und symbolisch verklammert. Und am Ende gibt Joseph den selbsterfahrenen Segen Gottes an seine Brüder weiter: „Fürchtet euch nicht! Stehe ich denn an Gottes Stelle? Ihr habt Böses gegen mich im Sinn gehabt, Gott aber hatte dabei Gutes im Sinn, um zu erreichen, was heute geschieht: Viel Volk am Leben zu erhalten.“ (Gen 50,19 f.) Womit sich der Kreis zur Traumdeutung der Brüder am Anfang der Geschichte schließt und zwar auf eine unerwartete Weise. Zwar herrscht Joseph jetzt tatsächlich als „König“ über dem Reich, und damit auch über die Brüder, ihr „Kommen und Niederfallen“ aber mündet gerade „nicht in Unterwerfung und Herrschaft, sondern in Rettung und Versorgung ... Am Ende werden Josephs Träume erfüllt *und* korrigiert sein“ (J. Ebach, Genesis 37–50, 2007, 75).

Ganz anders die Konzeption von Thomas Manns Romanunternehmen. In der Kritik ist zurecht festgehalten worden, dass der „Joseph“ der erste Roman Thomas Manns sei, in dem die Traumdeutung eine wesentliche Rolle spielt:

„Zum einen, weil die Protagonisten einander ihre Träume erzählen und deuten, zum anderen, weil auch der Erzähler selbst sich als Deuter präsentiert. Dies geschieht nicht selten in selbstreflexiver Weise, denn die Kommentare zu den Träumen münden immer wieder in Reflexionen über den kreativen Prozess dichterischen Schreibens. Traum und Fiktion werden parallelisiert“ (Gisela Bensch, 2004, 158).

In dieser „humoristisch getönten, ironisch abgedämpften“, ja „verschämten Menschheitsdichtung“ (E V, 189) aber geht es nicht um Gottes Führung seines auserwählten Volkes, auch nicht um einen typologischen Verweis auf den einzigartigen Heilsbringer Jesus Christus, sondern um einen Idealtypus des Humanen, in dem Thomas Mann alles verdichtet hat, was an Potentialen im Menschlichen angelegt ist. Dafür hat Thomas Mann seinen Helden zu dieser doppelgesichtigen Figur gemacht, dessen eines Gesicht zurückweist in die Welt antiker mythologischer Erlöserfiguren und das andere Gesicht vorausweist in die Zeit des christlichen Erlösers. Wieder eine Heilszeit, wieder ein Neu-Beginn. Aber dieses „christliche“ Neue ist nichts Exzeptionelles mehr, wohl aber durchaus etwas Exemplarisches. Keine unerhörte singuläre Erscheinung, sondern eine geschichtlich-besondere Wieder-Holung. Dabei lässt Thomas Mann seinen Joseph eine Wandlung durchmachen: vom wirren Träumer und narzisstischen Traumerzähler zum sokratisch vorgehenden Traumdeuter Pharaos und zum klugen Geschäftsmann und Politiker.

Mann macht seinen Helden zur doppelgesichtigen Figur: Zurückblicken zu antiken mythologischer Erlöserfiguren und Vorausblicken zum christlichen Erlöser.

In das zyklische Wiederholungsstruktur des Mythos ist im Roman auch eine lineare Linie eingebaut: Fortschritt in der Beförderung des Humanen. Der Akt des Wiederholens mündet in einen Prozess des Höherschraubens, in die Idee des Fortschritts.

1944 gibt Thomas Mann noch einmal Auskunft über seine Beschäftigung mit der Bibel und damit auch mit dem Joseph-Stoff. Unter Anspielung auf das Schlüsselzitat aus Gen 49. 25 führt er aus: „Ich habe es mir angelegen sein lassen, Joseph als eine Künstlernatur zu kennzeichnen, und ein Künstlersegen ist es ja, den er vom Vater empfängt. Der humane Zauber alles Künstlertums besteht in diesem doppelten Segen: dem aus der Höhe herab und dem aus der Tiefe; es ist der Zauber der Sinnlichkeit, die Geist wird, und des Geistes, der sich verleiblicht; Begabung ist es aus mütterlichem Lebensgrunde, aus der Sphäre des Instinkts, des Gefühls, des Traumes, der Leidenschaft – und Begabung aus der väterlichen Lichtsphäre des Geistes, der Vernunft, des Verstandes, des ordnenden Urteils. Eben damit ist die Kunst das Paradigma und Vorbild der Menschlichkeit überhaupt, denn es gibt kein wahres Menschentum ohne jenen doppelten Segen“ (Selbstkommentare, 260). ■

Traumkritik in der Bibel

von Martin Meiser

Vertiefung des Themas von Seite 53–57

Der Traum Unser nächtlicher Ausnahmestand

Der Traum als unplanbare Konfrontation mit innerem Erleben hat von jeher fasziniert und verstört – und tut es bis heute. Träume können vergewissern, aber auch verwirren. So haben wir in der Antike eine große Bandbreite von Einstellungen zu und Umgangsweisen mit diesem Thema.¹ Auch in der Bibel ist ein unverbundenes Nebeneinander von Offenbarung und Täuschung, von Sicherheit und Trug im Traum zu beobachten. Was hätten Jakob, Joseph, Salomo und Daniel zu dem gesagt, was in den Büchern Deuteronomium, Sacharja, Micha, Jeremia, Kohelet und Jesus Sirach zu lesen ist? Warum traumkritische Texte überhaupt in der Bibel integriert werden konnten, werde ich am Ende meiner Ausführungen zu beantworten suchen.

Mit den Büchern Deuteronomium, Sacharja, Micha, Jeremia und Jesus Sirach habe ich Ihnen schon die wichtigsten Quellen genannt, auf die ich mich im Folgenden beziehen werde. Dass ich neben neuzeitlicher Forschung zu diesen Büchern immer wieder auch antike christliche Exegeten zitieren werde, hängt an meinem Interesse, auch voraufklärerische Exegese in den Blick zu nehmen, für die es grundsätzlich kaum Widersprüche in der Bibel geben durfte, die aber doch vieles Wesentliche gesehen haben.

Bei kaum einem der im Folgenden zu besprechenden Texte lässt sich eine Entstehung vor der Zeit des babylonischen Exils (586–539) nachweisen. Traumkritische Texte gehören in eine Zeit, in der gleichzeitig die Fremdgötterverehrung in Israel bekämpft wird und infolge dessen tatsächlich auch zurückgeht; die späten alttestamentlichen Belege für die Verehrung fremder Götter in Israel konzentrieren sich auf die frühe nachexilische Zeit.

1 Weiterführende Literatur: Beat Näf, Trau und Traumdeutung im Altertum, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.

Traumkritik im Pentateuch und in den geschichtlichen Büchern

Num 12,6–8

In Numeri 12,6–8 heißt es: „Wenn unter euch ein Prophet ist, dann will ich, JHWH, mich ihm kundmachen in Gesichten oder mit ihm reden in Träumen. 7Aber so steht es nicht mit meinem Knecht Mose; ihm ist mein ganzes Haus anvertraut. 8Von Mund zu Mund rede ich mit ihm, offen und nicht in dunklen Worten...“ Im Kontext geht es um die Auflehnung von Mirjam und Aaron gegen Mose. Die Bedeutung des Wortes jenseits dieses Kontextes liegt in einer doppelten Aussage: **1.** Prophetische Traumoffenbarung ist möglich und legitim, allerdings der direkten Rede Gottes an Mose unterlegen; **2.** In der Verkündigung des Gesetzes durch Mose gibt es keine „dunklen Worte“, die der Deutung bedürften.²

Dtn 13,2–6

In Dtn 13,2–6 wird die Möglichkeit prophetischer Traumoffenbarung nicht grundsätzlich bestritten, sie erscheint jedoch nur in einem Kontext, in dem es um den Abfall von dem einen Gott Israels geht. In diesem literarisch wohl nicht einheitlichen Text heißt es: „Wenn in deiner Mitte ein Prophet oder ein Traumdeuter aufsteht, und er gibt dir ein Zeichen oder einen Wunderbeweis, und das Zeichen und das Wunder, das er dir angekündigt hat, der zu dir spricht „Lasst uns hinter anderen Göttern hergehen, die du nicht kennst, und lass uns ihnen dienen“, so sollst du nicht auf die Worte dieses Propheten oder dieses Traumdeuters hören. Denn JHWH, euer Gott, hat euch auf die Probe gestellt, um zu erfahren, ob ihr JHWH, euren Gott, mit eurem ganzen Herzen und eurer ganzen Seelenkraft liebt. JHWH, eurem Gott, sollt ihr folgen und ihn sollt ihr fürchten. Seine Satzungen sollt ihr halten, auf seine Stimme sollt ihr hören und ihm sollt ihr dienen und ihm anhängen. Und dieser Prophet oder dieser Traumdeuter soll getötet werden, denn er hat einem Hochverrat an JHWH, eurem Gott, das Wort geredet, der euch herausgeführt hat aus dem Land Ägypten und der dich befreit hat aus dem Sklavenhaus, um dich abzubringen von dem Weg, den JHWH, dein Gott, dir geboten hat, um ihm zu folgen.“³ Deutlich ist, dass diese Worte das Grundbekenntnis Israels aufnehmen: Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist einer. Und du sollst den Herrn Deinen Gott lieben von ganzem Herzen und von ganzer Seele und mit aller deiner Kraft.“ Deutlich ist auch, dass das, was ich nach Eckart Otto mit „Hochverrat“ wiedergegeben habe,

2 Ludwig Schmidt, Das 4. Buch Mose. Numeri, Kapitel 10,11–36,13, ATD 7/2, Göttingen 2004, 33. Im Unterschied zur Deuteronomistik wird hier nur Mose als „Knecht“ Gottes bezeichnet.

3 Übersetzung nach Eckart Otto, Deuteronomium 12,1–23,15, HThKAT, Freiburg 2016, 1212.

in die Sprache politischer Loyalitätseide in der Umwelt Israels hineingehört.⁴ Der Traum erscheint hier im Kontext wahrer und falscher Prophetie. Andernorts im Deuteronomium (Dtn 18,20–22) wird Prophetie durch zwei Dinge gekennzeichnet: **1.** Sie ist nicht durch Gott autorisiert; **2.** Sie erfüllt sich nicht. Hier jedoch wird die inhaltliche Übereinstimmung mit der Thora, faktisch mit der Verkündigung des Deuteronomiums selbst zum Maßstab rechter und falscher Prophetie gemacht, und der Traum erscheint grundsätzlich auf der letzteren Seite – völlig unabhängig von und geradezu im Widerspruch zu dem, was in der Genesis über Jakob und Joseph und in 1 Kön 3 über Salomo zu sagen war. Datiert man mit Eckart Otto den Text in die Exilszeit⁵, kann man die Schärfe, die bis zur Todesstrafe für den Propheten führt, als Reaktion auf die Verunsicherung deuten, ob denn wirklich der Gott Israels oder nicht vielmehr die offensichtlich mächtigeren Götter Babylons die eigentlichen Weltregenten sind. Allfälligen Vorschlägen religiöser Experten wie Propheten und Traumdeutern, die das Volk Israel zu den babylonischen Göttern zu bekehren suchen, wird hier eine klare Absage erteilt. Datiert man den Text auf die frühe nachexilische Zeit⁶, dürfte sich in diesem Text am ehesten der Versuch niederschlagen, die Identität Israels ausschließlich durch die Orientierung an die Thora zu definieren, gerade aufgrund dessen, dass Israel mit seinem Gott eine Beziehung hat, die es zu anderen Göttern nicht hat. Die Thora, und sonst nichts, ist die entscheidende Gottesoffenbarung, und rechte Propheten sind nur diejenigen, die in Übereinstimmung mit der Thora verkündigen.

2Chron 1,7

In den geschichtlichen Büchern der Bibel haben wir eine Veränderung zwischen den Königsbüchern und den Chronikbüchern zu vermerken. In 1 Kön 3,5 heißt es: und der Herr erschien Salomo zu Gibeon im Traum des Nachts...“ – da ist der Traum noch wesentliches Medium der Gottesbegegnung. Anders ist dies in der Wiederaufnahme dieses Textes in 2 Chr 1,7: Dieser Text spricht von einer nächtlichen Gotteserscheinung, aber nicht von einem Traum. Man kann fragen, wie wichtig dem Chronisten dieses Detail ist – seine Quellen bieten ansonsten keine Träume, und er bringt von sich aus keine Träume ein.⁷ M. E. soll das Ungewisse des Traumes nicht mit der absoluten Zuverlässigkeit Gottes zusammengebracht werden. In den Chronikbüchern wird ja Gott sehr wohl auch als strafend angesehen; sein Handeln wird jedoch fast in eine mechanische Relation zu dem vorangegangenen Handeln der Menschen gestellt. Gott kann grausam sein, aber er ist nicht willkürlich. Und zu dieser festen Überzeugung über Gottes Handeln passt es nicht, dass er sich durch einen unsicheren Traum gegenüber Salomo geoffenbart haben soll. Wie das „Erscheinen Gottes in der Nacht“ allerdings von einem Traum abgegrenzt wird, erfahren wir nicht; an einer theoretischen Konzeptualisierung ist der Verfasser nicht interessiert.

4 Dazu ausführlich Otto, Deuteronomium 12,1–23,15,1241–1253.

5 Otto, Deuteronomium 12,1–23,15, 1258.

6 Timo Vejola, Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium, Kapitel 1,1–16,17, ATD 8/1, Göttingen 2004, 4 mit Anm. 12.

7 Sara Japhet, 2 Chronik ausgelegt, HThKAT, Freiburg 2003, 30.

Traumkritik in der prophetischen Literatur

Jes 29,7–8

In Jes 29,7–8 wird das Illusionäre des Traums kritisch gegen die Feinde Israels namhaft gemacht, und das gilt unabhängig davon, ob man Ariel wie im Masoretischen Text mit Jerusalem oder wie in der Septuaginta mit einer feindlichen Stadt identifiziert. Wann der Text entstanden ist, wissen wir nicht: Für seine Entstehungszeit hat man eine Spanne vom siebten bis ins dritte vorchristliche Jahrhundert hinauf diskutiert.⁸ In diesem Text heißt es: 7Und wie ein Traum, wie ein Nachtgesicht, so soll die Menge aller Völker sein, die gegen Ariel kämpfen mit ihrem ganzen Heer und Bollwerk und die ihn ängstigen. 8Denn wie ein Hungriger träumt, dass er esse – wenn er aber aufwacht, so ist sein Verlangen nicht gestillt; und wie ein Durstiger träumt, dass er trinke – wenn er aber aufwacht, ist er matt und durstig; So soll es der Menge aller Völker ergehen, die gegen den Berg Zion kämpfen. In dem Text liegt die Ironie, dass Hunger und Durst, was normalerweise das Schicksal der Belagerten darstellt, nunmehr von den Belagerern ausgesagt wird.⁹ Letztendlich soll die Errettung Jerusalems betont werden.

In diesem Jesaja-Text wird das Illusionäre des Traumes herausgestellt; der Text ist aber insofern nicht traumkritisch, weil er nicht auf Autoritätsansprüche Bezug nimmt, die aus einem Traumerleben abgeleitet werden könnten. Anders ist dies in den folgenden Texten. In diesen Texten, bis zum vierten vorchristlichen Jahrhundert entstanden, werden Träume zunächst trotz Numeri 12,6 hinsichtlich ihrer Herkunft als ungöttlich und hinsichtlich ihrer Wirkung als widergöttlich disqualifiziert und innerhalb der Diskussion um wahre und falsche Prophetie stets dem letzteren Phänomen zugeordnet

Sach 10,1f.

Das isolierte Mahnwort Sach 10,1f. fordert auf, den Herrn um Regen zu seiner Zeit zu bitten. Die Götzen hingegen reden Lüge und die Wahrsager schauen Trug, und sie erzählen nichtige Träume, und ihr Trösten ist nichts. In seiner Erklärung von Sach 10,1f. begründet Kyrill von Alexandria (†444) die negative Wertung der Träume mit der verderblichen Wirkung, das Volk in Täuschung und Irrtum hinein wegzuführen. Terminologisch wirkt Dtn 13 ein, die Stelle, die wir relativ am Anfang zu bedenken hatten.¹⁰



Prof. Dr. Martin Meiser, Professor für Evangelische Theologie bzw. Bibelwissenschaften an der Universität des Saarlandes

8 Für letzteres vgl. Otto Kaiser, Der Prophet Jesaja, Kap. 13–39, ATD 18, Göttingen 1973, 212.

9 Willem Am.M. Beuken, Jesaja, HThK AT, Freiburg 2010, 117.

10 Kyrill von Alexandria, in *XII proph.*, PG 72, 161 B.

Von der antiken Auslegung zur neuzeitlichen Forschung: Wann der Text entstanden ist, wissen wir nicht; „eine Datierung scheint kaum möglich“¹¹. Nicht recht deutlich wird, an wen der Autor denkt – m. E. legt der Beginn dieses Wortes nahe, dass er Wahrsager im Auge hat, die sich gegenüber Privatleuten betätigten und für ihre Wahrsagekunst bezahlen ließen. In der Tat hat einer der alten Bibelausleger, Theodoret (393–466), die Stelle so interpretiert.¹² Deutlicher ist die theologische Aussage: Die Tätigkeit dieser Wahrsager wird als Verstoß gegen das erste Gebot gewertet.¹³ Aber noch im antiken Rom verdienten sich arme Juden damit ihr wenig Geld, dass sie sich als Traumdeuter betätigten, wofür der Satiriker Juvenal nur Spott übrig hat: „Für wenig Geld verkaufen die Juden jede gewünschte Traumdeutung.“¹⁴

Jer 23,25; 27,8f.; 29,8f.

Jer 23,9–40 ist die ausführlichste Auseinandersetzung mit dem Problem der wahren vs. der falschen Prophetie, und Jer 23,25 ist die „schärfste Polemik gegen Träume in der Bibel“.¹⁵ Die Verkündigung der anderen Propheten ist nicht durch die Autorität Gottes abgedeckt; inhaltlich ist sie außerdem falsch. Die Wiederholung „Mir hat geträumt, mir hat geträumt“ soll als Äußerung, die den angegriffenen Propheten in den Mund gelegt wird, einerseits ihre Gewissheit markieren, ist aber andererseits aus der Sicht des Autors eher eine Verhöhnung des damit einhergehenden Autoritätsanspruchs. In Jer 27,9 erfahren wir etwas mehr von der Verkündigung dieser Propheten, wenn es heißt „So hört doch nicht auf eure Propheten, Wahrsager, Traumdeuter, Zeichendeuter und Zauberer, die euch sagen: Ihr werdet nicht untertan sein müssen dem König von Babel.“ Nochmals ergeht in Jer 29,8f. das mahnende Wort: „Denn so spricht der Herr Zebaoth, der Gott Israels: Lasst euch durch die Propheten, die bei euch sind, und durch die Wahrsager nicht betrügen, und hört nicht auf die Träume, die sie träumen! Denn sie weisen euch Lüge in meinem Namen. Ich habe sie nicht gesandt, spricht der Herr!“ Leitend ist hier das eine Kriterium aus Dtn 18,20–22: Falsche Prophetie ist diejenige Prophetie, die nicht von Gott autorisiert ist. Woran man das allerdings in der eigenen Gegenwart erkennen soll, wer Gottes Autorität beanspruchen kann und wer nicht, bleibt offen. Diese und ähnliche Warnungen blieben ungehört; die mahnende Zusage „Beugt euch dem Joch des Königs von Babel, und ihr werdet leben“ (Jer 27,12), stieß nicht auf Vertrauen. Man erprobte weiterhin den Aufstand gegen den übermächtigen Gegner. So meinten die Könige Judas zweimal nacheinander bei einem Thronwechsel in Babylon die Tributzahlungen einstellen zu können, mit der Folge, dass 597/96 ein erstes

11 Henning Graf Reventlow, Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi, ATD 25,2, Göttingen 1993, 87, der insgesamt mit dem Abschluss der Buchkomposition in den ersten Jahrzehnten des fünften vorchristlichen Jahrhunderts rechnet, während andere bis in die Diadochenzeit heruntergehen).

12 Theodoret, in Zach., PG 81, 1928 B deutet Sach 10,2 auf die *ὄνειροπόλους*.

13 Henning Graf Reventlow, Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi, 101.

14 Juvenal, Satiren VI 547.

15 Georg Fischer, Jeremia 1–25 übersetzt und ausgelegt, HThK AT, Freiburg 2005, 700.

Mal Juden aus der Heimat verschleppt wurden, bevor 587/86 die Zerstörung des salomonischen Tempels und der Stadt Jerusalem sowie die Verschleppung großer Bevölkerungsteile das einläuteten, was als babylonische Gefangenschaft in die Geschichtsbücher einging.

Der Autor der Gesamtkomposition des Jeremiabuches lebt, so der Innsbrucker Alttestamentler Georg Fischer, „gegen Ausgang der Perserzeit (oder nicht allzu lang danach) und steht in harter Auseinandersetzung mit den eigenen Berufskollegen, den Priestern und Propheten. Im Unterschied zu ihnen betont er viel stärker den selbstverschuldeten Anteil am früheren Untergang.“¹⁶ Doch welche Aktualität konnte solcher Stellungnahme für die eigene Zeit des Verfassers im vierten oder dritten Jahrhundert zukommen? War es die Frage, ob Jerusalem nach dem Tod Alexanders d.Gr. erneut die politische Selbständigkeit anstreben soll? – wir wissen es nicht.

Zwischenfazit

Wir können zusammenfassen: Der aus dem Widerfahrnischarakter von Träumen abgeleitete Offenbarungs- und Autoritätsanspruch erscheint in prophetischer Literatur nur im Medium seiner Bestreitung. Diese negative Einschätzung des Traumes ist aus der Rückschau heraus erwachsen. Die Zerstörung Jerusalems 587/86 v. Chr. war der Erweis dafür, dass sich die Unheilsprophetie Jeremias erfüllt hat, während die Heilsprophetie seiner Gegner verblendete Illusion geblieben war. Deshalb hat man sich auch auf Jeremias Verkündigung des Gottes Israels besonnen. Erst nachdem sich in Israel die alleinige Verehrung des Gottes Israels durchgesetzt hatte, kann in den Büchern Sacharja und Daniel der Prophet jeweils als Empfänger einer nicht problematisierten Traumvision erscheinen und in Joel 3,1 das Ergehen von Träumen und Visionen als Kennzeichen göttlicher Geistausgießung benannt werden.

Traumkritik in der Weisheitsliteratur

Traumkritische Motive begegnen in der Bibel auch in der sog. Weisheitsliteratur. Weisheitsliteratur umfasst die Psalmen, die Sprüche Salomos, das Buch Hiob, den Prediger Salomo, Jesus Sirach sowie die Weisheit Salomos.

Ps 73,20

In den Psalmen haben wir einerseits den Beginn von Ps 126 „Wenn der Herr die Gefangenen Zions erlösen wird, dann werden wir sein wie die Träumenden, dann wird unser Mund voll Lachens und unsere Zunge voll Ruhmens sein.“ Da steht der Traum für die Sehnsucht nach Heil. Aber wir haben auch traumkritische Passagen: In der Klage über den zunächst gegebenen Erfolg des Gottlosen Ps 73 heißt es: „Ja, du (scil. Gott) stellst sie (scil. die Gottlosen) auf schlüpfrigen Grund und stürzest sie zu Boden.¹⁹ Wie werden sie so plötzlich zunichte! Sie gehen unter und nehmen ein Ende mit Schrecken.²⁰ Wie ein Traum verschmährt wird, wenn man erwacht, so verschmähst Du, Herr, das Bild der Gottlosen, wenn Du Dich erhebst.“ Genau wie man nach dem

16 Georg Fischer, Jeremia 1–25 übersetzt und ausgelegt, HThK AT, Freiburg 2005, 94.

Aufwachen das, was man im Traum erlebt hat, als unwirklich bezeichnen muss, so bezeichnet Gott das „Bild“ der Frevler, die Gegenstände, die sie repräsentieren, als unwirklich.

Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger kommentieren: „Ein Vergleich faßt in V. 20 zusammen, was von den Frevlern bleibt: Sie waren wie ein schrecklicher Traum (bzw. Alptraum), der beim Aufwachen nicht nur definitiv vorbei ist (vgl. Ijob 20,8), sondern der in einem sogar Ärger und Verachtung hervorruft.“¹⁷

Athanasius (ca. 295–373) sagt dazu: Die Einbildungen der Träumenden sind unwirklich und schwächer als jeder Schatten.¹⁸ Augustinus (354–430) und Cassiodor (ca. 485 – ca. 580) verdeutlichen die Unwirklichkeit der Träume an dem Traum eines armen Menschen, der sich im Traum als reich erlebt, aber nach dem Aufwachen sich wieder mit seiner Armut konfrontiert sieht.¹⁹ Euthymius Zigabenus (ca. 1050 – ca. 1120) betrachtet den Traum als Täuschung für die Babylonier, mit denen er die Gottlosen in dem Psalm insgesamt identifiziert.²⁰

Belege aus dem Buch Hiob

Im Buch Hiob stehen positive und kritische Stellungnahmen zum Traum nebeneinander. Ersteres findet sich in Hi 4,13–16 und in Hi 33,14. In Hi 4,13–16 wird einem der Freunde Hiobs mit Namen Eliphas ein Traum zugeschrieben, der inhaltlich, so die Fortsetzung in V. 17–20, den Anklagen Hiobs gegen Gott die Spitze abbrechen soll: „Wie kann ein Mensch gerecht sein vor Gott oder ein Mann rein sein vor dem, der ihn gemacht hat?“ (V. 17). Die Traumoffenbarung selbst wird vor allem wegen des Schreckenerregenden ausführlich beschrieben: „da kam mich Furcht und Zittern an, und alle meine Gebeine erschranken. Und ein Hauch fährt an mir vorüber; es stehen mir die Haare zu Berge an meinem Leibe.“ (V. 14f.). Verweise auf das Erschreckende des Erlebens finden sich wiederholt in antiker und nicht nur antiker Literatur. Aber das ist noch keine Traumkritik.

Auch in Hi 33,14 fungiert der Traum in der sekundären Rede des Elihu als Offenbarungsmedium. Auf Hiobs wiederholte Klage, dass Gott ihm gegenüber stumm bleibt, antwortet ihm Elihu, dass Gott durch Träume den Menschen warnen will. Olympiodor (erste Hälfte 6. Jhd. n. Chr.) erklärt dazu: Gott mahnt oft durch Träume, doch Hiob, so die Anklage seines Freundes, lässt sich nicht mahnen.²¹

Ein anderer Freund Hiobs mit Namen Zophar zieht nach Hiob 20,8 das Irreale des Traumes zur Argumentation heran, um dem leidenden Hiob den in der Weisheitsliteratur bekannten Topos von dem nur scheinbaren und nicht langfristigen Glück des Gottlosen nahezubringen – wir finden es etwas in dem vorhin besprochenen Psalm 73 –: „Wie ein Traum, der weggeflogen ist, wird der Gottlose nicht mehr

gefunden werden, und wie ein nächtliches Gesicht (φάσμα) ist er dann verfliegen.“²² Der Traum steht hier als Metapher für die Vergänglichkeit des Irdischen, auf das sich der Gottlose verlassen hat.

Das Erschreckende im Traumerleben wird aber nicht nur bei Hiobs Freunden Eliphas und Zophar, sondern in Hi 7,14 auch durch Hiob selbst zur Sprache gebracht, erwartungsgemäß dann aber mit völlig anderer Wertung: Nicht einmal der Schlaf gewährt dem leidenden Hiob Ruhe, und die Träume, die er hat, sind keine angenehmen Träume, sondern die „Verlängerung der Qualen“²³ über den Tag hinaus.²⁴ Die Zuflucht in den Schlaf bleibt Hiob verwehrt. Wo aber „Selbst der Schlaf die Qual nicht mindern darf, wo sich ein Mensch der Überwachung Gottes ständig ausgesetzt empfindet, steht sein Schrei auf, es wolle Gott anstatt des Leidens ihm den Tod bestimmen.“²⁵

Koh 5,2.6

In dem vielleicht um die Mitte des dritten, vielleicht aber erst zu Beginn des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts entstandenen²⁶ Buch des Predigers Salomo wird gewarnt, im Angesicht Gottes zu schnell ein Wort hervorzubringen, d.h. dies und das und noch viel mehr mit dem Anspruch letztgültiger Weisheit kommentieren zu wollen. „Gott ist im Himmel, und du auf Erden“ – menschliche Selbstbescheidung täte in der Tat auch heute manchen bitter Not. „Denn wo viel Mühe

ist“ – lesen wir in der Fortsetzung – kommen Träume, und wo viele Worte sind, da hört man den Toren.“ Melanie Köhlmoos hat 2015 die Aussage positiv gedeutet: das Stichwort „Mühe“ kennzeichnet im Buch Kohelet sonst durchgehend positiv den mühsamen Weisheitserwerb, und der Traum spielt an auf Salomons Traum

nach 1Kön 3, der entscheidenden Gottesbegegnung.²⁷ Allerdings gibt es genügend neuzeitliche Interpreten, die, wie die alten jüdischen²⁸ und christlichen Erklärer, der Stelle eine negative Wertung des Traums attestieren.²⁹ Das ist auch meine

Viele alte jüdische und christliche Erklärer attestieren Träumen überwiegend negative Einflüsse.

17 Frank-Lothar Hossfeld / Erich Zenger, Psalmen 51–100, HThK AT, Freiburg 2000, 347.

18 Athanasius, in Ps, PG 27, 332 A.

19 Augustinus, in Ps., CC.SL 39, 999; Cassiodor, expos. Ps., CC.SL 98, 667.

20 Euthymius Zigabenus, in Ps., PG 128, 745 A.

21 Olympiodor, in Iob, PG 93, 349 C.

22 Vgl. Olympiodor, in Iob, PG 93, 213 D, der die Septuaginta-Fassung kommentiert: Das „Wo ist er/es“ steht für Ruhm, Herrschaft, Ehre, Reichtum; von all diesen Dingen gilt: πάντα μάταια, alles ist nichtig. Dass sich das Geschick des Gottlosen so plötzlich gewendet hat, soll lehren, dass nicht der natürliche Lauf des Schicksals, sondern ein quasi göttliches und paradoxes Eingreifen dafür verantwortlich ist. Olympiodor schreibt dies, ohne die Konsequenzen für das Gottesbild auszuloten.

23 Man wird hier schärfer kommentieren als Augustinus, adnot. In Iob, CSEL 38/2, 523, der zu den Worten „du erschreckst mich durch Träume und machst mich stutzig durch eine Vision“ bemerkt: *per tribulationes uitae huius quae ita somnia sint quomodo et bona vitae huius somnia.*

24 Georg Fohrer, Hiob, 180.

25 Horst, Hiob 1–19, 119.

26 Ersteres Melanie Köhlmoos, Kohelet. Der Prediger Salomo übersetzt und erklärt, ATD 16,5, Göttingen 2015, 71; letzteres als Untergrenze genannt bei Ludger Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, HThK AT, Freiburg 2004, 103.

27 Köhlmoos, Kohelet, 147.

28 Dirk U. Rottzoll, Abraham ibn Esras Kommentare zu den Büchern Kohelet, Ester und Rut, SJ 12, Berlin / New York 1999, 121.

29 Krzysztof Dariusz Lisewski, Studien zu Themen und Motiven der Josefsgeschichte der Genesis, EHS, Frankfurt (Main) 2008, 402.



Meinung. Der Traum steht hier, nimmt man den ersten Satz für sich, im Sinne eines Sprichwortes, erst einmal entweder für das Illusionäre, Gott durch allerlei Beschäftigung in Form von Opfer, Hast und Unruhe (Koh 4,17; 5,1) beeinflussen zu wollen³⁰, oder aber für unverarbeitete Tagesreste, wie das auch die Vulgata formuliert: *multas curas sequuntur somnia* („Wenn man viele Sorgen hat, folgen Träume“). Hieronymus (347–419) fasst das ebenfalls in Worte: *qui in multis cogitationibus est, ea frequenter somniat, de quibus cogitat*. („Wer viel am Nachdenken ist, träumt häufig von dem, worüber er nachdenkt“).³¹ Ähnlich ergänzt (Ps.?)-Gregor von Agrigent (7. Jhd. oder später): Ein Mensch verfällt in einen Traum, in dem die Sorgen und Gedanken des Tages in Analogie wieder erscheinen. Das Traumgesicht erscheint im Traum selbst als wirklich; sobald der Traum vorüber ist und man aufwacht, ist das Traumgesicht vergangen, weil keine Wirklichkeit dahintersteht, und man kann keinen Nutzen daraus ziehen. Vielmehr führen die Träume nur zur Verwirrung und Verführung.³² Der Vergleich mit dem Toren kann darauf zielen, dass das Wort eines Toren so wenig wahr wird wie das Wort eines Menschen, der geträumt hat. So hat es mindestens Olympiodor verstanden.³³

Weiter heißt es dann beim Prediger Salomo: Wo viel Träume sind, ist viel Nichtiges und viel Gerede. Die Wendung „Viel Nichtiges“ ist von den alten Erklärern in dem Sinne verstanden worden, dass keine Wirklichkeit dahintersteht; „viel Gerede“ im Sinne des Überflüssigen, während der Gedanke des Autoritätsanspruchs oder auch der Aspekt menschlicher Eitelkeit nicht besonders betont ist. Hieronymus betont auch hier die unverarbeiteten Tagesreste, die sich in erschreckenden Traumbildern oder trügerischen Verheißungen im Traum Luft verschaffen, und mahnt dazu, Träume zu verachten.³⁴ In neuerzeitlicher Diskussion wird V. 6 auf die „illusorischen Wirklichkeitsvorstellungen ... falsche(n) Vorstellungen von Gott und der ihm gegenüber angemessenen Verhaltensweisen“ bezogen³⁵ oder gelegentlich vermutet, Kohelet setzte sich mit Koh 5,6 von der beginnenden Apokalyptik ab.³⁶

Sir 34,1–8

Zu Beginn des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts fällt die Entstehung des Buches Jesus Sirach, von dessen hebräischem Text mittlerweile 68 % vorliegen und das ins Griechische, Lateinische und Syrische übersetzt worden ist; derzeit wird eine kritische Ausgabe der genannten Übersetzungen erstellt. Der Verfasser ist Vertreter einer konservativen intellektuellen Elite – intellektuell ist er insofern, als er Schöpfung, Gesetz, Geschichte Israels gleichermaßen vor Augen

hat, konservativ ist er insofern, als er in den Bahnen der Tradition Israels und gegen mögliche hellenistische Einflüsse all das soeben Genannte, Schöpfung, Gesetz und Geschichte Israels auf Gott zurückführt. Sein Umgang mit der Bibel lässt sich u. a. anhand des Themas Traum studieren.

In Kap. 34 heißt es: ¹Unverständige betrügen sich selbst mit törichten Hoffnungen, und Narren verlassen sich auf Träume. ²Wer sich auf Träume verlässt, der greift nach dem Schatten und will den Wind haschen. ³Das eine ist wie das andere: Träume sind wie Bilder im Spiegel. ⁴Was unrein ist, wie kann das rein werden? Und was Lüge ist, wie kann das wahr werden? ⁵Weissagungen, Zeichendeutung und Träume sind nichts, und man sieht dabei Wahnbilder wie eine Frau in Wehen; ⁶und wenn sie nicht durch Eingebung des Höchsten kommen, halte nichts davon. ⁷Denn Träume haben viele Menschen betrogen, und gescheitert sind die, die darauf hofften. ⁸Das Gesetz erfüllt sich ohne Trugbilder, ebenso die Weisheit im Munde des Frommen.

Der Verfasser warnt davor, sich in seinem Handeln von Träumen leiten zu lassen; sie sind nur dem Schatten und dem Wind vergleichbar (Sir 34, 2), und auf Träume soll man nicht hoffen, sich stattdessen an der Tora und der Weisheit orientieren. Träume von Lügneren können ohnehin nicht wahr sein (Sir 34,4). In der Vulgata heißt es zu V. 7 so schön: *multos enim errare fecerunt somnia* („Träume haben viele zu Irrtümern veranlasst“). Das literarisch in griechisch-römischer Literatur, aber auch in der Bibel nachweisbare Motiv, dass Träume unmittelbare Handlungsanweisung enthalten können, wird hier bestritten.

Die Möglichkeit, dass Träume vom Höchsten gesandt sein könnten, wird konzidiert (Sir 34,6), man erfährt aber nicht, wie man diese Träume von anderen Träumen unterscheiden soll, wie in traumkritischen Texten der Bibel auch keine

Berichte von Träumen begegnen, anhand deren man den Unsinn der Orientierung an einem Traum aufzeigen könnte. Vielleicht muss der Verfasser dieses Zugeständnis machen, dass Träume von Gott gegeben sein können, weil er der Bibel nicht widersprechen will.³⁷

Sir 34 wird manchmal als Abgrenzung gegen die gleichzeitig aufblühende Bewegung der Apokalyptik interpretiert.³⁸ Wie dem auch sei – jedenfalls steht der Unsicherheit des Traumes die Verlässlichkeit des göttlichen Gesetzes gegenüber. Weisheit im Sinne des Jesus Sirach ist nicht an Träumen und deren Deutung, sondern an der Gottesfurcht orientiert (Sir 1,7).

Bei solcher Skepsis gegenüber den Träumen legt sich die Frage nahe, wie Jesus Sirach mit biblischer Geschichte umgeht, die ja auch den Träumen Jakobs und Josephs berichtet. Mit biblischer Geschichte befasst sich der Autor ausführlich,

In der *Vulgata* wird formuliert: „*multos enim errare fecerunt somnia*“ (Träume haben viele zu Irrtümern veranlasst).

30 Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 314.

31 Hieronymus, in *Eccl.* IV, CC.SL 72, 291.

32 Gregor von Agrigent, in *Prov.*, PG 98, 937 B–C.

33 Olympiodor, in *Prov.*, PG 93, 540 A–B.

34 Hieronymus, in *Eccl.* IV, CC.SL 72, 293.

35 Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 316.

36 Norbert Lohfink, Kohelet, NEB, Würzburg 1980, 39f.

37 P. W. Skehan / Alexander A. di Lella, *AncB* 39, New York 1987, 409.

38 Georg Sauer, *Jesus Sirach / Ben Sira*, ATD.A 1, Göttingen 2000, 240; Nuria Calduch-Benages, N, *Dreams and Folly in Sir 34(31),1–8* in *Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen: Festschrift für Johannes Marböck*, eds. Irtraud Fischer, Ursula Rapp, Johannes Schiller, BZAW 331, Berlin/New York: de Gruyter, 2003, 241–52.

in dem sog. Lob der Väter Sir 44–49. Dort, um die gestellte Frage zu beantworten, werden der biblische Joseph und die von ihm erlebten Träume und seine Traumdeutungen völlig übergangen, ebenso wie bei Jakob die Bundestreue Gottes erwähnt wird, aber nicht das Geschehen mit der Jakobsleiter. Wichtiger ist mir: Sirach braucht die Träume nicht, denn die Offenbarung der Thora geschah ohne Träume.

Zwischenfazit

Die Argumentation ist rein erfahrungsbezogen. Die Herkunft von Träumen wird in biblischer Weisheitsliteratur, soweit ich sehe, nicht systematisierend geklärt. Aber auch eine Auseinandersetzung mit griechisch-philosophischer Traumtheorie findet nicht statt. Aristoteles meint, Träume stammen nicht von den Göttern, denn sie gehen nicht alle in Erfüllung³⁹, sondern sind Anzeichen für innermenschlich verankerte, psychologische Prozesse, die im Wachzustand verdeckt geblieben sind.⁴⁰ Dieser weitgehenden Kritik kann biblische Weisheitsliteratur vielleicht aufgrund der biblischen Prämissen der Josephsgeschichte nicht folgen. Umgekehrt werden in der Weisheitsliteratur aus der Josephsgeschichte keine positiven Folgerungen gezogen, am ehesten indirekt noch da, wo die schreckhaften Träume nur Nichtjuden zugeschrieben werden. Insgesamt kann man sagen: Eine Bezugnahme auf griechisch-philosophische Traumkritik ist nicht erkennbar.

Traumkritik ab dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert

Traumkritik in den Übersetzungsteilen der Septuaginta

Ab dem dritten vorchristlichen Jahrhundert wurde das Alte Testament, beginnend mit dem Pentateuch, ins Griechische übersetzt, vermutlich vor allem zu Zwecken der Pädagogik und Katechetik. Die Übersetzungen der einzelnen biblischen Bücher sind stilistisch unterschiedlich ausgefallen. Zum Thema Traum wurden sowohl die positiven als auch die kritischen biblischen Passagen wiedergegeben. Wir haben innerhalb der Übersetzungsteile der Septuaginta nur zwei Fälle von Abweichungen⁴¹ zu benennen.

In Ps 125[126],1 fehlt der Bezug auf den Traum; dort heißt es „Wenn der Herr die Gefangenen Zions erlösen wird, so werden wir sein wie die Getrösteten.“ Man kann fragen, ob Traumkritik für diese Veränderung verantwortlich ist.

39 Aristoteles, *Über die Wahrsagekunst durch den Traum* 2, 463b13.

40 Aristoteles, *Über die Wahrsagekunst durch den Traum* 1,462b26–463a31.

41 Schwieriger ist Sach 10,1 zu beurteilen: κύριος ἐποίησε φαντασίας („Der Herr machte Erscheinungen; LXX diff. MT + Vulgata (dominus faciet nives). Es ist schwierig zu sagen, was LXX vor sich hatte, (καὶ, „Regenwolke“ hat man wohl nicht verstanden), vielleicht ὁρατὴ bzw. ὁρατὴ (Vision). Dann würden die von Gott gegebenen φαντασίαι den betrügerischen Visionen (ὁράσεις ψευδεῖς) und lügnerischen Träumen (ἐνύπνια ψευδῆ) entgegengesetzt. Allerdings wird man sich vor Überdeutung zu hüten haben. Zum Begriff der φαντασία in LXX vgl. den Begriffsgebrauch bei dem Stoiker Zenon: eine φαντασία ist eine Vorstellung, die als Eindruck in der Seele verstanden wird.

Vielleicht hat der Übersetzer an der Stelle das zugrundeliegende hebräische Verbum in seiner Bedeutung „gesund werden“ vorausgesetzt, oder man empfand aufgrund der Fortsetzung „Dann wird unser Mund voll Freude sein“ als unrealistisch: Wer träumt, redet nicht. Oder man wollte das Eintreten der auf Gewissheit zielenden Zusage „Wenn der Herr die Gefangenen Zions erlösen wird“ nicht mit dem Ungewissen des Traumes verbinden.

In der Übersetzung von Micha 3,7 ist ein Bezug zu Träumen explizit hergestellt worden. Der hebräische Text heißt in deutscher Übersetzung „Und die Seher sollen zuschanden

und die Wahrsager zu Spott werden“; in der Septuaginta heißt es „und diejenigen, die Träume schauten, sollen zuschanden werden.“ Hier wird der Traum als bevorzugtes Offenbarungsmedium angesprochen. Der tatsächliche Fortgang der Ereignisse hat in der Tat, so bereits Kyrill von Alexandria, die Träume der in Mi 3,7 Genannten „Friedensprediger“ als falsch erwiesen.⁴² In der Fortsetzung heißt es in der Septuaginta: „und sie alle werden sich gegenseitig widersprechen. Deshalb

wird niemand auf sie hören, es sei denn, ich erfülle (sie) mit Stärke im Geiste des Herrn und des Rechts und der Kraft, um Jakob seine Gottlosigkeit zu verkündigen und Israel seine Sünde.“ Ist das Motiv des Gegeneinanderredens aus Num 12,6–8 genommen, wo Mirjam und Aaron gegen Mose reden⁴³, oder ist es der profane Verweis auf die Unsicherheit des Traumempfanges und der Traumdeutung? Letzteres erscheint mir eher naheliegend.

Traumkritik in der zeitgleich entstandenen antiken jüdischen Literatur

Im antiken Judentum des ersten Jahrhunderts v. Chr. werden in der sog. Weisheitsliteratur positive biblische Vorgaben aufgegriffen, aber auch biblische Momente der Traumkritik weitergeführt.

In der Weisheit Salomos wird dem Traum Jakobs nach Gen 28 aufgrund der biblischen Vorlage Offenbarungscharakter zugesprochen. In Sap 10,10 heißt es: Sie, die göttliche Weisheit, leitete den Gerechten, der vor dem Zorn seines Bruders fliehen musste, auf geraden Wegen; sie zeigte ihm das Reich Gottes und gab ihm zu erkennen, was heilig ist. Der Traum von der Jakobsleiter wird als Offenbarung der himmlischen Welt verstanden.

Die gottlosen und unvernünftigen Ägypter hingegen erleben den Traum als quälend (Sap 17,15). Auch in Sap 18,17 heißt es: Traumbilder erschreckten sie (die Ägypter) fürchterlich. Der Traum wird von Gott als Plage über die Feinde Israels verhängt. Nur Nichtjuden haben erschreckende Träume. Traumkritik ist hier nur insofern von Belang, als das Wissen um die negativen Aspekte des Traumerlebens dazu verwendet wird, einen Gegensatz zwischen Juden und Nichtjuden zu konstruieren. Auch in den Psalmen Salomos (6,3f.; 1. Jhdt. v. Chr.) wird das

42 Kyrill von Alexandria, in Mi., PG 71, 688 AB. Dieses Kriterium stammt aus Dtn 18,20.

43 Utzschneider, Micha / Michaias, LXX.E 2371.



Verwirrende von Träumen angesprochen, die nur die Gottlosen quälen.

Ein nicht ausgeglichenes Nebeneinander begegnet uns in den Testamenten der Zwölf Patriarchen (der zwölf Jakobssöhne nach Genesis 35,22–26).⁴⁴ Josephs Träume nach Genesis 37; 40 finden in Testamentum Joseph 1,1–18,4 keinen Widerhall. Ansonsten begegnet das Wissen um die mögliche Herkunft des Traumes von Tagesresten⁴⁵ wie die Hochschätzung des Traumes als Zuweisung des Status als Offenbarungsmittlers für Levi⁴⁶ oder als Zukunftsansage.⁴⁷ Doch fehlt diese Hochschätzung im hebräischen Testament Naphthalis⁴⁸; dort kann es abschließend heißen: Das ist nur ein Traum und wird sich nicht wiederholen – die Wahrheitsfähigkeit von Träumen wird hier prinzipiell angezweifelt.

Das Wissen um Träume als Tagesreste ist auch im Brief des Aristeas (EpArist 216; 1. Jhdt. v. Chr.) präsent: „Denn meistens beschäftigt sich auch im Schlafe der Geist mit denselben Dingen, mit denen sich einer wachend abgibt. Wer aber jeden Gedanken und jede Handlung auf das Beste richtet, der trifft das Rechte im Wachen und im Schlafe.“ Hier ist eine bei Platon⁴⁹ genannte Vorstellung leitend: Ob ein Mensch vernünftige oder unvernünftige Träume habe, sei durch seinen Lebenswandel am Tag bedingt: Bei besonnener Lebensführung werden auch die Träume akzeptabel sein. Auch im späteren Christentum kennt man diese Erfahrung.⁵⁰

Der antike jüdische Geschichtsschreiber Josephus (ca. 37 – ca. 100), dem wir alles Wesentliche für die Kenntnis der neutestamentlichen Zeitgeschichte verdanken, rühmt sich selbst der Fähigkeit zur Traumdeutung⁵¹, weiß aber auch um das Trügerische des Traumes. Sichtbar wird das da, wo er die illusionäre Hoffnung der Aufständischen auf die Rettung der Stadt Jerusalem und des Tempels im jüdisch-römischen Krieg bezeichnet.⁵² Ob Träume denk- und überlieferungswürdig sind, bemisst sich an der Frage, ob sie sich erfüllt haben.⁵³ Leitend ist hier das im Kontext der Auseinandersetzung um wahre und falsche Prophetie in Dtn 18,22 formulierte Kriterium.

Auch in rabbinischer Literatur sind traumkritische Gesichtspunkte präsent. In dem ab 400 n. Chr. redigierten babylonischen Talmud ist einiges Material im Traktat Be-

rachot (Lobsprüche) gesammelt.⁵⁴ Der Traum kommt zunächst hinsichtlich seiner Wahrheitsfähigkeit zur Zukunftsdeutung und zugleich emotionalen Wirkung auf den Wachzustand in den Blick. Es wird ausführlich über einen professionellen Traumdeuter erzählt, der je nachdem, ob er entlohnt wurde, Gutes oder Böses deutete; die Ambiguität von Traumdeutung wird somit entlarvt.

Das Nachwirken traumkritischer biblischer Motive im antiken Christentum

Hinsichtlich des Themas Traum haben neutestamentliche Texte keine neuen Impulse gesetzt. Traumbezogene Texte finden sich vor allem bei Matthäus, wie auch Lukas von nächtlichen Erscheinungen spricht⁵⁵, nicht hingegen bei Markus, Paulus, dem Evangelisten Johannes sowie dem Verfasser der Johannesoffenbarung. Traumkritische Aussagen sucht man im Neuen Testament vergebens, aber umgekehrt ist der Traum auch nicht das zentrale Medium von Offenbarung schlechthin.

Die Ambivalenz des Traumes macht diesen auch für den Schlagabtausch zwischen antiken Christen und Nichtchristen geeignet. Zwei der antiken Christentumskritiker, Kelsos (180) und der bei Makarios Magnes genannte Autor (4. Jhdt.), üben Kritik an biblischen Traumdarstellungen. Kelsos hält, so sein Gewährsmann Origenes (180–253), die Erzählungen von den Träumen des Mundschenks, des Bäckers und des ägyptischen Königs (Gen 40; 41) für ungereimt und unglaubwürdig.⁵⁶ Aber auch die Schau des auferstandenen Christus mit den Merkmalen seiner Marter (Johannes 20,24–29) gilt als Trugbild von Menschen mit irreführender Phantasie.⁵⁷ Dem bei Makarios Magnes zitierten Autor zufolge verträgt sich der Traum des Paulus, in dem Christus ihm sagt, ihm werde niemand widerstehen (Apg 18,10), nicht mit der Tatsache seines Martyriums.⁵⁸ Diese Autor will damit das Christentum insgesamt diskreditieren. Umgekehrt halten Justin († ca. 165) und Athenagoras (zweite Hälfte 2. Jhdt.) den Nichtchristen warnend vor Augen, dass Dämonen im Traum Menschen beeinflussen können.⁵⁹ Clemens von Alexandria (ca. 150 – ca. 220) mahnt dazu, von den alten Göttern wie von der Wahrsagerei und der Traumdeuterei Abstand zu nehmen.⁶⁰ Mit der Distanzierung von jeglicher Divination

Kelsos, ein scharfer Kritiker
des Christentums, hält um
180 n. Chr. biblische Traum-
darstellungen für ungereimt
und unglaubwürdig.

44 Die Schrift ist vermutlich jüdischen Ursprungs und stammt aus dem 2. Jhdt. v. Chr., wurde aber zumindest einer christlichen Redaktion unterzogen. Jedem der zwölf Söhne Jakobs wird eine Abschiedsrede an seinem Sterbebett in den Mund gelegt.

45 Nach *Testamentum Simeon* 4,9 (de Jonge. S. 19) ist es der Geist des Neides (er ist das Thema von *Testamentum Simeon* insgesamt), der auch im Schlaf die Seele verwirrt.

46 *Testamentum Levi* 2,5–5,7 (de Jonge. S. 25–30).

47 *Testamentum Naphthali* 5,1–6,10 (de Jonge. S. 118–121).

48 *Testamentum Naphthali* (hebr.) 3,13 (Becker. S. 154).

49 Platon, *De re publica* IX 571d–572b.

50 Clemens von Alexandria, *Teppiche IV* 139; Johannes Cassianus, = *Institutiones* VI 10–11.

51 Josephus, *Bell.* III 352.

52 Josephus, *Bell.* VI 371

53 Josephus, *Bell.* II 114.

54 Berachot 55a–57b (Goldschmidt. S. 241–255).

55 Visionen können bei Lukas ähnlich wie Träume bei anderen Autoren Handlungsanweisungen enthalten (Apostelgeschichte 9,10; 10,13; 16,9). Lukas spricht auch von einer nächtlichen Vision (Apostelgeschichte 18,9), aber nie von einem Traum.

56 Origenes, *Contra Celsum* IV 47 (Borret Bd. 2. S. 304–306).

57 Origenes, *Contra Celsum* II 55 (Borret. Bd. 1. S. 414–416).

58 Eine unmittelbare Reaktion darauf habe ich in der altkirchlichen Auslegung der Apostelgeschichte nicht gefunden.

59 Justin, 1. *Apologia* 14,1 (Marcovich. S. 52); ähnlich Lactantius, *Institutiones*. II 7,7 (Monat. S. 96). Nach Athenagoras, *Legatio* 27,2 (Marcovich. S. 89), versuchen Dämonen, durch φαντασμοί (Erscheinungen) die Seele zu täuschen.

60 Clemens von Alexandria, *Protrepticus* 2,11,2 (Stählin u. Treu. S. 11).

stilisiert Clemens das Christentum als philosophische Elite. Allerdings war Magie im Christentum weit verbreitet; professionelle Traumdeuterei wird Christen daher untersagt.⁶¹ Das Verbot hat man auf dem ersten Konzil von Ankyra 314 wiederholt, sodass nun jedem der Umgang mit seinen Träumen selbst überlassen war. Es ist anzunehmen, dass trotz des offiziellen Verbots heimlich kundige Menschen aufgesucht wurden, wie auch das Christentum keineswegs davon ausgenommen blieb, dass Menschen zu allerlei magischen Mitteln Zuflucht nahmen.

In patristischer Literatur wird, beginnend bei Tertullian (ca. 160 – ca. 220), allgemeines antikes Wissen zum Traum aufgenommen, dabei werden auch traumkritische Momente bedacht. Tertullian sieht die emotionale Verunsicherung des Traumes nicht nur in dem, wovon wir auf der Ebene des Geschehens erschrecken, sondern auch in Schuldgefühlen. Die Irrealität des Traumes hat aber eine entlastende Wirkung. Tertullian schreibt: „Die guten Taten, die im Schlafe geschehen, sind [...] umsonst und die Vergehungen straflos. Wir werden wegen einer erotisierenden Traumerscheinung ebenso wenig verworfen, als wegen eines geträumten Martyriums gekrönt.“⁶²

Hinsichtlich der Bestimmung der Herkunft von Träumen wirkt bei Tertullian die stoische Auffassung von Träumen nach, wengleich mit biblischen Beispielen und christlichen Motiven unterlegt. Träume können von Dämonen stammen (es sind die schlüpfrigen) oder von Gott (Joel 3,1), oder von der Seele, die ihre Lage betrachtet.⁶³ Nach stoischen Maßstäben beurteilt Tertullian schließlich die Frage nach der Glaubwürdigkeit von Träumen: Einige Träume haben sich bewahrt, folglich können Träume insgesamt wahrheitsfähig sein.⁶⁴

Basilios von Caesarea (ca. 330–378) weiß, dass ein Traum meist Nachklang der Tagessorgen ist, und empfiehlt, nachts nicht nur zu schlafen, sondern auch zu beten; der Schlaf soll Übung der Frömmigkeit sein.⁶⁵ Ähnlich sind nach Gregor von Nyssa (ca. 340 – ca. 395) die Träume vom Charakter der Träumenden abhängig.⁶⁶ Nach Isidor von Pelusium (ca. 360 – nach 431) spiegelt sich im Traum nur die fehlende bzw. verwirklichte Christusbindung.⁶⁷ Augustinus hingegen konstatiert einen Unterschied zwischen dem Ich im Wachzustand und dem Ich im Traum: Die Ver-

nunft ist im Traum ausgeschaltet und kann einen missliebigen Traum nicht abweisen. So kann Augustinus im Traum der concupiscentia (Begehrlichkeit) zustimmen, was er im Wachzustand überwunden hat!⁶⁸ Wahrträume können klar formuliert sein und dem zukünftigen Geschehen entsprechen; dieses kann aber auch mit dunklen Andeutungen und figürlichen Redeweisen vorherverkündigt sein.⁶⁹ In seinem Werk „Dialogi de vita et miraculis patrum italicorum“ (Dialoge über das Leben und die Wunder der italienischen Väter) behandelt Gregor der Große (ca. 540–604) unter anderem auch das Thema Träume. Er antwortet damit auf die ihm von seinem Dialogpartner Petrus gestellte Frage, ob man nächtliche Visionen beachten muss. Im Zuge dessen entwirft er sechs Kategorien für die nächtlichen Bilder. Die beiden ersten führt er auf zu viel beziehungsweise zu wenig Essen zurück, während er die trügerischen, vom Teufel gesandten Träume zur dritten Kategorie zählt. Die vierte stellen für ihn Trugbilder dar, die von zu vielen Sorgen herrühren. Die letzten beiden Traumarten schließlich sind die Offenbarungen, entweder durch eindeutige Bilder oder Befehle. Allerdings sei es nur heiligen Männern zuzutrauen, zwischen gottgesandten Träumen und allen anderen zu unterscheiden. Deshalb wäre es besser für die übrigen Christen, Träumen keine Beachtung zu schenken, da die Gefahr der Irreführung durch Satan zu groß sei.⁷⁰

Schluss

Anfangs stellte sich die Frage, wie das Nebeneinander positiver und kritischer Texte zum Thema Traum historisch und theologisch eigentlich möglich war. Meine Antwort:

Die Offenbarung der Thora als der zentralen Orientierungsgröße wurde nicht mit einem grundsätzlich hinterfragbaren und Unsicherheit implizierenden Traumerlebnis des Mose identifiziert. Deswegen konnten schon im Alten Testament und dann in der nachalttestamentlichen Literatur auch traumkritische Texte integriert werden. Rabbinische Diskussion hat sich

immer eher auf die Mehrheit der Gelehrten als auf außerplanmäßige Erlebnisse verlassen.⁷¹ Zugleich blieb jüdische Religion insofern rationalitätsfähig.

Aber auch christliche Religion hat die wesentlichen Inhalte ihrer Lehren nicht auf Traumerlebnisse gestützt. Weder Jesus noch die Apostel werden durch Traumoffenbarungen an sie selbst oder an Dritte legitimiert; auch fungieren Träume nicht als Medium, bestimmte Glaubenslehren zu vermitteln. Die Träume an Joseph nach Mt 1 und an Paulus nach Apg 18,9f. gelten diesen selbst und haben Handlungen ihrerseits bzw. ihr Schicksal zum Inhalt, aber keine legitimierende oder für die Gemeinde normierende Funktion. ■

Tertullian schreibt: „Die guten Taten, die im Schlafe geschehen, sind umsonst und die Vergehen straflos.“

61 Le Goff, *Phantasie*. S. 293–295, bezogen auf das erste Konzil von Ankyra (314).

62 Tertullian, *De anima* 45,4 (Waszink. S. 849). Zur Frage der Sündhaftigkeit solcher Träume vgl. Johannes Cassian, *Institutiones* VI 10 (Petschenig u. Kreuz. S. 120f.).

63 Tertullian, *De anima* 47,1–3 (Waszink. S. 853). Diese Konzeption wurde später mehrfach aufgegriffen, vgl. Johannes Cassian [426–428], *Collationes* I 19 (Petschenig u. Kreuz. S. 27–29); Isidor von Sevilla, *Sententiae* III 6,1–14 (PL 83, 668 A–671 B); Anastasius Sinaita [nach 700], *Quaestiones et responsiones* 72 (Munitiz. S. 124f.).

64 Tertullian, *De anima* 46,12 (Waszink. S. 852f.).

65 Basilios von Caesarea, *Homiliae* 4,4 (PG 31, 244 CD). Angelegt ist diese Einsicht schon bei Clemens von Alexandria, *Paedagogus* II 82,2 (Früchtel u. Treu. S. 207).

66 Gregor von Nyssa, *De officio Hominis* 13 (PG 44, 165 A–173 C).

67 Isidor von Pelusium, *Epistulae* I, 9 (PG 78, 185 AB).

68 Augustinus, *Confessiones* 10,30 (Knöll, S. 257): „Tantum interest inter me ipsum et inter me ipsum [...]“

69 Augustinus, *De Genesi ad Litteram* XII, 18 (Zycha. S. 406).

70 Gregor der Große, *Dialogi* IV 48, PL 77, 412 A.

71 bBM 59b–60a.